

LA ETICIDAD DE LA POLÍTICA SEGÚN SANTO TOMÁS

Jorge Martínez Barrera. Universidad Nacional de Cuyo.
Mendoza (Argentina)

Sumario: 1. La Política como saber moral en Santo Tomás. 2. Fundamentos de la proyección política de la moral: teoría del orden; teoría de la justicia; teoría de la ley. 3. El pensamiento de Santo Tomás y las exigencias contemporáneas de una moralidad política.

Summary: 1. Politics as moral science in Aquinas. 2. Morals' political scope: theory of order; theory of justice; theory of law. 3. Aquinas' thought and today's requirements of political morality.

El propósito de este trabajo es el de mostrar cómo y por qué la política es para el Aquinate, en sus aspectos esenciales, un asunto de la moral. Este objetivo está a su vez inspirado en tres necesidades. La primera de ellas, es la de señalar uno de los efectos más importantes que tuvo la recepción de Aristóteles en el siglo XIII¹. La segunda y probablemente la más significativa para nosotros, es la de reexaminar una doctrina pre-maquiviavélica, para la cual ética y política no pertenecen a universos epistemológicos diferentes. La tercera necesidad, que de algún modo se desprende de la anterior, es la de poner de relieve que en las cosas políticas, por más imprecisas y difíciles que sean de categorizar científicamente, por más «pragmático» que parezca ser su destino final, y por más apertura pluralística exigible frente al peligro latente de los totalitarismos en cualquiera de sus versiones, no todo es relativo y no todo es opinable.

Nuestro recorrido por este asunto de la filosofía política de Santo Tomás tendrá las siguientes etapas. En un primer momento, abordaremos un aspecto de su filosofía del *orden*, la cual constituye, junto con la filosofía de la naturaleza, el marco teórico general del pensamiento tomasiano acerca de las cosas prácticas². En una

¹Sería muy arduo resumir aquí la inmensa bibliografía existente al respecto. Baste por el momento indicar dos obras que son, a mi juicio, las más importantes que se han publicado últimamente, no solamente por la calidad de los trabajos, sino también por la abundante bibliografía que aportan. Ellas son: *The Cambridge History of Medieval Political Thought*. Edited by J.H. Burns. Cambridge. C.U.P., 1991; y *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Edited by N. Kretzmann, A. Kenny and J. Pinborg. Cambridge. C.U.P., 1992.

²Nos hemos ocupado de este asunto en «De l'ordre politique chez S. Thomas d'Aquin», en *Actualité de la pensée médiévale*. Recueil d'articles édités par J. Follon et J. McEvoy. Philosophes médiévaux T. XXXI. Louvain-la-Neuve, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie; Louvain-Paris, Editions Peeters, 1994, pp. 247-267. Por razones de espacio no podemos ocuparnos ahora de la filosofía natural del Aquinate.

segunda etapa, nos internaremos en la teoría tomasiana de la *justicia*, para mostrar, ya desde ese asunto, cómo esta noción es la llave de bóveda de la eticidad de la política. Y en la última parte, será cuestión de la *ley*, la cual es el instrumento del que dispone el político para conseguir su fin.

1. Acerca del orden

En este punto debemos elegir un texto tomasiano, entre los muchos existentes acerca del tema, que nos sea de utilidad para nuestro propósito. Y para eso lo mejor es referirnos al prólogo a su comentario a la *Ética Nicomaquea*, el cual podemos leer en la Edición Leonina en las páginas 3-4, líneas 1 a 106 (en lo sucesivo: 3-4:1-106)³.

Este prólogo no es presentado por el Aquinate como tal, pero responde a la costumbre y al estilo escolásticos de comenzar los comentarios de autores clásicos con una proemio, en el cual el comentador ofrece una verdadera acotación de la obra por comentar. Dicho de otro modo, en esta literatura de «prólogos» (algunos de los cuales son verdaderas obras maestras como el mismo de Santo Tomás a la *Política* de Aristóteles o aún el de San Alberto Magno, también a la *Política*) se trata de dar forma lo que hoy llamaríamos el «marco teórico» o «conceptual».

Ahora bien, en este prólogo a la *Ética Nicomaquea*, Santo Tomás presenta como marco teórico de las cosas prácticas, precisamente a la noción de *orden*. Aun cuando no disponemos de una indicación explícita de su autor respecto de la estructuración interna del texto, no estaremos muy errados si lo dividimos en cinco grandes momentos, en los cuales el Santo Doctor despliega una lógica impecable, como trataremos de mostrar. Después de todo, una teoría del orden, parece haber razonado Santo Tomás, debe ser expuesta ordenadamente. Pero veamos esos momentos y los textos respectivos traducidos para la ocasión a partir de la Edición Leonina. Agregaremos al final de cada párrafo un breve escolio.

1.1. Sentido teleológico del orden (3-4:1-14)

«Tal como el Filósofo enseña al principio de los libros de *Metafísica*, lo propio del sabio es ordenar (982a 18). La razón de esto es que la sabiduría constituye el más perfecto acabamiento de la razón, *cuyo acto propio es conocer el orden*; en efecto, aun cuando las facultades sensibles conozcan algunas cosas de manera exhaustiva, sin embargo, conocer el orden de las cosas entre sí pertenece sólo al intelecto o a la razón. En las cosas se halla un doble tipo de orden: el que las partes de un determinado todo o de alguna multitud guardan entre sí, así como se ordenan entre sí, por ejemplo, las partes de una casa, y el orden de las cosas (ordenadas entre sí) hacia un fin. Y este último aspecto del orden es más eminente que el primero, tal como dice el filósofo en el libro XI de la *Metafísica* (1075a 13-15). En efecto, el orden de las partes de un ejército entre sí es para el orden de todo el ejército hacia su conductor».

³ Debemos lamentar que la magnífica traducción española de este comentario no se haya basado en la Leonina, estando ésta disponible.

Escolio: lo propio de la razón es conocer el orden. No se dice aquí que lo *esencial* de la razón sea conocer el orden, sino lo *propio* (proprium). Se trata de un «propio» cuyo sentido es el mismo que cuando se dice que lo «propio» del hombre es la risa. El sabio ve, desde su altura prudencial, más lejos que los demás, y por eso le es dado saber lo que otros no saben. Lo visto por el sabio es, al menos en este lugar citado, lo relativo a las cosas que hacen a la buena conducción de la vida humana; no olvidemos que el contexto de esta afirmación del Aquinate es la filosofía moral. De todos modos, es verdad que para ordenar imperativamente no basta con ser sabio; hay que tener también una cierta cualidad de carácter, una especie de don de mando. El aspecto más eminente del orden es el que las cosas, coordinadas, guardan con el fin, y no es casual que tanto Aristóteles como el Aquinate elijan el ejemplo del militar, quien no solamente «ve» más lejos que los soldados, sino que además tiene su carácter templado de tal forma que se hace obedecer. Y la fuerza de la autoridad que logra hacerse obedecer, parece derivar en última instancia de una confianza tácita en la sabiduría de las órdenes recibidas. Y lo mismo sucede —o debiera suceder— con el político.

1.2. Tipos de orden (4:14-24)

«El orden se presenta a la razón bajo cuatro formas. En efecto, hay un orden que la razón no hace, sino solamente considera, como el orden de las cosas naturales. Otro es el orden que la razón efectúa por medio de su propio acto, como cuando ordena los conceptos entre sí y sus respectivos signos, que son los términos significantes de tales conceptos. Un tercer caso es el orden que la razón produce en las operaciones de la voluntad. Y en cuarto lugar está el orden que la razón produce en las cosas exteriores de las cuales ella misma es causa, como cuando fabrica un cofre o una casa».

Escolio: los cuatro tipos de orden son entonces: el orden natural, el orden lógico, el orden práctico y, finalmente, el orden técnico. No sería erróneo suponer que esta enumeración, tal como es presentada por Santo Tomás, obedezca a un criterio jerárquico. El *modus operandi* de la naturaleza y de la razón no dependen de nosotros, y por debajo de ellos, como acotado por las exigencias del orden natural y del orden lógico, puede construirse el orden moral y en último término el orden técnico.

1.3. A tal orden, tal saber (4:25-54)

«Ahora bien, puesto que la operación de la razón es perfeccionada por el hábito de la ciencia, así entonces existirán diversos saberes según sea el tipo de orden considerado. De este modo, pertenece a la filosofía de la naturaleza considerar el orden de las cosas que la razón humana contempla pero no produce, de manera que también bajo la filosofía natural comprendamos la matemática y la metafísica. Por su parte, el orden que la razón produce en su propio acto, pertenece a la

filosofía de la razón, a la cual corresponde examinar el orden de las partes de las proposiciones entre sí y el orden de los principios en las conclusiones. A su vez, *el orden de las acciones voluntarias pertenece a la consideración de la filosofía moral*. Y el orden que la razón produce en las cosas exteriores constituidas por la misma razón humana, pertenece a las artes mecánicas. Así pues, es propio de la filosofía moral, acerca de la cual versa el presente trabajo, considerar las operaciones humanas según el orden que guardan entre sí y hacia el fin. Y llamo operaciones humanas a aquellas que proceden de la voluntad del hombre según el orden de la razón. Por cierto, si hallamos algunas operaciones en el hombre que no dependen de la voluntad y la razón, no son llamadas propiamente humanas, sino naturales, como es evidente en el caso de las operaciones del alma vegetativa, las cuales no son en absoluto objeto de la filosofía moral. Así entonces, del mismo modo en que el movimiento o la cosa móvil es objeto de la filosofía de la naturaleza, la operación humana ordenada al fin, o el mismo hombre en tanto es un agente voluntario que se mueve hacia un fin, es objeto de la filosofía moral».

Escolio: este párrafo es el núcleo del proemio y al mismo tiempo el punto de conexión entre la teoría general del orden y la filosofía práctica. En estas líneas es muy importante señalar la especificidad y la dignidad científica que merece cada tipo de orden, con la probable excepción del «orden que la razón produce en las cosas exteriores constituidas por la misma razón humana». Para estas cosas no parece haber ciencia o filosofía, sino «arte», de modo que una perspectiva tecno-lógica, o tecno-científica, no tendría la misma dignidad filosófica que la filosofía de la naturaleza, la filosofía de la razón o la filosofía moral. Otro punto interesante es el que hace lugar a la inclusión de la matemática en la filosofía natural, porque «es un orden que la razón humana contempla pero no produce». El Aquinate sostiene de este modo la legitimidad científica de una aproximación matemática a las cosas naturales. Aunque a condición, según parece desprenderse de las mismas palabras de nuestro autor, de que las matemáticas estén *bajo* y no *sobre* la filosofía de la naturaleza⁴. Por último, nótese la amplitud del término «moral». Lo moral es lo voluntario, y toda acción humana, en tanto es voluntaria, es pasible de categorización moral.

1.4. Necesidad del orden (4:55-78)

«Ahora bien, como el hombre es naturalmente un animal social, en la medida en que su vida parece de muchas cosas a las cuales él solo no puede proveer, él mismo forma parte de alguna multitud que le presta su auxilio para la vida buena. Este auxilio se dirige a dos cosas. En primer lugar, respecto de aquellas cosas

⁴En otro escrito hemos indicado las importantes diferencias existentes entre la concepción aristotélica y la tomasiana acerca de la naturaleza, y sus respectivas implicancias políticas. Para ponerlo en pocas palabras, se dice en ese trabajo que Aristóteles defiende una concepción «substancialista» de la naturaleza, mientras que Santo Tomás, de la mano de una antigua tradición de raíces platónicas, estoicas y, sobre todo, cristianas, aboga por un concepto «icónico» de ella. El trabajo, actualmente en prensa para el número de Diciembre de «Analogía» (México), se titula «Naturaleza y política en Aristóteles y Santo Tomás».

necesarias para la vida y sin las cuales la vida misma no podría darse. Y a este tipo de necesidades subviene la multitud doméstica, de la cual el hombre es parte. En efecto, todo hombre es generado, alimentado y educado por sus padres; y lo mismo sucede con los individuos que forman parte de la familia doméstica, los cuales se ayudan entre sí en las cosas necesarias para la vida. En segundo lugar, el hombre es auxiliado por la multitud de la que es parte, pero para la suficiencia de la vida perfecta, es decir, en lo requerido para que el hombre no solamente viva, sino también para que viva bien, poseyendo todo aquello que le basta para la vida. Y de este modo, el hombre es auxiliado por la multitud civil, de la cual es parte, no solamente en lo relativo a lo corporal, en tanto en la ciudad hay muchos bienes materiales imposibles de producir por una sola casa, sino en lo referido a los asuntos morales, en tanto por medio de la potestad pública es posible obligar a los jóvenes insolentes mediante el temor al castigo, lo cual no es posible con la sola amonestación paterna».

Escolio: hay en estas líneas un resumen del Libro I de la *Política* de Aristóteles y del Libro X de la *Ética Nicomaquea*. Éstos son reformulados por Santo Tomás en un razonamiento coherente que rescata un par de cosas: la natural sociabilidad humana y la coordinación teleológica de las comunidades que esa misma inclinación o tendencia natural configura. Notemos además que la suficiencia de la vida perfecta no excluye, sino que más bien requiere, el auxilio de la «amonestación pública», la cual es incomparablemente más coercitiva que la sola autoridad paterna. Ahora bien, esta amonestación pública es precisamente la función principal de la ley; ella se transforma así en el exponencial político de la ética. Ya en pleno comentario, el Aquinate dirá incluso que la ciencia política, en su acepción más importante, es la ciencia de la buena legislación⁵.

1.5. Conclusión: tipo de orden que interesa a la filosofía moral y división de ésta (4:78-106. Fin del proemio)

«Pero debemos saber que este todo de la multitud civil, o el de la familia doméstica, sólo tienen unidad de orden, según la cual no son unívocamente unitarios; y por esa razón, la parte de estos todos puede tener una operación que no es la

⁵In VI Eth. 356:36-45: «Et distinguit eam (sc. politica) in duas partes, dicens quod eius habitus qui est circa totam civitatem, una pars est quasi prudentia architectonica, quae dicitur legispositiva (dicitur enim ars architectonica quae determinat aliis quid sit agendum, unde principes imponentes legem suis subditis ita se habent in civilibus sicut architectores in artificialibus et propter hoc ipsa legispositiva, id est ratio recta secundum quam principes leges rectas ponunt, dicitur architectonica prudentia) (...); *ibid.*, 357:83-84: «(...) quaedam vero est politica, id est prudentia exequendi leges (...); *In X Eth.*, 605:21-25: «Nec est inconveniens si, dum intendo de legispositiva, loquor de politica, quia, ut in VI dictum est, legispositiva est quaedam pars politicae prudentiae; est enim legispositiva quaedam architectonica politica»; *ibid.*, 606:110-112: «Si enim hoc scirent non existimarent (i.e. sophistae) quod facile esset ponere leges secundum legispositivam, quae est principalis pars politicae»; *ibid.*, 607:137-141: «Leges autem instituendae assimilantur operibus politicis (instituuntur enim quasi regulae politicorum operum), unde illi qui nesciunt qualia sunt opera convenientia non possunt scire quales sunt leges convenientes».

del todo, así como el soldado de un ejército puede ejecutar una acción que no es la del todo llamado ejército. Como quiera que sea, el mismo todo tiene una operación que no es propia de ninguna parte en especial, sino del todo, como en el caso de una batalla del ejército, o como la tracción de una nave, que es una operación de la multitud que la jala. En efecto, hay otro todo cuya unidad no es sólo de orden sino de composición o coligación, o aun de continuidad, según el cual la unidad es absoluta; y en este caso no hay ninguna operación de la parte que no sea del todo. De este modo, en las cosas continuas el movimiento del todo y la parte es el mismo; del mismo modo en las cosas compuestas o coligadas, la operación de la parte es principalmente la del todo.

Y por todo esto conviene que pertenezca a distintas ciencias el estudio de los distintos todos y de sus partes; no pertenece en efecto a la misma ciencia el estudio del todo y sus partes que posee solamente unidad de orden. Consecuentemente, la filosofía moral se divide en tres partes. La primera de ellas estudia las operaciones de un hombre singular ordenadas al fin, y es llamada monástica; la segunda considera las operaciones de la multitud doméstica y es llamada económica; finalmente la tercera, se ocupa de las operaciones de la multitud civil y es llamada política.»

Escolio: Santo Tomás insiste con lo que ha dicho ya en 1.3., acerca de que distintos objetos requieren distintas ciencias y por lo tanto distintos métodos. La cientificidad de un saber no depende de un paradigma metodológico al cual deban adaptarse los objetos, sino a la inversa, estos últimos imponen el tipo de tratamiento epistemo-metodológico. El Aquinate reactiva además en este lugar la crítica aristotélica a Platón en el libro II de la *Política* (1261a 14-1261b 15), empleando también algunos argumentos que el Estagirita había avanzado en su *Metafísica* (V, 6, X, 1, 1052a 15-1052b 1) respecto de las diferentes clases de unidad existentes. Por último, queda suficientemente claro que la Política es una de las partes de la filosofía moral.

2. Teoría de la justicia

2.1. Eticidad de la justicia

Debemos comprender que la idea tomasiana de la justicia se adscribe inmediatamente a su teoría del orden, y ésta a su vez constituye, como ya dijimos, uno de los marcos teóricos más importantes de su pensamiento político, junto con el concepto de naturaleza. La justicia a la que alude en primerísima instancia Santo Tomás, no consiste ante todo en un «estado de cosas» exterior, como cuando hablamos de una «estructura social justa»⁶. Tampoco consiste la justicia en un conjunto de normas jurídicas, ni en una instancia tribunalicia, como cuando pedimos que «se respete la justicia» en una causa, o como cuando hablamos de una «corte de justicia». De todos

⁶Véase el trabajo de C.I. Massini, «De las estructuras justas a la virtud de la justicia», en *Actas de la XVIII Semana Tomista*, Buenos Aires, 1993.

modos, es verdad que *ninguna de las acepciones en que hoy entendemos este término de «justicia»*, queda excluida de la definición tomasiana. La justicia es también una situación exterior y/o una estructura, un conjunto de normas y el resto de cuanto acabamos de mencionar. Pero Santo Tomás desea ir más allá de una perspectiva puramente fenoménica y adentrarse en un análisis etiológico.

En realidad, lo que Santo Tomás se propone, es retrotraer la definición de la justicia al ámbito en el cual el mismo Aristóteles la había colocado en la *Ética Nicomaquea*, es decir, al ámbito moral. Esta urgencia del Aquinate por redefinir el concepto de justicia, obedece en gran medida a las mismas razones por las que hoy nosotros mismos podríamos estar necesitando una redefinición semejante. En efecto, parece ser la intención de Santo Tomás sacar a la justicia de una acepción restringida casi totalmente al ámbito de lo jurídico-institucional, o, en el mejor de los casos, al de la norma jurídica, para recordarnos que esta noción es en lo esencial un asunto de la moral. Dicho de otro modo, el esfuerzo de Santo Tomás consiste en la revalorización moral de la justicia, frente al peligro de su disolución jurídica. Digamos una vez más que las acepciones jurídicas no son eliminadas ni descartadas, sino, solamente, reubicadas. Y por si subsistiera alguna duda, Santo Tomás dedica incluso un artículo de la *Suma Teológica* para tematizar el carácter de *virtud* de la justicia (IIa-IIae, q.58, a.3). Podemos entonces preguntarnos legítimamente si no fue acaso la amenaza de la pauperización moral de la justicia, paralela a la hipertrofia de las acepciones derivadas, lo que movió a nuestro autor a enfatizar la naturaleza ética de ésta.

Así entonces, en una primera aproximación a la teoría tomasiana de la justicia, tenemos que su puesto sistemático es la *moral*. La justicia es para el Aquinate, lo mismo que para Platón y Aristóteles, una *virtud*, en este caso, de nuestra facultad de querer o voluntad. Es de suma importancia no perder nunca de vista esta categorización ética de la justicia, la cual no desaparece en ningún momento. Caracterizar éticamente a la justicia implica hacer de ella un asunto de interioridad moral personal (interioridad que, por paradójico que parezca, no debe ser confundida con subjetivismo), según el cual hay en nuestro ánimo un deseo habitual y constante de obrar de acuerdo a lo justo y bueno. Son incontables los pasajes bíblicos, principalmente neotestamentarios, en los cuales se apoya Santo Tomás para subrayar este carácter de interioridad de la justicia. Esta insistencia por parte del Angélico viene exigida, precisamente, por el peligro de su reducción a un simple código normativo impuesto desde fuera, y que bastaría obedecer para que la comunidad funcionara bien de manera casi automática. De hecho, esta versión de la justicia según la cual ella se consumiría en lo jurídico-preceptual, es el peligro que observa Santo Tomás en la noción de justicia manejada por el Antiguo Testamento y por el Derecho Romano. Pero aclaremos que en ninguno de estos casos la justicia es, de hecho, tratada como si toda ella se agotara en la norma exterior de conducta. Lo que sí hace el Aquinate es prevenirnos contra la tendencia, llamémosla «externalista», que podrían favorecer tanto la versión romana como la veterotestamentaria de la justicia⁷.

⁷Esto puede explicar por qué Santo Tomás, después de ocuparse de la ley humana, que es la medida humana de lo justo (*Suma Teológica*, Ia-IIae, qq. 96-97) como veremos más abajo, se ocupa inmediatamente (q. 98) de la ley veterotestamentaria.

2.2. El objeto de la justicia

Así pues, si la justicia es primeramente una virtud, es decir, algo que produce, de manera habitual, un determinado tipo de obrar bueno, su tratamiento sistemático habrá de comenzar definiendo lo primero de todo: su *objeto*. Dicho de otro modo, si la justicia es virtud, debemos comenzar estudiándola desde afuera hacia adentro, o sea, desde lo más evidente hacia lo que es menos. En este caso, lo más manifiesto es el *tipo de actos* que produce o sobre los cuales versa la virtud de justicia. Y los actos en cuestión aquí son los actos *justos*. Digamos de paso que esta forma de abordar el tema es propia, no solamente de los autores escolásticos, sino también del mismo Aristóteles, quien en el libro V de la *Ética Nicomaquea* había procedido del mismo modo.

Por eso, ya el primer asunto tratado en el análisis de la justicia es su objeto propio: el *derecho* (*ius*). Es notable, como podrá verse en la lectura de este artículo 1 de la cuestión 57 de la IIa-IIae, que ya en tiempos de Santo Tomás podía existir alguna confusión terminológica respecto del término «derecho» como objeto, como acto propio de la justicia. Por cierto, para un lector no familiarizado con el tema, decir que el derecho es el objeto de la justicia suena un poco extraño. Más bien parece que hubiera de decirse que la justicia es el objeto del derecho, o sea, queremos que se respete el derecho (o los derechos) para que haya justicia. Pero veamos lo que dice Santo Tomás:

«Es frecuente que los nombres se desvíen de su primera acepción, para designar otras cosas, como el nombre de *medicina* se asignó, en un principio, para designar el remedio que se aplica al enfermo para curarlo. Luego pasó a significar el arte por el que se hacía esto. Así también sucede con el nombre de *derecho*, que se asignó primero para significar la misma cosa justa. Pero, después, derivó hacia el arte con el que se discierne qué es justo; y, ulteriormente, a designar el lugar en el que se otorga el derecho; así, por ejemplo, se dice que alguien comparece *ante el derecho*; finalmente, también se denomina derecho a la sentencia que es pronunciada por aquel a cuyo oficio pertenece hacer justicia, incluso a pesar de que lo que decida sea inicuo» (IIa-IIae, q.57, a.1 ad1).

Y frente a una posición que tiende a identificar el derecho con la ley, Santo Tomás se encarga de recordar que: «*la ley no es el derecho mismo, propiamente hablando, sino cierta razón (o medida) del derecho*» (Ibid. ad2).

Conviene que retengamos esta última respuesta del Aquinate, pues ella nos servirá también cuando llegue el momento de abordar el tercer gran tema de su pensamiento político, es decir, el de la *ley*.

El derecho es entonces para nuestro autor, antes que cualquier otra cosa, un tipo de acto humano, una determinada especie de acción: la acción justa. Por eso no sería inapropiado hablar de «lo» derecho más que de «el» derecho. Es precisamente

ese deslizamiento semántico hacia la esfera de lo puramente jurídico, lo que nos hace hablar hoy de «el» derecho. Pero esto último constituye para el Aquinate solamente una de las acepciones derivadas, no la acepción principal que es la de «lo» derecho, lo justo. El punto importante es que la *significación nuclear de derecho es la de un tipo de acto humano*. Y como es un acto humano, es por lo tanto un acto moral. En efecto, para el Aquinate decir «acto humano» y decir «acto moral», es exactamente lo mismo⁸. Veamos un interesante pasaje del *Tratado de la Beatitud* de la *Suma Teológica*:

«De entre las acciones que el hombre realiza, sólo pueden considerarse propiamente humanas aquellas que son propias del hombre en cuanto que es hombre. El hombre se diferencia de las criaturas irracionales en que es dueño de sus actos. Por eso, sólo aquellas acciones de las que el hombre es dueño pueden llamarse propiamente *humanas*. El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; así, se define el libre albedrío como facultad de la voluntad y la razón. Llamamos por tanto, acciones propiamente humanas a las que proceden de una voluntad deliberada. Las demás acciones que se atribuyen al hombre pueden llamarse *del hombre*, pero no propiamente humanas, pues no pertenecen al hombre en cuanto que es hombre (...)» (Ia-IIae, q.1 a.1c.).

Con esto podemos comprender la esencial eticidad que el derecho tiene en la perspectiva tomasiana, eticidad que le viene por ser nada más y nada menos que un *acto humano*. Y si el derecho, entendido en su significación focal de acto humano, es esencialmente asunto de la moral, *con mucha mayor razón lo serán sus acepciones derivadas*.

Una vez definido el objeto de la virtud de justicia, es decir el derecho o lo justo, Santo Tomás puede pasar al estudio específico de aquélla. Para comodidad de la exposición, comenzaremos enunciando la propia definición tomasiana y luego señalaremos los *tres* caracteres principales que la justicia tiene para él.

2.3. La justicia y sus caracteres esenciales

La definición ocupa el primer artículo de la cuestión 58, precisamente a continuación del estudio de su objeto, el derecho. El encabezamiento de las objeciones es el siguiente: «parece que la justicia se define inadecuadamente por los jurisperitos, cuando dicen que *es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho* (Dig. 1 tit.1 leg.10: *Iustitia est*)». Veremos que aquí sucede algo sugestivo: generalmente, el encabezamiento de las objeciones consta de proposiciones que son defendidas por aquéllas; a continuación, el argumento «sed contra» (cuando lo hay, que no es el

⁸Suma Teológica, Ia-IIae, q. 1 a. 3c.

caso aquí) suele invalidar ese encabezamiento, y por lo tanto las objeciones, lo cual es confirmado en el «cuerpo» del artículo y en la respuesta a las objeciones. Sin embargo, en este caso de la definición de la justicia, el encabezamiento de las objeciones es elegantemente confirmado por Santo Tomás. Dicho en otros términos, la definición de la justicia del *Digesto*, no es totalmente aprobada por el Aquinate. Veamos el texto:

«La definición de la justicia antes dicha (sc. la del encabezamiento de las objeciones) es correcta *si se la entiende bien* (...) la definición predicha es una definición completa de la justicia, *excepto que se pone el acto en lugar del hábito*, el cual es especificado por aquél, pues el hábito se dice para el acto. *Y si alguien quisiera reducir la definición a su debida forma*, podría decir que la justicia es el *hábito* según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho. Y esta definición es casi igual a aquella que pone el Filósofo en *V Ethic.* (1134a 1), diciendo que la justicia es el hábito según el cual se dice que uno obra según la elección de lo justo» (IIa-IIae, q.58, a.1c.).

Pasemos ahora a indicar sucintamente los *tres* caracteres propios de la justicia, que Santo Tomás sistematiza, en lo esencial, a partir de Aristóteles:

1. El primero de ellos es la *intersubjetividad* o *aliedad*. Hay justicia en sentido pleno y cabal cuando interviene una pluralidad de personas. La justicia es virtud que afecta el trato con los otros, es interpersonal o intersubjetiva. Solamente en un sentido metafórico o analógico puede hablarse de justicia para consigo mismo. El texto correspondiente es el de IIa-IIae, q.58, a.2:

«Como se dijo anteriormente (q.57, a.1), ya que el nombre de justicia comporta la igualdad, por su propia esencia la justicia tiene que referirse a otro, pues nada es igual a sí mismo, sino a otro. Y, dado que pertenece a la justicia recificar los actos humanos, como se dijo (Ia-IIae, q.60, a.2; q.61, a.3; q.113, a.1), es necesario que esta igualdad que requiere la justicia sea de individuos diversos que puedan obrar (...). De aquí se sigue que la justicia propiamente dicha requiere diversidad de supuestos; y por eso no existe a no ser de un hombre a otro».

2. La segunda característica de la justicia es que su materia versa sobre *algo debido*, un *debitum*. Se trata aquí de una *obligación* para con otra persona. Este es un elemento bastante complejo, pero baste decir que no se trata aquí de cualquier *debitum*, de cualquier obligación hacia otro, sino esencialmente de aquellas obligaciones que conforman el sustrato indispensable y necesario para que la relación interpersonal pueda ser calificada de buena (vid. IIa-IIae, q.58, a.3 ad2). Hay obligaciones como la afabilidad, la cortesía, la misericordia, la generosidad, e incluso la procura de la amistad cívica, etc., que no son, estrictamente hablando, materia de la justicia,

aunque no quedan excluidas de ella⁹. Quedan excluidas, en todo caso, de la significación focal o nuclear de la justicia. El texto apropiado aquí es el de IIa-IIae, q.58 a.11c.:

«Como ya se ha expuesto (a.8, 10), la materia de la justicia es la operación exterior, en cuanto que esta misma, o la cosa que por ella usamos, es proporcionada a otra persona, a la que estamos ordenados por la justicia. Ahora bien, se dice que es suyo —de cada persona— lo que se le debe según igualdad de proporción, y, por consiguiente, el acto propio de la justicia no es otra cosa que dar a cada uno lo suyo».

3. Por último, debemos referirnos a la *igualdad*. La igualdad en cuestión aquí es más bien analógica. Ella puede y debe estar presente en diversas maneras, según lo requiera el tipo de trato interpersonal. Básicamente existen dos grandes tipos de igualdades: una, que podemos llamar «aritmética», en la cual importa la perfecta simetría de los términos que deben ser igualados; la otra, puede ser llamada «geométrica» o «proporcional», que toma en cuenta, no ya la simetría perfecta, sino la igualdad de proporciones¹⁰. La igualdad de la justicia es entonces, más bien, un equilibrio en las relaciones intersubjetivas, que podrá tomar tantas formas como formas haya de relacionarnos con otro u otros. Veamos el texto de IIa-IIae, q.61, a.2 ad2:

«La forma general de la justicia es la igualdad, en lo que coinciden la justicia distributiva con la conmutativa; sin embargo, en la primera se encuentra la igualdad según la proporcionalidad geométrica, y en la segunda, según la proporcionalidad aritmética».

También conviene examinar un texto paralelo (Ia-IIae, q.114, a.1c.):

«(...) la justicia es una especie de igualdad, según enseña el Filósofo en V *Ethic.* (1131a 12). De ahí que la justicia estricta no se dé más que entre aquellos que son estrictamente iguales. Donde no existe esta igualdad perfecta no puede hablarse de justicia en sentido pleno, aunque sí puede encontrarse alguna suerte de justicia, como la que permite hablar de un derecho paterno o de un derecho doméstico, según expone el filósofo en el mismo libro (1134a 25; b 28) (...)».

Debemos recordar ahora que el presupuesto antropológico sobre el cual se apoya el Aquinate en su teoría de la justicia, coincide con el aristotélico en el sentido de que para ambos autores, el hombre es un ente *esencialmente* político, *naturalmente* político. Esto equivale a afirmar que la naturaleza humana no podrá adquirir la esplendor a la que está destinada, o sea su fin (porque la naturaleza es fin, tanto

⁹Ver IIa-IIae, q.58, a.11 ad1.

¹⁰Por ejemplo como cuando decimos que $12:8 = 6:4 = 3:2$, donde la igualdad no es de cantidad sino de *ratio*. En este caso, el número menor más su mitad están incluidos en el mayor.

para Aristóteles como para Santo Tomás), si no es en el contexto de la relación interpersonal. Y esta última acontece por medio de las *praxeis*, de las acciones. Y no de cualquier acción, sino precisamente de aquellas acciones rectas (*iura*). Estas, a su vez, son el objeto de la justicia. El orden práctico, que a esta altura también podemos llamar humano o moral, es así una consecuencia de la ejecución de actos justos. Y este es precisamente el punto de unión entre la filosofía del orden y la justicia. Por otra parte, la natural politicidad humana hace que las virtudes más importantes sean precisamente aquellas más útiles a otros:

«(...) la justicia es, en cierto modo, un bien de otro, como se dice en V *Ethic.* (1130a 3). Y por esto el Filósofo, en I *Rhet.* (1366b 3) afirma: Las virtudes más grandes son necesariamente aquellas que son más útiles a otros, ya que la virtud es una potencia bienhechora. Por eso son honrados preferentemente los fuertes y los justos, porque la fortaleza es útil a otros en la guerra; en cambio, la justicia lo es en la guerra y en la paz» (IIa-IIae, q.58, a.12c.).

2.4. *Justicia legal o general y justicia particular*

La justicia, entonces, produce la recta ordenación de un hombre a otro. Ahora bien, esa ordenación puede ser de dos maneras: una, respecto de un otro individualmente considerado; otra, respecto de otro considerado en común, es decir, en cuanto el hombre interactúa rectamente no ya con otro individuo, sino con la comunidad misma. El otro en cuestión en este segundo modo es la *comunidad*. La justicia puede estar referida a ambos modos de interrelación. Y como es evidente que todos quienes integran una comunidad se relacionan con ella del mismo modo que las partes respecto de un todo, se comprende que cualquier bien de la parte es referible al bien del todo. Este último puede ser llamado *bien común*, término técnico empleado por Santo Tomás y ausente en Aristóteles.

Cuando la justicia está directa e inmediatamente referida a la rectificación de las acciones humanas en vistas del bien del todo o bien común, al cual se ordenan los bienes particulares, Santo Tomás la llama justicia *general* o justicia *legal*. La apelación de «legal» obedece a que por medio de ella el hombre «ajusta» o rectifica su conducta según los parámetros de la ley, que, como veremos, tiene precisamente la función de ser una regla y medida de las acciones orientadas al bien común¹¹. La justicia, en tanto es legal o general, puede ser definida entonces como la virtud de la voluntad por la cual se quiere perseguir y promover el bien común de la propia comunidad. Esto puede aclararse si pensamos que hay bienes de las partes que no coinciden completamente con el bien de la comunidad: se trata de un ejemplo traído por el mismo Aquinate cuando menciona el caso de la esposa del delincuente que no quiere la condena de su marido porque ello la privaría de sus medios de subsistencia. Lo problemático del asunto es que ni la voluntad de la esposa ni la merecida

¹¹Ver IIa-IIae, q.58, a.5c.

condena de su marido son injustas. Sin embargo, la solución del Aquinate tenderá, de la mano de Aristóteles, a preferir siempre el bien común sobre el particular, y, por lo tanto, a jerarquizar la justicia legal sobre la particular:

«Si hablamos de la justicia legal, es claro que ésta es la más preclara entre todas las virtudes morales, en cuanto que el bien común es preeminente sobre el bien singular de una persona» (IIa-IIae, q.58, a.12c.).

Además del ordenamiento hacia el otro que es la comunidad, y esto es el orden de la parte al todo, existe un ordenamiento hacia otro considerado, como decíamos, personal e individualmente. Se trata ahora de la relación de las partes entre sí. Y esta relación es rectificadora por otra clase de justicia que el Aquinate llama, siempre acompañado en esto por Aristóteles, justicia particular. Su función inmediata es la de asegurar una recta colaboración y coordinación de las interacciones humanas, lo cual es una condición exigida para el advenimiento y la conservación del bien común. De ahí que el bien común es su materia mediata, a diferencia de la justicia general, cuyo asunto inmediato es el bien común. Dicho de otro modo, lo que diferencia, entre otras cosas, a la justicia general de la particular, es la inmediatez o mediatez de su relación con el bien común:

«(...) la justicia legal ordena suficientemente al hombre en aquellas cosas que se relacionan con otro: en cuanto al bien común, inmediatamente, y en cuanto al bien de una sola persona singular, mediatamente. Por eso es oportuno que haya una justicia particular que ordene inmediatamente al hombre hacia el bien de otra persona particular» (IIa-IIae, q.58, a.7, ad1).

La justicia particular, a su vez, tiene tantas especies como tipos de interacciones personales existen. De manera esquemática, puede decirse que existen *dos* grandes formas de interacción que son objeto de la justicia particular.

Una de ellas es la referida a los problemas de *distribuciones*. Las distribuciones en cuestión pueden ser de la más variada índole: recursos, oportunidades, cargos públicos, impuestos, etc. Se trata de cosas comunes para todos y de eventualidades de la vida en común, que no servirían al bien común si no fuera por alguna forma de apropiación o distribución entre las personas individuales, jurídicas o físicas.

La otra, es la relacionada con los problemas que surgen en la interacción humana en los cuales no están directamente en cuestión los asuntos de distribución de lo que es común. Esta clase de justicia particular es llamada por Santo Tomás *justicia conmutativa*. Este término inventado por Santo Tomás, abarca un espectro de aplicación más amplio en esta especie de la justicia; en efecto, el término aristotélico equivalente es *diorthotikon dikaion*¹², el cual alude más bien a los aspectos *correctivos* de las desigualdades. Por cierto, aun cuando haya una diferencia específica entre ambos tipos de justicia, es cierto que en los hechos concretos muchas veces no es

¹²Eth. Nic. V, 2, 1131a 1; 3, 1131b 25; 4, 1132b 25.

fácil distinguir sus respectivas jurisdicciones. De todos modos, es claro que la justicia particular comporta dos especies:

«Como ya se ha dicho (q.58, a.7), la justicia particular se ordena a una persona privada, que en relación con la comunidad es como la parte al todo. Ahora bien, cualquier parte puede ser considerada en una doble relación; una, en la parte a parte, a la que corresponde el orden de una persona privada a otra, y este orden lo dirige la justicia conmutativa, que consiste en los cambios que mutuamente tienen lugar entre dos personas. La otra relación considerada es la del todo respecto de las partes; y a esta relación se asemeja el orden al que pertenece el aspecto de la comunidad en relación con cada una de las personas; este orden, ciertamente, lo dirige la justicia distributiva, que es la que distribuye proporcionalmente los bienes comunes. De ahí que sean dos las especies de justicia: la distributiva y la conmutativa» (IIa-IIae, q.61, a.1c.).

Es importante destacar que el todo mencionado por el Aquinate, no necesariamente es el todo de la comunidad política, sino cualquier todo que posea un bien en forma común, y que necesita de alguna forma de apropiación por los individuos para ser eficazmente operativo. La justicia distributiva no es un resorte exclusivo del Estado.

La diferencia específica entre los dos tipos de justicia, se expresa también en los criterios de igualdad que cada una de ellas maneja:

«La forma general de la justicia es la igualdad, en lo que coincide la justicia distributiva con la conmutativa; sin embargo, en la primera se encuentra la igualdad según la proporcionalidad geométrica, y en la segunda, según la proporcionalidad aritmética» (IIa-IIae, q.61, a.2, ad2).

Y en el «corpus» del artículo tenemos:

«Como ya se ha dicho (a.1), en la justicia distributiva se da algo a una persona privada, en cuanto que lo que es propio de la totalidad es debido a la parte; lo cual, ciertamente, será tanto mayor cuanto esta parte tenga mayor relieve en el todo. Por eso, en la justicia distributiva se da a una persona tanto más de los bienes comunes cuanto más preponderancia tiene esa persona en la comunidad (...). De ahí que en la justicia distributiva no se determine el medio según la igualdad de cosa a cosa, sino según la proporción de las cosas a las personas (...). Y por esto dice el filósofo (*Ethic.* 1131a 29), que tal medio es según la *proporcionalidad geométrica*, en la que la igualdad se establece no según la cantidad, sino según la proporción (...). Pero en los cambios se da algo a una persona particular en razón de la cosa de dicha persona que se ha recibido, como, sobre todo, se manifiesta en la compraventa, en la que se halla primeramente la noción de cambio. Por eso es preciso igualar cosa a cosa, de modo que cuanto éste tenga más de lo suyo, otro tanto restituirá a aquel a quien pertenece. Y de este modo

se realiza la igualdad según la medida *aritmética* (...).

Puede comprenderse que la justicia distributiva plantea problemas que de alguna manera son más serios que los de la conmutativa. En efecto, la justicia distributiva también es, de algún modo, conmutativa. Por eso, a los problemas propios de la justicia conmutativa, que pueden estar presentes en la distributiva, deben agregarse los otros asuntos específicos de ella, esencialmente los vinculados con los criterios de distribución. Este asunto no ha sido profundizado por Santo Tomás en su *Tratado de la Justicia*; hay sólo una rápida alusión al criterio de la preponderancia (*principalitas*) que una persona tiene en el todo social. En función de esto serán sus merecimientos en justicia, aun cuando deba distinguirse a su vez cuál sea el criterio de preponderancia según las diferentes constituciones políticas: en una aristocracia cuenta la virtud, en una oligarquía las riquezas y en una democracia la libertad¹³. Aquél que sea más virtuoso, más rico o más libre, tendrá «derecho» a recibir más...siempre y cuando viva bajo la constitución apropiada, pues el virtuoso en la oligarquía, el rico en la democracia, o el demócrata en la aristocracia, o cualquier otra combinación posible, tendrán escaso margen de maniobra para reclamar lo suyo.

Puede resultar llamativo que después de insistir una y otra vez en el carácter de virtud de la justicia, Santo Tomás, para ejemplificar los criterios de justicia distributiva, mezcle la aristocracia, que es una constitución recta, con la oligarquía y la democracia, que son formas de gobierno desviadas según la clasificación aristotélica¹⁴. Dicho de otro modo, no quedaría suficientemente claro cómo es posible hablar de justicia en las constituciones desviadas. En realidad, el argumento en cuestión no tiene probablemente más alcance que el de un simple ejemplo. De todos modos la dificultad podría quedar superada si recordamos que la justicia distributiva es una especie de la justicia particular, y por lo tanto su relación con el bien común político no es inmediata, como en el caso de la justicia legal o general. El texto tomasiano (IIa-IIae, q.61, a.2c.), está solicitando precisamente la intervención de esta última especie de justicia, quien dirá si tiene o no sentido hablar de justos criterios de distribución en constituciones injustas.

¹³Ver IIa-IIae, q.61, a. 2c. J. Finnis, en *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1986, pp. 174-175, ha desarrollado un poco más el tema de los criterios de distribución. Sostiene allí Finnis que es muy difícil determinar un solo criterio universalmente aplicable de distribución. De todos modos, continúa Finnis, puede indicarse esquemáticamente que toda distribución *justa* debe obedecer por lo menos a cinco criterios. El primero en importancia es el de la *necesidad*, aunque en este caso es preciso discernir cuidadosamente la parte de responsabilidad personal que cabe en una situación de indigencia. Un segundo criterio es el de la *función* desempeñada en la comunidad. En tercer lugar Finnis menciona la *capacidad*, y escribe: «si se debe poner a disposición de la comunidad una educación superior (ya sea por iniciativa pública o privada), ésta debe estar dirigida solamente a quienes estén en condiciones de beneficiarse con ella» (p. 175). El cuarto criterio es el de los *servicios y contribuciones* prestados a la comunidad. Por último, en la distribución de los costos y pérdidas de la tarea comunitaria, se debe tener en cuenta hasta qué punto algunos partidos políticos han creado, o por lo menos previsto y aceptado correr ciertos riesgos que hubieran sido evitables, mientras que otros no los han creado, o no han tenido la posibilidad de prevenirlos ni de asegurarse contra tales riesgos.

¹⁴Política, III, 7, 1279a 22-1279b 10.

Dificultad: notemos que de acuerdo con la definición general de justicia elaborada por Santo Tomás, la justicia, al menos en su concreción práctica exterior, es una forma de dación, lo cual permite pensar que en tanto acto, la justicia es una distribución. En efecto, siempre se trata de «dar a cada uno lo suyo», más allá de que «cada uno» sea la comunidad entera o un individuo particular. Por eso no queda suficientemente claro en qué se diferencia la justicia distributiva, que es una especie de la justicia particular, de la justicia general.

Después de cuanto llevamos dicho hasta ahora, necesitamos retroceder un poco; más precisamente, hasta el lugar donde Santo Tomás trata del objeto de la justicia: el derecho. Veíamos allí que la acepción principal de derecho (*ius*) es la misma cosa justa. Ahora bien, cabe preguntar: ¿en virtud de qué esa cosa es tenida como justa?, es decir, ¿cuál es el criterio que la hace aparecer como tal? Debe haber, ciertamente, una regla y medida de lo justo. A su vez, esta norma y medida no puede identificarse, en última instancia, en un todo ni con la voluntad ni con la razón humanas (IIa-IIae, q.57, a.2 ob.2: «pero nada es justo porque proceda de la voluntad humana; de lo contrario, la voluntad del hombre no podría ser injusta»).

En esa misma cuestión 57, a.1 ad2, hemos examinado un pasaje donde Santo Tomás nos aclara acerca de cuál es esa medida de lo justo. Ella es la *ley*, que es caracterizada en ese pasaje como «cierta razón (ratio), a modo de determinada regla de prudencia», la cual «mide» las cosas que habrán de «ajustarse». Y con esto nos introducimos al tercer gran tema de la filosofía política del Aquinate.

3. Teoría de la ley

3.1. Eticidad de la ley

Este tema, íntimamente vinculado con el anterior, ocupa las cuestiones 90 a 97 de la Ia-IIae de la *Suma Teológica*. Existe un perfecto acuerdo entre el *Tratado de la Ley* y el *Tratado del Derecho y la Justicia* de la *Suma Teológica*. Por ejemplo, así como señalábamos la esencial eticidad que el derecho tiene para el Aquinate, también podemos hacer de la ley un asunto de la moral. Sería contradictorio suponer que la medida o el criterio según se juzga que las cosas son justas o rectas, no fuera ella misma como el paradigma de lo justo. De hecho, el problema se plantea explícitamente en la Ia-IIae, q.92, a.1, cuyo título es: *Si la ley tiene como efecto hacer buenos a los hombres*. Veamos la respuesta a la tercera objeción del artículo, que argumenta que algunos hombres se conducen bien en lo relativo al bien común, pero mal en los asuntos propios:

«La bondad de las partes hay que apreciarla por relación al todo. Por eso dice San Agustín en III *Confes.* que *es deforme cualquier parte que no se armoniza con el todo*. De aquí que, al ser todo hombre parte de una ciudad, es imposible que sea bueno si no vive en consonancia con el bien común, y, a la vez, el todo no puede subsistir si no consta de partes bien proporcionadas. En consecuencia, es

imposible alcanzar el bien común de la ciudad si los ciudadanos no son virtuosos, al menos aquellos a quienes compete gobernar (...)» (ver Ia-IIae, q.96, a.2 y 3); y en Ia-IIae q.95, a.1c. leemos:

«(...) como hay también individuos rebeldes y propensos al vicio, a los que no es fácil persuadir con palabras, a éstos era necesario retraerlos del mal mediante la fuerza y el miedo para que así, desistiendo, cuando menos, de cometer sus desmanes, dejaran en paz a los demás, y ellos mismos, acostumbrándose a esto, acabaran haciendo voluntariamente lo que antes hacían por miedo al castigo, llegando a hacerse virtuosos. Ahora bien, esa disciplina que obliga mediante el temor a la pena, es la disciplina de la ley. Luego era necesario para la paz y la virtud de los hombres que se instituyeran leyes» (ver Ia-Iiae, q.96, a.2c. in fin.).

Precisamente, este carácter moral de la ley es lo primero que incluye el Aquinate en su definición, al decir que ella es regla y medida de *actos humanos*. Y esto se encuentra ya en el primer artículo de la primera cuestión dedicada a ella:

«La ley es una regla y medida de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar; pues *ley* deriva de ligar; porque obliga en orden a la acción. Ahora bien, la regla y medida de nuestros actos es la razón, que, como ya vimos (q.1, a.1 ad3), constituye el primer principio de los actos humanos» (Ia-IIae, q.90, a.1c.).

Es muy importante notar que esta definición, además de colocar a la ley en el ámbito de la moral al hacer de ella una regla y medida de los actos humanos (que son lo mismo que los actos morales), está dejando por sentado que la razón es la regla suprema de la ley. Pero como veremos, no se tratará para Santo Tomás de la razón humana funcionando de manera autónoma, legislando soberanamente según sus deseos. Debemos retener por el momento que la razón humana no es, para el Aquinate, la instancia última de legitimación del orden jurídico-legal. Resulta de interés señalar que esta intuición de que la razón humana no es la instancia definitiva de convalidación de la ley, no es invención del cristianismo; ella se inscribe en una tradición anterior incluso a Aristóteles.

En su momento mencionamos que la perfección de la naturaleza humana no adviene sino en tanto y en cuanto esa naturaleza obre intersubjetivamente. La más perfecta de esas interacciones, y por lo tanto aquella que permite la eclosión de la naturaleza humana, es la interacción política, es decir, aquella que tiene lugar en el espacio político. De esta forma, el recto o justo ordenamiento de la comunidad política es un bien común, y por eso el fin de la ley es el mismo bien común. Dicho de otro modo, el fin de los actos humanos es el bien común, pero la ley es el medio por el cual se promulgan ciertos criterios de acción, fundados en la razón, que posibilitan el advenimiento del bien común por medio de la ejecución de tales actos «medidos». Y como la voluntad acorde con el bien común, que es el objeto de la ley,

es una condición sine qua non de la plenitud humana, la ley promueve también de este modo la felicidad:

Hemos visto que la ley, al ser regla y medida de los actos humanos, pertenece a aquello que es principio de esos actos. Pero así como la razón es principio de los actos humanos, también hay en la razón misma algo que es principio de todo lo demás, a lo cual, por tanto, ha de responder la ley de manera principal y primaria. Ahora bien, el primer principio en el orden operativo, del que se ocupa la razón práctica, es el último fin. Y como el último fin de la vida humana, según ya vimos, es la felicidad o bienaventuranza, síguese que la ley debe ocuparse primariamente del orden a la bienaventuranza. Además, la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y el hombre individual es parte de la comunidad perfecta. Luego es necesario que la ley se ocupe de suyo del orden a la felicidad común. De ahí que el filósofo en la definición de las cosas legales, haga mención tanto de la felicidad como de la comunidad política. Dice, en efecto, en *V Ethic.* (1129b 17) «que llamamos cosas legales justas a las que promueven y conservan la felicidad y todos sus requisitos en la convivencia política, teniendo en cuenta que la comunidad perfecta es la ciudad, como también se dice en *I Polit.* (1252a 5)».

Esta subordinación de la ley a su fin propio que es el bien común, explica también que la justicia *legal* o general sea la más inmediatamente vinculada con la ley misma. Y también, del mismo modo que la acepción principal de «derecho» —entendido como la misma cosa justa («ipsa res iusta») — daba su sentido a las acepciones derivadas, la ley da su sentido teleológico último a cualquier otro precepto sobre actos particulares. Veamos la continuación del pasaje citado más arriba:

«(...) de donde se sigue que, como la ley se constituye primariamente por el orden al bien común, cualquier otro precepto sobre actos particulares no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común. Se concluye, pues, que toda ley se ordena al bien común» (vid. id. a.3c.).

3.2. Instancias de convalidación de la ley

Hasta aquí en general puede decirse que Santo Tomás ha seguido cuidadosamente las enseñanzas del libro V de la *Ética Nicomaquea* relativas a la esencia y función de la ley: la ley es algo de la razón y su fin es el bien común. Sin embargo, Santo Tomás introduce un elemento que lo distingue netamente del Estagirita, sin que esto signifique necesariamente una rectificación o una «cristianización» de Aristóteles. Este elemento nuevo, cuya presencia resultará decisiva en la conformación de la teoría tomasiana de la ley, viene exigido por el tipo de relación de Dios con el mundo.

Mencionamos hace un momento que la instancia última de convalidación de la ley no es la razón humana. La ley es algo de la razón, pero no es «puesta» o postula-

da en toda su extensión por la razón del hombre. Y decíamos también que esta intuición tiene una larga historia que se pierde en el tiempo. Pues bien, sobre esa tradición asienta la filosofía tomasiana buena parte de sus razonamientos respecto de la ley, profundizándola e indagando acerca de las consecuencias que una teología creatural y providencialista tiene sobre la regla y medida de los actos humanos.

Aristóteles también había dicho en la *Ética Nicomaquea* que la ley es algo de la razón, e incluso que esa presencia de la razón equivale a la presencia de un elemento divino en nosotros. El cristianismo, lejos de negar esto, también sostiene que en la misma razón humana hay algunos aspectos que la muestran como una verdadera reverberación de la razón de Dios en nosotros. Y no solamente eso, sino que además sostiene que nuestra propia naturaleza o esencia de hombres se identifica con aquel elemento que, precisamente, produce nuestra imagen y semejanza con el Creador. Mientras más semejantes seamos con Dios, más seremos nosotros mismos.

3.3. Tipos de leyes

a) La ley eterna

De este modo, una teología creatural y providencialista sostiene que el mundo ha sido creado por Dios (noción explícitamente negada por Aristóteles), y no solamente creado, sino también mantenido en su ser y gobernado por Él mediante su Providencia. La razón divina gobierna pues el Universo mediante una ley que Santo Tomás llama «eterna», como ya la habían llamado los estoicos y Cicerón (*De leg.* 2, 4), de quien la tomó San Agustín, autor este último directamente citado por Santo Tomás en el argumento «sed contra» del siguiente pasaje:

«Como ya expusimos (q.90, a.1 ad2; a.3.4), la ley no es otra cosa que un dictamen de la razón práctica existente en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta. Pero, dado que el mundo está regido por la divina providencia, es manifiesto que toda la comunidad del universo está gobernada por la razón divina. Por tanto, el designio mismo de la gobernación de las cosas que existe en Dios como monarca del universo tiene naturaleza de ley. Y como la inteligencia divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepto es eterno, según se dice en Prov. 8, 23, síguese que la ley en cuestión debe llamarse eterna» (Ia-IIae, q.91, a.1c.).

b) La ley natural

Ahora bien, todos los actos humanos tienen a la razón como principio, es decir, una vez más, ese elemento que nos hace semejantes a Dios. Por eso los actos de gobierno, que pueden considerarse los más perfectos entre los actos humanos (porque en ellos deben expresarse, de manera eminente, las perfecciones propias de la razón práctica, es decir, la prudencia y la justicia) —«sapientis est ordinare»— «imitan» al

gobierno divino¹⁵. Y en la medida en que la ley eterna se expresa en la ordenación de las cosas humanas, el Aquinate la llama «ley natural», y la caracteriza del siguiente modo:

«Por tanto, como todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la ley eterna, es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna, a saber, en la medida en que, bajo la impronta de esta ley, se ven impulsados a sus actos y fines propios. Por otra parte, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia en cuanto tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural (...). Es, pues, patente que *la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional*» (Ia-IIae, q.91, a.2c.).

El intelecto divino es un acto perfecto, un eterno presente en el que, por lo tanto, no hay lugar para procesos deliberativos que sí requieren de tiempo. Aquél gobierna el universo con verdad absoluta y eterna, sin la menor sombra de duda ni posibilidad de error. Ahora bien, si la ley natural es una participación de la naturaleza humana en la divina, esto significa que ha sido dada a la naturaleza finita la posibilidad de un trato familiar con aquel aspecto de la verdad eterna, es decir, una posibilidad de cobijar en su limitado continente como una chispa de eternidad y absoluto. Por eso el contenido de la ley natural, que vive en nuestra razón pero no es puesto por ella, es intangible por la voluntad humana y se presenta como el único principio absolutamente verdadero y sin dispensa de ninguna naturaleza que debe orientar la acción humana. Pero tal contenido, que recibió durante algún tiempo en vida de Santo Tomás el nombre técnico de *sindéresis* (hoy en desuso), no es una preceptiva a priori que deba seguirse a ciegas¹⁶. Más bien, el contenido de la ley natural se torna concretamente operativo en el interior mismo de la acción humana, y comienza a formalizar sus requerimientos en el preciso instante en que la misma

¹⁵Ver el *Prooemium* del Comentario a la *Política* de Aristóteles.

¹⁶Escribe M.B. Crowe, en «Aquinas and natural law: terminology and definitions in the late 12th and early 13th centuries» (*Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 13/2: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Berlin-New York, 1981, pp. 614-615): «La palabra *synderesis* aparece súbitamente a principios del siglo XIII, deviene rápidamente uno de los términos más importantes en los debates acerca de la ley natural y luego se desvanece antes de fin del siglo. Se admite hoy que su origen estaría en una errada lectura del Comentario de San Jerónimo a Ezequiel, en el pasaje donde explica la visión del profeta de las cuatro criaturas vivientes, el hombre, el buey, el león y el águila. Según el contexto, es claro que aquello que escribió Jerónimo fue que el águila simbolizaba la conciencia (*syneidesis*); pero la lectura del término griego se corrompió en el extraño y casi inexplicable *synderesis*. Y una vez que *synderesis* hubo desplazado a *syneidesis* en la tradición manuscrita, se debió buscar un significado para ella (...). El tratado formal sobre la *synderesis* fue virtualmente creado por Felipe el Canciller, alrededor de 1233-1234».

acción comienza a desplegarse. Sólo en este segundo sentido cabe hablar de «preceptos» de la ley natural. Ellos consisten básicamente en todas aquellas cosas evidentes para la razón, tan evidentes que podrían pasar por perogrulladas, pero a las cuales deben estar insoslayablemente ancladas todas y cada una de las acciones humanas.

c) *La ley humana positiva*

Ahora bien, esta imagen y semejanza con Dios, al mismo tiempo que marca lo común entre Creador y creatura, señala también sus límites, pues decir «semejante» no equivale a decir «lo mismo». La participación de la razón humana en la razón divina no es perfecta, y por eso no todos los actos humanos pueden estar regidos en su totalidad por la ley natural. La participación se manifiesta en los principios generales a los que acabamos de mencionar como contenido de la ley natural, pero para no dar la idea de que la ley natural es un continente vacío que es preciso rellenar, diríamos mejor que se trata de principios axiales y estructurantes de la acción. De ellos dependen en definitiva todos los demás, los cuales a su vez estarán también condicionados por los inevitables aspectos diacrónico-diatópicos que enmarcan la vida terrenal. Por eso se hace necesario que la razón excogite además otra regla y medida de las acciones justas, que pueda responder a las exigencias propias de aquellos aspectos. Y esta es la ley que el Aquinate llama «ley humana». Queda claro ya desde esta primera aproximación a la ley humana, que ella remite siempre a la ley natural, regla y medida de lo justo por naturaleza o derecho natural. La ley natural se halla en la base de toda ley humana justa:

«La razón humana no puede participar plenamente del dictamen de la razón divina, sino sólo a su manera e imperfectamente. Por eso, así como en el orden especulativo, *por una participación natural de la sabiduría divina*, tenemos conocimiento de algunos principios generales, pero no propiamente de todas las verdades particulares tal como se contienen en la sabiduría de Dios, así también, en el orden práctico, el hombre participa naturalmente de la ley eterna en cuanto a algunos principios generales, mas no en cuanto a la ordenación peculiar de cada una de las cosas singulares, por más que esta ordenación se contenga también en la ley eterna. Por eso es necesario que la razón humana proceda ulteriormente a sancionar algunas leyes más particulares» (Ia-IIae, q.91, a.3 ad1).

En este pasaje debemos notar tres cosas, que marcan algunas importantes diferencias con Aristóteles y merecerán desarrollos más extensos por parte del Aquinate:

1. En primer lugar, la esencial referibilidad de la ley humana a una instancia superior de convalidación, de donde obtiene incluso su fuerza y carácter de ley. Esto es tratado con mayor detenimiento en Ia-IIae, q.95, a.2c.:

«Según dice San Agustín en I *De lib. arb.*, la ley que no es justa no parece que sea ley. Por eso tendrá fuerza de ley en la medida en que sea justa. Ahora bien, en los asuntos humanos se dice que una cosa es justa cuando es recta en función de la regla de la razón. Mas la primera regla de la razón es la ley natural, como ya vimos (q.91 a.2 ad2). Luego la ley positiva humana tiene fuerza de ley en tanto deriva de la ley natural. Y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley (...)»¹⁷.

2. En segundo lugar, la doctrina tomasiana —repetida en otros pasajes— del paralelo entre los primeros principios del orden especulativo y los primeros principios del orden práctico. Esta doctrina se fundamenta a su vez en la teoría de la unidad del intelecto («intellectus speculativus fit practicus per extensionem»). Los lugares más importantes de esta doctrina en la *Suma Teológica* son: Ia, q.79, a.11c.; Ia-IIae, q.94, a.1c.; a.2 s.c. y c.

3. Y en tercer lugar, la dependencia de esos primeros principios, tanto en el orden especulativo como práctico, del intelecto divino. Como a su vez la ley humana sólo merece ser llamada tal en tanto pueda justificarse ante la ley natural, también aquélla deriva mediatamente de ésta. Uno de los textos más significativos en este sentido es el del *Prólogo del Comentario a la Política de Aristóteles*.

Para terminar, nos detendremos ahora brevemente en el asunto de la ley justa y de su obligatoriedad en el foro de la conciencia, con el objeto de cerrar nuestro recorrido por los fundamentos éticos del pensamiento político del Aquinate.

La obligatoriedad de la ley justa en el foro de la conciencia, es otro de los puntos en los cuales la doctrina del Aquinate toma algunas distancias respecto de la aristotélica. Esta doctrina es una consecuencia lógica de la dependencia de la ley humana o positiva de la ley natural, o dicho de otra manera, de la participación de la razón humana en la razón divina. Así como la misma experiencia interior de la obligación no puede explicarse sino recurriendo a un principio superior (estrictamente hablando, nadie puede obligarse a sí mismo: Ia-IIae, q.93, a.5c.; q.96, a.5 ad3), del mismo modo, la ley justa, por medio de la cual somos dirigidos hacia nuestro fin propio que es el bien común, tiene el poder de obligar en el foro de la conciencia por la convalidación que le confiere la ley eterna, expresada en este caso como ley natural¹⁸. El texto de Ia-IIae, q.96, a.4c. es suficientemente claro al respecto:

«Las leyes dadas por el hombre, o son justas, o son injustas. En el primer caso tienen el poder de obligar en conciencia en virtud de la ley eterna, de la que se derivan».

¹⁷Ver Ia-IIae, q.93, aa.3 y 6.

¹⁸Uno de los mejores y más recientes trabajos sobre el tema es el de Stephen Brock, «L'obbligo per legge, il governo e il bene commune: considerazioni metafisiche in Tommaso d'Aquino», en «Con-tratto. Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea», Año III, (1994) nn. 1-2, pp. 7-30.

Esta es la primera condición para que una ley sea llamada justa y la única que fundamenta su obligatoriedad última en el foro de la conciencia. Pero además, las leyes deben ser justas por los siguientes tres motivos:

- 1) por el *fin*, es decir, porque se ordenan al bien común;
- 2) por el *autor*, porque no exceden el poder de quien las instituye;
- 3) por la *forma*, es decir, porque distribuye las cargas entre los súbditos con igualdad proporcional y en función del bien común.

De manera paralela, las leyes pueden ser injustas de dos maneras:

A). Cuando quebrantan alguna de las tres condiciones mencionadas:

- 1) ya sea la del *fin*, cuando lo buscado no es el bien común sino el interés privado del gobernante o de sólo una parte de la comunidad política;
- 2) la del *autor*, cuando se promulga una ley que sobrepasa las facultades jurisdiccionales del gobernante;
- 3) la de la *forma*, cuando las cargas se imponen de manera desigual, aunque sea mirando al bien común.

Estas leyes, tienen más de violencia que de ley y por lo tanto no obligan en el foro de la conciencia, a no ser que se busque evitar un escándalo mayor (o desorden) con su obediencia.

B). En segundo lugar las leyes pueden ser injustas porque se oponen al bien divino, y esas leyes *jamás* deben ser obedecidas. La oposición al bien divino es también, podemos suponer, la oposición a la ley natural; de modo que una ley directa y manifiestamente contraria al contenido de aquélla, tampoco debe ser obedecida en ningún caso¹⁹.

4. Conclusión: interés actual de esta doctrina

Las discusiones contemporáneas sobre ciertos tópicos difíciles, como por ejemplo la (no) discriminación de enfermos de S.I.D.A. y homosexuales, despenalización del aborto y de la tenencia de estupefacientes y alucinógenos para consumo personal, introducción de la educación sexual en la escuela pública, legitimidad de la eutanasia y de la F.I.V., etc., en realidad, no giran tanto en torno al juicio moral objetivo de tales prácticas, sino más bien acerca de la facultad jurídica de ejercerlas. Es conveniente no perder de vista que sólo nos compete juzgar acerca de la bondad o maldad moral de las acciones en sí mismas y de su repercusión sobre el bien común, y no sobre el agente que las lleva a cabo. Los problemas de conciencia no son, por su naturaleza personal, objeto de la política, aun cuando es verdad que ésta debe proponerse como fin mediato la rectificación de las conciencias para que las acciones emanadas de ellas sean integralmente buenas y justas.

Ahora bien, el divorcio entre ética y política, ha tenido como una de sus consecuencias más notorias la pérdida de la función de nexo entre ambas que cumplía la

¹⁹Ia-IIae, q.96, a.4c.

ley; ésta no es más el instrumento de politización de la moral o el exponencial político de la virtud, sino una especie de «coordinadora» de intereses personales en un juego de rompecabezas. Por eso, en la esfera de los derechos, no interesa discutir acerca de su bondad o justicia intrínsecas, sino cuáles son sus condiciones de posibilidad de ser ejercidos aquí y ahora, independientemente del juicio moral que ellos susciten. Esta última cuestión, que parte del supuesto insuficientemente probado de que los conflictos de valor son irresolubles por la razón, es rearchivada en un status de «preferencias valorativas» absolutamente personales e intangibles.

Pero en una perspectiva como la de Santo Tomás, y quizá también aristotélica, el razonamiento es exactamente al revés: sería absurdo separar los dos problemas, es decir, el de la moralidad (o inmoralidad) intrínseca de tales acciones y el de la potestad legal de ejecutarlas. En efecto, al ser *todo* acto humano un acto moral, resulta insoslayable su comparación con la regla misma de los actos humanos, es decir, con la ley. Ahora bien, la ley humana está en perfectas condiciones de autoridad y sabiduría para emitir un dictamen fundado acerca de la justicia o injusticia de aquellas acciones reputadas como hondamente problemáticas, pues su dependencia de la ley natural le facilita el acceso a la solución de tales aporías. No se podría insistir lo suficiente en el hecho de que el contenido de la ley natural no está referido a las cosas triviales de la vida, sino a lo esencial de ella.

La ley natural es una guía infalible y absolutamente confiable, pensada por el Creador precisamente para los «casos difíciles» y no para las incomodidades de la existencia. Aquello que nos permite afirmar la inadmisibilidad absoluta y sin necesidad de demostración alguna, del genocidio, la tortura, la violación, la prostitución de menores, o el terrorismo, es la presencia en nosotros de esos parámetros absolutos de la acción humana. Su hacerse concretamente operativos debe mostrarnos también, además de la perversidad de estos casos mencionados, la inconsistencia de reclamar al mismo tiempo, por ejemplo, un derecho al aborto y la protección absoluta de focas, osos panda y nutrias, o la condena del narcotraficante y el derecho de consumo personal de drogas, o la intangibilidad del medio ambiente y el derecho de intervenir desde adentro en la bioquímica genética humana²⁰.

Así pues, solamente la revitalización de la eticidad de la ley y su recategorización como instrumento del bien común, están en condiciones de hacer de ella el verdadero contenido del vacío jurídico en el que hoy nos encontramos frente a las situaciones a las cuales hemos sido arrojados por nuestra civilización tecnocrática.

²⁰Escribe James F. Keenan, S.J. en «What is Morally New in Genetic Manipulation?», en «Human Gene Therapy» 1 (1990) p.292: «(...) la novedad principal es que estamos comprometidos en un proceso en el cual dirigiremos la evolución de nuestro mundo, no ya desde afuera, sino desde adentro. Esta no es una mera diferencia geográfica; más bien, así como el proceso de dirigir la naturaleza nos ha llevado a cosificarla (objectify), del mismo modo, el desarrollo de la eugenesia nos pide cosificar (objectify) al sujeto humano. La novedad nos trae un peligro: la cosificación (objectification) del sujeto humano».

Por eso nos urge volver a pensar en la concreta operatividad de la noción de bien común como un fin tendencial de la misma naturaleza humana, y por eso una ley que no se plantea una función pedagógica respecto del bien común, ya ni siquiera merece llamarse ley. El bien común, por ser un bien humano es un bien moral; él se manifiesta precisamente como un fin éticamente encomendado. Se trata de un asunto de permanente configuración práctica, y de ahí que sus exigencias sean insoslayablemente morales. Pero el único instrumento político con el que contamos para satisfacer tales requerimientos, que no son otros que los de la misma naturaleza humana en su devenir plenamente ella misma, es la ley. Ella es el puente entre ética y política, tanto para Aristóteles como para Santo Tomás. Por eso, la pérdida de la perspectiva ética de la ley, es la pérdida del sentido mismo de la vida.

* * *

Jorge Martínez Barrera.
Universidad Nacional de Cuyo.
Mendoza (Argentina)