

**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**“UNA HIPÓTESIS CONSTRUCTIVA DEL BIEN  
COMÚN DESDE TOMÁS DE AQUINO”**

**T E S I S**

**QUE PRESENTA**

**EMILIO JOSÉ BAÑOS ARDAVÍN**

**PARA OBTENER EL GRADO DE:**

**DOCTOR EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO**

**DIRECTOR DE LA TESIS:**

**Dr. JORGE MEDINA DELGADILLO**

MÉXICO, D.F.

2017

*A mi esposa Daniela, y a mis hijas  
Fernanda, Fátima, Paulina y Jimena.  
Más allá de cualquier idea, son ustedes  
mi razón de ser, el bien común que colma mi existir.*

# ÍNDICE

|   |    |
|---|----|
| INTRODUCCIÓN.....   | 7  |
| Capítulo I EL BIEN COMÚN EN LOS TEXTOS DE<br>TOMÁS DE AQUINO.....                                     | 17 |
| I.1 <i>De Regno</i> .....   | 18 |
| I.1.1 Contexto de la obra.....  | 18 |
| I.1.2 El rey Hugo y la situación política de Chipre.....  | 20 |
| I.1.3 Historia de las ediciones de la obra.....   | 22 |
| I.1.4 Breve resumen de la obra e ideas generales.....   | 23 |
| I.1.5 Esquema de la obra.....   | 35 |
| I.2 <i>Suma Teológica</i> .....   | 35 |
| I.2.1 Contexto de la obra.....  | 35 |
| I.2.2 Historia de las ediciones de la obra.....   | 39 |
| I.2.3 Contenido filosófico y teológico en la obra.....  | 40 |
| I.2.4 Tratado de la ley: <i>Suma Teológica</i> I-II, qq. 90-108.....                                  | 43 |
| I.2.5 Tratado de la Justicia. <i>Suma Teológica</i> II-II, qq.<br>57-122.....                         | 54 |
| I.3 El bien común en otros textos de Santo Tomás.....   | 62 |
| I.3.1 Escritos de Filosofía Social: Carta a la Duquesa de<br>Brabante y Comentario a la Política..... | 62 |
| I.3.2 Escritos morales: <i>Comentario a la Ética</i> y el <i>De<br/>Virtutibus</i> .....              | 68 |
| Capítulo II NOCIÓN DE BIEN COMÚN.....   | 81 |
| II.1 El bien común: un concepto análogo.....  | 82 |

|   |         |
|---|---------|
| II.1.1 El bien común como concepto análogo en Aristóteles .....                                   | 82      |
| II.1.2 La analogía en Tomás de Vio .....  | 85      |
| II.1.3 Ejemplos de aplicación de la analogía al concepto de bien común.....                       | 87      |
| II.2 Estructura metafísica del bien común .....   | 90      |
| II.3 Aproximación al concepto del bien común: definición .....                                    | 100     |
| II.4 El bien común es la causa final de la sociedad .....   | 104     |
| II.5 Diferentes acepciones del término <i>bien común</i> .....                                    | 109     |
| II.5.1 El bien del universo entero al que todas las cosas tienden. Bien Común como Dios.....      | 110     |
| II.5.2 El bien de la comunidad a la que se pertenece. Bien común como bien comunitario.....       | 113     |
| II.5.3 El bien de la sociedad política. Bien común como bien de la sociedad.....                  | 114     |
| II.5.4 El bien que tenemos en común <i>tú y yo</i> . Bien común como tu bien y como mi bien ..... | 117     |
| II.5.5 El bien común es el bien particular. Bien común como bien particular .....                 | 119     |
| II.6 Algunas distinciones clarificadoras .....  | 121     |
| II.6.1 Bien común y persona.....  | 121     |
| II.6.2 Bien común y virtud .....  | 128     |
| II.6.3 Bien común y ley .....   | 135     |
| <br>Capítulo III HACIA UNA VISIÓN DINÁMICA Y CONSTRUCTIVA DEL BIEN COMÚN .....                    | <br>145 |
| III.1 La mutua implicación entre bien y comunidad .....   | 146     |
| III.2 Las dimensiones vertical y horizontal del bien común.....                                   | 154     |
| III.2.1 <i>Ad intra – Ad extra</i> : el método .....  | 155     |
| III.2.2 Dignidad – alteridad: la persona.....   | 159     |

|   |     |
|---|-----|
| III.2.3 Talento – acto: la virtud.....  | 163 |
| III.2.4 Trascendencia – inmanencia: Dios .....  | 166 |
| III.3 Hipótesis constructivas del bien común .....  | 169 |
| III.3.1 El crecimiento en el bien y la formación en la<br>virtud: Constitución formal del bien común (principio<br>intrínseco). ..... | 175 |
| III.3.2 La difusión del bien y la vida en comunidad:<br>Impacto social del bien común (principio extrínseco). .....                   | 176 |
| III.4 La dinámica del <i>exitus</i> y <i>reditus</i> y la construcción del<br>Bien Común Trascendente.....                            | 179 |
| <br>Capítulo IV LAS VIRTUDES SOCIALES: ECOSISTEMA<br>DEL BIEN COMÚN .....   | 187 |
| IV.1 Breve introducción a la justicia según Tomás de<br>Aquino .....  | 189 |
| IV.2 Las partes de la justicia .....  | 193 |
| IV.3 Las ‘virtudes sociales’ (partes potenciales de la<br>justicia) .....   | 200 |
| a) Religión .....   | 200 |
| b) Piedad.....  | 204 |
| c) Observancia .....  | 208 |
| d) Gratitud .....   | 210 |
| e) Vindicación o venganza .....   | 213 |
| f) Veracidad .....  | 216 |
| g) Afabilidad.....  | 217 |
| h) Liberalidad .....  | 219 |
| i) Equidad (epiqueya), don de Piedad y Decálogo .....   | 221 |
| IV.4 Hacia una construcción orgánica del bien común .....   | 224 |
| IV.5 La caridad, el ADN del bien común.....   | 234 |

|                           |     |
|---------------------------|-----|
| REFLEXIONES FINALES ..... | 241 |
| BIBLIOGRAFÍA .....        | 252 |

## INTRODUCCIÓN

Los tiempos que enfrenta la humanidad, en los albores del siglo XXI, presentan una serie de interrogantes respecto de cómo aborda los retos y las problemáticas del hoy, así como de su rumbo y devenir.

Tal parece que el hombre, ese ser racional y libre que evoluciona a partir del conocimiento generado y transmitido de generación en generación, no ha logrado encontrar la fórmula que permita un desarrollo armónico y sustentable. Habiendo transitado por las corrientes de pensamiento totalitario del siglo XX, donde se contrastaron cosmovisiones aparentemente opuestas, como el individualismo capitalista y el colectivismo marxista, el hombre moderno se agita en una vorágine en la que no alcanza a atisbar el verdadero camino hacia la ansiada felicidad.

En esta dinámica, el afán de progreso y perfección del hombre ha derivado en un ambiente caracterizado por la fragmentación del saber y la hiper-especialización que, por no tener un sentido de unicidad y carecer de una trayectoria cierta, se revierten en contra del mismo hombre, provocando una especie de involución.

La fragmentación del saber acarrea la ausencia de certeza, la cual no pocas veces es también producto de un relativismo donde no hay unidad ni verdad objetiva, sino una subjetividad caprichosa que

responde al interés particular modulado en el tiempo y espacio según convenga. Se niega cualquier referente considerado como externo o ajeno al hombre, derivando en un nihilismo<sup>1</sup> donde se descarta la posibilidad de una realidad metafísica, y aún más, de una sobrenatural. La sola idea de un Dios como expresión absoluta de la verdad resulta repulsiva, pues se plantea como limitativa y aun *nulificadora* de la libertad y creatividad humana.

Así, observamos que esta encrucijada desafía a la multiplicidad de interacciones del hombre: desde las más elementales como la dinámica familiar, en la que se fraguan las relaciones filial y fraternal, hasta las que componen el entramado social en extenso, para conformar en última instancia la forma de gobierno que las sociedades convienen para su mejor desarrollo y promoción de la paz. A falta de vías que ofrezcan certeza ante tal encrucijada, las instituciones se someten frecuentemente a la lógica relativista e *inmanentista*, propiciando, como es de esperarse, una sociedad fragmentada, egoísta e inmoral.

---

<sup>1</sup> Cf. VATTIMO G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 2000, 27: “En Nietzsche, como se sabe, Dios muere en la medida en que el saber ya no tiene necesidad de llegar a las causas últimas, en que el hombre no necesita ya creerse con un alma inmortal. Dios muere porque se lo debe negar en nombre del mismo imperativo de verdad que siempre se presentó como su ley, con lo que también pierde sentido el imperativo de la verdad. En última instancia, esto ocurre porque las condiciones de la existencia son ahora menos violentas y, por lo tanto y sobre todo, menos *patéticas*. Aquí, en esta acentuación del carácter superfluo de los valores últimos, está la raíz del nihilismo consumado”.

Frente a esta realidad, surge de forma connatural al hombre un ansia de plenitud y trascendencia que no ha sido saciada<sup>2</sup>. El hombre, que por naturaleza ha sido creado para buscar la verdad, procurar el bien y alcanzar la belleza, requiere de referentes claros que propicien condiciones para responder a este afán. Tales condiciones son las que en última instancia conformarán lo que es materia central de este proyecto: el bien común. Un concepto que, como afirmara el Papa Francisco en su visita pastoral a México,

no goza de buen mercado, [... ya que] la experiencia nos demuestra que cada vez que buscamos el camino del privilegio o beneficio de unos pocos en detrimento del bien de todos, tarde o temprano, la vida en sociedad se vuelve un terreno fértil para la corrupción, el narcotráfico, la exclusión de las culturas diferentes, la violencia e incluso el tráfico de personas, el secuestro y la muerte, causando sufrimiento y frenando el desarrollo.<sup>3</sup>

El gran problema del hombre de hoy es que vive cegado, en *una gran mentira*, como afirma el Cardenal chileno Jorge Medina, porque niega casi sistémicamente la gran verdad de sí, con todo lo que ello supone. Esto por supuesto implica el no identificar la *hoja de ruta* que lleva impresa en su individualidad interconectada con

---

<sup>2</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1, 1: “Con todo, quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”.

<sup>3</sup> PAPA FRANCISCO, *Discurso en el Encuentro con las Autoridades, con la Sociedad Civil y con el Cuerpo Diplomático en Ciudad de México*, febrero 2016.

su entorno, y que al desplegarla por medio de la virtud encuentra en el bien común ya no una mera vía optativa sino el camino que ofrece su plena realización. Es en esta lógica que Santo Tomás<sup>4</sup> afirmará como tesis fundante que todas las virtudes, en cuya adquisición y ejercicio estriba la perfección humana, se ordenan al bien común.

Por ello considero fundamental que como sociedad posmoderna nos aboquemos a repensar el bien común, tarea que evidentemente le corresponde liderar a la universidad, no porque sea la depositaria privilegiada de este concepto, sino porque tiene por oficio la búsqueda y difusión de la verdad, pensando profunda y extensamente sobre la realidad del hombre y su entorno. Fiel a su naturaleza, la universidad puede y debe orientar y alumbrar otras realidades sociales, desde la familia como realidad fundante, el mundo del trabajo y la empresa como medio de realización, hasta el ámbito de la administración de lo público como promotor del desarrollo y gestor de la paz social.

Como se evidenciará en el desarrollo de esta tesis, considero que para hablar de bien común, escudriñar en su origen y atisbar en su prospectiva, es obligado tomar a Santo Tomás de Aquino como referente. Me parece además doblemente sugerente dado el entorno

---

<sup>4</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Comentario al IV libro de las Sentencias*, d. 17, q. 1, a. 1, qc. 1, co.

que hoy vivimos, donde de algún modo se re-edita el choque cultural que magistral y magnánimamente habría enfrentado y asumido – de por vida, el Aquinate:

A la edad de 20 años, Tomás había sido expuesto a dos culturas radicalmente distintas: la vieja tradición monacal latina, ricamente desarrollada por Agustín y el cristianismo neo-platónico, y por el otro lado, la filosofía pagana de Aristóteles, introducida a Occidente por los judíos y especialmente por eruditos musulmanes. La tensión entre lo que parecería ser al tiempo dos tradiciones aparentemente inconmensurables fue la que dominó el trabajo intelectual de Tomás.<sup>5</sup>

Para el desarrollo de mi tesis encontré especialmente sugerente esta aproximación dada la extraordinaria riqueza del Aquinate, puesto que la aventura de abordar el bien común desde su pensamiento obliga a quien la asuma a introducirse con seriedad en la escolástica y su implicación en lo social.<sup>6</sup> Así lo considera Jaques Maritain, con quien comparto la estimación por Santo Tomás como un verdadero humanista social y político:

Y cuando enseña que un mínimo de bienestar es necesario para que el hombre acceda a la virtud, de tal suerte que la cuestión de la moralidad pública es primeramente una cuestión de trabajo y de pan;

---

<sup>5</sup> KERR, FERGUS. *After Aquinas*, Blackwell Publishing, 2002, p. 9

<sup>6</sup> Esto resulta por demás sugerente para un ingeniero químico administrador (autor de esta tesis), inquieto por la cuestión social desde el pensamiento cristiano.

cuando enseña que la propiedad de los bienes materiales y de los medios de producción debe ser privada en cuanto concierne a la administración, pero común en cuanto al uso, el cual, en cierto modo, debe revertirse sobre todos; cuando insiste sobre la dignidad de la persona humana, imagen de Dios, y hace ver en el bien común de la sociedad civil un bien común de personas humanas, superior al bien privado de cada una, pero que debe redistribuirse a cada uno, y respetar los derechos fundamentales de cada uno [...] podemos decir que santo Tomás de Aquino, en esos rasgos generales, cuya aplicación depende de las condiciones particulares de cada edad histórica, traza el bosquejo de un verdadero humanismo social y político.<sup>7</sup>

La presente tesis se organiza en cuatro capítulos: *I. El bien común en los textos de Tomás de Aquino*, con una selección de los escritos más relevantes e ilustrativos del concepto; *II. Noción del bien común*, donde propongo una definición (como tal, Santo Tomás no esboza ninguna definición específica) a partir de la perspectiva tomista, junto con algunas clarificaciones pertinentes; *III. Hacia una visión dinámica y constructiva del bien común*, en la que presento una modelación integradora de la generación de bien común; y *IV. Virtudes sociales: ecosistema del bien común*, donde desgloso a manera de concreciones del bien común las distintas

---

<sup>7</sup> MARITAIN, J., *El Humanismo de Santo Tomás de Aquino* (Conferencia dictada ante la Medieval Academy of America, Princeton University, 1941), disponible en e-aquinas.net.

partes potenciales de la justicia, que fungirán como agentes del ambiente que se requiere para construirlo.

En el primer capítulo abordo con detalle dos textos de suma relevancia para entender la perspectiva tomista sobre el bien común: la *Carta al Rey de Chipre*, un sustancioso documento de política práctica; y la *Suma Teológica*, que por supuesto, ofrecerá el rigor argumentativo requerido para este trabajo. Complemento este apartado con una selección de escritos tomistas en materia de filosofía social y de ética y moral.

En el segundo capítulo analizo el concepto de bien común como un concepto análogo, recogiendo las aportaciones de Aristóteles y Tomás de Vio. Enseguida analizo el concepto del bien común desde una mirada metafísica, para luego converger en la definición del mismo. A partir de ahí, y siempre con el carácter analógico del concepto, presento distintas acepciones del bien común y algunas distinciones que aportan a una mejor comprensión de su definición y alcance.

El tercer capítulo constituye la modelación del bien común a partir de la definición y clarificaciones dadas al respecto para facilitar y, si se quiere, ir un paso más allá, promover y suscitar la adopción del mismo. Para ello se enriquece la definición y se incluyen aportaciones externas pero al final sintónicas con la lógica tomista,

como es el caso del Cardenal Gianfranco Ravasi, doctor honoris causa de UPAEP y presidente del Consejo Pontificio para la Cultura.

El cuarto capítulo despliega la dinámica constructiva del bien común a manera de ecosistema, pues se quiere evitar caer en una estructuración rígida y por tanto poco realista ante la variedad de interacciones y subjetividad inherentes al comportamiento humano en su dinámica social y en su continuum inmanente-trascendente. De nuevo, siempre en compromiso cabal con el marco tomista, se construye tal organicidad a partir del análisis de las partes potenciales de la justicia, a modo de lograr mayor plasticidad en el modelo constructivo del bien común.

Resta decir que como telón de fondo de los distintos bienes que conforman comunidades, subyace un Bien que los hace bienes. El propio Tomás de Aquino afirma que “El Bien Sumo, que es Dios, es el Bien Común, ya que todo bien depende de Él”.<sup>8</sup> De esta manera, si lo que más puede aportar cada individuo de la sociedad al bien común es su misma virtud, y dado que además no hay verdadera virtud sin caridad,<sup>9</sup> destacaré el rol tan relevante que ésta

---

<sup>8</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra Gentiles*, III, 17,6. Para esta cita y el resto de citas de la *Suma Contra Gentiles* que hay en la tesis, utilicé la versión castellana de Carlos Ignacio González, Porrúa, México 1991.

<sup>9</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, p. II-II, q. 23, a.7, co. Para esta cita y el resto de citas de la *Suma Teológica* que hay en la tesis, utilicé, fundamentalmente, la versión castellana de los cinco volúmenes azules de la

juega como núcleo de comprensión de la teoría del bien común en Santo Tomás.

Confío en que la lectura del presente trabajo sorprenda tanto al lector como en su momento al que escribe, por la insospechada vigencia de la filosofía tomista que, con pocas pero necesarias contemporizaciones, hace ver que el reto de nuestro tiempo puede y debe ser afrontado con el aporte de la rica tradición occidental encarnada en uno de sus más célebres expositores, difícilmente superable, ya por su potencia intelectual, ya por su realismo práctico.

---

BAC, Madrid 2001. También consulté la versión on-line de Hernán H. González disponible en: <http://hfg.com.ar/sumat>

## CAPÍTULO I

### EL BIEN COMÚN EN LOS TEXTOS DE TOMÁS DE AQUINO

## **I.1 DE REGNO**

### **I.1.1 Contexto de la obra**

El opúsculo de Tomás de Aquino es conocido con los siguientes nombres: *De Regimine Principum* (Sobre el gobierno de los príncipes)<sup>10</sup> y *De Regno ad Regem Cypri* (Sobre el reino al rey de Chipre).<sup>11</sup> Esta obra es una de las principales fuentes de análisis sobre los conceptos de autoridad y bien común del Aquinate, quien no hace explícita su dedicatoria pero su ubicación histórica ofrece algunas hipótesis al respecto. En la introducción ofrecida por Robles Carcedo se habla de tres posibles destinatarios del opúsculo: Enrique de Lusignan, Hugo II de Lusignan y Hugo Antíoco de Lusignan.<sup>12</sup>

La mayoría de los historiadores ubican la realización de esta obra entre los años 1265 y 1267, por lo que se podría asumir que fue destinada a Hugo II de Lusignan. Resulta relevante la cronología de su elaboración, pues en esos años Santo Tomás se encontraba enseñando en Italia, y es ahí donde consolidan algunas de sus

---

<sup>10</sup> Así lo denomina la editorial Marietti (1924 y 1948).

<sup>11</sup> Así lo denominan tanto la versión Leonina en el Tomo XLII, cuyo editor fue H. F. Dondaine, como la *Opera Omnia* de Tomás de Aquino, en la edición de Roberto Busa de 1997; se encuentra con las iniciales ORP y el número 038.

<sup>12</sup> Cf. ROBLES CARCEDO, L., “Introducción a la Monarquía. Al rey de Chipre”. En: TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y obras selectas II: Obras filosóficas*, BAC, Madrid 2014.

grandes obras; como ejemplos tenemos los *Comentarios a las Epístolas de Pablo*, la *Suma contra Gentiles*, la *Carta a la Duquesa de Brabante*, el *Comentario al De Anima* de Aristóteles, y varios opúsculos.

El opúsculo ofrece una disertación eminentemente filosófica. Muestra de ello son las referencias a la obra de Aristóteles para discurrir sobre lo que la razón natural dicta respecto de los fines del gobierno y los medios para ejercerlo con justicia.

La obra nos presenta al maestro que recomienda el marco axiológico al que se debe ceñir el gobernante (el monarca en este caso) al ejercer el poder. Así, Tomás deja a un lado la acostumbrada metodología a base de disputas o cuestiones y se presenta con un modo más didáctico y explicativo. Para entender mejor la intencionalidad de esta Carta, resulta útil ubicar el contexto en el que Tomás la escribe, así como la situación que guardaba Chipre para ese entonces.

### I.1.2 El rey Hugo y la situación política de Chipre<sup>13</sup>

Chipre tiene importancia por pasar a la historia como el pueblo en el que encontramos al primer rey que se consideró cristiano (recordemos que el cristianismo fue introducido por Pablo y Bernabé, apóstoles). Tras la caída del Imperio Romano (siglo V), Chipre queda a la disposición de los bizantinos y árabes. En 1192 la isla fue conquistada por las primeras Cruzadas de la historia, y Ricardo I es nombrado primer rey del nuevo Chipre. En el siglo siguiente gobierna por cerca de cuarenta años (1219 a 1257) Enrique de Lusignan, padre de Hugo II. Curiosamente, padre e hijo compartirían una faceta peculiar en sus reinados: ambos ascienden al trono siendo unos infantes. Por ello no es de extrañar que el gobierno de Enrique de Lusignan (asume a los nueve meses de edad) tuviese un marcado tinte matriarcal al inicio. Tras su regreso de una campaña con los cruzados en 1253, procrea con su tercera esposa (Plaisance de Antioquía) a su hijo y un año después muere.

Hugo II de Lusignan asume el trono a la edad de apenas un año. Chipre se encontraba en una posición defensiva, pues era el paso obligado para todas las cruzadas hacia el Oriente. El matriarcado

---

<sup>13</sup> Cf. BEUCHOT M., *Santo Tomás de Aquino: el gobierno de los príncipes*, en *Revista española de filosofía medieval*, 12, 2005, pp. 101-108; ROBLES CARCEDO, L., "Introducción a la Monarquía. Al rey de Chipre". En: TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y obras selectas II: Obras filosóficas*, BAC, Madrid 2014 y en TOMÁS DE AQUINO, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1992, pp.103-115; LÉTORA C., *Escolástica y filosofía práctica. Dos aspectos en Tomás de Aquino*, *Revista Nuevo Pensamiento*, 4 (2014), pp. 370-394; FORMENT E., "Introducción", TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía*, Tecnos, Madrid 2007.

ejercido por la madre de Hugo II llevó a consolidar la misión de los cruzados y a mantener una paz con cierta estabilidad en la región de Chipre, a cambio de brindar a los soldados víveres y hospedaje durante su paso. Cuando Hugo II tenía trece años se casó con Isabel, matrimonio que duró hasta la pronta muerte de Hugo a los quince años; ellos no tuvieron descendencia. Desde muy joven el rey comenzó a recibir los consejos de diferentes personalidades para el sostenimiento del poder.

Se cree que fue por petición de su hermano Aimón de Aquino, por quien Tomás se decide realizar dicha obra. Aimón fue hecho prisionero por Juan de Ibelín en 1232, mientras se dirigía a una expedición a Tierra Santa, organizada por Federico II. En 1233, el Papa Gregorio IX intercedería por su liberación ante Hugo I de Lusignan, quien la concedería y, posteriormente Aimón se presentaría a rendirle fiel vasallaje al monarca. Por todo lo acontecido pudo darse una petición en la que el mismo Aimón le solicitaría a su hermano Tomás la redacción de un opúsculo, a modo de presente, para el futuro heredero del trono. Cuando Tomás es llevado de París a Roma en 1266, ya llevaba consigo parte de la obra. Sin embargo, un año después la muerte alcanzó a Hugo II (el príncipe destinatario de la obra) y se cree que por eso el Aquinate nunca llevó a término tal obra.

### I.1.3 Historia de las ediciones de la obra

Tomando en cuenta lo anterior, habremos de presumir que el primero y parte del segundo libro son los escritos propios de Santo Tomás. El resto de la obra, como afirma Carcedo, consistente en un total de cuatro libros, habría sido elaborada por un discípulo suyo, posiblemente Ptolomeo de Lucca<sup>14</sup>. En español se cuenta ya desde hace tiempo con diferentes versiones: desde la de Alonso Ordóñez das Eyjas y Tovar hasta la del propio Laureano Robles.<sup>15</sup>

En cuanto a las fuentes latinas, mencionaremos las dos principales, donde encontramos el *corpus thomisticum*; la de Roberto Busa y la Leonina, siendo esta última la versión oficial y que lleva ese nombre por el instaurador de la comisión encargada de tal tarea (editar las obras de Santo Tomás de Aquino): el Papa León XIII. Ambas versiones colocan nuestro texto de estudio dentro de los escritos políticos o de relevancia social. La edición de Busa (1952) separa la obra en dos libros, dejando al primero, dieciséis capítulos, y al segundo, cuatro. La versión leonina coloca nuestro opúsculo en cuestión en el tomo número cuarenta y dos, en el mismo, encontramos el *Compendio de Teología con la respuesta a 193 artículos sobre la fe y la Iglesia, la Carta a la Duquesa de*

---

<sup>14</sup> Así da cuenta la edición de Roberto Busa en *Corpus Thomisticum*.

<sup>15</sup> Robles Carcedo dedica en el estudio introductorio antes citado un especial tratado al punto referente a la historia de las versiones en castellano. Cf. ROBLES CARCEDO, L., “Introducción a la Monarquía. Al rey de Chipre”, en TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y obras selectas II: Obras filosóficas*, BAC, Madrid 2014, pp. 891-892.

*Brabante, Sobre la compra y venta del tiempo, la Carta a Bernardo abad de Monte Casino, y Sobre el Secreto*. Este tomo se terminó de editar por la comisión leonina en 1979.<sup>16</sup>

#### **I.1.4 Breve resumen de la obra e ideas generales**

La obra comienza con una introducción que explica la temática y menciona las fuentes de soporte para su desarrollo. Después del saludo a Su Majestad y la solicitud de su anuencia, pues lo único que tiene para ofrecer el Doctor Angélico es su pensamiento como presente, anuncia: “expondré cuidadosamente y hasta donde me sea posible el origen de la Monarquía y los deberes propios de un rey”.<sup>17</sup> Posteriormente, menciona las fuentes a las que se circunscribe: “de acuerdo con los dictados de la Sagrada Escritura, los principios de los filósofos y los ejemplos de los príncipes famosos”.<sup>18</sup>

En el primer libro nos presenta su teoría de la monarquía, comenzando por describir su concepto sobre la figura del rey: “Ser uno el que presida y sea pastor, buscando el bien común de la

---

<sup>16</sup> Edición leonina: *Compendium theologiae, De articulis fidei, De 108 art., De 43 art., De 36 art., De 6 art., Ad ducissam Brabantiae, De emptione, Ad Bernardum abbatem, De regno, De secreto*.

<sup>17</sup> Ésta y las siguientes citas de TOMÁS DE AQUINO en su *La monarquía. Al rey de Chipre (De Regno)*, se toman de la edición castellana: *Opúsculos y obras selectas II: Obras filosóficas*, BAC, Madrid 2014.

<sup>18</sup> TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía. Al rey de Chipre*, Lib. I, Cap. 1.

sociedad y no el suyo propio”.<sup>19</sup> Tomás parte de una definición antropológica donde considera al hombre como ser social: “corresponde a la naturaleza del hombre ser un animal sociable y político que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural”.<sup>20</sup> Ya esta definición incorpora la impronta aristotélica de Tomás de Aquino, poniendo de relieve la naturaleza social del hombre y su consecuente coexistencia en la *polis*. El hombre inicia su caminar político al entrar en contacto con sus semejantes, donde descubre mediante la razón de la que ha sido dotado la necesidad y conveniencia de relacionarse con el otro:

El hombre, únicamente en comunidad tiene un conocimiento natural de lo necesario para su vida de modo que, valiéndose de los principios naturales a través de la razón llega al conocimiento de cada una de las cosas necesarias para la vida humana.<sup>21</sup>

Apunta que la dinámica social se da no entre individuos iguales sino entre individuos con su propia singularidad. El Aquinate propone una sociedad plural como vehículo natural de inserción a la vida comunitaria. Dada esta pluralidad surge la necesidad de una autoridad a la que le corresponde regir y conciliar los intereses de los individuos que conforman la sociedad. La autoridad es aquella

---

<sup>19</sup> TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía. Al rey de Chipre*, Lib. I, Cap. 1..

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

que, dentro de la multitud de intereses, orienta a la sociedad a buscar y cuidar el bien común, pues a la autoridad pública “es a la que está confiado el cuidado del bien común”<sup>22</sup>.

En la segunda parte del primer capítulo, Santo Tomás habla de la subordinación de los bienes particulares al bien común. A la autoridad le corresponde custodiar el bien común porque es ella la que se encuentra más cerca, es decir, con mayor proximidad fáctica hacia el bien común. Es por ello que, si el gobierno se dirige no al bien común de la sociedad, sino al bien individual de quien gobierna, se dará un régimen injusto y perverso, por lo que recurriendo al profeta Ezequiel Tomás sentencia: ¡Ay de los pastores que se apacientan a sí mismos! (Ez 34, 2).<sup>23</sup>

Resaltando su espíritu aristotélico, Tomás enuncia los tres tipos de gobierno, tanto en su vertiente “recta” como en la “corrupta”<sup>24</sup>:

| <b>Personas que gobiernan</b> | <b>Forma de gobierno “recta”</b> | <b>Forma de gobierno “corrupta”</b> |
|-------------------------------|----------------------------------|-------------------------------------|
| Una persona                   | Monarquía                        | Tiranía                             |
| Varias personas (las mejores) | Aristocracia                     | Oligarquía                          |
| Muchas personas (la mayoría)  | Política                         | Democracia                          |

<sup>22</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q.65, a.1, ad 2.

<sup>23</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía. Al rey de Chipre*, Lib. I, Cap. 1.

<sup>24</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía. Al rey de Chipre*, Lib. I, Cap. 2 y también en Cap. 4.

Al contrastar las formas de gobierno que Tomás propone, se sugiere que la monarquía es la mejor de todas. Y si lo mejor se contrapone con lo peor, la peor forma de gobierno es la tiranía. Señaladamente Tomás ve en último término como fundamento de la monarquía el hecho de que Dios es gobernador universal del cosmos, y es uno, y es bueno. Esta concepción le acompañará en diversas obras:<sup>25</sup>

El Apóstol afirma, en Rom 13,1s, que toda autoridad humana viene de Dios y, por lo tanto, quien resiste a la autoridad, en cosas que caen bajo su poder, resiste a la autoridad de Dios. Y, como tal, se hace culpable en conciencia.<sup>26</sup>

Por lo que es normal también que en la actividad humana los superiores muevan a los inferiores mediante su voluntad, en virtud de la autoridad establecida por Dios.<sup>27</sup>

En el segundo capítulo, Tomás abunda en las características del régimen basado en la monarquía. Explica por qué es mejor ser gobernado por uno solo que por varios, como en la aristocracia, o por un régimen de las mayorías o, en el último “escalafón”, por la

---

<sup>25</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía. Al rey de Chipre*, Lib. I, Cap. 2; *Sententia Politic.*, Lib. 1ect., 5 n. 2.

<sup>26</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 96, a.4, ad 1.

<sup>27</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 104, a.1, co.

muchedumbre. La defensa de un gobierno monárquico la fundamenta en la unidad de mando, pues resultará más fácil asegurar la consistencia y unicidad del ejercicio de autoridad al depositar tal responsabilidad en un solo dirigente. Tomás utiliza un recurrente argumento: “lo que se da según la naturaleza se considera lo mejor”.<sup>28</sup> En cada uno lo que obra la naturaleza es lo óptimo; en la naturaleza siempre hay un principio rector y unificador. Por ello, de acuerdo con la naturaleza, es deseable que sea un solo hombre el encargado de dirigir: uno solo es mejor que gobierne. También se apoya en la experiencia práctica de aquel tiempo: “las provincias y ciudades que se encuentran bajo un solo gobernante gozan de paz, se distinguen por la justicia y se alegran por la abundancia”.<sup>29</sup>

En el tercer capítulo pone de manifiesto los vicios del poder, reflejados en la corrupción de la monarquía y la tentación de la tiranía. Tomás contrapone el vicio a la virtud y de nuevo enfatiza la ventaja de una virtud unificada en la monarquía, frente a otra diluida cuando se dispersa en el gobierno de muchos. Así, lo más útil, cuando el gobernante es bueno, es la monarquía, lo menos útil es el gobierno de muchos; y como una aproximación de categorización de los gobiernos “corruptos”, lo más perjudicial es la tiranía, lo menos es la democracia. Al discurrir sobre la democracia como forma de gobierno, Tomás abre una ventana de cierta

---

<sup>28</sup> TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía. Al rey de Chipre*, Lib. I, Cap. 2.

<sup>29</sup> *Ibidem*

legitimización o tolerancia cuando habla del bien que proviene por una causa perfecta, encontrándose como unidas todas las que pueden ayudar al bien; mientras que el mal se da por cualquier defecto individual. Además, entre los regímenes injustos el más tolerable es la democracia, y el peor es la tiranía<sup>30</sup>. El tirano, al imperar absolutamente impediría muchas libertades y acciones buenas en sus ciudadanos. A decir del Aquinate, hay pocas personas virtuosas en una tiranía: los súbditos se acostumbran al servilismo y se vuelven pusilánimes ante cualquier obra virtuosa y esforzada. El hombre que gobierna según su capricho, al margen de la razón, “no se diferencia de la bestia en nada o incluso es peor que ella”, haciendo eco de la frase de Aristóteles.<sup>31</sup>

En el cuarto capítulo reflexiona con mayor profundidad respecto de la tiranía. La tiranía se considera incluso una ofensa a la misma dignidad real: “Puesto que lo mejor y lo peor se dan en la

---

<sup>30</sup> Esta tesis la desarrollará más en el capítulo cuarto, cuando contrasta la tiranía con la oligarquía y la democracia.

<sup>31</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. II-II, q. 64, a.2, ad 3: “El hombre, al pecar, se separa del orden de la razón, y por ello decae en su dignidad, es decir, en cuanto que el hombre es naturalmente libre y existente por sí mismo; y húndese, en cierto modo, en la esclavitud de las bestias, de modo que puede disponerse de él en cuanto es útil a los demás, según aquello del Sal 42,21: *El hombre, cuando se alzaba en su esplendor, no lo entendió; se ha hecho comparable a las bestias insensatas y es semejante a ellas*; y en Prov 11,29 se dice: *El que es necio servirá al sabio*. Por consiguiente, aunque matar al hombre que conserva su dignidad sea en sí malo, sin embargo, matar al hombre pecador puede ser bueno, como matar una bestia, pues *peor es el hombre malo que una bestia y causa más daño*, según afirma el Filósofo en I Polit. y en VIII Ethic.”.

monarquía, o sea, en el gobierno de uno, la dignidad real se hace odiosa a muchos por la maldad de los tiranos”.<sup>32</sup>

Dentro del quinto capítulo encontramos una disertación sobre cómo afrontar una tiranía. Es aquí donde Tomás introduce el concepto de mal menor, que debe elegirse ante la inminencia de un peligro. “Sin duda, de la monarquía, si se convierte en tiranía, se sigue un mal menor que de un régimen pluralista cuando se corrompe”.<sup>33</sup> En este sentido, una monarquía que deriva en tiranía es mal menor en tanto no ponga en riesgo el bien de la paz; no así en el caso de que el tirano se vuelque contra todo el pueblo. En cambio, un régimen pluralista corrompido sí altera la paz. Una vez que ha surgido la discordia en un régimen pluralista, podría darse que uno supere a los otros y usurpe en su exclusivo beneficio el dominio de la sociedad, derivando en tiranía. Además, hay distintas formas de derrocar a un tirano, unas más pacíficas que otras como veremos a continuación. Sin embargo, Tomás planteará la siguiente interrogante: ¿cómo se puede derrocar a todo un pueblo corrompido?

El capítulo sexto versa sobre las posibles rutas para erradicar la tiranía. La primera de ellas sería la destitución del rey por parte del pueblo. Una segunda consistiría en la destitución por parte de una

---

<sup>32</sup> TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía. Al rey de Chipre*, Lib. I, Cap. 4.

<sup>33</sup> *Ibidem*

autoridad mayor (autoridad legítima, “senado consulto”). Dichas recomendaciones son enriquecidas con muchas otras, pues la destitución de un rey es una tarea que conlleva un sinnúmero de consecuencias. Puede ser que dicha destitución, de hacerse por la fuerza, corriese el riesgo de que el sucesor resultase un tirano más peligroso que el primero.

“Mas si, con todo no puede haber solución humana contra el tirano, hay que recurrir a Dios, rey de todos, que ayuda en los momentos favorables y en la tribulación (Sal 9, 10)”.<sup>34</sup>

En el capítulo séptimo, Tomás retoma el análisis del gobierno del rey y se detiene a discurrir sobre la recompensa por ser buen rey. Tomás argumenta que el honor mundano resultaría estrecho, pues la tentación de la adulación derivaría en corrupción si sólo buscase eso. Así, el premio o recompensa del rey es de carácter trascendente y deberá esperarse del mismo Dios. La diferencia entre el fin del tirano y el fin del buen rey radica en el tipo de recompensa que tendrán al final. Mientras que para uno será la perdición, para otro, la gloria eterna. En la recompensa del buen rey, la ambición de gloria se vuelve hipocresía, de ahí que recomendará cuidarse de quien se vanaglorie de su “bonhomía”. Sin embargo, Tomás explica que pudiera darse el caso de que la ambición de gloria derive en algo bueno, pues a veces por agradar a los hombres o por ser

---

<sup>34</sup> TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía. Al rey de Chipre*, Lib. I, Cap. 7.

alabado por ellos, se realizan actos virtuosos. El bien máximo universal es la felicidad: es el bien perfecto, que en efecto no es terreno, sino celeste, al ver a Dios, único que satisface los anhelos de la razón y del corazón. Tal es la recompensa para el buen rey, y por eso Tomás afirma:

La razón la señala. Pues el premio de la virtud se halla impreso en la mente de todos los racionales y consiste en la felicidad. Porque la virtud de cada cosa se describe como aquello que hace bueno a quien lo tiene y convierte en buenas sus obras.<sup>35</sup>

Son dos las tareas fundamentales del gobernante: la administración y la conservación. La administración de todos los recursos con que cuenta el gobierno para encaminarlos a buscar el bien común, y la conservación no sólo de los recursos sino también de la autoridad misma, de los integrantes de la sociedad, y de la paz y el orden de la sociedad:

Pues el bien y la salvación de la sociedad es que se conserve su unidad, a la que se llama paz, desaparecida la cual desaparece asimismo la utilidad de la vida social, e incluso la mayoría que disiente se vuelve una carga para sí misma.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía. Al rey de Chipre*, Lib. I, Cap. 9.

<sup>36</sup> TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía. Al rey de Chipre*, Lib. I, Cap. 3.

La segunda parte del primer libro es una crítica a la corrupción de la monarquía. Se abunda sobre cómo la monarquía deriva en tiranía, cómo evitarla y, en última instancia, sobre cuáles serían los medios lícitos para derrocarla.

La tiranía desvirtúa el fin de la sociedad. No es ya la búsqueda del bien común, se trata por el contrario de la búsqueda del beneficio personal aun cuando éste contravenga al bien común:

La fuerza de quien preside injustamente tiende hacia el mal de la multitud, cuando convierte el bien común de la sociedad solamente en benéfico de sí mismo.<sup>37</sup>

Para evitar la tiranía es preciso crear conciencia en los integrantes de la sociedad sobre la responsabilidad que tienen para buscar el bien común, tarea que no sólo recae en el gobernante por su elección como tal, sino que reside en cada miembro de la sociedad por su determinación natural al ser social:

Cuando, por el contrario, observan (los ciudadanos) que el bien común no se encuentra al cuidado de uno, no contemplan ese bien

---

<sup>37</sup> TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía. Al rey de Chipre*, Lib. I, Cap. 4.

común como algo ajeno, sino que cada uno tiende a él como algo propio.<sup>38</sup>

Los otros capítulos escritos por Tomás<sup>39</sup> son la continuación de los deberes del gobernante y de la sociedad. Un estado próspero no sólo precisa del gobernante ser bueno y justo, sino también de todos los integrantes de la sociedad: “El último fin de la multitud reunida en sociedad consiste en vivir virtuosamente”, y este fin es inherente a la sociedad y aguarda para el creyente, un fin trascendente que consiste “en llegar a la visión divina a través de la vida virtuosa”.<sup>40</sup>

Por último, el Aquinate propone una serie de recomendaciones sobre la elección de una región para establecer un reino. Se ha de buscar un lugar templado, ni de bajas ni de altas temperaturas. Verificar los frutos que el suelo del lugar produce y asegurar que sean propicios para la salud de los habitantes. Que no sea un lugar sólo de mercaderes, pues al ser el lucro el único interés, toda la sociedad se corrompería. Y un elemento definitorio sería el tener lugares en donde la sociedad misma pueda recrearse con moderación.

---

<sup>38</sup> TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía. Al rey de Chipre*, Lib. I, Cap. 1.

<sup>39</sup> Hasta el libro II, capítulo 4, pues los capítulos que van del segundo libro capítulo cinco hasta el final de la obra, los concluyó Ptolomeo de Lucca.

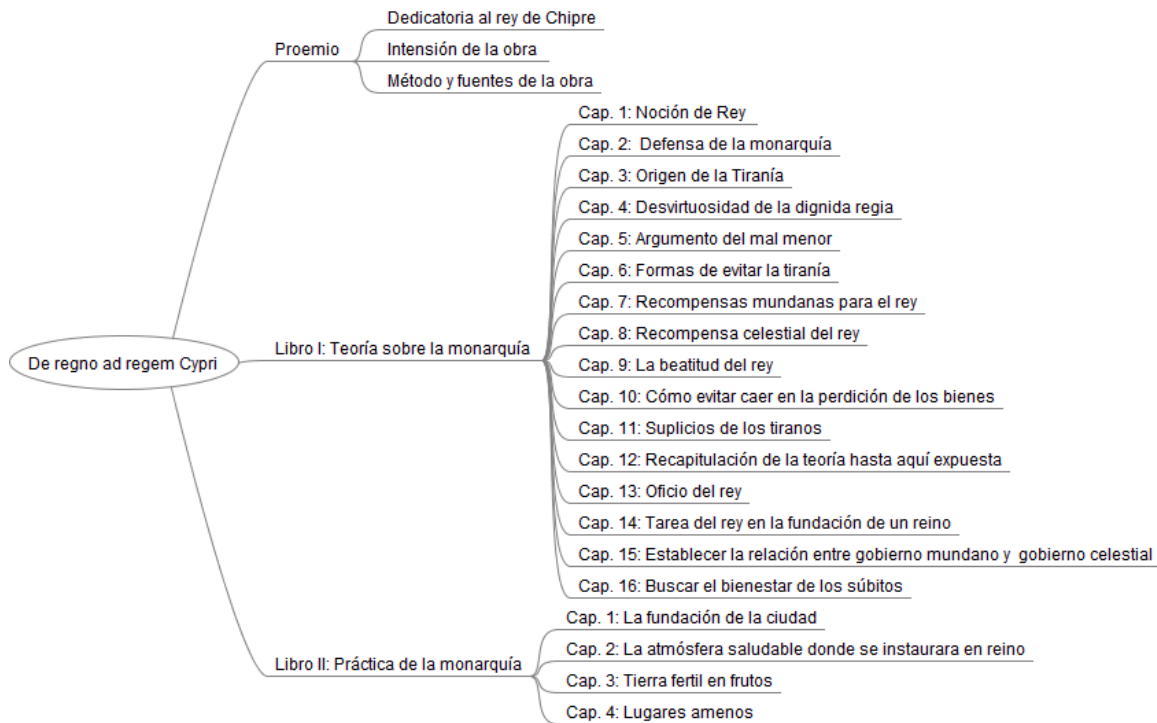
<sup>40</sup> TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía. Al rey de Chipre*, Lib. I, Cap. 15.

Tomás de Aquino, como buen sintetizador y pedagogo, nos deja una especie de herencia de sus ideales políticos. Retoma la teoría de la sociedad virtuosa de Aristóteles, para redimensionarla a la luz cristianismo. Es un texto en el que presenta una propuesta audaz que conjuga en la política los rasgos iluminadores de la fe y la razón en un campo eminentemente práctico.<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Se puede profundizar más en PAUL SIGMOND, “Law and Politics” en BRIAN DAVIES (Ed.), *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, NY 2002, pp. 325 y siguientes; J. L. PARADA RODRÍGUEZ, “Aproximación a la idea política de Tomás de Aquino. Comparación entre ‘De regno’, de Santo Tomás y ‘El Príncipe’, de Nicolás de Maquiavelo”, en: *Atti del Congresso Internazionale su l’umanesimo cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d’Aquino*, vol. 3(2006) pp. 191–204; WILLIAM A. MCCORMICK, *On the De regno of St. Thomas Aquinas*, Tesis doctoral, University of Texas at Austin, 2013.

## I.1.5 Esquema de la obra



## I.2 SUMA TEOLÓGICA

### I.2.1 Contexto de la obra

Es sabido que desde muy corta edad nuestro autor se desempeña en los campos académicos de manera brillante y prolífica. La universidad de la Edad Media armonizaba el razonamiento natural, basado en la razón y la experiencia, junto con las *autoridades*, tanto

de la Sagrada Escritura como de los Padres de la Iglesia<sup>42</sup>. Las *summas* son las obras más grandes y extensas que nos heredó el medioevo. Éstas eran verdaderos tratados de unificación de la doctrina con el pensamiento filosófico.

Desde la realización del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Tomás se propondría escribir una síntesis de teología para facilitar su estudio. Esta visión llegaría a buen puerto con la realización de la *Summa contra gentiles*, obra en la que deja entrever su carácter teológico con la introducción de categorías filosóficas. Su composición se remonta a la estancia de Tomás en París de 1258 a 1265. Profundiza particularmente en el tratamiento de los temas teológicos, con la idea de presentar su argumentación ante un lector no necesariamente cristiano. Otra síntesis teológica la encontramos en el *Compendium Theologiae*, dedicado a su hermano de congregación Reginaldo de Piperno.

Con todo, la *Suma Teológica*, compuesta durante sus ocho últimos años de vida, es sin duda la obra más importante y extensa de Tomás de Aquino. Se trata del primer manual sintético dirigido a los estudiantes de Teología. En ella, el Aquinate despliega su brillante genio y agudeza intelectual, al descomponer cada una de

---

<sup>42</sup> Cf. TAMAYO Y SALMORÁN R., *La universidad. Epopeya medieval. Notas para un estudio sobre el surgimiento de la universidad en el alto Medioevo*, UNAM, México 1987; RÜEGG W., *Historia de la Universidad en Europa*, 2 vols., Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao 1994; 1999.

las cuestiones con las que contrasta los temas teológicos, filosóficos y científicos. Tomás estaba consciente de las necesidades que tenían tanto los estudiantes de teología como los docentes y los religiosos de cara a su comprensión y explicación para el pueblo. Había visitado muchas provincias para revisar los planes de estudio y asesorar sobre esta materia a los superiores de los conventos. La *Suma Teológica* representa una obra de madurez en la que se integra el pensamiento filosófico con el teológico, donde demuestra su profundo conocimiento no sólo de la doctrina, sino también de los grandes filósofos que le precedieron. Este manual de teología sigue vigente hasta nuestros días. La Iglesia ha recomendado a los seminarios, institutos de formación, escuelas y universidades católicas, dirigir su mirada en sus estudios al pensamiento del Doctor Angélico.<sup>43</sup>

La obra se divide principalmente en tres partes. La *prima pars* desarrolla, por un lado, todo lo referente al Ser Divino: su esencia, naturaleza, atributos, además de la distinción de personas en el mismo Dios. Por otro lado, trata sobre las creaturas en cuanto que proceden de Dios: las creaturas puramente corpóreas (seres materiales), las creaturas puramente espirituales (ángeles) y la creatura mixta (el hombre). La *secunda pars* se subdivide por su extensión en dos partes más: la *prima secundae* y la *secunda*

---

<sup>43</sup> Cf. Decreto *Optatum totius* del Concilio Ecuménico Vaticano II, Capítulo IV numeral 19; y la Encíclica de Su Santidad Pío XII *Humani generis* como antecedente previo y la *Eterni Patris* de León XIII como antecedente remoto.

*secundae*. Dado que el tema con el que cierra la primera parte es el hombre que proviene de Dios, la segunda parte es el retorno del hombre a su Creador. ¿Cómo debe comportarse el hombre?, ¿cómo debe de actuar?, ¿cómo se hace digno de la felicidad eterna? La *prima secundae* muestra los principios en los que se funda todo actuar ético: el fin del hombre (cuestiones 1 a 5) y los actos humanos en general (cuestiones 6 a 114). La *secunda secundae* expone los actos humanos en particular. Esta sección incluye el conocido tratado de las virtudes (cuestiones 1 a 170), donde desarrolla lo correspondiente a las virtudes, tanto teologales como cardinales. Adicionalmente expone el tratado de los diferentes estados de vida (cuestiones 171 a 189).

Una vez abordados todos los aspectos del Ser de Dios y los aspectos del ser del hombre, corresponderá enseguida el estudio de la persona que asume las dos naturalezas, humana y divina: Jesucristo. En efecto, la *tertia pars* nos regala el tratado de cristología de Santo Tomás de Aquino. Era necesario un trato especial al Redentor, a Aquél que justifica y da plenitud a la vida del hombre y que además lo hace digno de la vida en plenitud con Dios. El tema de la persona de Cristo será tratado en las cuestiones 1 a 60 de la obra. En una segunda sección de esta parte, Tomás estudia cada uno de los sacramentos de la Iglesia, tarea que, por cierto, nunca culminó. Los sacramentos que alcanzó a desarrollar fueron: bautismo, confirmación, eucaristía y parte del de penitencia, que es donde se

quedó interrumpida la obra (cuestión 90). Lo que comúnmente se conoce como el *Suplemento*, corresponde al intento de un discípulo, probablemente Rainaldus Romanus<sup>44</sup>, por completar la obra de su maestro.

### **I.2.2 Historia de las ediciones de la obra**

Según el estudio que realiza Celada Luengo, la obra de Santo Tomás debió comenzar a transmitirse desde el mismo siglo XIII,<sup>45</sup> aunque las ediciones impresas tienen su origen en el siglo XV con la edición realizada por Pío V, quien pertenecía a los dominicos, y dio un gran impulso a la difusión de la *Suma Teológica*. Las ediciones de los siglos posteriores son nombradas por los lugares en los que tuvo lugar su impresión.

Llegado el año de 1882, el Papa León XIII inicia una obra que incluso en nuestros días sigue vigente: la edición de todas y cada una de las obras de Santo Tomás de Aquino. Esta edición es conocida bajo el nombre de *edición leonina*; en ella la *Suma Teológica* comprende del tomo IV al XII, y fue publicada de 1888 a 1906. Esta edición es la oficial, por lo que a ella se remontan todos los trabajos sobre el legado del Aquinate.

---

<sup>44</sup> De acuerdo a la edición de ROBERTO BUSA en *Corpus Thomisticum*.

<sup>45</sup> Cf. CELADA LUENGO, GR., *Introducción a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, en “Suma de Teología”, 4ª ed., Madrid: BAC 2001, 3-55.

### **I.2.3 Contenido filosófico y teológico en la obra**

Ya hemos mencionado la fase de madurez sapiencial en el Tomás de la *Summa*: se trata del filósofo que ha desgranado la propuesta aristotélica, con sus grandes principios filosóficos que constituyeron el andamiaje racional para los temas teológicos que trató en la obra. He aquí una de las grandes aportaciones de santo Tomás, al haber plasmado magistralmente la intrínseca relación entre fe y la razón. Al respecto, San Juan Pablo II comenta, en su famosa encíclica *Fides et Ratio*, lo siguiente:

En una época en la que los pensadores cristianos descubrieron los tesoros de la filosofía antigua, y más concretamente aristotélica, [Tomás] tuvo el gran mérito de destacar la armonía que existe entre la razón y la fe. Argumentaba que la luz de la razón y la luz de la fe proceden ambas de Dios; por tanto, no pueden contradecirse entre sí. (Cfr. *Summa contra Gentiles*, I, VII.) Más radicalmente, Tomás reconoce que la naturaleza, objeto propio de la filosofía, puede contribuir a la comprensión de la revelación divina. La fe, por tanto, no teme la razón, sino que la busca y confía en ella. Como la gracia supone la naturaleza (Cfr. *Summa Theologiae*, I, 1, 8 ad 2: «*Cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat*») y la perfecciona, así la fe supone y perfecciona la razón. Esta última, iluminada por la fe, es liberada de la fragilidad y de los límites que derivan de la

desobediencia del pecado y encuentra la fuerza necesaria para elevarse al conocimiento del misterio de Dios Uno y Trino.<sup>46</sup>

En este texto se enfatiza la armonía de la relación fe y razón en un ámbito tanto filosófico como teológico: la moral. Reconoce en primera instancia los límites de la condición humana, límites que el mismo Santo Tomás pone de manifiesto y que sólo se superan cuando la fe asiste a la razón. La capacidad para hacer el mal es el manifiesto claro de que la razón, si no es auxiliada por la fe, se puede extraviar. En contrapartida, si la fe no encuentra el campo fértil de una razón abierta a recibirla, no fructifica e incluso puede derivar en fanatismos.

El entreverado de fe y razón será la tónica del Aquinate en toda la *Suma Teológica*. Si hacemos un ejercicio de numeralia a partir de los autores citados por Tomás, encontraremos una clara consistencia argumentativa: La fuente más citada sin duda alguna es la Sagrada Escritura, con más de 30 mil citas. Los libros sagrados que rebasan las mil citas son: El Evangelio de Mateo con 3,248 citas, después las Epístolas a los Corintios con 3,046, la Epístola a los Romanos con 2,722, El Evangelio de Juan con 2,184, el Libro de los Proverbios con 1,552, Isaías con 1,495, El Eclesiástico con 1,345, el Génesis con 1,178 y el Libro de la Sabiduría con 1,067. Ahora bien, de los autores que para el Aquinate representan una autoridad

---

<sup>46</sup> JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, Cap. IV, no. 43.

filosófica encontramos a Aristóteles con 7,939 citas, después a Agustín con 7,739, Dionisio con 2,049, Gregorio con 1,817, Platón con 986, Juan Damasceno con 962, Crisóstomo con 870, Boecio con 642, Pedro Lombardo con 639, Averroes con 524 y Avicena con 439<sup>47</sup>. De ahí en adelante autores con menos de cuatrocientas citas encontraremos una mezcla entre filósofos antiguos y Padres de la Iglesia.

En lo que se refiere al desarrollo de los temas propiamente teológicos, es patente también la armonización con la razón. Por ejemplo, en la antropología retomará los principios racionales, la explicación de las pasiones, los hábitos y las potencias para enriquecerlos desde una perspectiva cristiana, en específico, con la introducción del término *persona*. En lo que se refiere a la ética, consciente de que el mismo Aristóteles ya había elaborado un tratado sistemático y en gran parte coherente con el pensamiento cristiano, lo que realiza Santo Tomás es una precisión de tesis: introduce las *virtudes teologales* y los referentes de la *ley de Dios* y de *la gracia* en la acción moral del hombre.

---

<sup>47</sup> Esta información la sistematizaron dos profesores de filosofía de la UPAEP a partir de los datos obtenidos del *Index Thomisticus* disponibles públicamente en <http://www.corpusthomicum.org/it>

#### **I.2.4 Tratado de la ley: *Suma Teológica I-II*, qq. 90-108**

El tratado de la ley, que abarca las cuestiones arriba señaladas, está ubicado después de que Tomás, cumpliendo el cometido de su obra, ha hablado de los principios intrínsecos en los actos humanos. En efecto, hemos mencionado líneas más arriba que la *secunda pars* es en general la explicación sobre el ascenso de la creatura racional, el hombre, a Dios. Pues bien, para tal efecto el Aquinate se plantea primero dejar en claro cuál es el fin de la creatura racional y posteriormente cómo es que ésta llega a tan ansiado fin. Ya decíamos que esta última sección se divide en dos partes: los actos humanos en general (*prima secundae*) y los actos humanos en particular (*secunda secundae*). El estudio de los actos humanos en general es dividido a su vez en la esencia de dichos actos y en los principios que los mueven.

Los principios de los actos humanos pueden ser de dos naturalezas: intrínsecos y extrínsecos. Los principios intrínsecos son aquéllos que se encuentran en la naturaleza del hombre para su obrar, en especial, las potencias y los hábitos. Por su parte, los principios extrínsecos son aquéllos que se manifiestan como herramientas fuera de la naturaleza humana, a saber: la ley y la gracia. Éste es el contexto en el que Tomás trata la ley como un principio extrínseco de la acción humana, de ahí entendemos la relevancia del tratado en sí. El principio extrínseco es por antonomasia Dios, y Él da tanto la ley como la gracia:

A continuación debemos tratar de los principios exteriores de nuestros actos. Ahora bien, el principio exterior que nos inclina al mal es el Diablo, de cuya tentación ya hemos hablado en la primera parte, y el principio exterior que nos mueve al bien es Dios, que nos instruye mediante la ley y nos ayuda mediante la gracia. Por lo cual tenemos que tratar ante todo de la ley, y luego de la gracia.<sup>48</sup>

El tratado propiamente es dividido en dos partes, la ley en general y la ley en especial. A la primera, Santo Tomás le dedicará tres cuestiones relativas a su definición: la cuestión 90 explica la esencia de la ley, la cuestión 91 enuncia los tipos de leyes, y la cuestión 92 hace referencia a los efectos de cumplir dicha ley.

La segunda parte se desarrolla de la siguiente manera: la cuestión 93 versa sobre la ley eterna, la 94 sobre la ley natural, de la 95 a la 97 sobre la ley humana (la cuestión 95 profundiza en lo que es en sí misma, la 96 en su poder y la 97 a la justificación de su mutabilidad dada la condición contingente de la naturaleza humana); de la 98 a la 105 explica y discierne sobre la ley antigua del siguiente modo: en la cuestión 98, sobre la ley antigua en sí misma; en la 99, sobre la necesidad de hacer una distinción de los preceptos que se derivan de dicha ley; en la 100 trata sobre los preceptos morales; de la 101 a la 103, sobre los preceptos ceremoniales; y en las cuestiones 104 y 105 aborda los preceptos judiciales. Finalmente, a la ley Nueva le

---

<sup>48</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 90, pr.

dedica tres cuestiones: la 106 para explicar la ley nueva en general, la 107 para hacer las comparaciones con la ley antigua, y la 108 para enunciar los preceptos de la ley nueva.

Dentro del tratado, Santo Tomás presenta la definición de ley:

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, constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que propio de la razón es ordenar al fin, y el fin es, según enseña el Filósofo, el primer principio en el orden operativo.<sup>49</sup>

La ley conduce a un fin y propone los medios para que se llegue a ese fin. El fin y los medios son puestos por la razón, y la razón dictamina la ley para que la voluntad sea la que dé su asentimiento a la ley y la acción pueda manifestarse. Pero el carácter de ley que conduce a un fin, y en el caso del hombre al fin máximo que es la felicidad, no se entiende si éste no se realiza en comunidad. Es por eso que Santo Tomás dice que es esencial en la ley que ésta sea subordinada al bien común:

---

<sup>49</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 90, a. 1, co.

lo que realiza en grado máximo la noción común de un género es causa y punto de referencia de todo lo demás de ese género. [...] 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.<sup>50</sup>

Incluso a causa de la naturaleza social del hombre, es imposible la razón de uno solo para la creación de la ley. Es verdad que la autoridad legítima es quien promulga la ley para todos los integrantes de la ciudad, pero también es cierto que, como señala el mismo Tomás, el consenso de todo el pueblo, expresado en la costumbre, vale más para el establecimiento de una ley, que el propio príncipe:

Cuando se trata de una comunidad libre, capacitada para darse leyes, el consenso de todo el pueblo expresado en la costumbre vale más en orden a establecer una norma que la autoridad del príncipe, cuyo poder para crear leyes radica únicamente en que asume la representación del pueblo. Por eso, aunque las personas particulares no pueden crear leyes, sí puede hacerlo todo el pueblo<sup>51</sup>.

Además de que el pueblo es origen, por la costumbre, de la ley, lo importante es que toda la comunidad es la beneficiaria, ese es el fin

---

<sup>50</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 90, a. 2, co.

<sup>51</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 97, a. 3, ad 3.

de la ley, e incluso la autoridad competente es justo la que tiene como tarea *el cuidado de la comunidad*. Así se comprende que el mismo Tomás haya definido la ley como “la ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad”<sup>52</sup>.

En lo que se refiere a los tipos de ley, el primero que trata es la ley eterna, entendiéndola como la razón suprema existente en Dios:

La razón de la sabiduría divina, al igual que tiene la condición de arte o de idea ejemplar en cuanto por medio de ella, son creadas todas las cosas, así tiene naturaleza de ley en cuanto mueve todas esas cosas a sus propios fines. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento.<sup>53</sup>

Enseguida explica la ley natural, así como el precepto que rige. Es decir, lo que se tiene o no que hacer en el orden especulativo, y que es evidente por sí solo. Dicha evidencia se debe a la inclinación que tiene la creatura racional para seguir la ley eterna. En efecto, en cuestión de contenido ley eterna y ley natural se identifican, pero difieren en razón de que uno es la medida y otro es lo medido, una la regla y otro lo regulado. La ley eterna es la que tiene inscrita el universo por manos de su Creador, mientras que la ley natural es la

---

<sup>52</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 90, a. 4, co.

<sup>53</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 93, a. 1, co.

regla participada por el mismo Creador de la ley eterna en los seres libres: “la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional”.<sup>54</sup>

La definición de la ley natural la da Tomás en la cuestión 91 artículo segundo<sup>55</sup>, mientras en la cuestión 94 presenta una exposición extensa sobre seis puntos a aclarar de la ley natural. Primero: si la ley natural es un hábito, a lo que responde diciendo que es imposible su adhesión como hábito, pues éste es un medio de la acción y la ley no puede ser medio de la acción sino fin en sí misma. Segundo: si dicha ley consta de un único precepto, a lo que el santo responde que si consideramos la reducción de los preceptos a uno solo en el orden de lo práctico entonces la ley natural tendrá un único precepto: “El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse”, pero si consideramos las distintas inclinaciones del ser humano: vida, procreación y educación de la prole, búsqueda de la verdad, la vida en sociedad, la ley natural tendrá varios preceptos, pero todos ellos coinciden en la misma raíz. Tercero: si los actos de las virtudes están sujetos a la ley natural; a lo que responde que sí, en tanto que al actuar conforme a lo que es propio de la naturaleza del hombre, es decir, a su naturaleza racional, se tiene como efecto

---

<sup>54</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 91, a. 2, co.

<sup>55</sup> Hay una vasta literatura sobre el tema. Yo pude consultar durante mi investigación: FINNIS J., *Natural law and natural rights*, Oxford University Press, NY 2011; A. M. GONZÁLEZ, *Claves de ley natural*, RIALP, Madrid 2006; S. L. BROCK, “Natural Inclination and the Intelligibility of Good in Thomistic Natural Law”, en *Vera Lex*, 6, 2005, pp. 57-78; además, la voz “ley natural” en la enciclopedia *Philosophica*: <http://www.philosophica.info>

el obrar virtuoso. Cuarto: si la ley natural es igual en todos, ante lo cual afirma que en sus preceptos generales, todos conocen la ley natural, pero en cuanto a sus conclusiones más prácticas, algunos no las conocen tanto como otros. Quinto: si es posible un cambio a la ley natural, a lo que responde afirmando que la ley natural es inmutable en sus primeros principios, y si se encuentra una cierta mutación en sus conclusiones derivadas. Sexto: si la ley natural puede ser borrada de los corazones de los hombres, a lo cual divide la ley para dar respuesta en preceptos primarios y preceptos secundarios; los primeros atañen a los más conocidos y universales imposibles de borrar en el corazón de los hombres, y los secundarios que son menos universales; éstos pueden ser borrados por un vicio de corrupción.

El tercer tipo de ley consiste en la ley humana, que tiene su punto de partida en la distinción con la ley natural:

En el orden práctico, la razón humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables, para llegar a sentar disposiciones más particularizadas. Y estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana reciben el nombre de leyes humanas, supuestas las demás condiciones que se requieren para constituir la ley.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 91, a. 3, co.

La ley humana tiene por objeto principal la promoción de las virtudes y la prohibición de los vicios, y aunque parece universal en su formulación, busca que a nivel individual cada persona se encamine a la virtud. La ley humana, sin embargo, tiene en ocasiones un carácter disciplinario que surge para subsanar la incapacidad de autorregulación de muchos hombres:

Es lo que pasa con las necesidades primarias, tales como las del alimento y el vestido, a las que el hombre ha de subvenir con su personal industria. Pues aunque la naturaleza le dotó para ello de los primeros medios, que son la razón y las manos, no le dio el trabajo ya hecho, como a los demás animales, bien surtidos por naturaleza de abrigo y comida. Ahora bien, no es fácil que cada uno de los individuos humanos se baste a sí mismo para imponerse aquella disciplina. Porque la perfección de la virtud consiste ante todo en retraer al hombre de los placeres indebidos, a los que se siente más inclinado, particularmente en la edad juvenil en que la disciplina es también más eficaz.<sup>57</sup>

Al ser asentada por la razón humana y en cuanto ésta se ordena a la alteridad, la virtud con la que más unidad mostrará la ley humana será la virtud de la justicia:

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

---

<sup>57</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 95, a. 1, co.

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. Luego la ley positiva humana en tanto tiene fuerza de ley en cuanto 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.<sup>58</sup>

Otra cuestión que hace falta responder es el seguimiento de la ley en el foro de la conciencia, pues de ahí parte la moralidad del acto. La ley obliga a su cumplimiento en la medida que es justa, y es justa en la medida en que se alinea con la ley natural. El hombre está obligado a seguir la ley justa no porque sea hecha por los hombres, sino porque, en cuanto justa, dicha ley se establece en el mismo horizonte de la ley natural y por tanto de la misma ley eterna. Ahora bien, en cuanto a la ley injusta, dicha ley puede darse, según Tomás, de la siguiente manera:

Las leyes pueden ser injustas de dos maneras. En primer lugar, porque se oponen al bien humano, al quebrantar cualquiera de las tres condiciones señaladas: bien sea la del fin, como cuando el gobernante impone a los súbditos leyes onerosas, que no miran a la utilidad común, sino más bien al propio interés y prestigio; ya sea la del autor, como cuando el gobernante promulga una ley que sobrepasa los poderes que tiene encomendados; ya sea la de la forma,

---

<sup>58</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 95, a. 2, co.

como cuando las cargas se imponen a los ciudadanos de manera desigual, aunque sea mirando al bien común.

En segundo lugar, las leyes pueden ser injustas porque se oponen al bien divino, como las leyes de los tiranos que inducen a la idolatría o a cualquier otra cosa contraria a la ley divina. Y tales leyes nunca es lícito cumplirlas, porque, como se dice en Hch 5,29: Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres.<sup>59</sup>

La ley injusta, o mejor dicho pseudo ley, en cuanto se desalinea del horizonte de la ley eterna, ya sea por oponerse a ella indirectamente (es decir, ir contra la ley natural) o por oponerse a Dios directamente (contra la ley eterna), no obliga al hombre a su cumplimiento. La ley injusta nos presenta un reto sobre la propia conciencia, pues aunque se encuentre promulgada por aquéllos que tienen la autoridad de hacerlo (cumpliendo así uno de los requisitos de ley), en estricto sentido no tiene la norma de “medida” de la ley en general porque se oponen al bien del ser humano, ocasionando la desintegración de la propia naturaleza del hombre participada de la naturaleza divina.

Dicho lo anterior, existen dos acepciones en las que sí se tiene que cumplir con una ley injusta (siempre y cuando sea ley humana), para evitar el *escándalo* y, de igual forma, para evitar el *desorden*. Es decir, si con el incumplimiento de ley se provocará un escándalo

---

<sup>59</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 96, a. 4, co.

para los demás, lo mejor es atenerse al precepto, aunque éste sea injusto. Lo mismo ocurriría con el tema del desorden: más vale seguir la ley que romper con un orden preestablecido y funcional. Fuera de estos dos casos, el incumplimiento de la ley injusta es válido. En donde no hay excepciones sobre dicho incumplimiento, es cuando la ley se opone directamente al bien divino, como lo menciona Santo Tomás. Toda ley injusta que atenta contra Dios, como el rendir culto de idolatría, no deber ser cumplida en absoluto.

El último tipo de ley en la exposición, pero primero en el orden ontológico, es el que viene del mismo Dios: ley divina. Hemos visto que la ley eterna está en Dios, la ley natural es de sentido común, la ley humana es la aplicación de la ley natural a casos particulares; pues bien, sólo queda analizar la ley dada por Dios. La ley divina era necesaria por cuatro razones. En primer lugar, porque el hombre está destinado a dirigirse a un fin que excede sus capacidades humanas: la bienaventuranza eterna, por lo que hizo falta la ley divina que lo condujera a ese fin. En segundo lugar, porque, aunque la sola razón pudiera haber descubierto muchas verdades reveladas respecto a su salvación y al recto comportamiento moral, esto lo pudiera haber hecho con dificultad y no exento de error. En tercer lugar porque las leyes de los hombres sólo juzgan sobre los actos que se pueden ver, es decir, los actos exteriores, pero para llegar a la plenitud entre actos interiores y exteriores se precisa una ley que juzgue los actos interiores y que los conozca, tarea que le

corresponde a Dios. Y en cuarto lugar, aborda el tema del mal desde una perspectiva jurídica, esto es convertir a Dios en la única persona que por ser el Bien en absoluto, prohíbe todo mal. La ley divina era necesaria, pues la ley humana no puede prohibir todos los males, ya que al suprimirlos suprimiría a la vez cosas incluso loables (piénsese por ejemplo en la generosidad ante el menesteroso; en la solidaridad ante los desastres naturales; en el perdón ante el error y el pecado, etc.), por lo que era necesaria una ley que no dejase sin castigo ni pena las obras malas.<sup>60</sup>

### **I.2.5 Tratado de la Justicia. *Suma Teológica* II-II, qq. 57-122**

Dos son las partes de la *Suma Teológica* donde Tomás aborda con más detalle la noción de bien común, en el tratado de la ley, como se vio en la sección anterior, y en el tratado de la justicia, que ahora introduciremos. Cuando el bien común se analiza en el tratado de la ley aparece más genérico y más universal, en cambio, cuando se le ve en las acciones concretas que expresan la justicia, el bien común nos parece más comprensible e incluso más tangible. De cualquier manera, en el segundo capítulo de la tesis se estudiará a fondo este concepto que ahora más bien estamos situando. Una aclaración más: en el tratado de la justicia –el tratado más extenso de toda la *Suma Teológica*–, santo Tomás irá mencionado el término “bien común” para un sinnúmero de realidades que van desde dar el culto a Dios, como

---

<sup>60</sup> Cf. El desarrollo de estos cuatro puntos, en: TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 91, a. 4, co.

decir la verdad, obedecer a toda legítima autoridad, ser agradecidos y hasta ser amigables. En fin, estos caracteres o rasgos concretos del bien común los analizaré con detenimiento en el cuarto capítulo.

La justicia se establece en la búsqueda de la perfección humana y de manera particular en la relación con el otro. En efecto, de las cuatro virtudes cardinales y, en general de las siete virtudes (teologales: fe, esperanza y caridad; cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza), la importancia de la justicia radica en su relación con el otro, con la alteridad. El hombre busca su propia perfección, misma que no puede encontrar en él mismo. Es en este punto donde se introduce el argumento social. El hombre entra en contacto con el hombre de dos modos: o en relación a sí mismo, o en relación a la comunidad de la que forma parte. La justicia ordena al hombre hacia el *otro* en la búsqueda del bien común:

El bien de cada virtud, ora ordene al hombre hacia sí mismo, ora lo ordene hacia otras personas singulares, es susceptible de ser referido al bien común, al que ordena la justicia. Y así el acto de cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común. Y en este sentido se llama a la justicia virtud general. Y puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común, como se expresó, de ahí que se siga que tal justicia, denominada general en el sentido expresado, se llame justicia legal, es decir, porque por

medio de ella el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien.<sup>61</sup>

El Tratado de la Justicia se encuentra dentro de la explicación de las virtudes cardinales en la *secunda secundae*. Tomás de Aquino utiliza el mismo método para el análisis de las siete virtudes. Dicho método consiste en presentar la virtud en su esencia, sus partes integrales y subjetivas, los vicios que se oponen a dicha virtud, el don que da el Espíritu Santo al hombre que desarrolla esa virtud y, finalmente, los preceptos que llevan implícitamente el desarrollo de esa virtud.

El estudio de la ‘justicia’ inicia con su objeto: el derecho (cuestión 57). En la cuestión 58 se hace el análisis de doce problemas en relación con la justicia que plantea el Aquinate: primero, sobre qué es la justicia; segundo, sobre la justicia como que siempre es referida al otro; tercero, la justificación de por qué es virtud; cuarto, si la justicia está como voluntad en el sujeto; quinto, sobre por qué es una virtud general; sexto, sobre la justificación de su esencia en concordancia con otra virtud; séptimo, si hay justicia en particular; octavo, si la justicia particular tiene materia propia; noveno, si la justicia versa sobre pasiones o sólo sobre acciones; décimo, si el punto medio de la justicia es en realidad un punto intermedio; décimo primero, si el acto de la justicia se resume a dar a cada uno

---

<sup>61</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 58, a. 5, co.

lo que es suyo; y décimo segundo, si es la principal de las cuatro virtudes cardinales. La cuestión 59 aborda el vicio opuesto a la justicia, es decir, la injusticia. El acto de la justicia conocido como juicio es explicado en la cuestión 60, con lo que estas primeras cuestiones nos ayudan a estudiar la justicia en sí misma.

De la cuestión 61 a la 78 tratan las partes integrales de la justicia; primero, en la cuestión 61 menciona que hay partes integrales dependiendo del tipo de justicia a la que hagamos referencia, i.e., conmutativa o distributiva; la cuestión 62 trata el acto de la justicia conmutativa (la restitución); en la 63 toca el vicio opuesto a la justicia distributiva (la acepción de personas). Los vicios opuestos a la justicia conmutativa se dividen en dos: los que van en contra de la voluntad del prójimo y los dados en transacciones voluntarias de parte del otro. En cuanto a los primeros, tenemos los que son por obra y los que son por palabra. Los que son por obra son tres: el homicidio (q. 64), las injurias contra el prójimo, (q. 65) y el hurto o rapiña (q. 66). Los que son por palabra se dividen en dos: dentro o fuera del juicio. Los vicios dentro del juicio son: la corrupción del juez al juzgar (q. 67), la corrupción del acusador al acusar (q. 68), la corrupción del reo en la defensa (q. 69), la falsedad del testigo en la declaración (q. 70), la falsedad del abogado en su intervención (q. 71). Los vicios fuera del juicio son: la contumelia (q. 72), la detracción (q. 73), la murmuración (q. 74), la burla (q. 75) y la maldición (q. 76). Ahora bien, respecto de los vicios que tienen que

ver con la justicia conmutativa en transacciones voluntarias, tenemos el fraude (q. 77) y la usura (q. 78).

Dentro del estudio, Santo Tomás propone dos elementos cuasi integrales de la justicia: “*Hacer el bien*” y “*Evitar el mal*”, éstos son analizados en la cuestión 79. Por otro lado, las partes potenciales de la justicia van de la cuestión 80 a la 120. En primer lugar se abordan las partes potenciales en general (q. 80), y después las partes potenciales en especial (qq. 81-120). En relación a las partes potenciales en especial, en primer lugar encontramos la religión: el estudio de la religión en sí misma (q. 81) y el estudio de sus actos (qq. 82-91), dividido en actos interiores y en actos exteriores. En cuanto a los actos interiores están: la devoción (q. 82), la oración (q.83) y los juramentos (q. 89). En cuanto a los actos exteriores están la adoración (q. 84), los sacrificios (q. 85), las oblaciones y primicias (q. 86), los diezmos (q. 87), el voto (q. 88), el juramento en nombre de Dios (q. 89), el conjuro en nombre de Dios (q. 90) y la invocación del nombre de Dios (q. 91).

Los vicios opuestos a la religión son la superstición (q. 92), el culto indebido a Dios (q. 93), la idolatría (q. 94), la adivinación (q. 95), vanas observancias (q. 96), la tentación de Dios (q. 97), el perjurio (q. 98), el sacrilegio (q. 99) y la simonía (q. 100).

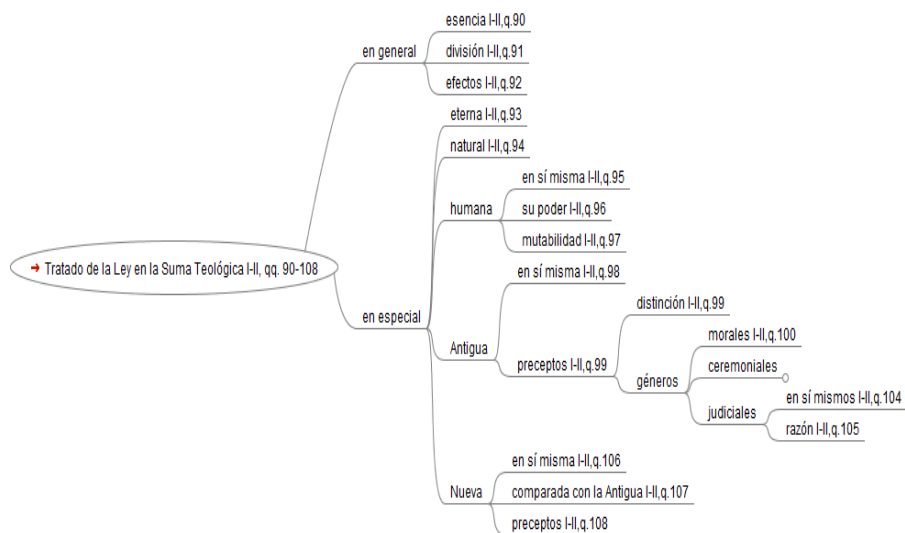
Otras partes integrales son la piedad (q. 101) y la observancia (q. 102). Ésta se divide para su estudio en varias partes: la dulzura (q. 103) y la obediencia (q. 104), cuyo vicio opuesto es la desobediencia (q. 105); el agradecimiento (q. 106) y la ingratitud como su vicio opuesto (q. 107); la venganza (q. 108); la veracidad en sí misma (q. 109) y sus vicios opuestos, como lo son la mentira (q. 110) y la simulación o hipocresía (q. 111), la jactancia (q. 112) y la ironía (q. 113); la amistad como virtud integral a la justicia (q. 114); su vicio opuesto, la enemistad (q. 115); el litigio (q. 116); la liberalidad (q. 117), la avaricia como vicio opuesto por defecto (q. 118) y la prodigalidad como el vicio por exceso (q. 119); finalmente la última virtud que conforma a la justicia es la epiqueya (q. 120). Estas virtudes serán el corazón del cuarto capítulo de esta tesis, pues son, si se nos permite adelantar, el contenido concreto del bien común en las relaciones interpersonales.

Las últimas dos cuestiones hacen referencia al don que surge tras la práctica de la justicia, que es la piedad (q. 121), y a los preceptos que dictaminan el ejercicio de ésta (q. 122).

Por considerarlas auténticos “aterrizajes” del bien común, estas partes potenciales de la justicia las abordaremos en el capítulo cuatro con mayor detalle.

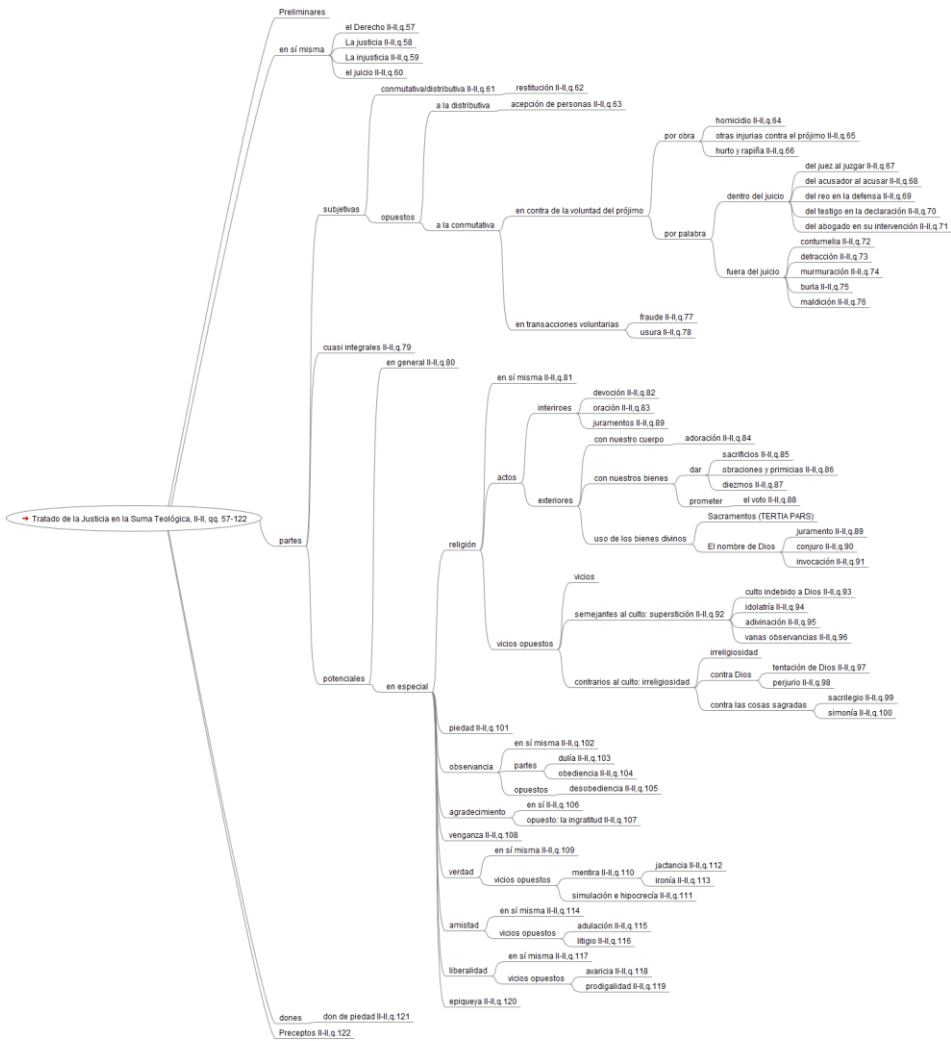
## Esquemas de ambos Tratados<sup>62</sup>

Tratado de la ley:



<sup>62</sup> Se puede consultar el *Esquema completo a la Suma Teológica* realizado por: J. Morán, I. Gamboa, J. Medina y G. Bañuelos; en lengua latina dentro de la página electrónica: [www.corpusthomicum.org/iopera.html](http://www.corpusthomicum.org/iopera.html). Presentamos aquí solo el esquema de los dos tratados que explicamos previamente para una mayor comprensión de la obra.

# Tratado de la Justicia:



## I.3 EL BIEN COMÚN EN OTROS TEXTOS DE SANTO TOMÁS

### I.3.1 Escritos de Filosofía Social: Carta a la Duquesa de Brabante y Comentario a la Política

La *Carta a la Duquesa de Brabante* es un opúsculo conocido también con el nombre de *De regimine iudeorum*.<sup>63</sup> Sin embargo, la misma edición leonina lo reconoce con el nombre *Ad Ducissam Brabantiae*, como parte integrante del volumen en el que se encuentra *De regno*. Se piensa que el primer nombre fue colocado por el contenido mismo de la obra, pues se trata de una serie de recomendaciones sobre cómo se debe dirigir un ducado inmerso en una dinámica en la que convivían la religión antigua (judíos) y la nueva (cristianos). Hay que recordar el contexto político de entonces, donde los gobiernos oficialmente cristianos tenían que rendir cuentas directamente al Papado y prevalecía en la sociedad medieval una intensa y a la vez hermética comunidad interreligiosa. Se trata de una contestación a una carta que recibió Santo Tomás de Aquino por parte de la Duquesa Aleyda, en la que le consultaba cómo debería de gobernar en un Estado cristiano al pueblo de la Antigua Alianza; cuestión que a la vez, por el contenido de la respuesta del Aquinate, la duquesa planteó en ocho asuntos:

---

<sup>63</sup> Con ese nombre Roberto Busa coloca el Opúsculo en su edición con el número 037 y las siglas “ORI”.

1. ¿Es lícito imponer tributos a los judíos temporalmente y en qué cantidad?
2. ¿Se puede castigar con penas pecuniarias al que practica la usura?
3. ¿Es lícito aceptar dinero o regalos de los judíos?
4. ¿Qué ha de hacerse con el dinero sobrante cuando se recibe de los judíos más de lo que los cristianos exigen?
5. ¿Es lícito vender los cargos públicos o recibir, en préstamo, hasta que se resarzan por el desempeño de las funciones, los que así lo compraron?
6. ¿Es lícito poner impuestos a los cristianos?
7. ¿Qué hacer con los oficiales que extorsionan a los súbditos para conseguir algo?
8. ¿Es bueno obligar a los judíos a que lleven una señal que les distinga de los cristianos?

Lo interesante de la Carta es que Tomás de Aquino, pese a reconocer en el proemio su poco conocimiento en torno al tema político, expresa los principios que anteriormente ya ha plasmado en su obra para solucionar este conflicto. Para efectos de nuestra investigación, ponemos como ejemplo la *resolutio* que da a la cuestión sexta, en donde recuerda la institución divina sobre el gobernador: “En esto debéis considerar que los príncipes de las naciones han sido instituidos por Dios no para conseguir su lucro

personal sino el bien común del pueblo”.<sup>64</sup> Más adelante, para explicar lo relativo a las cargas impositivas para con los súbditos, explica que no incitan a la avaricia ni al pecado cuando se exigen en razón de buscar el bien común:

Por eso, el príncipe, que lucha por el bienestar común, también debe subsistir con los recursos de la comunidad y subvencionar las necesidades públicas, bien por medio de impuestos fijos, bien por medio de extraordinarios, cuando los primeros sean insuficientes.<sup>65</sup>

Por su parte, el *Comentario a la Política de Aristóteles* fue compuesto por Tomás durante su segunda estancia en la Universidad de París, alrededor de 1272. Lo curioso es que el Doctor Angélico no comenta toda la obra del Estagirita, sino sólo una pequeña parte de ésta. Mientras la obra aristotélica consta de ocho libros, el comentario de Tomás abarca menos de la mitad. En efecto, la obra de Santo Tomás llega hasta el tercer libro, lección sexta; más adelante se cree que la obra fue completada por Pedro de Alvernia.<sup>66</sup> El comentario es muy peculiar, pues si bien no es la teoría política de Santo Tomás, su interés parece ser fiel a los pasos de Aristóteles en lo que considera óptimo para la administración de

---

<sup>64</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Carta a la duquesa de Brabante*, en: *Opúsculos y obras selectas II: Obras filosóficas*, BAC, Madrid 2014, Cap VI.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> Cf. BEUCHOT, M. ‘Introducción’ en: Tomás de Aquino, *Comentario a la Política de Aristóteles* (traducción de H. Velázquez), Navarra: Universidad de Navarra 1996, XIX-XXX.

la ciudad. El *proemio* es una definición del lugar que ocupa la política como ciencia. En el primer libro divide las secciones que corresponden a la ciudad pero con relación a la primera comunidad: la casa u hogar. En el segundo habla de su relación con la *polis* y los tipos de regímenes según la experiencia aristotélica. Y en el tercero continúa la división de regímenes y discurre sobre cuál de ellos sería el óptimo a ser instaurado.

Las notas en torno al *bien común* son integradas tanto en el proemio como en la primera parte del primer libro. En el proemio habla sobre la finalidad del hombre y explica que el fin de la ciudad es más sublime que el bien particular. De hecho, el bien particular, si es conforme a la naturaleza de la razón, no se contrapone al bien de la ciudad:

Y puesto que las cosas que le vienen dadas al hombre se ordenan al fin del hombre, que es el fin más importante de las cosas que tienen un fin, por eso es necesario que este todo que es la ciudad, sea el todo más importante de todos los que la razón puede conocer y producir.<sup>67</sup>

Poco después define la política como “la ciencia que se dirige a perfeccionar la misma sabiduría humana”.<sup>68</sup> Dicha perfección se encuentra en el ámbito del obrar humano, por lo que la ciencia

---

<sup>67</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Política de Aristóteles*, pr.

<sup>68</sup> Cf. *Ibidem*.

política se ubica dentro de las ciencias prácticas. Y dentro de las ciencias prácticas, la política ocupa el lugar más alto, puesto que su objeto no es el obrar del individuo sino el de todos los integrantes de la comunidad para la consecución del bien común.

Dentro del comentario al primer libro, en el cual nos centraremos, aborda dos temas de gran relevancia: la dignidad de la ciudad a partir de su fin, y la supremacía del bien de la ciudad sobre los bienes individuales. Ante la primera, desglosa el siguiente argumento de Aristóteles: “Vemos que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vistas a algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno” [*Política*, 1252a1-3] A Tomás la premisa menor le parece evidente, y la demostración de la mayor es la siguiente: el obrar humano se hace por lo que a los hombres les parece bueno, independientemente si se sigue un bien real o un bien aparente. Sin embargo, este bien es instituido por el fundador de la comunidad como fin:

    Todos los hombres realizan todo lo que hacen en vistas de aquello que les parece bueno; ya sea verdaderamente bueno o no. Pero toda comunidad ha sido instituida por alguien que la realiza. Luego, todas

las comunidades se dirigen a algún bien, esto es, que tienden hacia algo bueno como fin.<sup>69</sup>

Partiendo del argumento de la ordenación de la parte al todo, Tomás elabora sobre la supremacía del bien común sobre el bien particular. En primer lugar, la comunidad que tiende a un fin más alto y elevado es la comunidad civil o ciudad. En segundo, la ciudad que es un todo incluye en sí otro conjunto que es la casa o mejor aún, son las casas o las villas. Pues bien, es claro que entre esos dos (casa-polis), el principal es la ciudad:

Luego la ciudad es la que une al bien principal entre todos los bienes humanos, pues tiende al bien común que es mejor y más divino que el bien de uno solo, como se dice al principio de la *Ética*.<sup>70</sup>

En analogía a esta relación casa y ciudad, comprendemos la relación de bien particular con bien común plasmada en este comentario, y que expone la integración de uno con el otro de forma armónica e incluso constructiva. El resto del primer libro son precisiones a los juicios aristotélicos en torno a la administración de la comunidad doméstica.

---

<sup>69</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Política de Aristóteles*, lib. I, l. 1, n. 2.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

### **I.3.2 Escritos morales: *Comentario a la Ética* y el *De Virtutibus***

Con el ánimo de mostrar la interdisciplinariedad del pensamiento de Santo Tomás, sumaremos dos obras más al análisis. Decimos interdisciplinariedad porque si bien la doctrina política se encuentra condensada en las obras antes expuestas, las obras de ética recurren a explicar el bien común en un método más analítico, referido al actuar moral del hombre. En el *Comentario a la Ética*, el Doctor Angélico hace un análisis basado en el texto de Aristóteles; comenta la estructura aristotélica y aporta notas explicativas y pragmáticas de su tiempo.

Tenemos que tomar en cuenta que, al tratarse de un comentario, Tomás hace su exposición siguiendo el mismo orden del autor del libro que desea comentar; en este caso, siguiendo el orden que Aristóteles le dio a *Ética*. Con este antecedente, los textos que resaltan para el objeto de nuestra investigación serán los siguientes: el comentario al libro I (en especial, a la definición de felicidad), el comentario al libro II, el comentario al libro V (que es el libro de la justicia y, como hemos dicho anteriormente, la justicia es la virtud en donde más se manifiesta el bien común), y el comentario al libro X (donde vincula al bien común con el actuar político).

En el comentario al libro I, lección décima, nos presenta la definición de felicidad como fin último. De esta manera Tomás da sentido a la búsqueda de la felicidad propuesta por el Estagirita:

La felicidad es fin último, bien perfecto y suficiente por sí. [...] De cualquier cosa que tiene una operación propia su bien y lo que es bueno para ella consiste en su operación. Como el bien del flautista consiste en su operación, lo mismo el del escultor y el de cualquier artífice. La razón estriba en que el bien final es la perfección última de una cosa.<sup>71</sup>

La felicidad es un fin último por alcanzar; la felicidad es el estado perfecto o acabado del propio hombre.

Dentro del comentario al libro II, Tomás aborda toda la explicación causal en torno a las virtudes en general, es decir, morales e intelectuales. Describe la naturaleza de las virtudes y el carácter dimensional de ambas. Es notable el pasaje donde trata la responsabilidad del legislador al establecer preceptos que promuevan la vida en la virtud:

Que a partir de la operación llegamos a ser virtuosos se consta por lo que ocurre en las ciudades. Los legisladores hacen virtuosos a los hombres acostumbrándolos a los actos de virtud por medio de preceptos, premios y castigos. A esto debe tender la intención de todo legislador. Empero los que no obran bien al respecto yerran al

---

<sup>71</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicomaco de Aristoteles*, (trad. Ana Mallea), EUNSA, Pamplona, 2010, lib. I, lect. 10, n.67-68.

legislar y su gobierno difiere de un gobierno recto como difiere lo bueno de lo malo.<sup>72</sup>

Así llegamos al libro V, donde comenta la virtud de la justicia y su relación con el bien común. Al iniciar el libro, Tomás nos plantea la división de éste; su estudio abordará primero la justicia en sí en un sentido estricto (qué es la virtud de la justicia hacia “otro”) y después en sentido amplio (como cuando decimos que alguien fue *justo consigo mismo*). Al respecto del estudio de la justicia, primero define qué son los actos justos, y después hablará de la virtud de la equidad como directiva de la justicia común.<sup>73</sup>

Las precisiones que hace Tomás siguiendo los pasos de Aristóteles en torno a la división de la justicia en primera instancia parecerían complicadas, pues no deja en claro la intención de inclinarse por una definición unívoca del objeto de estudio mencionado. Sin embargo, dichas divisiones nos ayudan a comprender las diferentes aristas que tiene la justicia y a observar que en estricto sentido son pocos los actos de justicia que realizamos movidos por ella misma. La primera división que nos presenta Santo Tomás es distinguir la justicia legal de la justicia particular:

---

<sup>72</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicomaco de Aristoteles*, lib. II, lect. 1.

<sup>73</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicomaco de Aristoteles*, lib. V, l. 1 n. 1.

De una manera, se dice que justo es el que observa la ley o legal. De otra manera, se dice que justo es el hombre ecuánime, aquél que acepta de igual forma los bienes y los males. Pues lo igual se opone a ambos, tanto a lo que excede como a lo que falta. De lo cual concluye que lo justo se dice de lo legal e igual, y lo injusto de lo ilegal y desigual, en cuanto los objetos se conocen por los hábitos.<sup>74</sup>

La justicia legal tiene como objeto, como su mismo nombre lo indica, lo justo de acuerdo con la ley. El tema de la ley que ordena los actos del hombre es el punto clave para entender este tipo de justicia, pues en última instancia todo lo que sea conforme a la ley (entiéndase a la recta ley) de alguna manera lo podemos enmarcar en la justicia. El hombre que cumple la ley es a priori un hombre justo. Ahora bien, en una comunidad la ley positiva es establecida por los legisladores, a los que compete determinar lo que es legal y de cierta manera lo que es justo:

Las leyes versan sobre todo aquello que pueda demostrarse que se refiere a algo útil, o para toda la comunidad, como sucede en las comunidades políticas rectas en las cuales se tiende al bien común, o bien a algo que sea útil para los mejores, para los ciudadanos sobresalientes de la ciudad por los cuales ésta es gobernada, quienes son llamados optimates. O tiende a algo útil para los poderosos o dominantes, como acontece en aquellas comunidades gobernadas por

---

<sup>74</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicomaco de Aristoteles*, lib. V, l. 1, n. 12.

reyes o tiranos. Pues siempre en la hechura de las leyes se atiende lo que es útil a la parte principal en la ciudad.<sup>75</sup>

Por otro lado, la justicia legal es nominada por Aristóteles y secundada por el Aquinate como la virtud en grado sumo. Tal consideración se debe principalmente a que la justicia legal mira en relación con el otro. La verdadera prueba de que alguien es virtuoso no es un análisis de sus virtudes en la persona, sino en tanto actúa virtuosamente cuando entra en contacto con el otro. Por ende, la justicia adquiere un carácter político debido a que ésta es la medida de relación entre individuos. No discrimina la posibilidad de que exista alguien virtuoso para sí, pero su ser virtuoso se someterá en verdad a prueba en la medida que socialice la virtud:

La justicia legal es una virtud perfecta porque el que la posee puede practicar su virtud con relación a otro y no sólo hacia sí mismo, lo cual no sucede en todos los hombres virtuosos. Hay muchos que pueden usar o practicar la virtud en los asuntos propios y no lo pueden hacer en aquéllos que se refiere a otros. Para mostrar lo propuesto consigna dos dichos, que se expresan comúnmente a manera de proverbio.

Uno de los siete sabios, Bías, quien dijo que la autoridad o el poder revela al varón, muestra si es perfecto o incapaz. Pues, aquél que manda, ya se halla en comunicación con otros, dado que le pertenece

---

<sup>75</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicomaco de Aristoteles*, lib. V, l. 2, n. 3.

disponer lo que se ordena al bien común. Se infiere, así, que la perfección de la virtud se revela en lo que uno dice en relación a otro. Alude al otro dicho proverbial para mostrar que la justicia legal se dice en relación a otro. Sólo la justicia entre las virtudes parece referirse a un bien ajeno, que es en relación con otro, en cuanto tiende a obrar lo que es útil para otro, para la comunidad o para sus gobernantes. Las demás virtudes tienden a obrar un bien propio, como la templanza tiende a apaciguar el ánimo de las concupiscencias deshonestas. Lo mismo en el caso de otras virtudes.<sup>76</sup>

La justicia legal tiende al bien común por estar directamente relacionada con la ley y por interpelar al sentido de comunidad. La ley tiene como objeto la dirección de las obras humanas al bien común y, si lo justo legal es el cumplimiento cabal de la ley, la persona que cumple con la ley contribuye a la instauración del bien común de la comunidad a la que pertenece. Por la alteridad, en estricto sentido a nadie se le puede llamar justo aisladamente. La justicia es el deber para con el otro y nadie es justo si no cumple con el deber que le corresponde para con el otro. Por tales condiciones, Santo Tomás concluye el comentario a la justicia legal,

---

<sup>76</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicomaco de Aristoteles*, lib. V, l. 2, n. 9-10.

definiendo ésta como: “una virtud determinada que toma la especie por tender a un bien común”.<sup>77</sup>

El segundo tipo de justicia es la justicia particular, que a la vez se subdivide en justicia distributiva y justicia conmutativa. El primer tipo de justicia particular [distributiva]

es la que consiste en la distribución de algunas cosas comunes que deben repartirse entre los que forman parte de la comunidad cívica, como el honor, el dinero, o cualquier otra concerniente a los bienes exteriores; o incluso a las que pueden considerarse malas en este sentido, como los trabajos comunitarios, los gastos o desembolsos, etc.<sup>78</sup>

Es una justicia particular porque requiere un análisis de casos y no un bien en común, sino los bienes de los individuos de manera igualitaria o desigualitaria. La justicia conmutativa es la que compete a las transacciones entre particulares, que requieren de un análisis, pero que no necesariamente repercute (al menos de forma inminente) en la sociedad, sino en los interesados en hacer negocios entre sí. En ambas partes de la justicia particular se requiere que el

---

<sup>77</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicomaco de Aristoteles*, lib. V, l. 2, n. 13.

<sup>78</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicomaco de Aristoteles*, lib. V, l. 4, n. 1.

punto medio se haga con relación a los individuos involucrados en cada caso.

Más adelante, en el mismo comentario al libro V, expone el objeto de la justicia: la equidad. Ésta...

es ciertamente algo justo y aun mejor que cierta clase de lo justo, no por cierto que lo justo natural, que debe ser observado en absoluto o universalmente, sino de lo justo legal al que cabe fallar por esto que se propone en absoluto o en universal. De lo cual se desprende que la naturaleza de lo equitativo es ser regulador de la ley allí donde ésta falla por algún caso particular.<sup>79</sup>

El hombre equitativo dirige su acción con la anuencia de llevar en ella el ser un diligente ejecutor de la justicia, sea para brindar bienes o aplicar reprimendas en los casos en que por su carácter universal la ley no puede tomar acción.

Para finalizar el análisis del *Comentario a la Ética* tenemos que en el libro X, donde Aristóteles ha plasmado su teoría del placer y la relación de la ética con la vida política, Tomás hace patente la necesidad de una doctrina complementaria a la que hasta aquí se ha expuesto. En efecto, la ética enmarca la ruta hacia la felicidad, pero

---

<sup>79</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicomaco de Aristoteles*, lib. V, l. 16, n. 10.

es necesario explorar los principios de las relaciones por las que alcanzamos dicho fin, es decir, la política:

Una vez que Aristóteles trató el fin de la virtud, considerado en el hombre virtuoso, que es el deleite o felicidad, ahora, trata otro fin considerado con relación al bien común, mostrando que fuera de esta doctrina moral es necesario que haya otra doctrina, determinativa de la ley y que tienda al bien común.<sup>80</sup>

Por otro lado, presentamos la cuestión disputada *De virtutibus in communi*, -la edición leonina de esta obra se encuentra en preparación dentro del volumen 24-. El texto lo ubica Mandonnet, según escribe Corso, dentro de la segunda estadía de Tomás de Aquino en París de 1270 a 1272.<sup>81</sup> En este texto encontramos una serie de artículos en los que Tomás habla de la naturaleza próxima de las virtudes, es decir, aquello que tienen en común todas las virtudes. También diserta sobre otras cuestiones, como son el origen de la virtud, los hábitos de la virtud, la distinción de las virtudes y la formación del hombre virtuoso.

Con relación al tema que nos ocupa, muestra los siguientes conceptos: el bien correspondiente a la parte apetitiva de la

---

<sup>80</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicomaco de Aristoteles*, lib. X, l. 14, n. 1.

<sup>81</sup> CORSO DE ESTRADA, L. E., *Estudio Preliminar* en: Tomás de Aquino, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, EUNSA, Pamplona 2000, pp. 17-70.

naturaleza humana, el bien como objeto de la voluntad y las perfecciones de la misma voluntad; la justicia como la virtud práctica que tiende a la perfección humana, y la ordenación de las virtudes al sumo bien, que es Dios. En cuanto al bien correspondiente a la parte apetitiva de la naturaleza humana, lo que hace que el bien sea apetecible no es la intelección del bien mismo, sino la conveniencia para la persona concretada en el obrar:

El bien es atribuido a la parte apetitiva formalmente (*formaliter*); en efecto, el mismo bien es el objeto de la parte apetitiva. Pero el bien no es atribuido a la parte intelectual formalmente, sino sólo materialmente (*materialiter tantum*). Pues conocer lo verdadero es cierto bien de la parte cognoscitiva, aunque no se relacione con la parte cognoscitiva bajo la índole de bien, sino más propiamente con la apetitiva, pues el conocimiento mismo de lo verdadero es algo apetecible.<sup>82</sup>

La perfección de la misma voluntad que apetece el bien, se encuentra cuando se encuentra ya con el verdadero bien, y no cualquier bien aparente. Entiéndase también por apetencia cierta inclinación natural al bien. Esta tendencia se forma en los hábitos; de hecho, toda virtud es un hábito en estricto sentido. De esto queda dicho que los hábitos están ordenados a la parte apetitiva y buscan el bien. Por ende, todo hombre apetece, desea, anhela lo bueno en

---

<sup>82</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, q. I, a. 12, co.

estricto sentido y esto es lo que lo motiva a actuar libremente buscando el bien por sí:

El bien considerado bajo la índole de bien sólo es objeto de la parte apetitiva del alma; pues el bien es lo que todas las cosas apetecen. Por lo tanto, aquellos hábitos que o están en la parte apetitiva, o dependen de la parte apetitiva, se ordenan formalmente al bien; por lo cual poseen de un modo preeminente la naturaleza de la virtud.<sup>83</sup>

Y el mayor grado de inclinación lo encontramos por supuesto en el bien común, como a continuación menciona santo Tomás comentando un texto de Cicerón:

Se ha de decir que la afirmación de Tulio [la virtud obra al modo de la naturaleza] se entiende en relación a la inclinación del apetito que tiende a algún bien común, como obrar valientemente, o alguna otra cosa de este género. Pero a no ser que sea dirigida por el juicio de la razón, tal inclinación frecuentemente conduce al abismo.<sup>84</sup>

Otro tema de relevancia en la obra es la instauración del vínculo entre justicia y alteridad, mostrando que la justicia es la virtud que persigue el bien humano en grado máximo, pues vela por el prójimo, inclusive rebasando sus propios límites o fuerzas:

---

<sup>83</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, q. I, a. 7, co.

<sup>84</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, q. I, a. 6, ad 4.

Un bien excede la porción de la voluntad en razón del individuo, de tal modo que alguien procura aquello que es bien de otro, aunque la voluntad no sea llevada fuera de los límites del bien humano; y así la justicia y todas las virtudes que se inclinan hacia el otro, como la liberalidad, y otras de esta clase, perfeccionan la voluntad. Pues la justicia es el bien de otro, como dice el Filósofo en la *Ética*, libro V.<sup>85</sup>

Finalmente, la relación entre virtudes adquiridas (virtudes cardinales) y virtudes infusas (virtudes teologales), permiten que establezcamos el fin último de la virtud. En el caso de las primeras, el fin último se encuentra en la felicidad, y en el caso de las segundas, el fin último es el Sumo Bien:

Se ha de decir que la virtud adquirida no es un bien máximo en absoluto, sino máximo en el género de los bienes humanos. En cambio la virtud infusa es un bien máximo en absoluto, en cuanto que por ella el hombre se ordena al Sumo Bien que es Dios.<sup>86</sup>

Después de haber analizado las obras de Santo Tomás en torno al objeto de estudio planteado, corresponde ahora formular una aproximación para definir el bien común; labor que emprenderemos a continuación.

---

<sup>85</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general* q. I, a. 5, co.

<sup>86</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, q. I, a. 9, ad 7.



CAPÍTULO II  
NOCIÓN DE BIEN COMÚN

## II.1 EL BIEN COMÚN: UN CONCEPTO ANÁLOGO

### II.1.1 El bien común como concepto análogo en Aristóteles

Los antecedentes al término *analogía* en su aplicación filosófica se remontan a Aristóteles, aunque originalmente se desarrolló en un ámbito matemático. Los principios de la analogía consisten en comparaciones tales como *cuatro es a ocho como cinco es a diez*, entendiéndose que cuatro es la mitad de ocho y cinco la mitad de diez. De hecho, en el libro de la *Retórica*, Aristóteles recurre a la analogía entre sinonimias y homonimias:

Cada uno de éstos (sinónimos y homónimos) y cuantas especies hay en metáfora, y que esto vale muchísimo tanto en poesía como en los discursos, son cosas que han sido ya tratadas, como dijimos, en los escritos de la Poética. Y en tanto en el discurso hay que ser más diligente en torno a éstos, en cuanto que el discurso es de menos recursos que los versos. Y sobre todo la metáfora posee lo claro y lo placentero y lo extraño, y no es posible tomarla de otro. Y hay que decir tanto los epítetos como las metáforas que encajen; y esto será a partir de que haya proporción; y si no, aparecerá inadecuado, porque las cosas contrarias se manifiestan, sobre todo, unas al lado de las otras.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, III, 1405a1-10.

Como podemos observar, para el Estagirita la analogía consistirá también en proporción, concepto que utiliza en otras ocasiones para ejemplificar algunas de sus teorías. En el libro V de la *Ética Nicomáquea*, por ejemplo, recurre al asunto de la proporción para explicar la justicia distributiva, además de recurrir a demostraciones de tipo geométrico y algebraico. Por lo anterior, podemos afirmar que el uso de la analogía en Aristóteles es metodológico. La analogía es el método por el cual la proporcionalidad aborda explicaciones tanto teóricas como prácticas. Ejemplo de esto lo encontramos en *Metafísica*:

Ciertas cosas son uno numéricamente, otras específicamente, otras genéricamente y otras por analogía: numéricamente lo son aquellas cosas cuya materia es una, específicamente aquellas cuya definición es una, genéricamente aquellas cuya figura de la predicación es la misma y, en fin, por analogía las que guardan entre sí la misma proporción que guardan entre sí otras dos.<sup>88</sup>

Pero la analogía no es sólo un método explicativo. Aristóteles va más allá y le da una connotación ontológica. En efecto, cuando dice que el ser se dice de muchas maneras,<sup>89</sup> emplea la analogía ya no sólo en el plano metafórico, sino también en el plano ontológico. Los modos del ser son un claro ejemplo del uso de la analogía y de

---

<sup>88</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 6, 1016b30-35.

<sup>89</sup> Cf. *Metafísica*, VI, 1026a30-35.

su elevación por la contemplación de la verdad misma; no es el mismo ser el que hay en un ser animado que en uno inanimado.

Es por demás relevante el concepto de la analogía en Aristóteles, pues éste acompañará a Santo Tomás en el desarrollo de sus obras, conceptos y reflexiones.

Mauricio Beuchot define la analogía como:

una perspectiva, una manera de pensar, que se inscribe en la lógica, y llega a constituir un método, un modo de pensamiento y hasta casi una racionalidad en la que se trata de salvaguardar las diferencias en el margen de cierta unidad.<sup>90</sup>

El hecho de que haya diferencias entre las cosas que se predicán nos ayuda a no igualarlas entre sí. Pero el margen de cierta unidad nos deja en claro el vínculo que sostienen las cosas que se predicán analógicamente. Beuchot también contempla el uso metodológico de la analogía:

---

<sup>90</sup> BEUCHOT, MAURICIO, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, 1ª ed., México: Herder, 2004, p. 13.

es un método porque es un instrumento lógico, ayuda a pensar ordenando las cosas en una jerarquía o gradación, o por lo menos según la relación de proporción que guardan entre sí.<sup>91</sup>

Con lo anterior podemos inferir que el primer concepto analógico es, curiosamente, el concepto mismo de analogía. Si se pregunta qué es analogía, tendríamos que parafrasear la respuesta que da Aristóteles en torno a la pregunta por el ser, y aplicarla al mismo objeto que nos referimos: analogía se dice de muchas maneras.

Podemos decir que analogía es una proporción, una perspectiva, un modo de discurrir, un modo de pensar, un método, una relación, un orden que expresa la proporción existente en la misma realidad.

### **II.1.2 La analogía en Tomás de Vio**

Aunque Tomás de Aquino trató extensamente la noción y aplicación de la analogía, fue uno de sus discípulos intelectuales, el célebre Cardenal Cayetano (Tomás de Vio), quien sistematizó el tema y tipos de analogía. En *De nominum analogia* [Sobre la analogía de nombres],<sup>92</sup> que incluye una excelente síntesis del

---

<sup>91</sup> BEUCHOT, MAURICIO, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, p. 13.

<sup>92</sup> Sobre el estudio de la obra del Cayetano, véase: HOCHSCHILD, J. P., *The Semantics of Analogy According to Thomas de Vio Cajetan's de Nominum Analogia*, University of Notre Dame: Notre Dame, Indiana, July 2001; MCINERNEY, R. M., "The Problem of Analogy", in *The Logic of Analogy*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2012.

concepto de analogía, Cayetano hace un estudio a partir del texto directo del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* de Tomás de Aquino, y de la comprensión de la analogía como proporción, tal y como la concebían los griegos.<sup>93</sup> Su propósito era fijar los sentidos en los que se podría usar la palabra analogía, y evitar que se abusara de ella, incurriendo incluso en herejías. Siguiendo a Santo Tomás, Cayetano identifica tres tipos de analogía: de desigualdad, de atribución y de proporción.

El primer tipo de analogía, la de desigualdad, se refiere a una propiedad (intención) común a las cosas, aunque ontológicamente hablando sólo una la contenga, y las demás lo hacen en relación a ésta en sentido secundario e incluso metafórico. El ejemplo lo refiere al concepto de ‘sano’, que se puede aplicar a una gran diversidad de entes relacionados en esta lógica: la dieta ‘sana’ hace que el animal esté sano y produzca orina ‘sana’, pero en realidad el único sano es el animal.

El segundo tipo de la analogía, la de atribución, constituye un caso contrario al anterior, pues en todos los términos sí se realiza la noción tratada. En todos se da verdaderamente la realidad, pero hay un orden o jerarquía; es decir, en un ente se realiza más plenamente la noción que en los demás. El ejemplo al que recurre es el de la ‘corporeidad’, que se da más plenamente en los cuerpos

---

<sup>93</sup> TOMÁS DE VIO. *De nominum analogía*, c.I, no. 2.

incorruptibles (según el modo de pensar medieval) que en los corruptibles. Hoy referiríamos, por ejemplo, a la dureza, que se da efectivamente en diversos materiales, pero que encuentra en el diamante su mayor plenitud, mismo que es el ápice de una escala objetiva de dureza.

El tercer tipo de analogía es la de proporcionalidad, que fija su atención en comparar la relación entre  $a$  y  $b$ , a la relación que se da entre  $c$  y  $d$ . La analogía se encuentra en la relación misma, que es la que se presenta respecto de los conceptos que se lleguen a vincular. Pensemos en matemáticas: dos es a cuatro lo que cinco es a diez; aquí lo análogo es el concepto ‘mitad’ que se da tanto en los primeros comparados como en los segundos. Tomemos otro ejemplo en la siguiente afirmación: “La razón es al hombre lo que el rey a los súbditos”; en ella encontramos la unión perfecta entre la función que ejerce la razón para el hombre, que es la que debe conducir sus actos por el recto camino del bien; del mismo modo el rey debe conducir a sus súbditos por el recto camino del bien común.

### **II.1.3 Ejemplos de aplicación de la analogía al concepto de bien común**

Con lo anterior podemos ya hacer una referencia al *bien común*, pues el Aquinate no ofrece una definición unívoca, sino

definiciones, como veremos enseguida, análogas.<sup>94</sup> Por tanto, una primera respuesta a la interrogante sobre qué es el bien común, será comprender que *bien común*, desde la perspectiva clásica, es una realidad *análoga*.

A lo largo de la obra del Aquinate, detectamos frecuentes referencias al bien común, con tintes especiales, como si se hiciese una división de bienes comunes. Por ejemplo, compara analógicamente dos bienes comunes al afirmar: “Las concupiscencias naturales relativas a la comida, la bebida y el sexo se ordenan al bien común de la naturaleza, como las demás materias legales se ordenan al bien común moral”.<sup>95</sup> También hace referencia al bien común como justicia legal citando a Aristóteles:

Dice el Filósofo, en el libro V de la *Ética*, que la justicia legal, que ordena los actos de los hombres al bien común, no difiere sino según la razón de la virtud que ordena los actos del hombre a uno solo.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Cf. FARÍAS LARRAÍN, JOSÉ, *Política y buen gobierno en la óptica de Santo Tomás de Aquino, Historias del Orbis Terrarum*, 2011, p. 106. Las líneas de su estudio comprenden un análisis sobre la analogía, que entre otros puntos claves menciona: “En cuanto a la noción Bien Común, se debe visualizar desde la óptica tomista, no como un todo unívoco, suma de partes homogéneas, sino como un todo análogo u orgánico, incompatible con el uniformismo y el igualitarismo socio-económico”.

<sup>95</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 94, a. 3, ad 1.

<sup>96</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 60, a. 3, obj. 2.

Incluso, llega a hablar del bien común de la Iglesia y bien común trascendente: “La gracia gratisdata se ordena al bien común de la Iglesia, que es el orden eclesial; pero la gracia santificante se ordena al bien común trascendente, que es el mismo Dios”.<sup>97</sup>

Bastan los anteriores ejemplos para entrever que la expresión “bien común” es de una extensión y aplicación análoga. Tomás tenía en cuenta, al hablar de bien común, diferentes objetos a los cuales se remitía, según aplicara. Dichos objetos eran multivariados: el bienestar de los gobernados, la felicidad del género humano, la estabilidad de la Iglesia, la guerra justa, el progreso social, el orden del cosmos, la justicia social, la búsqueda de alimento para sobrevivir, los hijos, la salud corpórea, el esfuerzo por adquirir la virtud, etcétera. Todos análogos en razón de su fin, y sabiendo que no hay contraposición sino armonización del Bien Común trascendente (Dios) y las variadas comunidades sociales que buscan un bien común inmanente<sup>98</sup>.

Ahora bien, la unión de conceptos nos presenta una realidad análoga más. El bien común es análogo porque tiene un elemento unitivo y elementos diferenciadores. El elemento unitivo se refiere a ver el bien común como la causa final de todos los hombres, y como los hombres son los que conforman las sociedades, podemos inferir

---

<sup>97</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 111, a. 5, ad 1

<sup>98</sup> En adelante referiré el *Bien Común* con mayúsculas para el caso del bien común trascendente, y *bien común* con minúsculas al inmanente.

que el bien común es la causa final de la sociedad<sup>99</sup>. Mientras que los elementos diferenciadores se encuentran en la múltiple gama de finalidades que se le pueden aplicar a la sociedad en su conjunto o a las pequeñas sociedades intermedias. Corresponde ahora indagar cada uno de estos elementos desde la raíz misma de su ser. De esta forma, nuestra tarea será proponer una definición metafísica sobre el bien común,<sup>100</sup> siendo ésta el marco referencial con el que se estudien las distintas realidades de la vida del hombre en sociedad.

## II.2 ESTRUCTURA METAFÍSICA DEL BIEN COMÚN

Una vez analizado el término *Bien Común* desde una perspectiva analógica, conviene hacer un análisis desde la perspectiva metafísica de nuestro objeto a definir. En primer lugar, pongamos de relieve que son dos palabras que conforman nuestro objeto, por lo que también son dos realidades metafísicas las que tenemos que analizar por separado: ‘*El bien*’ y ‘*lo común*’, aunque

---

<sup>99</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 90, a. 2, ad 2: “Las operaciones se ejercen, ciertamente, sobre cosas particulares; pero éstas pueden ser referidas al bien que llamamos *bien común* no ya con comunidad de género o de especie, sino con *comunidad de finalidad*, en cuanto *se llama bien común a lo que es un fin común*.” También: BEUCHOT, MAURICIO, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, San Esteban, Salamanca, 2004, p. 209-210.

<sup>100</sup> Cf. DEWAN, LAWRENCE, *Fundamentos metafísicos de la ética*, trad. de L. Irizar, E. Carreño y J. J. Gómez, L., Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2009, p. 32: “La necesidad de reflexionar e indagar acerca de los fundamentos de la ética, aparece cuando los principios éticos son cuestionados públicamente; algo que ha llegado a ser bastante común con tanto nihilismo contemporáneo. Pues bien, del metafísico es de quien se espera que defienda los verdaderos principios de las áreas particulares del conocimiento”.

posteriormente concluiremos en la unificación en una sola expresión. Cuando Tomás se aproxima a la noción de bien, lo identifica con lo real, con lo que se da en el ser. El ente y el bien son uno en la realidad, pero se diferencian en la razón. Podemos decir que las cosas son o en la realidad o en la razón; en la realidad como aquello que existe en sí y brinda al sujeto todas las notas para ser conocido, y en la razón como lo ya conocido y hecho representación para el sujeto. El ente y el bien son lo mismo en la realidad, es decir, que tanto la bondad como el ser se dan en la misma cosa, aunque la mente capte la siguiente diferencia: el bien hace referencia a la conveniencia para alguien que apetece tal ente, mientras que el ser hace referencia al hecho de que el ente existe:

El bien y el ser realmente son lo mismo. Sólo se diferencian con distinción de razón. Esto se demuestra de la siguiente manera. La razón de bien consiste en que algo sea apetecible. El Filósofo dice en el I *Ethic.* que el bien es lo que todos apetecen. Es evidente que lo apetecible lo es en cuanto que es perfecto, pues todos apetecen su perfección. Como quiera que algo es perfecto en tanto en cuanto está en acto, es evidente que algo es bueno en cuanto es ser; pues ser es la actualidad de toda cosa, como se desprende de lo dicho anteriormente. Así resulta evidente que el bien y el ser son realmente

lo mismo; pero del bien se puede decir que es apetecible, cosa que no se dice del ser.<sup>101</sup>

Santo Tomás retoma la tesis aristotélica donde se establece que “el bien es lo que todos apetecen”.<sup>102</sup> Conviene ahora determinar cómo ubicar la apetencia en el hombre. Para esto cabe mencionar que la persona humana presenta dos niveles de apetitos: uno sensible, en el cual se dan tanto los apetitos naturales (que podemos denominar necesarios para la supervivencia) como los apetitos propiamente sensibles que son ya parte de una vida cognoscitiva (pasiones); el otro, el nivel racional en el que encontramos el aspecto cognoscitivo y el aspecto apetitivo en relación con el intelecto. El aspecto apetitivo del hombre en este último nivel recibe el nombre de voluntad, la cual supera incluso los apetitos naturales y sensibles pues actúa libre y conscientemente<sup>103</sup>.

La racionalidad del hombre radica en la inteligencia y la voluntad. Con la primera es capaz de llegar a la formulación de principios y razonamientos, que son compuestos y discursivos; mientras que con la segunda es capaz de elegir libremente los actos que más le

---

<sup>101</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I, q. 5, a. 1, co.

<sup>102</sup> Cf. DEWAN, LAWRENCE, *Wisdom, law and Virtue. Essays in Thomistic Ethics*, New York: Fordham University Press, 2008, p. 44, traducción de la cita de Beatriz Irizar: “Todo bien es un ser o, mejor, llamar a un ser ‘bueno’ no implica añadirle nada real, sino que es un modo diferente de hablar (y pensar) sobre lo mismo: el ‘ser’. En realidad, el bien no difiere del ser. Con todo, añade una noción nueva a la descripción del ser. La noción que le añade es la de relación a un apetito”.

<sup>103</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I, q. 80, a. 2, co.

convengan. El apetito, en el nivel racional, orienta las acciones a lo que más le conviene a la naturaleza de quien elige. En el caso de la inteligencia, lo que más le conviene es la vida teórica en la verdad y en el caso de la voluntad lo que más le conviene es la vida práctica en el bien:

Según esto, hay que considerar que toda delectación es un accidente propio que acompaña a la bienaventuranza o a alguna parte de ella, porque se siente delectación cuando se tiene un bien que es conveniente, sea este bien real, esperado o al menos recordado. Pero un bien conveniente, si es además perfecto, se identifica con la bienaventuranza del hombre; si, en cambio, es imperfecto, se identifica con una parte próxima, remota o al menos aparente, de la bienaventuranza.<sup>104</sup>

Surge aquí la duda sobre por qué conviene el bien a la persona: la conveniencia es en razón de su propia perfección. Hemos dicho que el ente y el bien son lo mismo en la realidad, pero que se diferencia en otro grado en el que el bien incorpora algunas diferencias o añadidos que la razón capta, como el hecho de ser ‘conveniente’ o ‘apetecible’ para alguien. Dichos elementos los integra la misma naturaleza del hombre, que son el apetito vislumbrado en la inteligencia y la voluntad. Ahora bien, ante la tarea de la voluntad que en un sentido práctico busca su fin, que es el bien, surge la

---

<sup>104</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 2, a. 6, co.

necesidad de dirigir nuestros pasos desde el referente que perfecciona a la misma naturaleza humana, esto es, el acto moral:

El fin, aunque no es de la sustancia del acto, es su causa principalísima, en cuanto que mueve a obrar. Por eso también el acto moral recibe la especie sobre todo del fin<sup>105</sup>.

La persona humana busca sin duda su felicidad con el perfeccionamiento moral: nuestras acciones están encaminadas a la búsqueda de plenitud. En esta tarea, el hombre busca el camino para llegar a dicha conquista que se ha propuesto. Para ello se necesita de dos elementos que la acompañen en su caminar: la satisfacción de las necesidades básicas y la adquisición de las virtudes. La virtud brinda al hombre la capacidad de discernir lo que por naturaleza le conviene para ser *plenamente*.

La rectitud de la voluntad se requiere para la bienaventuranza antecedente y concomitantemente. Antecedentemente, en efecto, porque la rectitud de la voluntad existe por el orden debido al fin último. Ahora bien, el fin se relaciona con lo que se ordena a él, como la forma con la materia. Por eso, lo mismo que la materia no puede conseguir la forma si no está debidamente dispuesta para ella, nada puede conseguir el fin si no está ordenado a él debidamente. Y, por eso, nadie puede llegar a la bienaventuranza si no tiene rectitud de voluntad.

---

<sup>105</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 7, a. 4, ad. 2.

Concomitantemente también, porque como ya se dijo (q.3 a.8), la bienaventuranza última consiste en la visión de la esencia divina, que es la esencia misma de la bondad. Y así la voluntad del que ve la esencia de Dios necesariamente ama cuanto ama en orden a Dios; lo mismo que la voluntad de quien no ve la esencia de Dios necesariamente ama cuanto ama bajo la razón común de bien que conoce. Y esto es lo que hace recta a la voluntad. Por consiguiente, es claro que no puede haber bienaventuranza sin voluntad recta.<sup>106</sup>

Esta conveniencia es el bien moral mismo, el hombre que libremente elige lo que le es conveniente. Por tanto, no basta que algo sea ‘bueno en sí’ (bondad ontológica) sino que además sea bueno “para el hombre en vistas a su perfeccionamiento integral” (bondad moral):

El bien se presenta como objeto a la voluntad mediante la razón y, en cuanto está incluido en el orden de la razón, pertenece al género moral y causa bondad moral en el acto de la voluntad. La razón, en efecto, es el principio de los actos humanos y morales, como se dijo.<sup>107</sup>

Pero para llegar a tal perfeccionamiento integral, que es el fin último, y para buscar lo conveniente y apetecible que nos perfecciona por naturaleza humana, debemos preguntarnos cómo es

---

<sup>106</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 4, a. 4, co.

<sup>107</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 19, a. 1, ad. 3.

ésta. Para conocerla habría que develar las diferentes dimensiones que tiene la naturaleza del hombre en tanto ser racional y social<sup>108</sup>. En efecto, el hombre no se basta a sí mismo para alcanzar la perfección que lo lleve a la bienaventuranza: necesita de las demás personas para que no sólo se perfeccione, sino que perfeccione el entorno en el que vive. Esto permite darle sentido y sustancialidad a la sociedad, por lo que tenemos una incorporación del individuo en torno a un bien que no sólo es la satisfacción de todas las necesidades, sino que es también la búsqueda de la perfección misma. La *comunidad*, la sociedad, no es el entorno donde el hombre realiza su bien solamente, sino que además, por ser la sociabilidad una nota esencial de su naturaleza, la comunidad es un bien en sí misma en y por la cual cada individuo alcanza su fin.

Por lo que respecta a lo ‘común’, tenemos que decir en primer lugar que ‘lo común’ es sustantivo y se puede aplicar a múltiples realidades.<sup>109</sup> Siguiendo esta interpretación de Martínez Barrera,

---

<sup>108</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 90, a. 2, ad 2: “el hombre es por naturaleza animal social, y en el estado de inocencia vivieron en sociedad. Ahora bien, la vida social entre muchos no se da si no hay al frente alguien que los oriente al bien común, pues la multitud de por sí tiende a muchas cosas; y uno sólo a una. Por esto dice el Filósofo en *Politic.* que, cuando muchos se ordenan a algo único, siempre se encuentra uno que es primero y dirige.”

<sup>109</sup> [1] Cf. MARTÍNEZ BARRERA, JORGE, “El bien común político según Santo Tomás de Aquino”, *Thémata*, 11, 1993, p. 84: “Lo ‘común’ para el Aquinate puede entenderse de dos maneras, ‘*scilicet rei et rationis*’, es decir, comunidad real y comunidad de razón. Algo *puede ser* efectivamente de varios, o bien decirse de varios. En este último caso, lo común no es ‘*idem numero in diversis repertum*’. Lo que es común a este modo se contrae por la adición de algo propio, por ejemplo, un género común que reduce su extensión al entrar en una especie.

vemos cómo “lo común” se puede aplicar a realidades cuya partición puede o no implicar que se acabe o desgaste al repartirse, al contrario, que se verifica y perfecciona cuando actualiza su difusividad entre varios. Esta interesante anotación nos puede ayudar a comprender cómo el alimento o el agua potable, que son parte del bien común de cualquier comunidad, gracias al trabajo humano, se multiplican y comparten, se difunden y comunican, verificándose en ellos su difusividad. Aún más si aplicamos la noción de “común” a bienes que de suyo no son materiales, como la educación, la paz o el perdón, que mientras más se comunican entre los miembros de una sociedad, más actualizan su realidad de ser lo común, lo que vincula, lo que permite la comunicación.

---

Pero resulta claro que algo común en este sentido predicamental *'non est nobilius, sed imperfectius, sicut animal homine'*. El otro modo de lo común alude a lo que realmente es de varios y como tal no es divisible a la manera del concepto universal. Aquí, lo tenido en común podría ser, en su acepción fundamental, si no algo inmaterial realmente común a varios, *"et haec communitas potest maxime in his, quae ad animam pertinent inveniri, quia per ipsam attingitur ad id, quod est commune bonum omnibus, scilicet Deum"* (In IV Sent. 39, 1, 1, so. 1, ad 3). Lo tenido en común materialmente entonces no podría decirse propiamente común en este último sentido que alude, en definitiva, a una participación de rango superior.”

[2] MURPHY, MARK C., “The Common Good”, *The Review of Metaphysics*, 59, September 2005, p. 3: *“The other desideratum that a conception of the common good must satisfy is that it must be common. Put roughly, the idea is that the common good is common only if it is an end that is shared by reasonable agents within the political community. One might wonder whether this desideratum can serve in any way to differentiate the merits of competing conceptions of the common good: surely any barely plausible conception of the common good will meet this constraint. But it seems to me that the allegedly ‘common’ character of certain conceptions of the common good evaporates upon closer inspection or, at the very least, is attenuated”*.

Tomás de Aquino hace algunas anotaciones interesantes a la noción de ‘lo común’ en algunos pasajes de la *Suma Teológica* que nos pueden ayudar a comprender y matizar su sentido en aras de profundizar más en la realidad del ‘bien común’:

- Anterioridad: Lo común es anterior a lo propio (I-II, q.25,a.1, ad 3), es por naturaleza lo primero (I, q.20,a.1,co), lo cual significa que en ocasiones es genérico y se especifica hasta que se le apropia (I,q.119,a.1,co), como cuando, en el caso de las personas, se asume en primera persona, se determina (I,q.50,a.4,ad 1). En este sentido, lo común tiene una acepción de lo genérico y su otro polo es lo propio en sentido de “particular”.
- Inclusividad: Lo común no se contrapone a lo propio (I, q.80,a.1), pues el revés del inciso anterior implica que lo propio está incluido en lo común (I,q.33, a.4, co), de manera que si se alcanza o realiza lo común, entonces se realiza lo propio. Si afirmamos, por ejemplo, que en una ciudad todos tienen alimento, se sobreentiende que cada individuo particular lo tiene. En este sentido, lo común más bien hace referencia a una realidad compartida, y su otro polo es lo propio en sentido lo participado o apropiado.

- Finalidad: Lo particular se ordena a lo común como a su fin (I-II, q.111, a.5, ad 3) y así como los medios se ordenan al fin, así también lo propio se ordena a lo común (II-II, q.189, a.1, ad 5). En este sentido, es como podemos aproximarnos a la noción de bien común como fin de cada una de las personas que conforman la comunidad, a sabiendas que la realización de ese bien, por lo dicho en el criterio anterior de inclusividad, supondrá su propia perfección y plenitud.

Estas tres características están presentes en la misma naturaleza social del hombre. La persona humana no se integra en la comunidad como un agregado más que se disuelve,<sup>110</sup> sino con todo su potencial y voluntad para buscar los dos elementos que conforman el fin: la satisfacción de sus necesidades básicas y el perfeccionamiento integral de su persona. Más aún, es perfeccionando a la comunidad que cada persona alcanza su perfección, y viceversa<sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> Cf. ARGANDOÑA, ANTONIO, “El bien común”, *IESE Business School*, 21, Universidad de Navarra, julio de 2011: “La comunidad es mucho más que un agregado de individuos, y se convierte en un espacio moral donde las cosas tienen valor en la medida en que la cultura vigente les dé sentido. El bien común ya no es la suma de bienes particulares: la comunidad es un bien común en sí misma y una fuente de bienes comunes para los individuos”.

<sup>111</sup> Sobre el tema “ser social del hombre en común”, cf. [1] CHALMETA, GABRIEL, *La justicia política en Tomás de Aquino: Una interpretación del bien común político*, EUNSA, Navarra 2002, pp. 160-161: “Oponiéndose con siglos de anticipación al hobbesiano ‘*homo homini lupus*’, Tomás de Aquino ha creído, en cambio, que ‘*homo homini naturaliter amicus*’, ésta es la razón por la que el bien

Ahora bien, la unión de conceptos nos presenta una realidad análoga más. El bien común es análogo porque tiene un elemento unitivo y elementos diferenciables. El elemento unitivo se refiere a ver el bien común como la búsqueda de la perfección y la satisfacción de las necesidades esenciales de la sociedad; los elementos diferenciales se encuentran en la múltiple gama de finalidades que se puede aplicar a la sociedad.

### II.3 APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DEL BIEN COMÚN: DEFINICIÓN

Hemos mencionado anteriormente la relevancia lógica y metafísica que tiene el concepto bien común. Corresponde ahora intentar definir qué es el bien común como tal. En un ejercicio de integración de los conceptos descritos hasta aquí, proponemos la siguiente definición para el bien común desde la perspectiva de

---

de éstos es un bien social o común en sentido fuerte (en el orden de los fines). En buena lógica de esta afirmación universal se debería deducir que la ‘amistad’ debe informar también las relaciones específicamente políticas. En efecto, así ha sido para el Aquinate, que se ha referido, en alguna ocasión, a la ‘amistad de los conciudadanos’ (*amicitia concivium*) fundada en la comunicación civil (*communicatione civil*) (II-II, 26, 8, c.)”.

[2] CHALMETA, GABRIEL, *La justicia política en Tomás de Aquino...*, pp. 170-171: “Se debe, ante todo, subrayar que para el Aquinate, la inclinación natural del hombre a establecer relaciones de amistad apunta también a aquellos que le son ‘extraños o desconocidos (*extraneis et ignotis*)’ (cf. II-II, 114, 1, ad 2), como ocurre con muchísimos de sus conciudadanos. Sin embargo, creo que puedo sostener sin forzar demasiado las tesis tomistas que esta amistad que está llamada a ser universal o casi, no es la amistad en sentido estricto. Se trataría, más bien, de una amistad imperfecta (*non habet perfectam rationem amicitiae*’, ad 1), que no prescribe únicamente tratar a cada uno de nuestros semejantes como se debe (*secundum quod decet*) con nuestras palabras y comportamientos extremos (*consistit in solis exterioribus verbis vel factis*’, cf. c. y ad).

Santo Tomás: *El bien común es aquella conveniencia de la naturaleza humana que promueve a los hombres como creaturas racionales y libres en la virtud, los establece como ciudadanos responsables y los conduce como seres creados hacia Dios.*

En efecto, si el hombre por naturaleza busca su perfección, opta por el bien en sí y repercute su decisión en la comunidad a la que pertenece: “Al ser todo hombre parte de una ciudad, es imposible que sea bueno si no vive en consonancia con el bien común.”<sup>112</sup>

Más aún, en el proceso de decidirse por un bien, objeto éste de la voluntad, el hombre debe identificar si está optando por un bien real o si se trata de algún bien aparente. El discernimiento entre uno y otro se finca en la conveniencia a su naturaleza. Cuando se registra tal conveniencia, entonces el hombre obtiene un bien particular para sí, y a la vez contribuye al bien común del todo. Cuando el hombre, siguiendo la conveniencia de la naturaleza busca un bien particular, al mismo tiempo contribuye al bien común, por lo que en estricto sentido, bien particular (cuando es auténticamente bien) y bien común no se contraponen de ningún modo:

Quien busca el bien común de la multitud busca también, como consecuencia, el suyo propio por dos razones. La primera, porque no puede darse el bien propio sin el bien común, sea de la familia, sea de

---

<sup>112</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 92, a. 1, ad 3.

la ciudad, sea de la patria. De ahí que Máximo Valerio dijera de los antiguos romanos que “preferían ser pobres en un imperio rico a ser ricos en un imperio pobre”. Segunda razón: siendo el hombre parte de una casa y de una ciudad, debe buscar lo que es bueno para sí por el prudente cuidado del bien de la colectividad. En efecto, la recta disposición de las partes depende de su relación con el todo, ya que, como escribe San Agustín en el libro de las *Confesiones*: “es deforme la parte que no está en armonía con el todo”.<sup>113</sup>

La argumentación anterior permite armonizar el bien particular con el bien común. Resalta el hecho que estas dos realidades no son incompatibles, pues ambas apuntan a la conveniencia que hemos expuesto. El bien común, entendido de este modo, es el horizonte que refleja el bien real y trasluce los bienes particulares. Las acciones particulares de los seres humanos, si son conformes a su naturaleza, se ubican en dirección al bien común.

Las acciones particulares que más convienen a la naturaleza humana son las de la vida en la virtud. En efecto, el perfeccionamiento del hombre se fragua en la acción virtuosa. Sólo el hombre virtuoso puede lograr el establecimiento del bien común

---

<sup>113</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 10, ad 2.

en la sociedad a la que pertenece: “es imposible alcanzar el bien común de la ciudad si los ciudadanos no son virtuosos”.<sup>114</sup>

Si los ciudadanos son virtuosos, harán vida el bien común en la sociedad. Las obras hechas por este tipo de ciudadanos originan una sociedad virtuosa, una sociedad en la que se instaura el bien común de la *polis* o bien común político. En esto estriba la *buena vida* para el hombre, según nos comenta Alasdair McIntyre: “la vida gastada en buscar la buena vida para el hombre, y las virtudes necesarias para tal búsqueda son aquéllas que nos permitirán entender cuánto más y qué otra cosa es la vida buena para el hombre.”<sup>115</sup>

Vemos entonces que el bien común sigue una lógica de máximos, y no de mínimos. Busca la vida que realmente satisface los afanes del hombre, esto supone una voluntad formada en la virtud. Así lo expresa Mary M. Keys al hablar de los cimientos del bien común: “Es importante enfatizar que la conexión de Tomás con la rectitud moral, o bondad de la voluntad, no es materia de negaciones, de *no*

---

<sup>114</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 92, a. 1, ad 3: “*Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosii*”.

<sup>115</sup> MCINTYRE, ALASDAIR. *After virtue*. Univ. of Notre Dame Press. 3<sup>rd</sup> Ed. 2007. p. 219.

*desear* bienes particulares, sino más bien de desear especialmente el más alto o intrínsecamente más común.”<sup>116</sup>

En el siguiente apartado nos enfocaremos al bien común como fin de la sociedad. Por el momento sólo enfatizamos que el bien común de los hombres virtuosos es el eje del bien común político: “El bien común es el fin de las personas individuales que viven en comunidad, como el bien del todo es el fin de cada una de las partes”.<sup>117</sup>

#### **II.4 EL BIEN COMÚN ES LA CAUSA FINAL DE LA SOCIEDAD**

Dentro de los estudios etiológicos, en particular el de Aristóteles, se enuncia la causa final como “aquello para lo cual es”.<sup>118</sup> Podemos deducir que de las cuatro causas (eficiente, material, formal y final), la final contesta directamente al objetivo de la cosa. El Filósofo menciona que se pueden tomar como causas finales aquellas cosas que, siendo otro el iniciador del movimiento, se ponen ellas mismas como el fin. El fin es aquello que dirige no sólo el ser de la cosa, sino incluso su propio obrar. Es el caso de la sociedad que pone como fin el bien, puesto que, como ya decía el mismo Aristóteles y lo retomará Tomás: “Todos los hombres apetecen por naturaleza el

---

<sup>116</sup> KEYS, MARY M. Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good. Cambridge University Press. 2006, p. 123

<sup>117</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. II-II, q. 58, a. 9, ad 3.

<sup>118</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 2, 1013a32.

bien”.<sup>119</sup> El apetecer se convierte en el punto de arranque para ir al encuentro de otros hombres, como hemos expuesto anteriormente.

En el primer capítulo de *De regno*, Tomás realiza el análisis de la finalidad y la responsabilidad de los hombres que viven en sociedad, y hacia la cual todos los actos de las personas están encaminados. El fin del hombre es un tema estructural en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Lo encontramos desarrollado en las primeras cinco cuestiones de la *Prima Secundae*. Para nuestro autor, es importante rescatar lo que ya había expuesto desde el primer libro de la *Ética* el propio Aristóteles: que el fin del hombre es la felicidad. Sin embargo, la impronta cristiana de Tomás le lleva a identificar el fin del hombre en una felicidad plena, total e ilimitada, llamada también *beatitud*, y que sólo se logrará después de la muerte. La vida en amistad con Dios es el mismo fin de la vida de todo hombre. Digamos que la labor de Santo Tomás es rescatar el *obrar bien y vivir bien* del Estagirita y replantearlo como un *obrar bien y vivir bien desde, en y para Dios*. Una elevación de la naturaleza humana al orden sobrenatural.

Una vez puesto el fin, éste no se consigue por uno solo, como lo dice el mismo Aquinate:

---

<sup>119</sup> Cf. Primer Libro de la *Ética Nicomáquea*.

El hombre, ciertamente fue creado sin ninguno de estos recursos naturales (recursos que poseen los animales para su supervivencia), pero en su lugar se le dio la razón para que a través de ésta pudiera abastecerse con el esfuerzo de sus manos de todas esas cosas, aunque un solo hombre no se baste para conseguirlas todas. Porque un solo hombre por sí mismo no puede bastarse en su existencia. Luego el hombre tiene como natural el vivir en una sociedad de muchos miembros.<sup>120</sup>

Aquí Santo Tomás pone de relieve un argumento naturalista en torno a la necesidad de conformar sociedad. La satisfacción de necesidades se convierte en un aliciente para salir al encuentro del otro y con el otro. Del otro, porque soy yo el que necesita satisfacer necesidades, pero con el otro, porque el otro también necesita satisfacer necesidades a las cuales yo podría responder. Pero el propósito final no se contiene en la sola satisfacción mutua de necesidades, es necesario además recurrir a las relaciones sociales en la búsqueda de fines más elevados.

Los fines más racionales se emplean en lo más sublime que la razón misma puede alcanzar. Podemos hablar de cierta jerarquización de fines, en donde encontraremos fines primarios, fines intermedios y fines últimos. La tendencia natural al fin que tiene el hombre se puede mostrar bien hacia algo que ya es (realidad existente), bien a

---

<sup>120</sup> TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía. Al rey de Chipre*, Lib Lib. I, cap. I, no. 1.

algo que se va construyendo (realidad consistente). Se aplica este principio al bien común, pues el fin ya existente, trascendente o supremo, al que todos tienden de manera efectiva es el ser absoluto: Dios; mientras que el fin que se va construyendo de manera inmanente es la justicia social.<sup>121</sup> El término justicia social, aun cuando no es un término que encontramos en la obra de Santo Tomás de manera explícita, sí es referido como justicia política. La justicia política es lo justo en estricto sentido, pues todas las obras

---

<sup>121</sup> Cf. [1] CHALMETA GABRIEL, *La justicia política en Tomás de Aquino...*, pp. 179-180: “La noción de ‘justicia política’ o de ‘bien común político’, que, en los escritos de Tomás son sinónimos, es efectivamente una noción práctica, o sea, un proyecto destinado por la naturaleza a descender del ámbito de la ideas más o menos abstractas al de la existencia para llegar a ser en esta esfera paz social, bienestar material y, antes y esencialmente, vida buena (virtuosa) de los ciudadanos.”

[2] Cf. MARTÍNEZ BARRERA, JORGE, “El bien común político según Santo Tomás de Aquino”, *Thémata*, 11, 1993, p. 84: “Resulta significativo que Santo Tomás insiste en el bien común como objeto de justicia ‘legal’; en efecto, si consideramos que el bien es objeto de la voluntad, y que la percepción política tiene como condición *sine qua non* la virtud de justicia, cuya particularidad es la de ser siempre ‘*ad alterum*’, parece evidente que este bien al que tiende la voluntad es un bien tenido en común, con otro(s) enteramente otro(s), al cual nos une sin embargo la sumisión al mismo príncipe”.

[3] Conviene aquí también poner la definición de justicia social que nos da el Catecismo de la Iglesia Católica: “La sociedad asegura la justicia social cuando realiza las condiciones que permiten a las asociaciones y a cada uno conseguir lo que les es debido según su naturaleza y su vocación. La justicia social está ligada al bien común y al ejercicio de la autoridad” (CIC 1928).

[4] MURPHY, MARK C., “The Common Good”, *The Review of Metaphysics*, 59, September 2005, p. 16: “*I think that Aquinas offers this sort picture of common good, though I admit that his remarks on the nature of the common good of the political community are not completely unambiguous. As I understand him, for Aquinas the common good consists of ‘justice and peace’, where justice and peace are conditions of the community entire. Justice consists in that state of the community by which a proper relation among persons, a certain kind of equality, is preserved. Peace consists both in the absence of discord among citizens and the presence of a proper ordering among them. A political community’s being in good condition as a whole consists in its being just and well-ordered.*”

de justicia tienden al bien común en mayor o menor medida. Por cierto, lo mismo sucede con las obras de cualquiera de las virtudes, como lo atestigua el Aquinate:

Según esto, pues, el bien de cada virtud, ora ordene al hombre hacia sí mismo, ora lo ordene hacia otras personas singulares, es susceptible de ser referido al bien común, al que ordena la justicia. Y así el acto de cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común. Y en este sentido se llama a la justicia virtud general.<sup>122</sup>

He aquí el gran alcance del concepto *bien común*, pues aplica tanto para una realidad trascendente, como para una realidad inmanente. Dos puntos que parecerían estar alejados o incluso disgregados, forman en el bien común un *continuum* entre dos realidades: la perfección humana en Dios y el camino de perfección del hombre que no puede darse sino en sociedad. Perder de vista esta doble dimensión sería una grave omisión, pues parecería que el concepto bien común está fuera de la realidad que puedo vivir o incluso modificar. Tal y como explica el filósofo español Xavier Zubiri, justo porque el bien común es en el hombre una realidad última, posibilitadora e impelente,<sup>123</sup> le obliga a dar una justificación racional a sus actos; mismos que deben ordenarse al fin con el

---

<sup>122</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 5, co.

<sup>123</sup> ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza, 2003, p. 17.

auxilio de la equidad, como objeto de la misma justicia. Así, menciona Santo Tomás que:

La justicia legal se dice virtud en general, en cuanto ordena los actos de las virtudes a su fin, que consiste en mover por imperio todas las otras virtudes [...] al bien común. [...] Pero también la justicia legal es especial por esencia, en cuanto mira al bien común como a su objeto propio.<sup>124</sup>

Es preciso dejar atrás la interpretación del bien común como un concepto abstracto o incluso como una utopía política. Tomás presenta un referente sólido para orientar el actuar del hombre en cualquiera de sus expresiones sociales; es decir, para las múltiples y variadas acciones propias de su naturaleza. Así, vemos que la doble dimensión del bien común es reflejo de la doble dimensión que conforma al hombre, de forma tal que ahí encuentra sentido de vida pleno, la ruta hacia la felicidad.

## **II.5 DIFERENTES ACEPCIONES DEL TÉRMINO *BIEN COMÚN***

En este apartado analizaremos las acepciones a las que puede ser referido el término bien común<sup>125</sup>. En efecto, habiendo definido el

---

<sup>124</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 58, a. 6, co.

<sup>125</sup> Sobre el tema de la diversidad de bienes comunes, Cf. CHALMETA, GABRIEL, *La justicia política en Tomás de Aquino...*, pp. 162-164: “Tomás ha manifestado varias veces la convicción de que el hombre, aunque ordenado al bien de los otros, de la multitud, ‘no está ordenado a la sociedad política según todo lo que es y lo que tiene’ (*non ordinatur ad societatem politicam secundum*

bien común, explicaremos cómo dicha realidad se aplica en diferentes facetas de la vida humana (recordamos aquí el concepto análogo para el bien común). Inspirados en el ensayo de Althaus intitulado “Aproximaciones a una definición de bien común” (2013),<sup>126</sup> mostraremos a continuación cinco definiciones clave del bien común.

### **II.5.1 El bien del universo entero al que todas las cosas tienden. Bien Común como Dios**

Ésta es quizá la “madre” de las acepciones que tiene el bien común para Santo Tomás, la noción de bien común de la que participan todas las demás realidades. El bien que es común a todos, y al que todos de alguna u otra manera aspiran, es el mismo Dios.

---

*se totum, et secundum omnia sua*) (I-II, 21, 4, ad 3). Y en otro lugar precisa: “el bien del hombre es el bien común de la sociedad” (*bonum eius bonum commune civitatis*). Sólo en la medida en que es un ser político (*secundum quod est politicus*) (cf. Q. D. de *Caritate*, a. 2, c.). Por tanto, según este autor, “el esfuerzo amistoso que define en todos los casos el camino de realización del hombre, debe asumir tantas formas de distinta naturaleza e intensidad, cuantas son las esferas sociales en las que éste se mueve. [...] La admisión de la distinción formal (‘según la especie’) que existe entre estos bienes comunes significa que el hombre se encuentra ordenado tanto al bien común de la familia como al bien común propio de las relaciones profesionales, y al bien común de la sociedad política, como a tres bienes comunes con diferente contenido, y no reducibles (aritméticamente) el uno al otro. De modo que “en las cosas que conciernen a la naturaleza debemos amar más a los consanguíneos; en las que se refieren a la vida política, debemos amar más a los conciudadanos” (II-II, 26, 8, c.). Por consiguiente, los respectivos reagrupamientos humanos, aun estando asociados entre sí deberán gozar de la necesaria autonomía para realizar el bien común propio.

<sup>126</sup> ALTHAUS, A. R., *Aproximaciones a una definición de bien común*. Buenos Aires: Sociedad Tomista de Argentina, 2013.

Presentamos aquí dos textos que nos ayudan a comprender tal acepción:

Texto  $\alpha$ )

El bien particular está ordenado al bien común, como a su fin; por tanto el bien de un pueblo es más divino que el de un hombre. Y el bien sumo, que es Dios, es el bien universal, ya que todo bien depende de él. Luego todas las cosas se ordenan como a su fin, a un único bien, que es Dios.<sup>127</sup>

Texto  $\beta$ )

Como la sustancia divina y el bien común en Dios son una misma cosa, todos los que ven la esencia divina se encaminan con un solo movimiento de amor hacia la misma esencia de Dios en cuanto que es distinta de las demás y en cuanto es el bien común. Y porque en cuanto bien común es amado naturalmente por todos los que ven a Dios, por esencia es imposible que no le amen. Pero quienes no ven su esencia le conocen por algunos efectos particulares, que son contrarios, a veces, a su propia voluntad. De esta manera se dice que odian a Dios, a pesar de que, en cuanto es bien común de todos, cada uno ame naturalmente más a Dios que a sí mismo.<sup>128</sup>

---

<sup>127</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, lib. III, cap. 17, n. 6.

<sup>128</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teológica*, p. I, q. 60, a. 5, ad 5.

El bien común tiene su raíz última en Aquél que es el bien de todo el universo. El bien común no es una parte de la esencia divina, es toda ella. El bien común y Dios se identifican, como todos los atributos que podemos decir de Él, se identifican en su persona, por el simple hecho de ser Él. El bien común es el mismo amor y lo mismo amado: el mismo amor, porque su esencia se identifica con la persona misma del amor y lo amado, porque siendo Dios, es amado por todas sus creaturas.<sup>129</sup> Así, un gran vicio o pecado que atenta contra el bien común es la misma idolatría, el deificar entes o incluso conceptos que desde luego tienen, en el mejor de los casos, un grado menor de bondad en relación al bien común trascendente.

En esta línea unitiva de identificación plena entre Dios y el bien común es donde tenemos que colocarnos para comprender mejor el alcance de la propuesta hecha por el Aquinate, de tal manera que se transita de la realidad política a la teológica, donde lo que todo el

---

<sup>129</sup> CARDONA, CARLOS, *La Metafísica del Bien Común*. Madrid: RIALP, 1966, p. 37: “Santo Tomás dice que ‘es manifiesto que Dios es el bien común de todo el universo y de todas sus partes; por lo que toda criatura, a su modo, naturalmente, aman más a Dios que a sí misma’ (*Quodl.* I, q. 4 a.8, c). Esto es evidente “porque el bien universal es el mismo Dios, y en este bien está contenido también el ángel, y el hombre y toda criatura, porque toda criatura naturalmente, en la medida en que es, de Dios es; de lo que se sigue que, con dilección natural, también el ángel y el hombre aman a Dios más y más principalmente que a sí mismos” (*S. Th.* I, q. 60, a. 5, co.). Dios es el bien sumo y, por consiguiente, es el bien común, del que todo bien depende, y por eso todas las cosas se ordenan a Él, como al bien mejor, como a su último fin”.

universo tiene en común, en última instancia, es el bien supremo, Dios.<sup>130</sup>

## **II.5.2 El bien de la comunidad a la que se pertenece. Bien común como bien comunitario**

Esta acepción del bien común la encontramos en el genitivo “de la comunidad”, y está subordinada, como el mismo subtítulo lo dice, a la comunidad a la que el individuo pertenece.<sup>131</sup> Cada comunidad como entidad constitutiva tiende a un bien, pues como ya dijimos, el bien común se aplica analógicamente. Ese bien debe ser compartido por todos y cada uno de sus integrantes. Por ejemplo, tenemos la comunidad empresarial cuyo fin pudiera ser la producción, o la comunidad académica cuyo fin sería la formación de los estudiantes. El bien común se asume como el fin para el cual está hecha la institución y todos sus miembros deberán asumir tal fin y trabajar para conseguirlo.<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> Cf. GUERRA LÓPEZ, RODRIGO, *Bien común: la maduración de un concepto*, Arvo Net, 04/09/2005.

<sup>131</sup> Cf. ARGANDOÑA, ANTONIO, “El bien común”, p. 3: “La centralidad de la persona exige que el fin de la sociedad incluya el bien de las personas, de todas y de cada una. Hay, pues, un bien de la persona y un bien de la sociedad, que no coinciden, pero que se relacionan mutuamente. La persona busca su bien personal, porque no puede desear algo que no vea como un bien para ella, pero lo busca en sociedad: sería una contradicción que pudiese conseguir su bien propio a expensas, o incluso fuera, del bien común”.

<sup>132</sup> Podemos ver esta concepción en los escritos principalmente de Leo Elders, quien se basa en el axioma principal: “El bien común –como el bien en cuanto tal– es una causa final y el fin es la causa de las causas”. Cf. ELDERS, LEO

El hombre, siendo naturalmente un ser social, manifiesta su obrar político en primer lugar identificando la comunidad a la que pertenece y, en segundo lugar, en razón del fin que busca dicha comunidad trabajar con éste y así construir el bien común: en ello empeña sus relaciones y su esfuerzo diario. Vemos entonces que el centro de la reflexión misma es la comunidad, es decir, aquello que tenemos en común y que nos une para vivir armoniosamente.

### **II.5.3 El bien de la sociedad política. Bien común como bien de la sociedad**

Aprender a hacer comunidad desde mi persona requiere buscar aquello que se tiene en común con el otro para la realización de la comunidad; y más aún, exige respetar y salvaguardar las diferencias que muchas veces emergen del contexto cultural particular en el que cada cual se ha formado. La tarea de hacer comunidad lleva implícita otra labor: la de hacer partícipes a todos los hombres de la vida política de su comunidad. La participación política es la que conforma a la comunidad, pues como dice Tomás: “Los hombres tienen un fin al que toda su vida y acciones se encaminan, porque son agentes con entendimiento, al que es propio manifiestamente obrar con algún intento”<sup>133</sup>.

---

J., *Introducción a la filosofía y teología de Santo Tomás de Aquino*, Editorial de la Universidad Católica de Argentina, 2009, p. 239.

<sup>133</sup> TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía. Al rey de Chipre*, Lib. I, c. 1.

Es interesante notar cómo el bien de la sociedad es el fin último de cada individuo, pero también de las instituciones que la conforman, por ejemplo, las familias, con lo cual tenemos una teoría del individuo, las distintas comunidades intermedias y la sociedad política parecida a círculos concéntricos donde el fin de la sociedad es fin de sus comunidades e individuos que la conforman:

como el bien del individuo no es un fin último, sino que está subordinado al bien común, síguese que el bien de la sociedad doméstica se ordena, a su vez, al bien de la ciudad o sociedad perfecta. En consecuencia, el que gobierna una familia puede, sin duda, dictar algunos preceptos o estatutos, pero nada que tenga propiamente el carácter de ley.<sup>134</sup>

Aquí podríamos hablar de integración como la plena aceptación del otro. Independientemente de su realidad, estatus social, creencias, etc., la obligación del hombre será comprender y reconocer las cualidades políticas que el otro tiene como individuo. Se trata en efecto de una aceptación que deriva en potenciar los bienes para el desarrollo de todos los integrantes de la sociedad. Estos bienes son manejados por varios autores con el concepto de “condiciones”.

Tenemos por ejemplo a Octavio Nicolás Derisi, que define el bien común como

el conjunto de condiciones, que hacen posible y favorecen el desarrollo o cultura de la persona y de las sociedades intermedias, de

---

<sup>134</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q.90, a.3, ad 3.

la familia ante todo, en sus múltiples aspectos y unidad jerárquica. [...] Así al bien común toca crear las condiciones para que las personas que hacen sociedad puedan trabajar, negociar y ganar; pero no para que sólo el Gobierno negocie y gane.<sup>135</sup>

Por la misma línea, Ángel Rodríguez Luño dice que el bien común “es el conjunto de los medios y condiciones vitales y morales que toda sociedad debe procurar a sus miembros para que éstos puedan alcanzar los fines de su vida”.<sup>136</sup>

Esto lo tuvo claro el Concilio Vaticano II cuando, al retomar el magisterio de Juan XXIII, definió el bien común como “el conjunto de condiciones de la vida social que hace posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección”.<sup>137</sup> Tal definición será piedra angular de la Doctrina Social de la Iglesia.<sup>138</sup>

---

<sup>135</sup> DERISI, OCTAVIO NICOLÁS, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Editorial de Derecho/Universitatis S.R.L., 1980, p. 237.

<sup>136</sup> RODRÍGUEZ LUÑO, ÁNGEL, *Ética*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1989, p. 166.

<sup>137</sup> *Constitución Pastoral “Gaudium et Spes” sobre la iglesia en el mundo actual*, 26. Cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra*, AAS53 (1961).

<sup>138</sup> Cf. *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, 164: “De la dignidad, unidad e igualdad de todas las personas deriva, en primer lugar, el principio del bien común, al que debe referirse todo aspecto de la vida social para encontrar plenitud de sentido. Según una primera y vasta acepción, por bien común se entiende “el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección” ”.

El vínculo que une esta definición con el bien común es la participación política de todos los miembros de la sociedad. Es una tarea de todos los integrantes de la sociedad que buscan su perfección como individuos. Por supuesto, en la instauración de estas condiciones no es la misma obligación la que tiene el Estado que la que tiene el individuo. Sin embargo, sin las aportaciones propias del individuo (como pueden ser: pagar impuestos, cumplir con las obligaciones de casa, la educación de los hijos, el cumplimiento laboral), no se alcanza el bien común de la sociedad.

#### **II.5.4 El bien que tenemos en común *tú* y *yo*. Bien común como tu bien y como mi bien**

Hacemos comunidad cuando la persona con la que nos relacionamos tiene algo en común con uno mismo. El mismo hecho de que exista una relación recae en la aparición de un bien que se tiene en común en la relación que entablan *tú* y *yo*. En este contacto entran en juego las relaciones no sólo domésticas, sino también las de la *polis*. Es importante poner el énfasis del bien no en los bienes de cada uno, sino en la misma relación que se busca. Este bien común consiste en un apoyo mutuo y comprometido de las dos partes. Dicha relación es la que hace posible conseguir el bien común. Arthur Frídotin Utz afirma que el bien común “consiste en los valores morales, culturales y materiales que han de conseguirse mediante la ayuda recíproca de los hombres, valores que

constituyen el perfeccionamiento personal de todos y cada uno de los hombres integrados en un todo”.<sup>139</sup>

Cabe señalar que esta relación interpersonal es ultimadamente una expresión de la caridad, que se da entre los hombres en razón de la participación que cada uno guarda con Dios, el bien común en plenitud. De ahí que, en forma análoga, así como nos relacionamos con los otros por lo que de Dios participan, también existe una determinada comunicabilidad de los bienes particulares en tanto partícipes del bien común trascendente: “la razón del amor al prójimo es Dios, pues lo que debemos amar en el prójimo es que exista en Dios”, y en este mismo discurrir sobre el amor a Dios y al prójimo aclarará que “el amor no se diferencia específicamente por la diversidad de bienes diferenciados con tal que se refieran a un bien común [...], amamos con el mismo amor de caridad a todos los prójimos, en cuanto les referimos a un bien común que es Dios.”<sup>140</sup>

Así, tenemos el ejemplo de la relación matrimonial, donde en la entrega recíproca se da el bien en común de los esposos. También en relación con el Estado –al igual que los padres de familia– se tiene como bien la procuración del cuidado o la seguridad, aunque de manera análoga: el Estado la tiene en relación con todos los

---

<sup>139</sup> UTZ, ARHUR FRIDOLIN, *Ética social*, Barcelona: Herder, 1964, vol. I, p. 200.

<sup>140</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p II.II, q 25, a 1, ad 1 y 2.

ciudadanos y el padre de familia en relación con los miembros de su familia.

### **II.5.5 El bien común es el bien particular. Bien común como bien particular**

Ante esta acepción se plantea una de las aporías que más ha tenido ocupados a los teóricos del bien común: ¿puede el bien particular llegar a contradecir, o incluso dirigirse en contra del bien común?<sup>141</sup> Aporía que incluso ha pretendido separarlos como si fueran dos realidades diferentes e inconexas. De hecho se ha establecido que el bien particular es corrupto y perverso, mientras que el bien común es eterno e inmutable. Tal interpretación pudiera surgir de una lectura descontextualizada de escritos tomistas como el siguiente:

El bien común prevalece sobre el particular. De ahí que Dios, según su sabiduría, no pasa por alto el orden universal de las cosas, que es el infundir tal alma a tal cuerpo, para evitar la infección particular de esta alma. Máxime considerando que la naturaleza del alma posee esta peculiaridad: no empezar a existir si no es en el cuerpo, como expusimos en la primera parte. Mas es mejor para ella según su

---

<sup>141</sup> Cf. VERDERA, HUGO, *La problemática del bien común y el bien particular: a la luz del pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Biblioteca digital de la Universidad Católica Argentina UCA, 2012. A lo largo del artículo presenta esta falsa disyuntiva y su esencia en uno solo, un solo bien.

naturaleza ser así que no ser de ningún modo; sobre todo pudiendo librarse de la condenación por la gracia.<sup>142</sup>

En estos pasajes, Tomás no quiso decir que necesariamente tendría que haber una separación entre un bien y otro. Por el contrario, tenía clara la analogía del término y es gracias a ésta que al ser aplicada a cada comunidad, toma como suya la realización del bien en la concatenación de los bienes particulares de los miembros de la comunidad. De hecho, tenemos que aquél que busca su bien particular, cuando éste es un bien real, no se aleja del bien común, porque, como dijimos anteriormente, el bien particular está en el mismo horizonte del bien común.

La teoría de la participación salvaguarda esta acepción. Como dice Giuseppe Graneris: “el bien común es el ‘*bonum communiter conferens*’ [el bien que se confiere de modo general]; es el ‘*bonum in quo omnes participant*’ ” [bien en que todos participan].<sup>143</sup>

Terminaríamos este apartado con una expresión que al respecto, casi como provocación, nos ofrece Alasdair McIntyre: “No hay forma en que mi búsqueda de mi bien sea necesariamente

---

<sup>142</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 83, a. 1, ad 5.

<sup>143</sup> GRANERIS, GIUSEPPE, *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, Universidad de Buenos Aires, 2ª ed., 1977, p. 181.

antagónica a tu búsqueda de tu bien, porque *el* bien peculiarmente no es ni mío ni tuyo – los bienes no son propiedad privada.”<sup>144</sup>

## **II.6 ALGUNAS DISTINCIONES CLARIFICADORAS**

En esta sección abordaremos tres conceptos fundamentales para la comprensión de la doctrina del Aquinate sobre bien común, a saber: *persona*, *virtud* y *ley*. Decimos fundamentales porque a lo largo del pensamiento de Santo Tomás, llega un momento en que equipara el bien común con la persona, con la virtud y con la ley, mencionando que hay una semejanza o analogía entre ellas. Pero por otro lado tiene clara la diferencia entre estas tres realidades respecto al bien común en sí. Para hacer estas distinciones, en primer lugar definiremos cada uno de dichos conceptos, posteriormente veremos cómo se relacionan con el bien común y cómo se diferencian, para finalmente establecer la relación que guardan entre ellos bajo la óptica del bien común.

### **II.6.1 Bien común y persona**

El primer concepto que se relaciona con el de bien común es el de persona. La definición de persona de Tomás de Aquino es retomada de la que presenta Boecio en el libro *De Duabus Naturis*, y se coloca en la *Suma Teológica* como: “la sustancia individual de

---

<sup>144</sup> MCINTYRE, ALASDAIR. *After virtue*. Univ. of Notre Dame Press. 3<sup>rd</sup> Ed. 2007. p. 229.

naturaleza racional.”<sup>145</sup> Definición que descompone para su análisis más adelante, cuando dice: “En la definición de persona que se ofreció, entra la sustancia individual para significar lo singular en el género de la sustancia. Y se le añade naturaleza racional por significar lo singular en las sustancias racionales.”<sup>146</sup> Observamos varios componentes en la definición. El primero es la “sustancia”. Sabemos por la metafísica clásica, en especial la metafísica aristotélica, que la sustancia es aquella realidad cuya esencia o naturaleza le corresponde al ser en sí y no a otro. Al contrario de los accidentes a los que por esencia les corresponde ser en otro sujeto, a la sustancia le corresponde recibir el acto de ser en ella misma. En efecto, la persona al ser sustancia recibe en ella misma el acto de ser. En esto Tomás fundamenta la dignidad de la persona, en ser ella la esencia recibida en ella misma. La sustancia individual hace referencia a un concepto concreto que tiene lugar de forma única y completa en cada persona. La naturaleza racional es el grado de perfección que le corresponde: “El término persona designa a lo

---

<sup>145</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I, q. 29, a. 1, ad 1

Sobre la definición de Boecio, Cf. Melendo, Tomás, *Metafísica de lo concreto*, Ediciones internacionales universitarias, Madrid, 2009, p. 339: “En esta descripción, hecha por Boecio, la presencia de una naturaleza racional apunta de forma directa a aquello que nos otorga la capacidad innata de desplegar ciertas actividades, como el conocer, el obrar libre, el amor; pero no exige en absoluto el despliegue actual de tales operaciones. A su vez, al apelar a una sustancia individual, manifiesta de nuevo que lo propio y constitutivo de la persona es ser un sujeto particular, un alguien dotado de superior categoría en el ser, y no las actividades que ese alguien realiza. De ahí que, frente a lo que afirman planteamientos posteriores, la persona impedida por cualquier causa para ejercer esas operaciones, no por ello deja de ser persona, merecedora de la sublime reverencia que corresponde a su excelsa elevación”.

<sup>146</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I, q. 29, a. 1, co.

más perfecto que puede darse en la realidad, es decir al subsistente en una naturaleza racional.”<sup>147</sup>

El estudio sobre el bien común tiene como punto de partida a la persona. Podríamos decir que el estudio del ser político está supeditado al estudio del ser persona. Lo importante de retomar la definición de Boecio sobre la persona es la caracterización propia de ‘la naturaleza racional’. El uso de la razón dentro de la naturaleza humana conlleva actuar con inteligencia y con voluntad. En esta última es donde habremos de identificar las relaciones entre la persona y el bien. Como hemos dicho anteriormente, los hombres actúan por querer un bien, independientemente de que éste sea real o aparente.

Pues como el acto de la voluntad y de cualquier facultad apetitiva tiende al bien y al mal como objetos propios; siendo el bien, en sí mismo y principalmente, el objeto de la voluntad y del apetito, y el mal es bien sólo por otro y secundariamente, esto es, en cuanto que se opone al bien; es necesario que los actos de la voluntad y del apetito que se orientan al bien sean anteriores a los que se orientan al mal. Como el gozo a la tristeza, el amor al odio. Pues lo que es por sí mismo, es anterior a lo que es por otro.”<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I, q. 29, a. 3, co.

<sup>148</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I, q. 20, a. 1, co.

La persona por sí misma apetece el bien. Gracias a la existencia de la persona existe alguien que apetece no sólo contemplar, sino también actuar y alcanzar su fin. Los conflictos que se presentan en relación con la persona y el bien común recaen en la apreciación distinta de bienes; es decir, en creer que el bien particular está en discordancia con el bien común. Y aunque en ocasiones es así, debido a que la naturaleza misma del pecado hace que el hombre llegue a actuar erróneamente, no por eso pierde su dignidad en cuanto ser persona. La concordancia con el bien de la persona y el bien común se establece cuando ambas realidades se encuentran en el mismo horizonte, la apetecibilidad del bien y la voluntad tendiente a dicho bien nos demuestra que el bien común se encuentra ya en lo más íntimo de la relación del hombre por esencia. En efecto, la presencia del bien común en la naturaleza racional del hombre lo lleva a buscarlo en cuanto éste lo perfecciona más en su condición humana.<sup>149</sup>

---

<sup>149</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Quaestio Disputata De virtutibus in communi*, a. V, co.: “Así como el apetito de cada uno tiende al bien propio del que apetece, algún bien puede exceder de dos modos la proporción de la voluntad. De un modo, en razón de la especie; de otro en razón del individuo.

Un bien excede la proporción de la voluntad en razón de la especie, en tanto que la voluntad se eleva hacia algún bien que excede los límites del bien humano; y llamo humano lo que el hombre puede por las capacidades de la naturaleza. Pero sobre el bien humano está el bien divino, hacia el cual la caridad eleva la voluntad del hombre, y del mismo modo la esperanza.

Y un bien excede la proporción de la voluntad en razón del individuo, de tal modo que alguien procura aquello que es bien de otro, aunque la voluntad no sea llevada fuera de los límites del bien humano; y así la justicia y todas las virtudes

Así, la noción de bien común en su relación con la persona es más natural de lo que muchas veces parece. No se trata de un simple contractualismo, sino de un reconocimiento de la misma identidad personal en la cual el descubrimiento del bien común es un eje directriz. El hombre, ser de anhelos y necesidades, encuentra el fin de su naturaleza social en el enriquecimiento de su persona, en la perfección como individuo y en la misma felicidad. Dicha perfección, como nos dice Jacques Maritain, se encuentra sólo en la sociedad: “porque la razón exige desenvolverse, mediante la educación, la enseñanza y el concurso de los otros hombres, y porque la sociedad es de ese modo necesaria para la realización e integridad de la dignidad humana”.<sup>150</sup>

La postura del personalismo de Maritain nos ayuda a comprender la relación que aquí se pretende analizar. Según él, debemos tener en cuenta la subordinación del bien común a la persona, puesto que en su esencia y finalidad está el promover la realización de sus potencialidades. Tal realización sólo es posible en la dinámica social, donde tiene lugar el actuar virtuoso al que está llamado el hombre:

---

que se inclinan hacia otro, como la liberalidad, y otras de esta clase, perfeccionan la voluntad. Pues la justicia es el bien de otro, como dice el Filósofo en *Ética V*”.

<sup>150</sup> MARITAIN, JACQUES, *La persona y el bien común*. Buenos Aires: Club de lectores, 1946, p. 55.

Si la sociedad humana intenta desconocer esta subordinación, y, en consecuencia, erigirse ella en bien supremo por sí sola, pervierte automáticamente su naturaleza y la naturaleza misma del bien común, y destruye este mismo bien. El bien común de la sociedad política es un bien honesto; mas es un bien práctico y no el bien absoluto. El bien común de la *vita civilis* [...] por naturaleza lleva el secundar los fines superiores de la persona humana, la vocación de esa persona hacia bienes superiores a ella está dentro de la esencia misma de bien común.<sup>151</sup>

Maritain estaría de acuerdo con el horizonte en el que hemos ubicado al bien común, pues al decir *secundar*, refiere a que uno se apoye en el otro. En efecto, el bien común perfecciona la misma naturaleza humana en cuanto le muestra el camino que tiene que seguir para alcanzar la felicidad. En otro apartado de su obra, Maritain nos regala la síntesis del bien común, que conduce a la *buena vida humana*:

El bien común comprende sin duda [...] algo más profundo, más concreto y más humano; porque encierra en sí, y sobre todo, la integración sociológica de todo lo que supone consciencia cívica, de las virtudes políticas y del sentido del derecho y de la libertad, y de todo lo que hay de actividad, de prosperidad material y de tesoros espirituales, de sabiduría tradicional inconscientemente vivida, de rectitud moral, de justicia, de amistad, de felicidad, de virtud, de

---

<sup>151</sup> MARITAIN, JACQUES, *La defensa de la persona humana*, Studium de Cultura, Madrid, 1967, p. 60.

heroísmo, en la vida individual de los miembros de la comunidad, en cuanto todo esto es comunicable, y se distribuye y es participado, en cierta medida, por cada uno de los individuos, ayudándoles así a perfeccionar su vida y su libertad de persona. Todas estas cosas son las que constituyen la buena vida humana de la multitud.<sup>152</sup>

La perfección de la persona en particular conlleva a la perfección de la sociedad y a su vínculo con todos sus integrantes. En palabras de Maritain, la “sociedad civilizada” es tal cuando todos los individuos se empeñan en alcanzar la perfección de sus propias acciones, donde se ponen en juego la integridad y la libertad del hombre con miras a alcanzar su fin último.

En esta ruta propuesta por Maritain, la persona necesita, para la plena realización tanto en ella como en los demás, colocarse en dirección al bien común trascendente, pues sólo así logrará manifestar el bien común inmanente. El hombre habrá de ordenar su ser y su quehacer a Aquél que es el Bien Común trascendente: “En razón de su ordenación a lo absoluto y dado que es llamada a un destino... ninguna cosa es superior a un alma inmortal, sino Dios.”<sup>153</sup> Llevando el camino de la justicia el hombre puede anteponer sus intereses propios al interés más excelso que se encuentra en el bien común. La perfección que alcanza el bien

---

<sup>152</sup> MARITAIN, JACQUES, *La persona y el bien común*. Buenos Aires: Club de lectores, 1946, p. 59

<sup>153</sup> MARITAIN, JACQUES, *La defensa de la persona humana*, Studium de Cultura, Madrid, 1967, p. 60.

común trascendente recibe el nombre de bienaventuranza,<sup>154</sup> el estado de perfección de la naturaleza.

## II.6.2 Bien común y virtud

Comenzaremos por definir lo que es la virtud. Santo Tomás de Aquino acude a la definición de San Agustín y la plasma en su tratado *sobre las virtudes en general*, en cuyo primer artículo menciona: “Según Agustín, la virtud es una buena cualidad de la mente. Pero no puede estar en alguna especie [de cualidad] sino en la primera, que es la del hábito. Por lo tanto, la virtud es hábito”.<sup>155</sup> El estudio etimológico que realiza Tomás en el *responso*, ofrece una distinción más completa de lo que se entiende por virtud. Para él virtud proviene de la raíz *vis*, que significa *fuerza e ímpetu*, así, quien realiza con total fuerza un acto, realiza perfectamente dicho acto, por lo que tendríamos que la virtud perfecciona al que realiza el acto. Los hábitos son cualidades que van transformando al mismo ser. Si bien la cualidad es uno de los accidentes del ser, ésta lo perfecciona en la medida en que se dirige a la misma perfección de

---

<sup>154</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 3, a. 2, ad 2: “Boecio, al definir la bienaventuranza [la bienaventuranza es un estado perfecto con la acumulación de todos los bienes (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-11, q. 3, a. 2, obj.2 ) ], consideró la razón común de la bienaventuranza, porque la razón común de la bienaventuranza es que sea el bien común perfecto; y esto quiso decir cuando afirmó que es el estado perfecto con la acumulación de todos los bienes, con lo que únicamente se señala que el bienaventurado está en un estado de bien perfecto”.

<sup>155</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Quaestio Disputata De virtutibus in communi*, q. 1 a. 1 s. c. 1.

su naturaleza. El punto medular de la definición de virtud como hábito es la perfección. De aquí que se diga que el hombre no nace perfecto, sino que está llamado a buscar permanentemente su perfección:

Por ello la virtud hace bueno al que la posee y vuelve buena su obra, como se dice en el libro de la *Ética*, capítulo II; y de esta manera también es manifiesto que la virtud es la disposición de lo perfecto para lo óptimo, como se dice en el libro de la *Metafísica*, capítulo VII.<sup>156</sup>

El hábito que perfecciona puede ser intelectual o práctico.<sup>157</sup> En cuanto a su naturaleza, el hombre se perfecciona en estas dos vertientes. Sin embargo, los actos que nos atañen en esta ocasión son los actos prácticos.<sup>158</sup> Todas las virtudes tienen relación con el bien común, ciertamente también el bien común podría caber como virtud debido a su tendencia a perfeccionar la naturaleza humana.

---

<sup>156</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Quaestio Disputata De virtutibus in communi*, q. 1 a. 1 co.

<sup>157</sup> Cf. GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México, CFE, 1996, p. 25: “La virtud, pudiendo o no darse en el hombre, es obviamente un accidente, y como tal debe entrar en alguno de los nueve géneros accidentales, con arreglo a la conocida tabla de categorías aristotélicas. Aristóteles lo ha ubicado –como también el vicio– dentro de la cualidad, considerándolo como una cualidad estable que radica en tal o cual potencia, la predispone a la acción en este o aquel sentido, y que recibe por ello el nombre de hábito. Hábitos son, para Aristóteles, las virtudes y los vicios sin ninguna excepción”.

<sup>158</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Quaestio Disputata De virtutibus in communi*, a. VI, co.

Sin embargo, debido a su naturaleza el bien común no es un hábito, sino fin en sí mismo:

la excelencia o virtud del hombre, su Areté, será en consecuencia la disposición estable o hábito que haga de él un hombre bueno, un hombre cumplido y merced a la cual pueda él consumir la obra o función que le es propia.<sup>159</sup>

Al decir que todas las virtudes tienden al bien común, tenemos que decir de qué forma. Por esencia sólo hay una virtud que directamente tiende al bien común, que es la justicia, por relación el resto de las virtudes tiende al bien común de manera indirecta. En efecto, si bien el resto de las virtudes no tiene por materia propia el bien común, cada una contribuye al perfeccionamiento humano de modo que dispone mejor al hombre para la convivencia en sociedad y por ende a buscar el bien común:

la justicia que ordena al hombre al bien común es una virtud general por razón de su imperio: porque ordena todos los actos de las demás virtudes a su propio fin, esto es, al bien común.<sup>160</sup>

La virtud que está más comprometida y como tal, la que más perfecciona la naturaleza del hombre en este ámbito, es la virtud de

---

<sup>159</sup> GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México, CFE, 1996, p. 19.

<sup>160</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 60, a. 3, ad 2

la justicia. La cita que tal vez más explícitamente conecta las realidades de la virtud de la justicia con el bien común y con el resto de las virtudes es la siguiente:

“La justicia, como se ha dicho, ordena al hombre con relación a otro. Esto puede ser de dos maneras: primera, a otro considerado individualmente; segunda, a otro *en común*, es decir, en cuanto que *el que sirve a una comunidad sirve a todos los hombres que en ella se contienen*. A ambos modos puede referirse la justicia, según su propia naturaleza. Sin embargo, es evidente que todos los que integran alguna comunidad se relacionan con la misma, del mismo modo que las partes con el todo; y como la parte, en cuanto tal, es del todo, de ahí se sigue también que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Según esto, pues, el *bien de cada virtud*, ora ordene al hombre hacia sí mismo, ora lo ordene hacia otras personas singulares, *es susceptible de ser referido al bien común*, al que ordena la justicia. Y así el acto de cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común. Y en este sentido se llama a la *justicia virtud general*.”<sup>161</sup>

Ruiz menciona comentando a Santo Tomás, lo siguiente:

Tomás de Aquino destaca que la justicia es la consideración de las virtudes cardinales como garantía para crear el camino hacia la aplicación del bien común. En este sentido, considera que <Todos los

---

<sup>161</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 57, a. 1, co.

actos de las demás virtudes pueden pertenecer al orden de la justicia, puesto que ordenan al hombre al bien común> [*Tratado de la justicia*, 127] Cabe destacar que las virtudes cardinales son: la templanza, la prudencia, la fortaleza y la justicia. La aplicabilidad de estas virtudes, sin duda, ayudan a hacer de la justicia un acto de excelencia humano. Precisamente porque son virtudes que comprometen directamente la inteligencia de las personas, creando en las mismas, actos verdaderamente impecables... Por lo tanto, el bien común se puede aplicar como filosofía existencial en todo el mundo de la persona particular y como servidor público también. Todas estas virtudes fortalecen y humanizan los actos de justicia.<sup>162</sup>

La justicia en cuanto su orden práctico y comunitario tiene una relación más profunda que las otras virtudes, pero como dice nuestro autor, las virtudes le dan vitalidad y proveen una perspectiva humanista a la virtud que mejor se identifica con el bien común. Sobre el tema de la justicia Josef Pieper dice que:

La realización de la justicia es cometido del hombre como tal, como “ser sociable” Casi se puede asegurar que el portador de la justicia no es tanto el individuo (aunque, naturalmente, sólo la persona puede

---

<sup>162</sup> RUIZ, J.L. (2012). *El bien común, en la policía, la justicia y la gobernabilidad: Una aproximación jurídico-política desde Santo Tomás de Aquino* (1ª ed.), EE.UU.: Biblioteca del Congreso, p. 31.

ser virtuosa en sentido estricto), como el “nosotros”, la entidad social o el pueblo; justicia es pues la plenitud óptica del “nosotros”.<sup>163</sup>

Posteriormente, retoma los argumentos escolásticos para mostrar las estructuras de la justicia:

Las diversas formas del “nosotros” se estructura en torno a tres rasgos fundamentales; cuando estas tres estructuras son “verdaderas” puede decirse que en este “nosotros” reina la justicia. Estos tres elementos estructurales son, según la Escolástica, los siguientes: primero, las relaciones de los miembros entre sí, cuya equidad se apoya en la justicia conmutativa; segundo, la relación del todo a los miembros, cuya equidad se apoya en la justicia distributiva, y tercero, las relaciones de los miembros aislados del todo, cuya equidad va regida por la justicia legal. Todas estas cosas parecen evidentes, aunque no lo sean en modo alguno.<sup>164</sup>

La clave radica en el fortalecimiento de la vida virtuosa de los individuos: “Por eso el bien común está constituido primeramente por la virtud, es decir, por aquello que desarrolla de manera positiva y estable al ser humano de acuerdo con su naturaleza profunda”.<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> PIEPER, JOSEF, *Las virtudes fundamentales*, Madrid: RIALP, 2010, p. 16.

<sup>164</sup> *Ibidem*

<sup>165</sup> ARGANDOÑA, A., *El bien común*. Universidad de Navarra (julio, 2011), p.

La raíz constitutiva del bien común es una vida en la virtud de cada uno de los integrantes de la comunidad. El bien común no es la suma de bienes individuales, sino la perfección misma de los individuos en la virtud, que conduce hacia la felicidad. Si se busca la construcción del bien común en la sociedad, habrá que empezar por formar hombres verdaderamente virtuosos. Ya en sí el arduo camino de la virtud requiere de un compromiso personal y comunitario por cerrar las puertas al vicio. Éste es el primer muro que se contrapone a la posibilidad de realización del bien común. El vicio conlleva una vida desordenada y *contra natura*. Si la virtud nos conduce al bien, el vicio nos aparta del bien. Si con la virtud construimos el bien común, con el vicio se destruye.

La teoría del punto medio, presentada por Aristóteles y seguida por el Aquinate, establece que por cada virtud existen por lo menos dos vicios opuestos a ella: el primero por exceso y el segundo por defecto.

Para evitar el vicio y promover la vida en la virtud, se tiene el auxiliar extrínseco conocido como ley. La relación de la virtud con la ley se encuentra en que ésta última propicia la vida virtuosa. La ley es necesaria para que el hombre se aparte de la vida de vicio y construya junto a sus conciudadanos el bien común, en el propósito de respetarla y obedecerla.

### II.6.3 Bien común y ley

La ley, como dijimos, se dirige al bien común. Ya antes habíamos referido la definición tomista de la ley: “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”.<sup>166</sup> La ley no es sólo un mandato judicial que se tiene que obedecer. La ley es regla, toda regla sirve para determinar a un objeto; y es medida, que sirve para orientar en este caso a los hombres. Regla y medida son nociones parecidas en un ámbito, es decir, ‘determinar’, pero difieren en su manifestación, pues mientras la regla es una determinación a acatar, la medida es una invitación en forma de instrucción. La esencia de la ley mira también al fin por el que es promulgada: la misma perfección humana, la felicidad:

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 (*q.2 a.7; q.3 a.1; q.69 a.1*), es la felicidad o bienaventuranza, se sigue que la ley debe ocuparse primariamente del orden a la bienaventuranza.<sup>167</sup>

---

<sup>166</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p.I-II, q. 90, a. 1, co.

<sup>167</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 90, a. 2, co.

Cuando Tomás describe la ley como *regla y medida*, tiene presente la supremacía de la ley perfecta, es decir aquella que es dada por Dios. En efecto, como lo manifiesta más adelante, la ley humana descansa en última instancia en la ley divina. La ley que es regla y medida<sup>168</sup> en primer término es la ley que el Creador nos ha manifestado. Medida, porque providentemente tiene todo el cosmos gobernado por Él. Regla, porque tiene que obedecerse, no sólo en cuanto estemos seguros que Él comprende y quiere lo mejor para nosotros, sino porque es lo que más conviene a la naturaleza.

En efecto, Dios que es la ley eterna participa a los demás por medio de su gobierno providente del mismo ritmo del mundo. Los ángeles tienen leyes que en su misma naturaleza las hacen vida en su actuar, pues ellos no eligen como lo hace el hombre al deliberar si seguirlas o no, sino en cuanto seres puramente espirituales su naturaleza lleva implícita la ley. Las creaturas materiales y corpóreas tienen leyes pero las siguen por naturaleza. El hombre necesita de las leyes,

---

<sup>168</sup> Cf. GILSON, ÉTIENNE, *El Tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 3ª ed., Navarra: EUNSA, 2000, p. 470: “En efecto, cada vez que una actividad se somete a un regla, es que hace de ella, por así decir, la medida de su legitimidad, que se une a ella como a su principio y que se obliga a respetarla. Ahora bien, ¿qué principio regulador de las actividades conocemos hasta ahora, sino la razón? Es ella la que, en todos los dominios, aparece como la regla y la medida de lo que se hace, de tal suerte que la ley, si en verdad no es nada más que la fórmula de esta regla, se presenta inmediatamente como una obligación fundada en las exigencias de la razón. Determinación de la que se observará que, por lo menos, está fundada en la costumbre y que es acorde con la consciencia universal. Las preescipciones de un tirano irracional pueden usurpar el título de leyes, pero no podrían serlo verdaderamente; allí donde está ausente la razón no hay ni ley ni justicia, sino pura y simple injusticia”.

porque su propia naturaleza corruptible le puede llevar a hacer un uso inadecuado de su libertad y a no seguir por el camino que conduce a la felicidad. Y, como el último fin de la vida humana, según ya vimos (*q.2 a.7; q.3 a.1; q.69 a.1*), es la felicidad o bienaventuranza, se sigue que la ley debe ocuparse primariamente del orden a la bienaventuranza.<sup>169</sup>

En este apartado, convendría recuperar los tipos de leyes que hay y de los que hablamos líneas más arriba de manera general. Tomás de Aquino en el apartado de la ley nos da cuatro tipos de leyes: la eterna, la natural, la humana y la divina. Dichos tipos de ley son presentados y definidos en la *prima secundae*, cuestión 91. El primer tipo de ley es la ley eterna, es la ley que gobierna todo el mundo y por ende todo lo existente a partir de la Creación. Esta ley recibe el nombre también de providencia divina:

Siendo el mundo gobernado por la providencia divina, toda la comunidad del universo está regida por la razón de Dios. Y por consiguiente la misma razón que gobierna todas las cosas tiene carácter de ley, siendo de Dios como de un soberano del universo.<sup>170</sup>

El segundo tipo de ley es la ley natural, la ley que tiene la creatura racional por el hecho de ser hombre y participar de la esencia divina:

---

<sup>169</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 90, a. 2, co.

<sup>170</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 91, a. 1, co.

El hombre está dirigido de un modo más excelente por la divina providencia, en cuanto él mismo cae bajo la dirección de la providencia, y a la vez dirige las cosas para su propio bien y el de los demás. De ahí que el hombre participa de la razón eterna, por la cual se inclina naturalmente al debido orden de sus actos y de su fin. Y tal participación de la ley eterna en la creatura racional es lo que llamamos ley natural. [...] Y es que la luz natural, por la cual discernimos el bien y el mal, no es otra cosa sino la impresión de la luz divina en nosotros. De ahí resulta claro que la ley natural no es otra cosa sino la participación de la ley eterna en la creatura racional.<sup>171</sup>

El tercer tipo de ley es la ley elaborada por la creatura racional: ley humana. Se trata de los preceptos particulares que se desprenden de la universalidad de la ley natural. En efecto, la ley humana legisla sobre los casos concretos en la razón práctica de las personas:

A partir de los preceptos de la ley natural, que son los principios comunes e indemostrables, la razón humana ha de proceder a obtener leyes más particulares. Y a estas determinaciones particulares encontradas según el proceso de la ley humana, se llaman leyes humanas.<sup>172</sup>

---

<sup>171</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 91, a. 2, co.

<sup>172</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 91, a. 3, co.

Y finalmente tenemos la ley divina, revelada por el mismo Dios en el Monte Sinaí: el Decálogo. Dicha ley fue necesaria, según Tomás de Aquino, por cuatro razones:

Primera, porque el cometido de la ley es dirigir al hombre a sus actos propios con vistas al último fin. [...].

Segunda, porque la incertidumbre de los juicios humanos, sobre todo en asuntos contingentes y particulares, da lugar a que hombres de diversa condición juzguen diversamente acerca de los actos humanos y, en consecuencia, formulen leyes diversas y aun contrarias. [...]

Tercera, porque el hombre no puede dictar leyes más que en aquello de que puede juzgar [...].

Cuarta, porque, como dice San Agustín en *I De lib. arb.*, la ley humana no puede castigar o prohibir todas las acciones malas, pues al tratar de evitar todo lo malo, suprimiría a la vez muchos bienes e impediría el desarrollo del bien común, que es indispensable para la convivencia humana..<sup>173</sup>

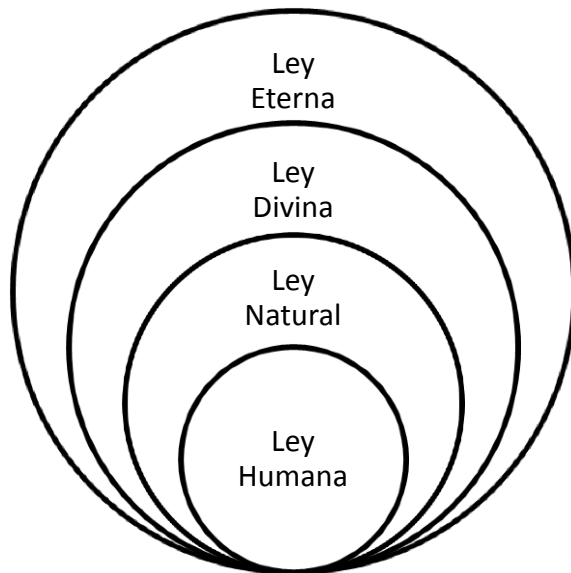
Ahora bien, no se trata de una sustitución de un tipo con otro tipo de ley, sino de una continuación de la misma. La ley tiene que seguir el horizonte mismo de su génesis: la ley eterna. Así, expone Fergus Kerr, “trabajando juntas las leyes natural, humana y divina, es como la ley eterna es realizada y manifestada en y para los seres humanos”.<sup>174</sup> Con esto se salvaguarda el caer en equivocaciones que

---

<sup>173</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 91, a. 4, co.

<sup>174</sup> KERR, FERGUS. After Aquinas, Blackwell Publishing, 2002, p. 105

tienen que ver directamente con desvirtuar el camino de la ley.  
Dicho camino podría trazarse con el siguiente esquema:



Los dos caracteres de la ley son presentados a continuación, el carácter afirmativo a obrar y el carácter negativo a no obrar. Esto tiene relación con lo que más adelante Tomás dirá que son los efectos de la ley: mandar, prohibir, permitir y castigar.<sup>175</sup> Dos de carácter afirmativo y dos de carácter negativo. *Mandar* y *permitir*: la primera tiene un juicio moral más elevado en cuanto a su extensión que la segunda. En extensión y juicio valorativo el

---

<sup>175</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 92, a. 2, s.c.

mandar es mayor que el permitir, aunque en relación con la libertad tenga mayor peso la segunda que la primera. Por otro lado, el *prohibir* y *castigar*, como juicios valorativos negativos, arrojan como resultado la garantía de retribuir y corregir los errores en donde se está haciendo un mal uso de la libertad. Considero que los dos tienen como razón última lo mismo: salvaguardar el bien común. En estas dos funciones encontramos una salvedad entre los bienes aparentes que se contradicen o son diferentes. La ley en cuanto tiende al bien real tiene que considerar que el hombre ve bienes aparentes y que por su naturaleza los va a seguir, por lo que tiene que prohibir y castigar cuando no se ha discernido correctamente el bien al que se quiere llegar.

La relación entre fin y medio se ve en la definición de la misma ley que integra los elementos: ‘orden racional’, dirección al ‘bien común’ y ‘promulgación por parte de la autoridad’. Barbedette, nos ofrece una explicación de cada uno de estos puntos:

Primero, es un orden racional. Aquí está el elemento formal de la ley. En efecto, la ley indica una regla, no arbitraria, sino racional, que dirige los actos humanos hacia un fin. Segundo, la ley se hace en atención al bien común: tal es la causa final de la ley. Así es que dirige hacia el bien: en efecto, la ley dirige hacia el fin; ahora bien, “el fin último de la vida humana es la felicidad o la bienaventuranza”. Dirige hacia el bien común; porque el individuo no es más que un miembro de una comunidad, y la ley atiende

directamente a la perfección del conjunto. Tercero, la ley se establece por el encargado de regir a la comunidad: tal es la causa eficiente, el legislador. En efecto, nadie puede mandar a una comunidad si no es el jefe y el superior: por lo cual “no a cualquiera le toca hacer la ley”.<sup>176</sup>

La felicidad en común es lo que une a la ley y al bien común.<sup>177</sup> La ley es el medio y el bien común es el fin. La ley contribuye a la perfección misma del hombre, es decir, la ley promueve la vida en la virtud y castiga la vida en el vicio; mostrando de esta manera la realidad absoluta que hay en ella y su misma racionalidad.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> BARBEDETTE, D., *Ética o Filosofía Moral: conforme al pensamiento de Aristóteles y Tomás de Aquino*, México: Tradición, pp. 40-41.

<sup>177</sup> Cf. GILSON, ÉTIENNE, *El Tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 3ª ed., Navarra: EUNSA, 2000, p. 471: “Puesto que la ley se propone esencialmente la realización del bien, sin ninguna reserva, no podría limitarse al bien de los individuos particulares; lo que ella prescribe es el bien absoluto, por tanto, el bien común, y, en consecuencia, también el de una colectividad. La autoridad cualificada para establecer una ley no puede pertenecer más que al encargo de los intereses de una colectividad, o a esta colectividad misma. El origen de la ley no es, pues, simplemente la razón práctica decretando lo que hay que hacer con miras a la felicidad, pues la razón del individuo le prescribe constantemente lo que debe hacer para ser feliz, y, sin embargo, no se dice que sus órdenes sean leyes; es la razón práctica cuando decreta lo que el individuo debe hacer con miras al bien de la comunidad de la que forma parte. Solamente el pueblo, o el representante del pueblo, investido de poderes reguladores para conducir a la felicidad la colectividad que rige, están cualificados para fijar las leyes y promulgarlas”.

<sup>178</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p, I-II, q. 90, a. 2, co.: “Lo que realiza en grado máximo la noción común de un género es causa y punto de referencia de todo lo demás de ese género. Por ejemplo, el fuego, que es lo sumo en el género de lo cálido, es causa del calor en los cuerpos mixtos, y éstos no se dicen cálidos sino en la medida en que participan del fuego. De donde se sigue que, como la ley se constituye primariamente por el orden al bien común,

En todo caso, como afirma John Haldane en *Practical Philosophy*, “lo que es más sorprendente es la idea de que *toda* ley debería tener como su fin propio el bienestar de la sociedad como un todo.”<sup>179</sup> Lejos de una visión anti-individualista, o de una especie de bien común *distributivo*, Haldane resalta la cualidad comunicativa o difusiva del bien común. Esta propiedad fundamental será tratada con mayor detalle en el siguiente capítulo, al proponer el modelo constructivo del bien común.

Por último, hay que señalar que en contrapartida, cuando se contraviene el objetivo final de la ley, derivando en una pseudo ley o corrupción de ley (no ordenada al bien común), acarrea problemas serios: transforma la ley en una medida corrupta en la que los bienes aparentes son los que rigen a la comunidad. Cuando perdemos el bien común como fin de la ley, toda posible ley que se haga en este contexto no sólo beneficia a unos cuantos, sino además perjudica a muchos. Llega incluso a apartar a todos los integrantes de la comunidad de la felicidad verdadera, es decir, del mismo Dios.

---

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”.

<sup>179</sup> HALDANE, JOHN. *Practical Philosophy*. Andrews UK Limited. 2009. P. 226.



### CAPÍTULO III

## HACIA UNA VISIÓN DINÁMICA Y CONSTRUCTIVA DEL BIEN COMÚN

### III.1 LA MUTUA IMPLICACIÓN ENTRE BIEN Y COMUNIDAD

Todas las cosas por el hecho de ser, son un bien en sí. Sin embargo, este bien que tienen todas las cosas, denominado también *bien ontológico*, sólo refiere al hecho de que el ente es apetecible por alguien o por algo. Como vimos en el capítulo anterior (Estructura metafísica del bien común), denominamos *bien moral* al bien que no sólo es bueno en sí, sino también conveniente y correspondiente a la naturaleza de quien lo apetece. De tal modo que la distinción entre bien ontológico y bien moral estriba en que el primero ya pertenece a la naturaleza misma del objeto por el sólo hecho de ser, mientras que el segundo se va construyendo en la medida que se ejecutan acciones determinadas que perfeccionan la naturaleza del sujeto que busca y consigue tal bien. Se podría decir que el bien ontológico es un trascendental, es decir, que allí donde hay ser, ahí hay bien; sin embargo, para que además se dé el bien moral es necesaria la perfección de la naturaleza en su libertad.

Atañe al bien referirse directamente a cierta naturaleza. El bien moral es conforme a la naturaleza, y en específico de la naturaleza con capacidad de construir el bien moral. Nos referimos a la naturaleza dotada de libertad y voluntad: la naturaleza humana. Pues, como bien apunta Llano, “para que algo pueda ser objeto de

elección, debe ser antes conocido como conveniente”,<sup>180</sup> es decir, la dimensión moral, la dimensión de la conveniencia de los bienes a nuestra naturaleza, baña todas las acciones y elecciones de nuestra vida.

Ya en el segundo capítulo hablábamos de la relación que guarda el bien común con la persona en tanto sustancia individual de naturaleza racional y que, en su búsqueda de la perfección (el Bien trascendente del que proviene y hacia el que tiende) precisa también de su naturaleza social. El Cardenal Gianfranco Ravasi,<sup>181</sup> presidente del Consejo Pontificio para la Cultura, describe esta naturaleza en dos dimensiones antropológicas que resultan totalmente armónicas con la tradición aristotélico-tomista, y que serán muy útiles para nuestro propósito.

La primera es la dimensión “horizontal”, situando la grandeza de la naturaleza humana en la relación entre hombre y mujer, hechos a imagen y semejanza de Dios, y que como tales, son continuadores de la Creación: co-creadores. Esta *horizontalidad* del hombre se expande difusivamente desde el núcleo familiar a los distintos ámbitos en los que interactúa el hombre no sólo por supervivencia sino por afán de superación y realización. De aquí que el ser en

---

<sup>180</sup> LLANO, CARLOS. *Examen filosófico del acto de la decisión*, Cruz O., México 1998, p. 22.

<sup>181</sup> RAVASI, GIANFRANCO. Tesis Doctoral “Repensar la Universidad desde la Perspectiva del Diálogo Fe y Cultura”, UPAEP, 2013.

sociedad es estructural para la persona, o tal como lo afirma Aristóteles al inicio de su *Política*, y en particular Tomás lo enfatiza en la comentada *Carta al Rey de Chipre*, el hombre es un *animal social*.

La segunda es la dimensión “vertical”: se fundamenta en el *aliento* de vida, la autoconciencia o conciencia ética (racionalidad en el tomismo), sólo compartida por Dios y por el hombre, de manera que en esta dimensión, el hombre se relaciona con el Bien Supremo, y al mismo tiempo este eje vertical, le ancla a la tierra, a las cosas, a la ciencia y la naturaleza. En un suma, a enriquecer y extender su cultura.

En la conjugación de estas dos dimensiones, encontramos la realización de la persona, la maximización de sus potencias, y su ánimo de trascender. Hay que hacer notar que estas dos dimensiones son constitutivas de la naturaleza del hombre, por lo que tal conjugación es condición necesaria para realizar el bien moral y por tanto participar del que es plena bondad.

Referimos ahora un par de textos de Santo Tomás que son muy elocuentes sobre estos dos ejes constitutivos de la persona y su mutua interrelación:

En realidad, la vida del espíritu tiene una cierta semejanza con la vida corporal, como, en general, todas las cosas corporales tienen una semejanza con las espirituales. Ahora bien, en la vida corporal el individuo tiende a una doble perfección: una, referida a la propia persona; otra, referida a la comunidad social en que vive, porque el hombre, por naturaleza, es un animal social.<sup>182</sup>

[...] está por encima de las fuerzas humanas no necesitar de nadie. Pues todo hombre necesita, en primer lugar, del auxilio divino, y después también del auxilio humano, porque el hombre es por naturaleza un animal social, que no se basta él solo para vivir.<sup>183</sup> Siempre necesitamos el auxilio divino para pensar, puesto que Dios es quien impulsa el entendimiento a su acto y, como dice San Agustín en XIV *De Trinit.*, entender algo en acto es pensar (...) Además, en ambos estados [naturaleza íntegra y estado caído] necesita el hombre un auxilio divino que le impulse al bien obrar.<sup>184</sup>

Esta doble perfección constituiría la doble dimensión de la que hablamos: la referida a la propia persona en el sentido vertical, y la referida a la comunidad social en el sentido horizontal; de forma análoga, tenemos el auxilio divino y el afán trascendente en el primero, y el auxilio humano en el segundo sentido.

Abundando en la dimensión social, es importante señalar que es en esa dimensión en la que se *expresan* los demás rasgos connaturales

---

<sup>182</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. III, q. 63, a. 1, co.

<sup>183</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. II-II, q. 129, a. 6, ad 1.

<sup>184</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 109, a. 1, ad 3 y a.2 co.

al hombre. Dicho de otra forma, sin el cultivo de esta dimensión sería impensable una vida virtuosa que tiene su culmen en la práctica de la justicia, objeto por definición del bien común de la sociedad. Así, la naturaleza se manifiesta con mayor plenitud cuando el hombre entra en contacto pleno con su semejante: “otro hombre”.<sup>185</sup> El *otro* no sólo está puesto en la naturaleza para ser descubierto, sino que descubre mi propia naturaleza en la medida en que entro en contacto con él.

Al definir la naturaleza humana como social, mencionamos que en esa naturaleza es en donde se vive el bien. En el caso del ser humano, para que algo sea bueno debe potenciar su persona en tanto ser social: hacer crecer su dimensión comunitaria. La bondad del hombre se manifiesta plenamente en comunidad, es ahí donde se generan las oportunidades de crecer en la bondad o bien moral.

Tenemos pues al hombre social que perfecciona su persona en la medida en que se perfecciona él mismo en sociedad, sirve en sociedad, se ordena a la sociedad y enriquece a la sociedad. De tal forma que dicho orden no es una subordinación sino una integralidad necesaria entre todos los órdenes que poseemos o potencializamos. Si no hay una potenciación de la comunidad, una expresión clara de su ser en comunidad, no hay un auténtico bien

---

<sup>185</sup> Cf. STUMP, ELEONOR. *Aquinas*. New York: Routledge. 2007, p. 314: “*To begin with, for Aquinas, if a human society is to be a just one, it must be ordered to the common good, that is, the good for everyone in that society*”.

humano. Hay que hacer notar que, cuando hacemos referencia a tal sociabilidad, se entiende que ésta se concreta en la relación específica del hombre con el otro, de modo que hay que ubicarla en la inter-subjetividad y por ende siempre el referente, aún para el bien común, será la persona (ver Capítulo II, 6.1).

Santo Tomás expresa con claridad esta necesaria condición de la naturaleza humana, de tal suerte que el crecimiento de uno (dimensión vertical) no se puede entender sin la interacción armónica con el otro (dimensión horizontal). Más aún, es condición para lograr la virtud que regula al bien común y por ende la mayor de las virtudes para el hombre en tanto ser eminentemente social:

Aquellas cosas que atañen a uno mismo son ordenables a otro, principalmente en cuanto al bien común. Por eso también la justicia legal, que ordena al bien común, puede llamarse virtud general, y, por la misma razón, la injusticia puede denominarse pecado común: de ahí que se diga que *todo pecado es iniquidad*.<sup>186</sup>

La justicia legal conlleva al cumplimiento de la ley en la vida virtuosa. El cumplimiento de la ley tiene como fin el bien común y si alguien cumple con la justicia legal entonces éste es el máximo constructor de bien común.

---

<sup>186</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. II-II, q. 58, a. 5, ad 3.

El peor de los hombres es aquél que usa la maldad no sólo hacia sí mismo, sino también hacia los amigos. Así decimos que el mejor es aquél que usa o practica la virtud no sólo hacia sí, sino también en relación con los demás. Pues esto es algo muy difícil. Así se desprende con claridad que el mejor es el hombre justo legalmente y la justicia legal es una virtud perfectísima [...]. La justicia legal le pertenece al usar o practicar la virtud con relación a otro, pero cualquier virtud puede utilizarse con relación a otro, de donde se sigue claramente que la justicia legal no es una virtud particular cualquiera sino que a ella pertenece toda virtud. Como tampoco la malicia (opuesta a la virtud) es parte de la malicia, sino que a ella pertenece toda malicia, al igual a cualquier malicia puede el hombre usarla en relación con otro.<sup>187</sup>

Hemos recorrido el camino del bien que se manifiesta en la comunidad. Sin embargo, también las expresiones de Santo Tomás nos sugieren una perspectiva a la inversa: la de la comunidad en el bien. Sólo tenemos una auténtica comunidad cuando es *en* el bien. Sólo hay un auténtico bien cuando se conserva la comunidad en vistas a ese bien. Está claro por cierto que tal bien, para hacer comunidad, no puede ser sino el bien común en tanto que, como hemos visto, es el único capaz de armonizar y generar los auténticos bienes particulares para los miembros de la comunidad. En este sentido, no se puede pensar en una *comunidad* viable en la lógica del individualismo o acaparamiento de *pseudo* bienes particulares,

---

<sup>187</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética Nicomaquea*, Lib. V, 644.

pues no habría cabida para la equidad y la justicia. De ahí que todo bien, verdaderamente bien, es un bien común, y toda comunidad, verdaderamente comunidad, también es un bien común. Comunidad y bien se implican mutuamente sin necesidad de terceros, implicación que compromete del todo el quehacer que tiene, las relaciones que posee y la forma de comunicar o de difundir el bien social.<sup>188</sup>

No hay pues una dicotomía entre bienes particulares (mi bien) y bien común (el bien de todos), pues si auténticamente es un bien común, por el hecho de generar las condiciones de desarrollo de todos, debe generar las propias. En páginas anteriores, al abordar el Tratado de la Ley en la Suma Teológica, referíamos cómo Tomás aclara que la ley, regla y medida de nuestros actos, se constituye como ordenamiento al bien común, y por tanto cualquier pretendida ley particular podrá considerarse así mientras se ordene al bien común.

---

<sup>188</sup> El bien común tiene como rasgo característico la conformación constructiva que tiene su obligación en los individuos. Cf. GELARDO RODRÍGUEZ, Teresa, *La política y el bien común*, Navarra, 2005: “Otro de los rasgos que identifican al bien común es que no es sólo una cosa, sino que es, ante todo, una búsqueda que se va actualizando. Es algo a lo que se aspira y que justifica nuestra labor política en la sociedad. La referencia al bien común no se identifica con la idea de utopía, en la medida en que no se trata de adaptar la realidad a la idea que se proyecta de ella. No pretende cambiar la realidad a criterios estáticos o meramente ideales, sino que expresa búsqueda, trascendencia, salida de sí. *La política no es la filosofía de lo ideal, sino el arte de lo posible*”.

El llamado “bien particular” no es tal por pertenecer a la “parte” de la comunidad política, sea el individuo, la familia o cualquiera de las comunidades menores. El bien común, por su parte, no es tal por pertenecer a la comunidad política sin más. Dicho de otra forma, afirmaríamos que un bien es particular por ser un aspecto parcial del bien total, independientemente que su titular sea un individuo solo o toda la nación. La parcialidad le adviene por una “*incompleta articulación con el bien común*”.<sup>189</sup>

### **III.2 LAS DIMENSIONES VERTICAL Y HORIZONTAL DEL BIEN COMÚN**

La mutua implicación entre bien y comunidad quiero traducirla e intentar esquematizarla en un par de coordenadas, *análogas* al planteamiento con el que Ravasi explicaba la naturaleza humana: la vertical relativa al bien, y la horizontal relativa a lo común. El “juego” entre ambas dimensiones lo propongo en razón análoga atributiva (ver Capítulo II, apartado 1.1) a la dimensión vertical de la naturaleza del hombre, que podríamos resumir en su altísima *dignidad* (creatura de naturaleza racional, hecha a imagen y semejanza de Dios, *imago Dei*, como analiza Santo Tomás en la q. 93 de la Prima Pars de la *Suma Teológica*); y la dimensión horizontal, que podríamos enunciar como la *alteridad* del hombre (naturaleza social, también presente en Santo Tomás por la visión política aristotélica heredada). Si, como hemos visto, el bien común

---

<sup>189</sup> MARTÍNEZ BARRERA, JORGE, “El bien común político según Santo Tomás de Aquino”, *Thémata*, 11 (1993), p. 89.

es el predicado de la naturaleza, el camino cierto para construirlo es aquél que considere como derrotero el enriquecimiento de ambas dimensiones.

Seguiremos la exposición esbozando cuatro pares de términos que hacen analógica y más comprensible esta propuesta dimensional vertical y horizontal de la naturaleza humana, y por lo mismo, más comprensible el bien común: a) *ad intra–ad extra*, para explicar la punto de vista metodológico b) *dignidad–alteridad*, para dar cuenta de la naturaleza de todos los seres humanos, es decir, el punto de vista antropológico; c) *talento–acto*, para dar cuenta de la tarea de cada persona o el punto de vista ético-político; d) *trascendencia–inmanencia*, para conectar la misión de cada persona y de todas en conjunto cara a la plenitud, o punto de vista teológico.

### **III.2.1 *Ad intra – Ad extra*: el método**

Es muy conocida la dupla tomista *ad intra* y *ad extra*. Tomás distingue los órdenes de la interioridad y de la exterioridad, pero no los separa, de manera que no hay nada tan íntimo que en el fondo no repercuta en nuestro comportamiento hacia los demás, a la vez que no hay acción tan externa, que en el fondo no nos configure y modele en nuestro fuero interno.

Al hablar de la humildad, Santo Tomás describe la dinámica interior de las virtudes: “La humildad, como las demás virtudes, se muestra preferentemente en la interioridad del alma”<sup>190</sup>. La interioridad es el foro de la conciencia y de la intención, señala la raíz de la cual proceden las acciones y, por tanto, es análoga a la noción de bien. Así pues, es de la buena voluntad, como de su fuente, que brotan los dones y las acciones, de tal manera que

no puede llamarse buena una voluntad si una intención mala es causa del querer, pues quien quiera dar limosna por conseguir gloria vana, quiere lo que de por sí es bueno bajo razón de mal y, por eso, según es querido por él, es malo. Por tanto, su voluntad es mala. Pero si la intención es consecuente, entonces la voluntad pudo ser buena, y por la intención siguiente no queda desvirtuado el acto de voluntad que precedió, sino el acto de voluntad que se repite.<sup>191</sup>

La exterioridad, por otra parte, es la consecuencia o puesta en práctica de la intención. Tomás llama a esta dimensión el “uso” o la ejecución. Al respecto afirma:

El uso de una cosa implica su aplicación a alguna operación; por eso la operación a la que se aplica una cosa se llama también su uso; por ejemplo: cabalgar es usar el caballo, y golpear es usar el bastón. Ahora bien, a una operación aplicamos tanto los principios interiores

---

<sup>190</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. II-II, q. 161, a. 3, ad 3

<sup>191</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 19, a. 7, ad 2

del obrar, es decir, las potencias del alma o los miembros del cuerpo, como el entendimiento para entender y el ojo para ver; como también las cosas exteriores, por ejemplo, el bastón para golpear. Pero es claro que sólo aplicamos las cosas exteriores mediante los principios intrínsecos, que son las potencias del alma o los hábitos de las potencias, o los órganos, que son los miembros del cuerpo.<sup>192</sup>

Ciertamente otros binomios completarían mejor esta analogía de lo *ad intra* y lo *ad extra*, como intención y acción; hábito y operación; pensamiento y palabra; etc. De cualquier modo, quiero enfatizar el hecho que no hay nada tan interior que no configure la exterioridad, ni nada tan exterior que no repercuta en la fragua de una identidad, es decir, que todo bien es para comunicarse, y se comunica la bondad que se posee.

Por poner un ejemplo, podríamos aplicar muy bien las coordenadas *ad intra* y *ad extra* para explicar que la dinámica de la gestación y enriquecimiento de la institución familiar sólo es factible cuando la propia familia se *dona* a la sociedad para enriquecerla con la singularidad del talento y capacidades de cada miembro; de forma prácticamente simultánea, tal donación genera en cada miembro un crecimiento personal (recuérdese dignidad y alteridad) que constituye, en razón del vínculo con el seno familiar, su propio enriquecimiento. En *Dependent Rational Animals*, Alasdair

---

<sup>192</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I-II, q. 16, a. 1, ad 1, co.

McIntyre afirma en este sentido que “la familia florece sólo si el ambiente social también florece. Y dado que los ambientes sociales de las familias son por demás variados, también lo son los modos en que florecen las familias”.<sup>193</sup> No se puede concebir una familia sólida si ésta no es en sí misma una aportación virtuosa, por conducto de cada uno de sus miembros, a la sociedad con la que interactúa.

Otro uso metodológico que hace Tomás de esta dupla conceptual es la misma vida de Dios, que en su dimensión *ad intra* estriba en las relaciones que las Personas de la Trinidad guardan entre sí (conocimiento y amor), es decir, toda la vida y dinamismo desarrollado en su seno; mientras que la dimensión *ad extra* son las acciones que Dios tiene fuera de sí: la creación, el gobierno y la providencia para con sus creaturas.

El bien común, pues, para comprenderse en su justedad, deberá dar cuenta de la dimensión de crecimiento *interno* y su despliegue *externo*. Ambas tareas son insoslayables para quien apueste al bien común y se verifican en un sinfín de binomios análogos: plenitud-donación, educación-trabajo, alegría-servicio, cohesión-participación, etc.

---

<sup>193</sup> MCINTYRE, ALASDAIR. *Dependent rational animals*. Open Court Pub. 1999. P. 134.

### III.2.2 Dignidad – alteridad: la persona

Ser persona, para Tomás de Aquino, supone dos condiciones fundamentales: tener una naturaleza racional (capacidad de pensar y ejercer su voluntad) y ser un individuo concreto: “Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es persona” (ST, I, q.29, a.1,co.). El término “persona” designa la totalidad de lo que somos: un compuesto de cuerpo y alma, con capacidad de razonar, pero también de sentir afectos, y actuar en este mundo. El alma sola no es persona, como tampoco lo es el mero cuerpo, lo es el compuesto:

No toda sustancia particular es hipóstasis o persona, sino aquella que tiene toda la naturaleza de la especie. De ahí que la mano o el pie no puedan ser llamados hipóstasis o persona. De forma parecida, tampoco el alma, ya que es sólo parte de la especie humana<sup>194</sup>.

De esta manera, no todo individuo es persona (por ejemplo, un animal concreto no es persona porque carece de naturaleza racional) y una colectividad no es persona (sólo el individuo humano es persona), aunque metafóricamente podamos jurídicamente dar personalidad a las asociaciones e instituciones. Ser persona reviste al individuo humano de una altura ontológica que lo distingue del resto de individuos del mundo, y si originalmente se usó este término, según comenta Santo Tomás, para designar a personajes

---

<sup>194</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, p. I, q. 75, a.4, ad 2.

del teatro o a autoridades revestidas de poder, dado que la naturaleza racional es la máxima altura en las creaturas, a ella compete el nombre formal de persona:

Pues, porque en las comedias y tragedias se representaba a personajes famosos, se impuso el nombre de persona para indicar a alguien con dignidad. Por eso en las iglesias empezó la costumbre de llamar personas a los que tienen alguna dignidad. Por lo cual algunos definen la persona diciendo que es la hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad<sup>195</sup>.

A su vez, la realidad personal implica las dos dimensiones que hemos venido trabajando. Un eje vertical, que enuncia su dignidad o altura ontológica, y también una dimensión horizontal, que denota su *relacionalidad*, es decir, su “ser para otro”, su alteridad. Y es que, efectivamente, la más alta nobleza y dignidad, el más alto bien, tiene la propiedad de comunicarse y difundirse (“el bien es difusivo”) en mucha mayor medida que los bienes inferiores, en otras palabras, mientras mayor sea la virtud, mayor será correlativamente la capacidad de donación de la persona.<sup>196</sup> Como dice Mauricio Beuchot:

Esta identidad de todo ente encuentra su correlato en la alteridad, por la que se introduce la diversidad en el ente y en el mundo del

---

<sup>195</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. I, q. 29, a. 3, ad 2.

<sup>196</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, q. 5 a. 4 co.

hombre. Pero no se introduce como diversidad al modo idealista: sujeto y objeto, sino al modo realista: como el yo y el otro, de manera integral (cuerpo y espíritu compenetrados) e histórica (situados en el aquí y ahora del proceso por el que avanzan los hombres completos).<sup>197</sup>

Dada la sociabilidad del hombre, intrínseca y esencial, el ser humano es un ser abierto a la alteridad, hecho para vivir en comunidad y cuya realización no puede hacerse sin el otro. De hecho, la virtud social por antonomasia, la justicia, para Santo Tomás, tiene “como materia propia aquellas cosas que se refieren a otro”<sup>198</sup>. De aquí que para que haya auténtico bien común deben darse, a su vez, dos condiciones antropológicas fundamentales: que quien actúe sea un individuo racional y libre (dignidad) y que procure el bien del otro (alteridad). Es decir, el bien común tiene como condición a la persona pero también la tiene a ella como su fin: sólo la persona genera bien común, y todo bien común es para la persona.

Incluso vemos cómo este binomio dignidad-alteridad, que constituye una doble faceta de la persona, le da fundamentación pero también proyección: “el ser humano tiene la dignidad de persona; no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse,

---

<sup>197</sup> BEUCHOT, MAURICIO, *Los principios de la filosofía de Santo Tomás*, IMDOSOC, México, 2012, p. 31.

<sup>198</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 58, a.1, co.

de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas”.<sup>199</sup> Entendemos pues, que este “darse” libremente (lógica del don) sólo lo puede hacer una persona a otra persona.

Respecto a la donación, entendida ésta como un “darse” al otro o bien como ser un “don” para el otro, Tomás de Aquino lo analiza inicialmente respecto a la Tercera Persona de la Trinidad, pero también aplica en su ética algunas de las consecuencias de su planteamiento de la donación. Efectivamente, hay que tener presente que, según el Filósofo, don es propiamente entrega sin deber de devolución; esto es, que no se da con intención de recibir algo a cambio; esto implica donación gratuita. La razón de la gratuidad en la entrega es el amor, pues hacemos regalos a quien deseamos el bien. Por lo tanto, lo primero que le damos es el amor con el que le deseamos el bien. Por eso es evidente que el amor es el primer don por el que todos los dones son dados gratuitamente.<sup>200</sup>

La riqueza, pues, de lo que se es, de la plenitud que implica la dignidad, es *para* otro, es decir, se constituye en el mismo don que construye la comunidad, por eso la alteridad es el concepto análogo de lo *común*, en tanto la dignidad lo es al *bien* que se comparte o da.

---

<sup>199</sup> Pontificio Consejo “Iustitia et pax”, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Roma 2004, n. 108.

<sup>200</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. I, q. 38, a. 2, co.

Como bien afirma Gilles Emery en *La teología trinitaria de Tomás de Aquino*:

la donación (*datio*) de la persona está implícita en la noción de misión divina: la persona es enviada para ser *dada* o *donada* a la creatura a la que es enviada. La persona divina no proporciona únicamente dones creados, sino que ella misma es donada. [...] Puesto que es verdaderamente *donada*, la persona es también *poseída* por quien la recibe.<sup>201</sup>

Esta dinámica que surge en la vida de Dios, también es análoga a la vida humana, pues cada uno es, en la totalidad de su persona, un don de sí para los demás, y sólo en esa medida, es un constructor auténtico del bien común. Así, podríamos afirmar que la persona es el principal y primerísimo *patrimonio* de la humanidad, y eje fundamental del bien común.

### **III.2.3 Talento – acto: la virtud**

En muchas ocasiones, Tomás de Aquino recurre a la definición de virtud que Aristóteles da en el libro *Sobre el cielo*, donde afirma que virtud es la plenitud o perfección de una cualidad o potencia: “Como se enseña en *I De Caelo*, la virtud se dice por comparación con el último grado de la potencia, no por defecto, sino por exceso,

---

<sup>201</sup> EMERY GILLES, *La teología trinitaria en Tomás de Aquino*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2008, p. 519.

cuya razón consiste en la grandeza.”<sup>202</sup> Así explica Santo Tomás que en un género determinado, y en tanto tiene razón de ser lo mejor, “la virtud es lo extremo”.<sup>203</sup> Claro está que a cada persona le corresponde también una medida de acuerdo a su particular capacidad y talento, pero dentro de ello está llamado a desarrollar su potencial al máximo.

Por otra parte, desde la perspectiva de distintos géneros, dice Tomás que la virtud es “cierto medio entre dos malicias, o sea entre dos hábitos viciosos: uno, por exceso; y, otro, por defecto. Como la *liberalidad* o generosidad es lo medio entre la *prodigalidad* que se inclina al exceso y la *liberalidad* que se inclina a la avaricia”.<sup>204</sup> Es pues en este contexto que recurre a la definición de virtud como “término medio”,<sup>205</sup> pero siempre entendiendo el término medio con una altura y esplendor que no tienen los extremos o vicios.

Que una persona sea virtuosa, pues, da cuenta de una perfección (*ad intra*) en despliegue y beneficio a los demás (*ad extra*), ejercida por un ser inteligente y libre (dignidad) que es responsable de los demás (alteridad). Ahora bien, si analizamos más detenidamente la virtud, nos damos cuenta que esta dimensión ética de la persona añade dos nuevas claves de comprensión: el talento y el acto, o si se prefiere,

---

<sup>202</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 134, a. 1, co.

<sup>203</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética Nicomaquea*, Lib. VI, 205.

<sup>204</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética Nicomaquea*, Lib. VI, 203.

<sup>205</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, q. 1 a. 13 arg. 1.

una dimensión interna o *latente* que cualifica o acostumbra al sujeto a obrar de determinada forma, y una dimensión externa o *patente* que implica el actuar por el otro de forma concreta y eficaz.

El talento dispone o predispone al sujeto a actuar, y a actuar de la manera más conveniente a su naturaleza. Sin embargo, si no hubiera “acción” no se consumaría dicha disposición. El acto da cuenta del talento porque emerge de él, porque brota de él como su efecto. Sin el talento, que en su tránsito hacia la virtud se configura como hábito y refuerza la predisposición, los actos serían variados, desatinados respecto al fin, infrecuentes y caóticos; sin actos, tales talentos serían estériles, meras disposiciones que no se traducen en acciones prácticas y efectivas para con el otro. Mutuamente, talento y acto se implican y ordenan. Como afirma Santo Tomás:

la verdad es que a todo *hábito* [disposición al ejercicio del talento], por el mero hecho de serlo, le conviene de algún modo decir orden al *acto*, pues es de la esencia del hábito importar cierta relación de conveniencia o inconveniencia respecto de la naturaleza del sujeto.<sup>206</sup>

Esta idea es sintetizada muy bien por Gómez Robledo, y lo expresa de la siguiente forma: “la virtud del hombre es un hábito que haga

---

<sup>206</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. I-II, q. 49, a. 3, co.

de él un hombre bueno, un hombre cumplido y merced a la cual pueda él consumir la obra o función que le es propia”.<sup>207</sup>

Por tanto, la virtud es también un concepto análogo del bien común. La dinámica interna de la virtud (talento-acto) es similar a la del mismo bien común, en su componente *ad intra* y en su componente *ad extra*. Más aún, ser virtuoso, como vimos en el capítulo anterior, es la aportación más básica y fundamental de cada individuo al bien común, pero ahora podemos entender mejor por qué, pues algo aporta al bien común tanto en cuanto es en sí mismo un bien común, es decir, en cuanto refleja y participa de la dinámica misma del bien común. Y por eso afirma Santo Tomás: “como la operación perfecta no procede, sino de un agente perfecto, resulta que, según la virtud propia, no sólo se *es* bueno, sino que se *obra* bien”.<sup>208</sup>

#### **III.2.4 Trascendencia – inmanencia: Dios**

Aunque los términos *trascendencia* e *inmanencia* pueden tener varios significados, acotaré esta aproximación analógica a la vinculación de lo trascendente con lo eterno y divino; y lo inmanente con lo temporal y humano.

---

<sup>207</sup> GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, FCE, México 1996, p. 19.

<sup>208</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética Nicomaquea*, Lib. VI, 193.

Existe en las creaturas del universo una especie de tensión motivada por una aspiración perenne hacia la perfección, que en su máxima expresión es el encuentro con la causa y finalidad última de su existencia. Se trata de una tendencia y deseo de Dios, que si bien es común al universo entero, en el hombre se realiza de manera libre y consciente. Tal es la dimensión trascendente.

Por otra parte, tenemos que la dimensión inmanente, si bien procede de la misma causa que la trascendente, acoge lo que podría entenderse como el trato fraterno y servicial para con el prójimo, derivado de la intimidad guardada con Dios. En efecto, para Santo Tomás:

toda amistad considera con preferencia aquello que atañe principalmente al bien en cuya comunicación se funda, y así, la amistad política se fija principalmente en el príncipe de la ciudad, de quien depende el bien común total de la misma. Por eso los ciudadanos le deben también, sobre todo, fidelidad y obediencia. Pues bien, la amistad de caridad se cimienta en la comunicación de la bienaventuranza, que esencialmente radica en Dios como primer principio, y de él se deriva a todos los seres capaces de poseerla. Por eso Dios debe ser amado con caridad de manera peculiar y en sumo grado, dado que es amado como causa de la bienaventuranza; el

prójimo, en cambio, como copartícipe nuestro de esa bienaventuranza.<sup>209</sup>

De aquí tenemos que la caridad no puede vivirse únicamente respecto a Dios, sino respecto al prójimo..

Este par de tensiones hacia Dios y hacia el prójimo también se ve reflejado en las cuestiones 179 a 181 de la II-II de la *Suma Teológica*, y particularmente en su opúsculo *Contra retrahentes*, donde hace hincapié en la doble dimensión de la vida humana: vida activa y vida contemplativa. Esta dualidad –que no contraposición– hunde sus raíces en la doble dimensión intelectual: intelecto práctico e intelecto especulativo. De ahí tenemos que, en la tradición católica, las órdenes religiosas se distinguen por su conjugación de la vida contemplativa (oración, mística, estudio...) y la vida activa (educación, ayuda a los pobres, enfermos, etc.). De cualquier forma, para Tomás no existe un estilo de vida puro, pues nada hay tan contemplativo que no tenga o propicie lo activo, y no hay vida activa que no esté armonizada o inspirada en la faceta contemplativa del hombre.

La trascendencia, bajo la perspectiva de este binomio, es análoga al bien sumo, como la inmanencia lo es a la generación de bienestar aquí y ahora, en las condiciones sociales y políticas que nos son

---

<sup>209</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 26, a. 2, co.

dadas. El amor, en este caso (amor a Dios y al prójimo) es el análogo del ‘bien común’, pues, como afirma en otro pasaje Santo Tomás:

El objeto del amor es el bien, mientras que el del honor o reverencia es cualquier cosa excelente. Ahora bien: la bondad de Dios se comunica a sus criaturas; no así la excelencia de su bondad. Por tanto, la caridad con que Dios es amado no es virtud distinta de la caridad con que amamos al prójimo.<sup>210</sup>

De esta manera, tenemos que el amor será factor vinculante entre la trascendencia y la inmanencia, en un caso como fuente perfecta, en otro, como destinatario imperfecto.

Dicho esto, no hay que perder de vista que la dinámica del bien común se ubica preponderantemente en el ámbito de la inmanencia (aunque siempre a la luz de la dimensión trascendente), por lo que, como se ha visto en el Capítulo II, la virtud propia del bien común habría que ubicarla dentro del grupo de las virtudes cardinales, y entre ellas es a la justicia a la que corresponde tal categoría.

### **III.3 HIPÓTESIS CONSTRUCTIVAS DEL BIEN COMÚN**

Al hablar de sociedad nos referimos análogamente al concepto de comunidad. Hemos definido comunidad como el conjunto de

---

<sup>210</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 81, a. 4, ad 3,

personas que persiguen un fin en común y que además ponen los medios para alcanzar dicho fin (ver Capítulo II, apartado 2). El fin de la comunidad es el bien de ella misma, pero ese bien no se limita sólo a esa comunidad, sino que constituye en sí un bien que resulta *apetecible* para otras comunidades con las que interactúa. Así, tenemos que dicho bien comunitario es comunicable y potencialmente se difunde hacia las comunidades, creando así el bien social.

Una sociedad está conformada por comunidades, cada una de ellas en vistas a un bien. Si este bien es común, depende no sólo del alcance de sus mismos bienes sino también de que otra comunidad conozca y sea motivada a *replicar*, de acuerdo con su propia dinámica, el bien de la comunidad de origen. Labor de cada comunidad a la que el individuo pertenece no sólo es buscar el propio bien como comunidad, sino el bien como sociedad total.

El proceso mediante el cual el bien se *comunica* de una comunidad a otra, y logra permear en una determinada sociedad tiene su fundamento, como se expuso anteriormente (ver Capítulo II, apartado 2), en la condición de ser *apetecible*. En una comunidad virtuosa, es de esperarse que impere un apetito por el bien generado que, habiéndose gestado en otra comunidad, es un bien *conveniente*, dado que su procuración, como también comenta Antonio

Argandoña, derivará en el bien común deseado.<sup>211</sup> Esto se replica de forma análoga a las diversas comunidades que dinamizan la vida del hombre en sociedad.

Ahora bien, es momento de retomar el concepto de virtud y elaborar sobre la dinámica de las dimensiones vertical y horizontal que hemos introducido. Se ha dicho que sólo una comunidad virtuosa genera bien común, la virtud es la ruta para construirlo. Es claro que una comunidad virtuosa lo será en tanto sus miembros vivan en la virtud. Si como hemos propuesto, visualizamos la virtud en dos dimensiones, siendo la dimensión vertical la cualidad o potencia del alma, y la dimensión horizontal siendo el ejercicio de la misma, tenemos que la resultante - una especie de vector - , es precisamente la virtud.

Tenemos ahora tres analogías homologadas por su atribución, que resultan en una sugerente expresión y consistente formulación de la perspectiva del bien común sustentada en la lógica, escolástica y metafísica tomista:

- Primero, como punto de partida consideremos la naturaleza humana, que como hemos dicho, tiene en su dignidad la

---

<sup>211</sup> Cf. ARGANDOÑA, ANTONIO, “El bien común”, *IESE Business School*, 21, Universidad de Navarra, julio de 2011, p. 6.

dimensión vertical (DV), y en la alteridad su dimensión horizontal (DH).

- Segundo, siendo el camino de perfección del hombre el de la virtud, vemos que ésta se compone en su DV con las cualidades o potencias (también talentos) del hombre, y en el ejercicio o accionar de las mismas su DH.
- Tercero, en tanto el hombre sólo se realiza en comunidad (alteridad) y el fin de ésta es el bien común, habrá de aspirar a crecer la DV que es la bondad, que no podrá ser otra más que la marcada por la DH que es aquélla que impacta a la comunidad (lo común a todos).

Como se podrá observar, todas las dimensiones se homologan con sus pares: en el caso de las dimensiones verticales hay una total consonancia, son las atribuciones que le dan categoría a las realidades existenciales del hombre: dignidad, cualidades (talentos), bondad; por otra parte, tenemos las dimensiones horizontales con no menor consistencia, pues se trata de la dimensión relacional de la persona: alteridad, acción, comunidad.

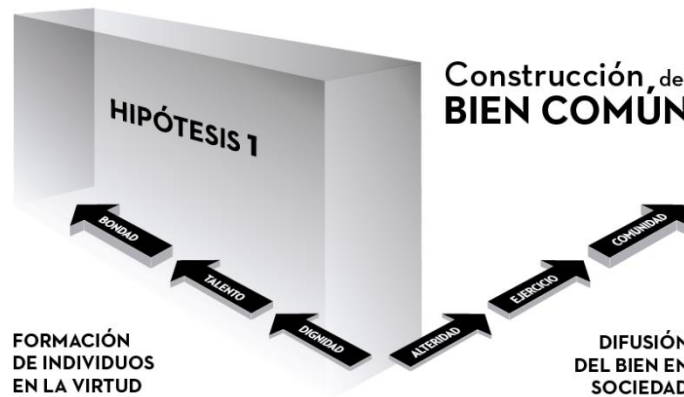
Más allá de presentarse como afortunados paralelismos, tenemos que estas analogías registran una necesaria implicación intrínseca: ni la bondad, ni las cualidades se pueden entender sin la dignidad; como tampoco puede lograrse un impacto en la comunidad si no es

mediante acciones ejercitadas por seres de igual condición relacional (alteridad que implica ser con y para el otro).

Este constructo analógico se soporta en la dualidad tensional que ya referíamos del *ad intra* y *ad extra*. Cada una de las analogías que hemos presentado tiene una especie de tensión vectorial a partir de la cual el crecimiento de ambas dimensiones está mutuamente implicado. Así, tenemos que el hombre sólo crece en dignidad en tanto se dona al otro, y viceversa, lo que constituye un camino de perfección. En el plano de la virtud, ésta se logra en tanto ejercita sus potencias, pero al hacerlo tal potencialidad crece, de modo que su capacidad de crecer en la virtud aumenta también. Lo mismo sucede con el bien para la comunidad: en tanto más se generaliza, se origina un “campo fértil” para acrecentar el bien, para construir el bien común.

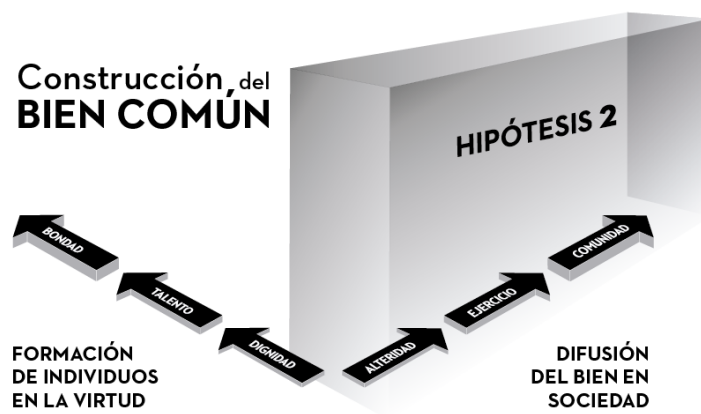
Para ilustrar gráficamente nuestra propuesta, plasmaremos de manera hipotética el hecho de que se crezca en una de las dimensiones análogas, pero en la otra no. Llamemos al primer caso  $H_1$ , en donde se toma una sociedad de individuos talentosos (con muchas cualidades o potencias) pero que no tienen impacto en la comunidad. El planteamiento es de suyo insostenible, dado que para crecer en talento se requiere el ejercicio del mismo, en la lógica de la alteridad, puesto que la práctica de la virtud los impulsa a salir de ellos mismos, hacia el encuentro con el otro. En todo caso, para

efectos del ejercicio tendríamos que tal comunidad en realidad estaría condenada al aislamiento estéril y a la total frustración. De cara a la construcción del bien común, evidentemente se tendría un talento desaprovechado, con nulo o poco impacto en la sociedad. La resultante es un gráfico como se ilustra a continuación:



Elaboremos ahora sobre el caso contrario a  $H_1$ , al que ahora denominaremos  $H_2$ : una sociedad de individuos en la que se diera un gran nivel relacional, pero con nulas o muy limitadas potencias. También el caso es insostenible dado que difícilmente puede lograrse una relación interpersonal virtuosa entre personas con cualidades y potencias poco cultivadas, o bien mucha interacción social sin generación de bienestar. En todo caso tendríamos una comunidad poco culta, con relaciones efímeras y limitadas; de hecho podríamos suponer que esto derivaría en una convivencia tendiente al caos, y ante la falta de virtud se correría el riesgo de la

propagación de vicios e iniquidades. De forma gráfica tendríamos algo como lo siguiente:



De acuerdo con el modelo presentado, tenemos que el bien común es producto o vector resultante de las dos dimensiones análogas que interactúan y crecen en razón de su mutua implicación. El bien común por tanto requiere necesariamente no sólo del bien sino de su pertinencia para la comunidad. De tal forma que una dimensión no se puede desarrollar sin la otra. En los siguientes apartados avanzaremos en la armonización de esta dualidad.

### **III.3.1 El crecimiento en el bien y la formación en la virtud: Constitución formal del bien común (principio intrínseco).**

La continua formación del individuo conlleva a que éste se consagre a la búsqueda de la perfección de sí mismo. En efecto, toda persona

está destinada a ser perfecta en un plano no sólo físico (porque por el sólo hecho de *ser* también es perfecto), sino también por el plano moral. Dicha perfección la encuentra en la búsqueda de felicidad, traducida en la vida cotidiana dentro de la virtud. Y por vida en la virtud nos referimos al esquema de vida “mixta” del que habla Santo Tomás,<sup>212</sup> una vida contemplativo-activa que implica poner en acción todos los talentos de la persona. Tal práctica expresa de manera implícita en el sujeto (que la realiza) la moción de actuar con un fin determinado: el mismo bien.

En este principio localizaremos aquellos constitutivos esenciales que demarcan la formación integral del individuo como ser social que busca el bien común. Esto nos obliga a presentar de manera lógica y coherente cómo se educa en la virtud dentro de la comunidad a la que nos referimos. Hacer un análisis crítico de la misma comunidad y de su forma de integrarse será la tarea en la cual emprendamos nuestra labor en este apartado.

### **III.3.2 La difusión del bien y la vida en comunidad: Impacto social del bien común (principio extrínseco).**

La transformación social ordenada al bien común sólo es posible si se forma a la persona en las virtudes que lo lleven a pensar en el otro, lo cual, como ya vimos, no es otra cosa sino la conveniencia

---

<sup>212</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 178.

con su naturaleza. La dimensión social, también enunciada como alteridad, supone que el bien en la persona debe donarse para fructificar y con ello abonar a su propia realización. La propiedad *difusiva* del bien tiene sus raíces en el pensamiento de Santo Tomás cuando insta a velar por el otro, en la búsqueda por naturaleza del propio bien: “La cosa natural no sólo tiene una natural inclinación hacia el propio bien, para adquirirlo cuando no lo tiene, o para reposar en él cuando ya lo tiene; sino también para difundir el propio bien entre otros, en la medida en que es posible”.<sup>213</sup>

Esta especie de *permeabilidad* del bien es una de las grandes claves en la procuración del bien común. Una comunidad hermética, en cualquiera de los ámbitos de la vida en sociedad, que buscase su propio bien pero que no lo difundiera, caería en una corrupción del mismo bien. El camino hacia la perfección precisa de la comunicabilidad del bien, que no puede ser mas que cuando se dona (recuérdese el binomio donación-virtud), primeramente desde el individuo para con los suyos, con los que ocupan su cotidianidad, y de manera expandida entre comunidades: “*difundir la perfección que se posee en otros, es de la razón de perfecto en cuanto perfecto*”.<sup>214</sup>

---

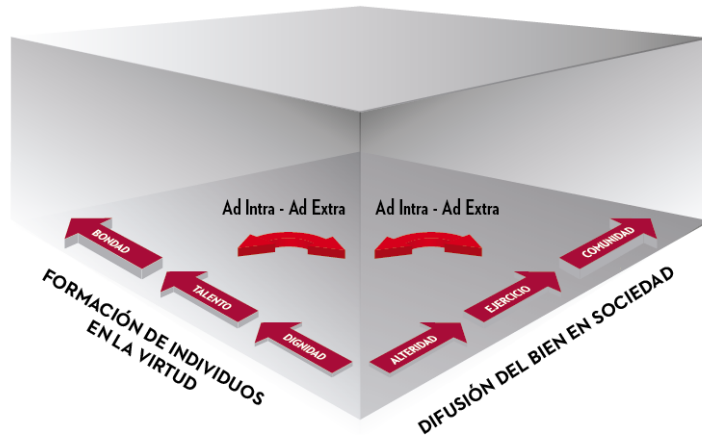
<sup>213</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. I, q. 19, a. 2, sc.

<sup>214</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. I, q. 62, a. 9, ad 2.

Ambos principios, constitución formal e impacto social del bien común, responden a la lógica de las tres analogías atributivas que comentamos al principio del presente capítulo. El principio intrínseco es una especie de hilvanado de las dimensiones verticales que parten de la dignidad del hombre, que está llamado a trabajar en sus talentos y potencias para perfeccionarse en el bien; por su parte, el principio extrínseco se constituye por su parte el entramado de las dimensiones horizontales, en consonancia con sus contrapartes. Es en el principio extrínseco donde se registra la sociabilidad del hombre, que ejercita sus potencias y con ello se dona constituyéndose como un bien comunitario.

Más aún, los vectores producto de este juego dimensional entre la constitución formal y la difusiva que se registra por la dupla metodológica ad intra – ad extra, proyectan la ruta constructiva del bien común, pues éste es el *predicado de la naturaleza*, que se concreta en la vida de virtud y que al donarse en sociedad deriva en la construcción del bien comunitario y que es por cierto camino de perfección del hombre. Así llegamos a la siguiente representación gráfica:

## Construcción del BIEN COMÚN



Para redondear el presente modelo inspirado en los postulados Tomistas del bien común, incorporaremos ahora la teoría del *exitus* y *reditus*, que resulta un recurso por demás sugerente a efecto de recoger los conceptos hasta ahora desarrollados en el presente capítulo, y que constituye una especie de ecosistema que le da elasticidad y congruencia.

### III.4 LA DINÁMICA DEL *EXITUS* Y *REDITUS* Y LA CONSTRUCCIÓN DEL BIEN COMÚN TRASCENDENTE

No podemos omitir el hecho de que Santo Tomás fue un teólogo y que esta óptica acompaña sus escritos. Fergus Kerr comenta que nuestro autor “evidentemente quería proveer una visión de la

doctrina cristiana con la cual él querría que los futuros predicadores y pastores estuvieran familiarizados.”<sup>215</sup>

La ruta recorrida por Santo Tomás llega a un punto donde se encuentra con las ideas del neo-platonismo, en especial con las obras del Pseudo-Dionisio. En ellas se desarrollan las ideas platónicas de la emanación y el retorno. Todo surge del mundo de las ideas y tiende a regresar hacia él. Trasladar esta tesis al mundo cristiano no fue del todo fácil: en efecto, tenemos ya no un lugar sino una Persona, que es el principio y fin de todo lo creado. Dios es causa eficiente y final de todas las cosas. A esta teoría se le conoce como la teoría del *exitus et reditus*<sup>216</sup> (la salida y el retorno).

La teoría del *exitus et reditus* es presentada por Tomás como el itinerario de salida y regreso de la creatura racional a Dios. Dios como el principio y el fin, el alfa y el omega de la creación. En su plan Divino pone en juego su libertad y la libertad de las creaturas racionales; transmite la existencia y pone en su corazón el deseo de encontrarse con Él, sin coaccionar por eso la libertad humana. *Exitus et reditus* nos brinda una explicación integradora de la historia de la salvación. Es decir, de la hoja de ruta que habrán de

---

<sup>215</sup> KERR, FERGUS. After Aquinas, Blackwell Publishing, 2002, p. 9.

<sup>216</sup> Para una mayor explicación de la teoría *exitus et reditus*, Cf. Cessario, Romanus, *Introduction to moral theology*, Catholic University of America Press, 2011, pp. 3-6.

seguir los hombres para encontrarse con el Bien Sumo, su máxima realización.

Las grandes obras, en especial las tres sumas (*Suma Teológica*, *Suma contra Gentiles* y el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*), tienen el esquema de la teoría del *exitus et redivus*. La explicación de cómo la creatura surge de Dios y cómo retorna a quien le dio origen. Baste como ejemplo el Proemio de la Segunda Cuestión de la Prima Pars de la *Suma Teológica*, en la que leemos:

Así, pues, como quiera que el objetivo principal de esta doctrina sagrada es llevar al conocimiento de Dios, y no sólo como ser, sino también como principio y fin de las cosas, especialmente de las criaturas racionales según ha quedado demostrado (Cf. q. 1. a. 7), en nuestro intento de exponer dicha doctrina trataremos lo siguiente: primero, de Dios; segundo, de la marcha del hombre hacia Dios; tercero, de Cristo, el cual, como hombre, es el camino en nuestra marcha hacia Dios.<sup>217</sup>

Este planteamiento es el que llevará Tomás durante toda su obra, recurriendo a esta doctrina orbital, que permite explicar de forma concreta la manera en la que se tiene a Dios como principio y fin, así como la obtención por parte de las criaturas racionales de la gracia divina por medio de la persona de Cristo, que es por cierto el

---

<sup>217</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. I, q. 2. pr.

*alimento* para lograr la vida en la virtud. El *exitus et reditus* con una impronta cristiana requiere tener en ambas direcciones, tanto en la fuente como en el retorno, la figura de Cristo. El impacto es tal que en las palabras de Lafont, queda plasmada la vía para comprender esto como una sola exposición de mutua implicación:

En primer lugar garantiza la unidad fundamental de la teología. En particular queda descartado el dualismo ‘*dogma*’-‘*moral*’: se trata de un circuito único. En el interior mismo del ser que Dios crea libremente y le llama a Sí, hay un principio de conversión a Dios. La creación y el llamamiento condicionan la conversión, pero ésta se desarrolla según sus leyes internas: la moral es la ciencia práctica de este retorno, de la entrada en comunión de la Imagen con su Ejemplar, según un itinerario que arranca en última instancia de las Ideas divinas del universo y de cada uno.<sup>218</sup>

La persona formada en la virtud asume la tendencia difusiva del bien, no se encuentra limitada por nada que le impida manifestarse en plena comunión. Por el contrario, vive el bien; en cierto sentido *crea* más bienes, se mantiene en el bien, pero además es capaz de encontrarse de manera perfecta con el *otro* por el bien.

Se trata por ende de una salida que, al encontrarme con el *otro*, me impele a actuar en el bien, pero porque fui formado en la virtud; a

---

<sup>218</sup> LAFONT, Ghislain, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, RIALP, Madrid, 1964.

eso es a lo que llamaríamos *exitus*. El salir a vivir la virtud en sociedad, salir a realizar el bien común. Sin embargo, tendríamos sólo una parte de nuestra explicación: es necesario el *reditus*. Cuando yo realizo el bien, ese bien se regresa a mí en forma de vivencia, experiencia o más concretamente en forma de crecimiento en mis cualidades y potencias que posibilitan una mayor generación de bien: para retribuir y volver a salir para *darme* a los demás. Atendiendo pues, según Cessario, a la tercera aplicación del *exitus et reditus*, sucede que tales experiencias de bien retroalimentan al espíritu: el *reditus*.

Tercero, dado que supone que la existencia humana toma un nuevo significado cuando es interpretada como un viaje de vuelta a Dios, el modelo *exitus-reditus* se apoya inmediatamente en teología moral. Debido a que la persona humana se sitúa entre Dios tanto origen como fin, la teología moral necesita señalar el camino que lleva a Dios. Aunque es congénita al espíritu moderno del desarrollo evolutivo, la sola metáfora del viaje no es suficiente para comunicar completamente lo que el Aquinate entiende por la vida moral como camino para regresar a Dios. Una adecuada presentación de la teología moral cristiana requiere también que se le dé crédito a lo que constituyen los escalafones propios a lo largo del camino. Tomás descubre los dramáticos conflictos de la existencia humana en la decisión prudente y la libre elección. También insiste en visualizar y apuntar con agudeza lo que constituye el bien cotidiano y que

completa la vida humana que se ubica como las obligaciones máximas de la teología moral.<sup>219</sup>

El bien común desde la dinámica del *exitus et reditus* se explica o se puede ejemplificar con el uso de un gráfico en donde la misma curva creciente permite vislumbrar cómo se da este crecimiento y esta propagación del bien que se difunde. En la medida en que se va avanzando sobre la variable vertical, que consiste en la perfectibilidad de los individuos que denominamos *constitución formal del bien común*, se avanza en la variable horizontal que consiste en la comunicabilidad del bien y que llamamos *impacto social del bien común*. Pero esa capacidad difusiva del bien permite al individuo retornar (*reditus*) hacia sí mismo y buscar su propia perfección. No es ésta una búsqueda inútil o un retorno sin sentido, sino una clara realización del sentido del regreso. Esta dinámica completa el *proceso tensional* de las dimensiones inmanentes y trascendentes del modelo aquí propuesto.

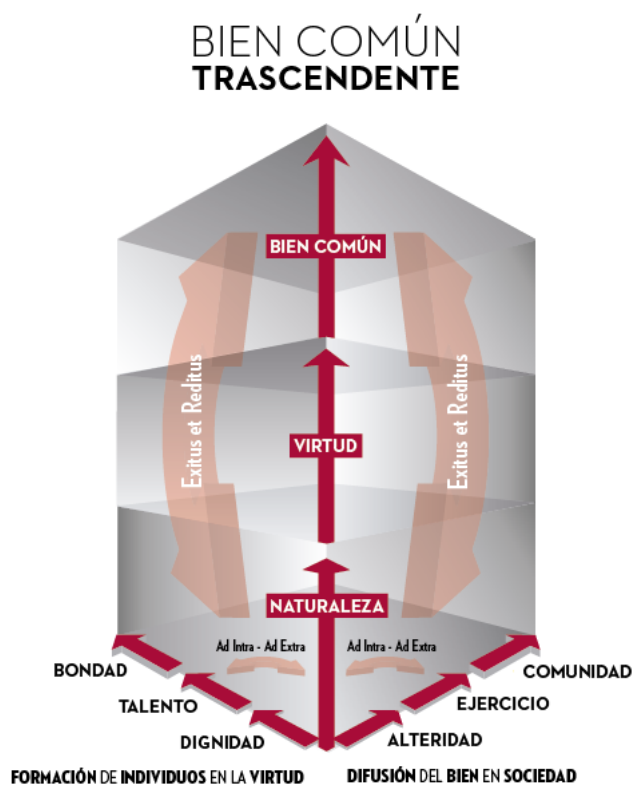
Louis Lachance nos ofrece una interesante reflexión en este sentido. Al comentar esta ordenación del hombre hacia Dios (ST, p I-II q21), dice que

---

<sup>219</sup> CESSARIO, ROMANUS, *Introduction to moral theology*, Catholic University of America Press, 2011, pp. 3-6.

si nuestros actos tienen una repercusión ante la sociedad no la tienen menor ante Dios, pues toda autoridad terrestre deriva de la suya y la representa. [...] Así, los actos de las personas tienen una resonancia social y sobre todo, eterna,<sup>220</sup>

Desde esta perspectiva, podemos ya configurar el modelo gráfico que armoniza los elementos constructivos del bien común, donde conjugamos las variables y tensiones hacia el máximo Bien Común, el trascendente:



<sup>220</sup> LACHANCE, LOUIS, *e-aquinas, Humanismo político*, 2006.

A manera de validación, es preciso hacer referencia a la definición de bien común *desde* Santo Tomás, que he propuesto anteriormente (Capítulo II de esta tesis): el bien común *es aquella conveniencia de la naturaleza humana que nos promueve como creaturas racionales y libres en la virtud, nos establece como ciudadanos en la sociedad y nos conduce como seres creados a Dios*. Como se puede observar, en la evolución dinámica dual de este modelo tenemos plena congruencia con nuestra definición, pues tiene su punto de origen en la naturaleza del hombre, que conjuga sus dimensiones intrínseca y extrínseca (ad intra – ad extra), cuyo predicado es el camino de la virtud para lograr, en la lógica del *exitus* et *reditus*, la trascendencia.

Como una integración final de la dinámica constructiva del bien común aquí desarrollada, propongo como capítulo final analizar, desde la perspectiva de la virtud de la justicia, como la más propia del bien común, las claves para un aterrizaje práctico en el quehacer del hombre.

## CAPÍTULO IV

### LAS VIRTUDES SOCIALES: ECOSISTEMA DEL BIEN COMÚN

Hemos visto que la constitución formal del bien común, y su impacto social, parten de la naturaleza del hombre, en su dimensión dignataria y social, respectivamente. Estas dos dimensiones tienen una especie de “tensor” provisto por la relación *ad intra-ad extra*, donde ambas dimensiones quedan mutuamente implicadas.

La proyección de la naturaleza humana, en su afán de perfeccionamiento, emerge del bien ontológico que supone tal naturaleza hacia el bien moral mediante la virtud, mismo que a su vez impacta en el ámbito social para aportar efectivamente al bien común. Tal y como explica Cessario, este tránsito desde la Metafísica, por la Ética y hacia la Política, no puede ni admite circunscribirse únicamente al plano de la inmanencia. Si las criaturas, y en especial la persona, tienden a la perfección por naturaleza, y las decisiones del día a día se ubican en mayor o menor medida en el ámbito de la teología moral, tenemos que tal tránsito es propalado a su vez por otro “tensor” hacia la trascendencia, que aquí hemos descrito como el *exitus* y *reditus* de Tomás, y que bien puede considerarse el análogo –sino es que la definición– de la gracia.

Desde este orden de ideas, en este capítulo explico en primer lugar de qué manera se relacionan las virtudes secundarias que son parte de la justicia al bien común. En segundo lugar explico cómo estas virtudes cuando impregnan la vida de las distintas instituciones que

componen la sociedad, generan un ecosistema del bien común, que permite el florecimiento tanto de las personas, como de las instituciones y de la sociedad en su totalidad. En tercer lugar explico la relación de estas virtudes a la virtud suprema de la caridad, indispensable para alcanzar el bien común trascendente.

#### **IV.1 BREVE INTRODUCCIÓN A LA JUSTICIA SEGÚN TOMÁS DE AQUINO**

La justicia es la virtud social por antonomasia, pues gracias a ella nos relacionamos con los demás y les damos lo que les corresponde, conservando y reforzando así el vínculo, y actualizando nuestra naturaleza comunitaria. Cada persona no sólo tiene deberes para consigo mismo, sino ante todo para con los demás. Si la templanza y la valentía, al tener como materia propia las pasiones, pueden parecernos mucho más inmanentes y de autocontrol, por el contrario, la justicia nos abre a la alteridad y a la trascendencia pues “la justicia tiene como materia propia aquellas cosas que se refieren a otro”<sup>221</sup>.

Justo (*iustus*) es el que practica o vive el derecho (*ius*). Dice Tomás que: “se llama justo a algo, es decir, con la nota de la rectitud de la justicia, al término de un acto de justicia, aun sin la consideración de cómo se hace por el agente. Pero en las otras virtudes no se define algo como recto a no ser considerado cómo se hace por el

---

<sup>221</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q.58, a.1, co.

agente. Y, por eso, el objeto de la justicia, a diferencia de las demás virtudes, es el objeto específico que se llama lo justo. Ciertamente, esto es el derecho. Luego es manifiesto que el derecho es el objeto de la justicia.”<sup>222</sup> Y esto es muy cierto, pues cuando se dice que alguien tiene un “derecho” es porque es justo que posea tal o cual bien o servicio, y se dice que se le hizo “justicia” cuando accedió a ese bien o servicio que era su derecho.

En el capítulo I.2.5 veíamos cómo para Tomás, siguiendo de cerca lo que afirmaba Aristóteles en el libro V de la *Ética*, la justicia se refiere siempre a otro, es la virtud que ordena al hombre con relación a otro. Este ordenamiento implica que la relación será siempre en los parámetros de la ley y el derecho, y se buscará el beneficio de todos. Como en cierta manera toda posible virtud (generosidad, amabilidad, templanza, paciencia, fortaleza, etc.) nos ordena y dispone a hacer el bien a los demás, podría considerarse que todas las virtudes, por más inmanentes que nos parezcan siempre tienen un impacto exterior benéfico. Todas las virtudes, pues, deberían considerarse como partes de la justicia, entendida ésta en el sentido más amplio del término. A esta acepción de justicia Tomás le llamó “justicia general” o “justicia legal”. Recordemos el argumento y reparemos en la presencia del término “bien común”:

---

<sup>222</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q.57, a.1, co.

La justicia, como se ha dicho, ordena al hombre con relación a otro. Esto puede ser de dos maneras: primera, a otro considerado individualmente; segunda, a otro *en común*, es decir, en cuanto que *el que sirve a una comunidad sirve a todos los hombres que en ella se contienen*. A ambos modos puede referirse la justicia, según su propia naturaleza. Sin embargo, es evidente que todos los que integran alguna comunidad se relacionan con la misma, del mismo modo que las partes con el todo; y como la parte, en cuanto tal, es del todo, de ahí se sigue también que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Según esto, pues, *el bien de cada virtud*, ora ordene al hombre hacia sí mismo, ora lo ordene hacia otras personas singulares, *es susceptible de ser referido al bien común*, al que ordena la justicia. Y así el acto de cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común. Y en este sentido se llama a la *justicia virtud general*.<sup>223</sup>

Como se ve, ahora Tomás da un paso más. Si referimos ordenadamente al otro es fruto de la virtud de la justicia, ese otro puede ser o un individuo o grupo de individuos, o bien toda la comunidad a la que pertenecemos. Este último “otro” son todos, y por eso el débito o debido ordenamiento a la comunidad consistiría en el “bien común”. De ahí que en muchos pasajes afirme Tomás que la virtud propia del bien común sea la justicia, así como el principal vicio o pecado que atenta contra el bien común sea la injusticia:

---

<sup>223</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 57, a. 1, co.

La injusticia, en cuanto a la intención, es vicio general, pues por el desprecio del bien común puede ser conducido el hombre a todos los pecados; como también todos los vicios, en la medida en que se oponen al bien común, tienen razón de injusticia, como derivados de ésta.<sup>224</sup>

Aunque toda virtud impacte directa o indirectamente en el bien común, y por tanto pueda ser referida a la justicia, así como todo mal pueda ser referido a la injusticia, las personas usamos la palabra “justicia” también en un sentido más restringido; digamos que en una segunda acepción. A este uso más específico de la virtud de la justicia el Aquinate le denominó “justicia particular”, y es la virtud que ordena lo debido a los distintos sujetos particulares a los que nos debemos. Y aquí se comprende mucho más la definición que daban los antiguos griegos al término justicia: ‘dar a cada quien lo suyo’ (atribuido a Simónides, referida por Platón en República, y luego retomada por Ulpiano). Y no dar a alguien concreto (un comerciante, un hijo, un superior en el ejército) lo que le correspondía ser dado por derecho, es cometer una injusticia a un particular.

Una interesante síntesis, a modo de resumen final, la encontramos en Josef Pieper cuando dice:

---

<sup>224</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q.59, a.1, co.

La realización de la justicia es cometido del hombre como tal, como «ser sociable». Casi se puede asegurar que el portador de la justicia no es tanto el individuo (aunque, naturalmente, sólo la persona puede ser «virtuosa» en sentido estricto), como el «nosotros», la entidad social o el pueblo; justicia es, pues, la plenitud óptica del «nosotros». Las diversas formas del «nosotros» se estructuran en torno a tres rasgos fundamentales; cuando estas tres estructuras son «verdaderas» puede decirse que en este «nosotros» reina justicia. Estos tres elementos estructurales son, según la Escolástica, los siguientes: primero, las relaciones de los miembros entre sí, cuya equidad se apoya en la justicia conmutativa; segundo, la relación del todo a los miembros, cuya equidad se apoya en la justicia distributiva, y tercero, las relaciones de los miembros aislados al todo, cuya equidad va regida por la justicia legal.<sup>225</sup>

#### **IV.2 LAS PARTES DE LA JUSTICIA**

Antes de hablar de las virtudes sociales (en el fondo son las partes potenciales de la justicia) en Tomás de Aquino, veamos brevemente cómo entendían los medievales la noción de “parte” y cuántos tipos y clasificaciones de partes tenían.<sup>226</sup>

---

<sup>225</sup> PIEPER JOSEPH, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 2010, p.16.

<sup>226</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II q. 61, Partes de la Justicia.

- a) *Partes subjetivas*. Así se les llamaba a las especies que pertenecían a un género. En efecto, cuando en el género ‘mamíferos’ tomamos a los perros y a los gatos, etc., cada una de estas especies son parte del conjunto al que pertenecen. Como se puede apreciar, todas las partes juntas conformarían el género. Este primer significado de la palabra parte equivale al uso lógico y matemático de subconjunto.
- b) *Partes integrales*. Existen realidades que son compuestas. Una casa, por ejemplo, es una realidad, y a la vez está compuesta de paredes, techo, suelo, etc. Cada una de estas partes, sin embargo, no puede existir sin las demás: no podría haber techo sin el resto de partes de la casa; ni una pared aislada, pues ya no cumpliría su función de pared, sería a lo mucho muro, pero no pared, cuya función es cerrar espacios. Esta segunda acepción es la de uso más frecuente en español, y es a la que comúnmente le llamamos “parte”.
- c) *Partes potenciales*. Hay realidades cuyas propiedades o cualidades se transmiten a otros seres, se “participan”. Tener ‘en parte’ o ‘participar’ significa que parcialmente se tiene la propiedad que en otro se da de manera más plena. Cuando se acerca una flama de fuego a un objeto, es claro que el calor se transmite y participa de manera tal que, aunque el objeto queda caliente, su calor no es equivalente al del fuego que lo calentó. Se reconoce, pues, que en el dador la

cualidad en determinado grado está en acto, y en el receptor, aunque la cualidad está, el grado en que se tiene aún está en potencia respecto al grado de origen. Por esto a las cualidades recibidas o a las realidades participadas, se les denomina también ‘partes potenciales’.

Para Tomás, la justicia como virtud tiene tanto partes subjetivas, como partes integrales al igual que partes potenciales. Los grandes subconjuntos o partes subjetivas de la justicia son tratados en la cuestión 61, y equivalen a la justicia conmutativa y a la distributiva. Esto se explica en tanto que toda relación de hacia otro se puede dividir en dos subconjuntos lógicos, o bien es de persona a persona (parte a parte), o bien es de la comunidad a la persona y viceversa (todo a parte). Entendemos que el todo no se relaciona consigo mismo porque nada se tiene a sí mismo como un verdadero ‘otro’, por eso no existe el subconjunto todo a todo. Al primer tipo se le denomina ‘justicia conmutativa’ porque implica las transacciones e intercambios entre sujetos particulares, y al segundo tipo se le llama ‘justicia distributiva’ porque entraña como principal tarea la de distribuir entre todos los individuos de una comunidad tanto los beneficios como las cargas. Así lo explica Santo Tomás:

Ahora bien: cualquier parte puede ser considerada en una doble relación; una, en la de 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 a 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.<sup>227</sup>

Por otra parte, Tomás también considera que la virtud de la justicia tiene partes integrales, tal como un todo tiene partes que, si se separaran, implicarían la corrupción del todo. Para el Aquinate el dictamen de la razón práctica, también llamado *sindéresis*, enuncia estas partes: ‘hacer el bien y evitar el mal’. Es importante hacer notar que, si sólo se hiciese el bien al prójimo pero no hubiese la firme determinación de no obrar en su contra, no se podría afirmar que se ha cumplido a cabalidad con la justicia. Lo mismo habríamos de decir de quien simplemente evita el mal o dañar a alguien, pero que no le hace el bien cuando lo requiere o le exige su derecho; por eso para Tomás la omisión es una falta grave<sup>228</sup>. Esta visión empobrecida de la justicia como un mero ‘no dañarse’ ha minado, por ejemplo, valores tan básicos del bien común como la solidaridad, que consiste en un efectivo *hacer* el bien al otro, o en la subsidiaridad, que consiste -en general- en un efectivo *no hacer* para que el otro crezca y se desarrolle con autonomía y libertad. En

---

<sup>227</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q.61, a.1, co.

<sup>228</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q.79, a.3, co.: “La omisión consiste en dejar de hacer el bien, y no cualquier bien, sino el que sea debido”.

las relaciones conmutativas y distributivas, hay que cuidar la presencia de estos dos elementos, pues ni un a) mero hacer el bien pero no evitando el mal; ni un b) evitar el mal pero sin hacer el bien; ni mucho menos un c) no hacer el bien y tampoco evitar el mal, es construir el bien común. Sólo con ambos componentes se da el acto perfecto de la justicia. Así lo argumenta Tomás:

Y decimos, además, que estas dos partes de la justicia, general o especial, son como partes *integrantes*, porque *cada una de éstas se requieren para la perfección del acto de justicia*. En efecto, a la justicia le corresponde constituir la igualdad en las cosas que se relacionan con el otro, como se evidencia de lo dicho. Es propio de un mismo principio *constituir* algo y *conservar* lo constituido. Mas uno constituye la igualdad de la justicia *practicando el bien*, esto es, dando a otro lo que le es debido. Por el contrario, dicha igualdad de la justicia ya constituida se *conserva evitando el mal*, o sea, sin inferir ningún daño al prójimo.<sup>229</sup>

A diferencia de las partes subjetivas en donde se analiza la función de la parte, en las integrales se denota la manera en cómo se crea un tipo de unión perfecta o todo, y así determinar si existe o no una verdadera justicia: “*haz el bien y evita el mal.*” La afirmación anterior no sólo se aplica a cualquier virtud en general, sino a la relación con el otro. En efecto, la justicia en la relación planteada con el otro tiene la encomienda de fijar su atención al débito y a la

---

<sup>229</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q.79, a.1, co.

persona a quien le corresponde dicho débito. El débito por lo tanto es el bien del otro. Lo que ya Aristóteles había plasmado como amistad: “*querer y hacer el bien por causa del otro*”<sup>230</sup>, Tomás lo retoma para asignarle un lugar especial en la explicación de la justicia, hacer el bien al otro y evitar que el otro reciba un mal.

Por último, para Santo Tomás la justicia tiene partes potenciales, es decir, virtudes que *en parte* coinciden con algunas características de la esencia o definición de la justicia, y *en parte no*. Estas virtudes anejas o subordinadas a la justicia, son para Tomás la religión, la piedad, la observancia, la gratitud, la veracidad, la venganza, la amabilidad, la liberalidad y la equidad. Como es objeto del siguiente numeral desarrollar cada una de estas ‘virtudes sociales’ conectándolas no sólo con la justicia sino con el bien común en una visión constructiva y dinámica, ahora sólo esbozaré la razón por la cual, en términos generales, todas ellas son partes potenciales, es decir, qué las une y a la vez qué las distingue de la justicia.

La justicia, para Tomás, que siempre dice relación a otro, tiene dos componentes esenciales: el que al otro se le deba algo (deber o razón de deuda) y el que la acción realizada al otro consiga la igualdad con aquello que se le debía. En otras palabras, si la justicia consiste en dar a cada cual lo suyo (lo que se le debe), podrá no consumarse plenamente la justicia por dos motivos: A) porque

---

<sup>230</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, IX, 4, 1166a5.

aunque dando al otro lo que se debe, no se logra la igualdad requerida: y así tenemos a la virtud de la religión, pues aun cuando demos culto a Dios, no podremos nunca igualar con lo que le damos lo que le debemos dar, lo que le corresponde de suyo a Dios; también lo mismo sucede en nuestras relaciones con los progenitores y la patria, para los cuales está la virtud de la piedad; con las distintas autoridades, y así surge la virtud de la observancia; y para los que nos han hecho algún bien, según nos promueve la virtud de la gratitud. B) porque no todo lo que se le debe o adeuda al prójimo es de tipo legal -virtud de la justicia- sino que a veces se contraen deudas morales o de buenas costumbres que, sin tener la exigibilidad contractual de la justicia conmutativa, mantienen y conservan el vínculo social. Y así tenemos a la veracidad, la venganza, la amabilidad, la liberalidad y la equidad.

Ahora bien, si atendemos a las primeras virtudes sociales, nos daremos cuenta que no son partes potenciales por una imperfección de la acción, imputable al agente, sino por una desproporción entre acreedor y deudor. Debemos a Dios el ser, a nuestros padres la vida, a la patria la cultura, la lengua, el trabajo, etc. ¿Quién puede retribuir con justicia el bien recibido, el bien que le precede? Esto hace que *nunca* se consiga del todo ser una persona religiosa, u obediente, o piadosa o agradecida. Siempre se puede crecer más en estas virtudes que nos remiten a distintas alteridades. De esta manera, la construcción del bien común a partir de las virtudes

sociales es a la par una tarea realizable (en cada acto concreto) y a la par incompleta o incluso inalcanzable de forma totalmente satisfactoria (pues siempre se podrá trabajar más y mejor por el otro).

En el siguiente apartado desglosaremos cada una de las virtudes sociales, o partes potenciales de la justicia.

### **IV.3 LAS ‘VIRTUDES SOCIALES’ (PARTES POTENCIALES DE LA JUSTICIA)**

#### **a) Religión**

El *tratado de la religión* abarca las cuestiones de la 80 a la 100 de la *Secunda Secundae*. En ella queda de manifiesto la razón por la cual la religión se subordina a la justicia. En efecto, la retribución que el hombre le puede dar a Dios por medio de la religión no es suficiente. Sin embargo, la unión que deriva del débito a Dios permite al hombre vincularse con las creaturas con las que comparte el cosmos y con las que se desarrolla en él. El equilibrio conveniente por el que se regresa el orden de las cosas al orden del cosmos por medio de la virtud, permite establecer relaciones de mutua cooperación y de mutuo crecimiento comunitario.

*“Ahora bien: el objeto de la religión es la reverencia al Dios único por una sola razón, a saber: la de ser primer principio de la creación y gobierno de las cosas.”*<sup>231</sup> Entendida así, la religión es en donde se conforma la integridad de la persona. En el entender quién es el principio de su ser y el sostén de su misma presencia en el universo. Esta configuración de la persona a su principio se da por medio de todas las otras formas de religiosidad que se van desarrollando a lo largo del tratado, pero somete todo al principio de la razón de bien que tiene la virtud y que hace posible esta expansión por medio de la comunidad.

La religión no se hace sólo en la persona, es necesaria la conformación de la comunidad religiosa por medio de la cual el individuo entra en consciencia de su razón de ser en la misma Iglesia, conformando de esa misma comunidad la dimensión trascendente de la persona. Gracias a la comunidad ‘*Koinonía*’ se entablan las relaciones religiosas necesarias para que todos aquellos que le debemos a Dios, retribúyase a aquello que es justo en comunidad. La oración que se hace por medio de la religión no sólo debe ser algo que debemos en un solipsismo sino en una obligación moral con los demás: *“Debemos desear bienes no sólo para nosotros, sino también para los demás, pues esto pertenece a la esencia misma del amor debido al prójimo”*<sup>232</sup>

---

<sup>231</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 81, a. 3, co.

<sup>232</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 83, a. 7, co.

Independientemente de los bienes que Dios ha hecho a cada persona en singular, el hecho de que Él es el principio del ser es algo universal. Por ende, es en esta búsqueda de universalidad en donde podemos situar la relación de la religión en comunidad. Incluso es en esta perspectiva en donde nace el tema vocacional, pues Él mismo quien nos llama a servirle en determinadas tareas como parte de su Iglesia, pero sin dejar de un lado la misma necesidad de conformar comunidad desde nuestra relación con Él.

En cuanto a la relación que tiene la religión con el bien común parecería que Dios, siendo el Bien Soberano, conlleva de forma implícita la existencia del bien que nos hace implicarnos de forma armónica en comunidad. Y esto en efecto es así, en tanto que la virtud de la religión es como un vector en donde el hombre busca rendir culto a Aquél que le ha redimido, donde se encuentra impelido a ofrecerse todo él para retribuir, siempre de forma limitada, el gran favor recibido. Pues bien, resulta que en esta tensión vectorial volvemos a encontrar de forma análoga la aplicación del modelo constructivo expuesto en el capítulo anterior, donde tal vector es resultado por una parte de una fuerza que llama al hombre a buscar la plenitud, y por la otra del carácter relacional que el camino hacia el encuentro con el Creador requiere, pues nadie es salvo en soledad. Por ende, resulta que el individuo retribuye en razón de bien a Dios y en la medida de sus

posibilidades lo que le es debido, pero este proceso tiene un carácter relacional.

La religión entonces resulta ser la virtud donde el *yo* se une con el *tú*, en la adoración a Dios y en el respeto que éste merece como otro, encontrando en el otro la manera de abrirse camino para encontrar también a Dios.

Podríamos decir que Tomás toma como guía los dos mandatos en los que Jesucristo resumiría la nueva Ley: el amor irrestricto a Dios por “sobre todas las cosas”, en conjunción el “amor al prójimo” contrastado con el de uno mismo. Tomás de Aquino deja en claro la dimensión de la religión como virtud distinta y a la vez complementaria de la justicia: nos muestra la importancia de entender al hombre como ser que tiene un débito para con Dios y un débito para con los demás hombres, siendo el débito para con Dios mayor, pero no excluyente del débito entre los hombres:

El objeto del amor es el bien, mientras que el del honor o reverencia es cualquier cosa excelente. Ahora bien: la bondad de Dios se comunica a sus criaturas; no así la excelencia de su bondad. Por tanto, la caridad con que Dios es amado no es virtud distinta de la caridad con que amamos al prójimo; en cambio, la religión con que se honra a Dios se distingue de las virtudes con las que honramos al prójimo.<sup>233</sup>

---

<sup>233</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 81, a. 4, ad 3.

## **b) Piedad**

Consciente de la necesidad de remarcar la potencialidad de ciertas virtudes como lo ha realizado anteriormente Tomás trata, después de haber abarcado lo correspondiente al débito a Dios, el débito a los hombres. El primer débito que se da de manera actual entre los hombres, es el débito de la piedad. Ser piadoso, según la visión del Aquinate, es equiparable a otorgar lo que es debido para aquellos con los que se comparte una tierra común, la patria; de ahí que, acudiendo a la perspectiva romana, retoma el concepto de Cicerón: *“la piedad es la virtud por la que uno cumple sus obligaciones con sus consanguíneos y con cuantos aman a su patria, y procura honrarlos lo mejor que puede.”*<sup>234</sup>

Al tratarse de una virtud potencial de la justicia, la piedad contempla como objeto dos grupos de personas en especial: los consanguíneos y los que aman la patria. Sin embargo, los primeros consanguíneos a los que les debemos algo son los padres. Por ende, son ellos los primeros que son objeto de esta virtud.

La primera cuestión consiste en aclarar la razón por la cual el hombre tiene obligaciones y deberes respecto a sus padres. Tomás dice que el débito a los padres es de dos modos: el primero, porque ellos han dado al hombre el ser; y segundo, porque ellos le brindan la subsistencia que requiere para crecer y formarse. En efecto, en

---

<sup>234</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 101, a. 1, sc.

cuanto al primer modo, si bien Dios es principio de todo cuanto existe, Dios da la capacidad al ser humano de ser principio de la existencia de otro ser humano; en el caso particular, la existencia humana dependerá en gran medida del compromiso mutuo que adquieren los padres en el momento en que una nueva creatura ha sido engendrada.

En un segundo caso, la persona se ve obligada a brindar cuidado y consideración a los padres, cuando éstos pasen por alguna necesidad o tribulación. Es decir, el débito en razón a que ellos fueron principio de nuestro ser y de nuestros actos, los padres adquieren el débito no exigible, sino filial, de modo que el hijo brinde en un momento de dificultad auxilio a sus progenitores. De tal suerte que, si se encuentran en un momento de necesidad, el hijo otorgue a sus padres auxilio y consuelo, siendo de esta forma una manera de saldar el débito mediante aquello que brindemos a los seres por los que se nos ha llamado a la vida en este mundo.

La piedad es una virtud que se une con la justicia en razón de la aparición de una nueva forma de deuda en la que la justicia toma el rol de débito hacia algo:

se le debe algo, por un motivo especial, a una persona por su calidad de principio connatural que genera nuestro ser y lo gobierna. Y a este principio se refiere la piedad cuando honra y sirve a los padres, a la

patria y a cuantos a ellos se ordenan. Por tanto, la piedad es virtud especial.<sup>235</sup>

La relación existente entre piedad y justicia, recae en la medida de débito, traducido en este caso en el respeto y honor a aquellos que fueron principio de nuestro ser y lo gobiernan hasta que hemos alcanzado cierta madurez en nuestras decisiones.

Al iniciar nuestra vida y nuestra existencia, vamos aprendiendo ciertos hábitos que se van haciendo vida. Sin embargo, quienes están llamados a inculcar dichos principios y que de hecho lo hacen son nuestros padres, por quienes recibimos entre otras cosas, el principio de acción a lo que somos llamados. En la medida en que en la familia vamos aprendiendo nuestros deberes y obligaciones para con los demás, vamos aprendiendo y dejando de un lado nuestros intereses egocéntricos, para dar paso al ejercicio de los hábitos que derivarán en virtud tal que, como hemos visto, es el camino hacia nuestra propia integración en la dinámica social de una comunidad que busca y procura el bien común.

Al relacionarse con la justicia, la piedad va entretejiendo en su objeto y en su sujeto, caminos que nos llevan a construir un bien común. La justicia aplicable en medida de piedad, lleva al hombre en primer lugar a ser consciente del carácter relacional de su

---

<sup>235</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 101, a. 3, co.

existencia en el mundo. Desde su primer contacto con los seres que le dieron la vida, el hombre comienza a tomar consciencia de su origen y del principio de su existencia. Por demás, quede dicho que la piedad se da en la medida en que debemos integrarnos con nuestros padres. Los hijos contribuimos al bien común, en tanto que auxiliamos a nuestros padres en sus necesidades y les brindamos el honor que le es debido por la razón del principio de ser que recae en ellos. Cualquier vicio en contra de la piedad es un vicio que atenta contra el *bien común*.

De forma análoga, lo que aplica a los padres es extensivo a la patria, en tanto que es el suelo que nos ha acogido, y el entorno en el que nos hemos desarrollado. El débito para con la patria nos lleva entonces a trabajar por engrandecerla, y en tal cometido el *pago* más efectivo será sin duda el que sigue la lógica constructiva del bien común, donde de acuerdo al modelo propuesto en esta tesis, el engrandecimiento de la nación (vector resultante) es producto de dos fuerzas que nos impelen: el afán por retribuir a la patria lo que nos ha dado (dimensión vertical), y la concreción de nuestra aportación de nuestras capacidades en una dinámica solidaria para fortalecer a la comunidad (dimensión horizontal).

### c) Observancia

Esta virtud se encuentra estrechamente ligada a la anterior en razón de una analogía extendida a los hombres virtuosos y honorables, aunque en menor grado que en el caso de la piedad. Recordemos que la piedad es la virtud por la que se entiende el débito a los consanguíneos y a los amigos de la patria; pues bien, la observancia será el honor de aquél que posee cierto principio de dignidad:

La persona constituida en dignidad es, por así decirlo, principio de gobierno sólo en algunas cosas, como el príncipe en los asuntos civiles, el jefe del ejército en los militares, el maestro en la enseñanza, y así en los demás. De ahí el que a tales personas se las llame también ‘padres’ por la semejanza del cargo que desempeñan [...] Por tanto, así como en la religión, por la que damos culto a Dios, va implícita en cierto grado la piedad por la que se honra a los padres, así se incluye también en la piedad la observancia, por la cual se respeta y honra a las personas constituidas en dignidad.”<sup>236</sup>

Queda establecido que la persona a la que debemos observancia es aquella que posee un grado superior y por ende puede establecerse como nuestra autoridad o superior para efectos de la gobernanza. La autoridad debidamente investida posee en ella misma cierta dignidad en la que descansa el respeto y en razón de ella el débito que le corresponde. La disertación que hace Tomás de Aquino sobre el tema del gobernante es importante porque sustenta la práctica de

---

<sup>236</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 102, a. 1, co.

la observancia en la dignidad por la excelencia de su estado y el poder que ejerce sobre sus subordinados por una parte, y por otra en el ejercicio de su oficio como tal. En una y otra se dan los dos tipos de débito, el legal y el moral, respectivamente.

El Aquinate ilustra así su postura sobre la dignidad del hombre:

La necesidad de que en la persona constituida en dignidad se considere: primero, la excelencia de su estado, acompañada de cierto poder sobre los súbditos; y segundo, su oficio de gobernante. Por razón, pues, de su excelencia se les debe honor, que es un cierto reconocimiento de la excelencia de una persona. Y por su oficio se les debe culto, el cual consiste en una cierta sumisión que uno pone de manifiesto al obedecer sus órdenes y al corresponder, según sus posibilidades, a los beneficios que de ellos recibe.<sup>237</sup>

La excelencia en la dignidad debe ser entendida en la inteligencia del reconocimiento que hay sobre cierta jerarquía entre la autoridad y las personas que están a su cargo en determinado ámbito de la vida en comunidad. Dicha constitución de dignidad permite al individuo presentarse ante aquél que posee autoridad y colaborar con él en el cumplimiento del bien común.

Es preciso agregar que la dignidad de la autoridad crece en razón de la eficacia del gobernante para construir el bien común que implica,

---

<sup>237</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 102, a. 2, co.

como vimos en la *Carta al Rey de Chipre*, la alineación del bien particular y por tanto de sus intereses personales al de su pueblo. El gobernante será más digno en tanto asuma como primerísima prioridad la búsqueda del bien común, convencido de que éste es su mayor bien personal.

Es claro que, cuando el gobernante se apega fielmente a los principios que marcan la justicia legal y la distributiva, y cuando es capaz de entender su propia realidad y ser empático con la de sus subordinados, el aprecio del pueblo se acrecentará, lo que a la postre generará condiciones más propicias para el desarrollo pleno y armónico de la comunidad. La teleología por la que se rige la autoridad le lleva a entablar una serie de mecanismos, políticas públicas, que incorporan tanto al individuo que vive, se desarrolla y despliega su potencial para enriquecerla. En última instancia, podríamos concluir que la observancia es la virtud que forma ciudadanía.

#### **d) Gratitud**

Después de tratar sobre aquéllos en quienes recae la obligación e interacción en razón del débito más eminente (Dios, los padres y las autoridades), corresponde ahora hablar de la virtud por la que parece que algo le debemos a quien que, independientemente de su circunstancia, nos procura algún bien. Podríamos ubicarlos como

nuestros *pares*: aquellas personas con las que se comparten las cargas de obligaciones, pero también los beneficios que otorga el derecho. Son en general nuestros *conciudadanos*, con quienes adentrados en sociedad nos encaminamos y emerge cierta empatía comunitaria.

Cuando alguien nos procura cualquier clase de bien, sin ser esto su obligación, y que además propicia nuestro crecimiento y desarrollo personal, se genera un compromiso de retribución denominado *gratitud*. Ahora bien, para que en estricto sentido podamos hablar de gratitud debemos partir del hecho de que alguien, sin estar obligado o sin débito de por medio, nos haga un bien. En este caso, la persona que nos hace el bien se convierte en nuestro *bien-hechor*.

La nobleza de esta virtud recae en las vastas interacciones y ligámenes que comprende. Ya hemos dicho que la gratitud se verifica habiendo descartado la que propiamente se debe para con Dios, los padres, la patria y nuestras autoridades. Después de ello tienen lugar un sinnúmero de favores que cada individuo, sea pobre o rico, letrado o ignorante, joven o viejo, recibe de otro tanto de personas en su respectiva circunstancia. Así, Tomás comenta sobre las proporciones entre quien da más (en cantidad) y en cuanto a la *intensidad* de la gratitud; de este modo, quien recibe un don estará obligado a agradecer en mayor grado cuando tales proporciones se magnifican.

Por otra parte, Tomás precisa que es menester distinguir una obligación de una gracia recibida, algo verdaderamente gratuito. Por ejemplo, cuando un empleado hace lo que le corresponde realizar, y se le paga lo acordado desde un inicio y justamente convenido, se vive la virtud de la justicia; pero cuando el mismo empleado da algún extra en su labor cotidiana, entonces ya entra en función la gratitud, que seguramente responde a cierta identificación moral con los fines de la empresa, lo que le anima a entregar un extra a lo que es de por sí su trabajo en tal institución.

Cada gracia recibida tiene una lógica acorde que da la pauta del agradecimiento debido:

por lo que el mismo orden natural exige que quien recibe un beneficio se sienta movido a expresar su gratitud al bienhechor mediante la recompensa, según su propia condición y la de aquél. Y, como antes dije acerca del padre, también al bienhechor en cuanto tal se le deben honor y respeto porque tiene razón de principio; pero, en casos excepcionales, se le debe honor y respeto porque tiene razón de principio; pero, en casos excepcionales, se le debe socorrer o alimentar, si es que lo necesita.<sup>238</sup>

De este modo, debemos de adentrarnos al camino de la gratitud en la medida en que no sabemos del todo el débito correspondiente al otro, pero sí sabemos que no estaba en sus obligaciones el

---

<sup>238</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 106, a. 3, co.

brindarnos o proveernos de ese bien. De aquí la nobleza de esta virtud, que es consistente con el modelo constructivo del bien común, pues el ennoblecimiento (dimensión vertical) juega con la multiplicidad de dones gratuitos (de todo orden: materiales, afectivos, intelectuales) intercambiados desde la libertad entre los miembros de la sociedad (dimensión horizontal), para conformar y darle vida a una sociedad virtuosa, agradecida (vector resultante).

#### **e) Vindicación o venganza**

Si la gratitud miraba al débito de regresar al bien recibido otro bien, la venganza o, mejor dicho, vindicación (*vindicatio*, de donde proviene nuestro vocablo reivindicación), mira a contener el mal recibido y en todo caso a evitar más males a partir de un castigo a modo de pena para un culpable. Es ciertamente complejo en nuestra cultura imaginar que la venganza sea una parte potencial de la justicia por toda la carga peyorativa que tiene el vocablo, y sin embargo lo es. El ‘dar a cada quien lo suyo’ también implica dar algo al que delinque y hace el mal. ¿Pero qué es lo que se le da? Tiene que ser un bien, si no, la acción ya no sería justa, sino una forma de odio.

El tipo de bienes que se dan para resarcir el mal, quitar el vicio, impedir más mal y lograr la enmienda, reciben el nombre de *penas*. Así pues, la venganza sería la justa aplicación de penas al

malhechor, impuesta por quien tiene a su cargo la legítima potestad de hacerlo.

“Por consiguiente, en la venganza se debe tener en cuenta la intención del vengador. Pues si lo que principalmente intenta es el mal de aquel de quien se venga y en él se complace, eso es totalmente ilícito; porque gozarse del mal de otro es odio, opuesto a la caridad con que debemos amar a todos los hombres. Ni vale el que alguien se excuse diciendo que intenta causar un daño a quien injustamente se lo causó a él, como tampoco queda uno excusado por odiar a quien lo odia. Pues no hay razón que justifique el que peque yo contra otro porque este primero pecó contra mí, lo que sería dejarse vencer por el mal... En cambio, si lo que principalmente intenta el vengador es un bien, al que se llega mediante el castigo del pecador, por ejemplo, su enmienda o, por lo menos, el que se sienta cohibido, la tranquilidad de los demás, la conservación de la justicia y del honor debido a Dios, entonces puede ser lícita la venganza, siempre que queden a salvo las otras circunstancias debidas.”<sup>239</sup>

¿Cuáles son esas debidas circunstancias que hacen que el acto vindicativo sea honesto? En cierta manera, el que quien recibe el justo castigo sea quien realmente lo merece. Tomás menciona que hay ocasiones en que todo un pueblo peca y todo el pueblo recibe la pena, o bien que gran parte del pueblo peca y esa gran parte pena. Incluso pueden penar algunos pocos si esos pocos pecaron. Pero, en

---

<sup>239</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 108, a. 1, co.

caso de no poder discernir entre culpables e inocentes, ¿se puede aplicar una pena general? Para Tomás, no: “si no todos pecaron, sino tan sólo una parte, y es posible separar los buenos de los malos, se debe ejercer la venganza sobre éstos, si es que cabe hacerlo *sin escándalo* de los demás. De no ser así, se debe perdonar a todos y *renunciar a la severidad*. Lo mismo debe decirse del príncipe a quien obedece la multitud. Se debe tolerar su pecado si no se le puede castigar sin escándalo del pueblo, a no ser que su pecado sea tal que cause *más daño* espiritual o temporal a sus súbditos que el escándalo que se podría temer.”<sup>240</sup>

Por la venganza el hombre virtuoso rechaza la maldad, y “el hombre, por su parte, rechaza lo nocivo o bien defendiéndose de las injurias para que no se le infieran, o bien vengándose de las ya inferidas, no con la intención de dañar, sino de alejar el daño.”<sup>241</sup> Y como adelante señala el mismo Santo Tomás, la venganza, al igual que el resto de virtudes morales, es un justo medio, consistente en no extralimitarse en el castigo siendo cruel y en no ser remiso al imponer las penas merecidas. De ahí que la vindicación: “consiste en guardar la proporción debida en el castigo, habida cuenta de todas las circunstancias.”<sup>242</sup>

---

<sup>240</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 108, a. 1, ad 5.

<sup>241</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 108, a. 2, co.

<sup>242</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 108, a. 2, ad 3

La virtud de la venganza pone de manifiesto lo que ya habíamos hablado en las partes integrales de la justicia (hacer el bien, evitar el mal), pues la justicia consiste en dar a todos lo que corresponde, pero siempre en atención al bien común. Al que delinque habrá que darle, en justicia, un bien que lo integre de nuevo a la comunidad, un bien que le haga consciente de que hirió a la comunidad y que debe reparar y evitar hacerlo de nuevo. La pena, así vista, y su justa administración por medio de instituciones judiciales competentes, es una parte importante del bien común, que lo conserva y defiende de las amenazas, reintegrando socialmente a los implicados en la maldad.

#### **f) Veracidad**

La virtud de la verdad, o de ser veraz en lo que decimos y hacemos, conduce a una clara diferencia entre la verdad desde el punto de vista de la metafísica, a la verdad desde el punto de vista de la moral. Podemos demarcar que la verdad que perfecciona el intelecto es la verdad como *adaequatio*, sin embargo el deber de transmitir y vivir conforme a la exigencia que esa verdad interpela es una verdad como *virtus*. En la medida en que somos capaces de comprometernos con el otro en la transmisión de un mensaje verdadero y coherente con la realidad, y que nos conduzcamos en congruencia con ello, se dice que somos *veraces*.

De esta manera la razón de ser de la verdad como virtud secundaria de la justicia nos devela dos notas esenciales: la alteridad y la correspondencia. Las virtudes secundarias comparten algo con la virtud primaria, pero no sólo parcialmente en su esencia, dejando así un vínculo analógico referente a la misma virtud. Por un lado, la nota de alteridad se da en la exposición que uno hace de lo que somos: soy veraz porque soy capaz de dirigirme a otra persona y hacerlo con una apertura y transparencia hacia ella. Por el otro lado, cuando la justicia establece cierta igualdad entre los actos, y la verdad establece cierta adecuación entre los signos (palabras) y la realidad misma que se ve reflejada en la manera en la que vamos construyendo la razón de igualdad propia de la justicia.

Hay que decir que la veracidad como virtud es indispensable para la construcción del bien común, pues es claro que el bien común, como conveniencia de la naturaleza humana, exige que el hombre se presente tal cual es en sociedad. Esta es la condición base para la alteridad, pues la mejor aportación del hombre a la comunidad, es él mismo.

#### **g) Afabilidad**

Las siguientes virtudes (afabilidad, y liberalidad) contempladas en el Tratado Social de Tomás de Aquino, engloban como nota característica la entrega de un añadido extra. Pueden darse o no en

la vida social de los individuos, por lo que su ausencia no merma el estado de justicia dado que su alcance respecto del débito moral es más limitado. Podemos establecer así un grado de confiabilidad que se da entre ellas en la medida en que se dé en el sujeto y éste es capaz de expresarlo en su vida en comunidad. De manera específica se vive la virtud de la afabilidad, cuando además de las condiciones necesarias para la instauración de la justicia, se crea un ambiente agradable y armonioso, en donde los individuos se sienten satisfechos con lo que colaboran para el bien común.

La afabilidad se relaciona con la justicia en virtud de conservar cierta razón de orden entre los individuos de una sociedad. Es un comportamiento que parte del que la otorga como principio operador de la acción afable y que da al otro una acogida en vistas a lo que le permiten sus posibilidades. La definición de afable la da Santo Tomás del siguiente modo: *“esta virtud dice relación sólo a un deber de honestidad que obliga más al que la posee que al otro, porque el afable debe tratar al otro del modo conveniente.”*<sup>243</sup>

Vemos en esta definición una serie de elementos que facilitan la definición de lo que entendemos por amistad. El Aquinate está consciente de que no se trata de una amistad basada en la caridad, sino en la existencia de una serie de signos externos que posibilitan la presencia de un ambiente agradable y armónico entre los

---

<sup>243</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 114, a. 2, co.

individuos de la sociedad. Se dice que es un deber de honestidad porque se trata de una relación entre individuos que buscan algo en común, sin que esto se reduzca a una simple adulación de las cualidades ajenas, sino un reconocimiento verdadero de los talentos del otro para poder potencializarlas al máximo. Conlleva un grado de conveniencia para poder evitar caer en los vicios que entrelazan dicha virtud: la adulación y el litigio.

En conclusión, cierro con la frase de Santo Tomás: *“Es propio del sabio hacer la vida agradable a los que conviven con él.”*<sup>244</sup> La virtud de la sabiduría también involucra la virtud de la afabilidad, que genera una convivencia armónica y que tarde o temprano da los frutos necesarios para la vida en comunidad, demostrando de esa manera la necesidad de la sociabilidad humana basada en la lógica de la alteridad.

## **h) Liberalidad**

Una de las últimas virtudes para la creación e instauración de un orden social justo y digno es la liberalidad. Su importancia radica en la finalidad y el objeto que le apela: la justa distribución de las riquezas, por las que un individuo hace partícipes a otros de los bienes terrenales. En razón de este fenómeno de repartición es que se ve reflejada la práctica de la liberalidad de sus vicios opuestos: la

---

<sup>244</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 114, a. 2, ad 3.

prodigalidad y la avaricia. La esencia de esta virtud radica en el hecho de establecer una relación analógica con la Providencia Divina, siendo Ella la que provee de bienes a todos los hombres de manera sobreabundante. Es labor del hombre que, de manera prudencial, sepa equilibrar el uso de los bienes y se entienda como administrador temporal de los mismos. Así lo refiere Tomás:

Dios da a algunos sobreabundancia de riquezas para que adquieran el mérito de una buena distribución. Pero uno solo tiene suficiente con poco. Por eso el liberal hace bien en gastar para el prójimo más que para sí. A pesar de ello, el hombre debe mirar más para sí y proveerse más que para los demás si se trata de bienes espirituales. No obstante lo dicho, incluso en los bienes temporales no está obligado el liberal a preocuparse tanto de los otros que descuide por completo sus necesidades y las de su familia.<sup>245</sup>

Con lo anterior queda establecido la esencia que deseamos entablar sobre la virtud de la liberalidad. Aquella esencia se ve vinculada con la justicia en la medida en que se lleva a cabo una adecuada administración de los bienes; es decir, somos capaces de discernir en primer lugar el papel que tiene la Providencia al darnos ciertos recursos y el deber que tenemos al distribuirlos de manera que a cada quien se le otorgue lo que necesite, sin llegar a caer en el exceso, ni en el defecto. Encontramos aquí con que dicha administración no es igual a la simple repartición igualitaria de los

---

<sup>245</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 117, a. 1, ad 1.

bienes, sino a un análisis concreto de cada persona y circunstancia, y a partir de ahí promover los medios necesarios para su realización.

La liberalidad es parte de la justicia en razón de dos notas esenciales: la alteridad y la utilización de bienes exteriores. La alteridad en virtud de la disposición que se puede establecer en vistas al otro. Una justa distribución de los bienes tiene como punto de partida la consideración de los bienes que tenemos, para luego contrastar esa realidad con otras que pudieran ser más precarias y que a partir de un análisis reflexivo nos mueven a actuar para solventarlas. Por eso la salida de alteridad se da en la medida en que existe un desprendimiento reflexivo de lo que me es mío.

Hablamos de una donación que se da entre los individuos que es capaz de renunciar a lo que corresponde a unos, para poder establecer un lazo solidario con los otros. El liberal no ambiciona ni se ata a las riquezas, sino que las ofrece como fruto de un discernimiento racional al servicio del otro.

### **i) Equidad (epiqueya), don de Piedad y Decálogo**

Las tres últimas cuestiones que aborda el Tratado de las Virtudes Sociales consisten en elementos que complementan la vida en sociedad y perfeccionan el ideal de justicia, y por tanto resultan sumamente relevantes para la construcción del bien común.

Respecto de la epiqueya, Tomás explica que más allá del cumplimiento de la ley a rajatabla, esta virtud nos ayuda a entender el espíritu de la ley, según lo requiere el genuino espíritu de justicia y de procuración de bien común. Es tan relevante esta virtud que Tomás incluso la categoriza en grado superior que la justicia legal: “la epiqueya es mejor que cierta justicia, es decir, mejor que la legal, que cumple la ley al pie de la letra. Pero, como ella misma es cierta forma de justicia, no es mejor que toda justicia.”<sup>246</sup>

En la actualidad podemos observar un legalismo absoluto que parece ser causante de muchas disputas entre los individuos. Debemos recordar que la ley es un medio que permite la convivencia armónica entre las personas de una nación, por lo que al ser un medio es perfectible en sí misma. Es importante tener en cuenta que la promulgación de la ley tiene una esencia más allá de su cumplimiento: la convivencia pacífica de los individuos. El cumplimiento de toda norma está supeditada al cumplimiento de la esencia de la ley. De tal suerte que la equidad prevé que en algunos casos es más importante el seguir el espíritu de la ley que la ley misma. “*Sería pernicioso cumplir la ley a rajatabla, lo bueno es dejando la letra de la ley, seguir lo que pide la justicia y el bien*

---

<sup>246</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 120, a. 2, co.

*común. Y a esto se ordena la epiqueya, que entre nosotros se llama 'equidad'.*<sup>247</sup>

La equidad es una parte subjetiva de la virtud de la justicia la cual nos permite entender que el seguimiento tal cual de la ley llegaría en algunos casos a ser un acto de injusticia, permitiendo de esa manera el adentrarse en nuevos mecanismos de cordura para el análisis caso por caso que se nos llegue a presentar en el desarrollo y aplicación de la ley. La epiqueya entonces es una moderación, misma que se entiende en palabras del Aquinate como saber *“regular el cumplimiento de la letra de la ley.”*<sup>248</sup>

El don de Piedad por su parte, consiste en la habilitación de la persona, desde una perspectiva metafísica, para cumplir de la mejor forma posible con sus deberes (emanadas del débito moral) para con Dios y de todos los que participan de Su Providencia para la procuración de todo tipo de gracias. Es un don otorgado por el Espíritu Santo para saber dar culto a Dios, y en él a todos los hombres, en cuanto pertenecen a Dios. De nueva cuenta, vemos como el camino de perfección del hombre queda marcado por la impronta enunciada en nuestro modelo constructivo, donde la tendencia hacia lo trascendente, se halla intrincada con el eminente carácter relacional en el que se da a los otros como camino hacia el encuentro con el Bien Común trascendente.

---

<sup>247</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 120, a. 1, co.

<sup>248</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q. 120, a. 2, ad 3.

En cuanto al Decálogo, Tomás lo trata profusamente a lo largo de la Suma Teológica. En particular en la cuestión 122 los retoma como preceptos de Justicia, pues los considera como primeros principios de la ley por razón de orden natural, y de justicia por la relación ya explicada del débito que obliga a la alteridad. Explica el Aquinate que los tres primeros mandamientos son los que rigen la relación con Dios, y por tanto se enmarcan en los actos de la religión; el cuarto mandamiento trata de la piedad, que como hemos visto, regula la relación filial y con la patria; y finalmente los restantes seis mandamientos que preceptúan sobre la relación entre iguales. Para efectos de este trabajo dejaremos constancia del rol que ocupa el Decálogo como ordenamiento para la consecución de la justicia, pero no se desarrollará dado que el enfoque del presente capítulo es en la vivencia de las virtudes que constituye la esencia del modelo aquí propuesto.

#### **IV.4 HACIA UNA CONSTRUCCIÓN ORGÁNICA DEL BIEN COMÚN**

Hasta ahora hemos presentado una aproximación constructiva del bien común que, si la analizáramos en un marco de configuración de procesos o sistemas, podríamos ubicarla como un sistema cerrado o sin mayor complejidad por sus interacciones. Es momento entonces de abocarnos a migrar hacia una estructuración más dinámica puesto que, como resulta evidente, la construcción del bien común y en concreto la vivencia de las virtudes sociales apenas

descritas demanda una conceptualización dinámica y abierta, que contemple las múltiples interacciones propias de la convivencia social.

Si en el capítulo anterior se presentó un modelo estático de la construcción del bien común, debido a que sus elementos esenciales fueron considerados de manera aislada, ahora es tiempo de migrar a una estructuración más dinámica, donde tengan cabida las circunstancias, roles, funciones e interrelaciones de los individuos concretos, *hacedores* de la vida en comunidad.

Como hemos sostenido a lo largo de la tesis, el bien común es un concepto y una realidad análoga. La analogía se nos ha revelado como una clave para entender la doctrina de Tomás respecto a múltiples realidades, y así también lo podemos hacer ahora. Cada una de las virtudes sociales es una realidad análoga. Piénsese, por ejemplo, en el agradecimiento. En sí mismo considerado (de manera abstracta) es un ingrediente fundamental para la construcción del bien común, pues no se pueden sostener las costumbres ni el vínculo social sin una consideración hacia nuestros bienhechores. Sin embargo, la forma concreta de *encarnar* la gratitud es diferente en un hijo que en un padre, en un gobernado que en un gobernante, en un anciano que en un estudiante, en un maestro que en un alumno, etc. A esto habría que agregar las variaciones propias de las

personalidades y circunstancias aún dentro de las mismas categorías de interacciones.

Dicho de otra forma, la realidad concreta y específica de cada persona le haría vivir y desarrollar las virtudes sociales de forma única, y así, la aportación que cada individuo realiza al bien común sería igualmente de una singularidad única. Cada persona, dada su unicidad y su circunstancia, es un agente diferenciado, libre, creativo, específico e irremplazable para construir el bien común. El bien común, pues, es más parecido a una realidad orgánica (sistema abierto) que a una realidad estática (sistema cerrado). La raíz última de la singularidad del aporte de cada persona al bien común se ubica en el libre albedrío que le faculta para decidir frente a circunstancias particulares, tal como afirma Santo Tomás:

Ahora bien, las acciones particulares son contingentes, y, por lo tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir diversas direcciones, sin estar determinado a una sola. Por lo tanto, es necesario que el hombre tenga libre albedrío, por lo mismo que es racional.<sup>249</sup>

El científico y biólogo Ludwig von Bertalanffy (mediados de siglo XX) propone como una nueva disciplina científica la teoría general de los sistemas, con sus elementos componentes y las *fuerzas*

---

<sup>249</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. I, q. 83, a. 1, co.

reinantes en sus relaciones e interacciones; esto lo aplica no sólo para lo que podríamos considerar como un sistema tradicional (mecánico, o incluso biológico) sino también para los fenómenos sociales. Contrario a lo que podría suponerse como un reduccionismo mecánico, esta teoría está abocada a entender el *perspectivismo* (el carácter creativo, cuasi antagónico al clásico equilibrio entrópico) de los sistemas biológicos y sociales, y el *orden jerárquico* que gobierna a los sistemas en general. Sorprendentemente, un ámbito de conexión entre el presente trabajo y la propuesta de Bertalanffy es la concepción análoga de la propia teoría de los sistemas (isomorfismos), en sintonía con lo que al respecto toca al concepto de bien común, y también con la propiedad teleológica intrínseca para ambos.

Más aún, estas dos teorías se encuentran en comunión el ser conceptos unificadores y armónicos, pues hacen ver que existe un orden jerárquico y que, en un caso las aportaciones hacia la construcción del bien común, y en otro los procesos estructurales propios de los sistemas, llevan a un orden global unificador: “La unidad de la ciencia no es asegurada por una utópica reducción de todas las ciencias a la física y la química, sino por las uniformidades estructurales entre los diferentes niveles de la realidad”<sup>250</sup>.

---

<sup>250</sup> BERTALANFFY L., *Teoría general de los sistemas*, FCE, México 1989, p. 90

En una ulterior analogía, tenemos la que se da en el carácter causal y final de uno y otro, el ánimo de perfección infundido por una fuerza impulsora de la creación:

La vida no es un instalarse a gusto entre las arboledas pre-ordenadas del ser. Es, en el mejor de los casos, un *élan vital* inexorablemente empujado hacia una forma superior de existencia. Esto es metafísica y símil poético, ni que decir tiene, pero al fin y al cabo así es cualquier imagen que tratemos de formarnos acerca de las fuerzas impulsoras del universo.<sup>251</sup>

Al profundizar en esta teoría, Bertalanffy definiría los sistemas abiertos de la siguiente manera: “Un sistema abierto es definido como sistema que intercambia materia con el medio circundante, que exhibe importación y exportación, constitución y degradación de sus componentes materiales.”<sup>252</sup>

Con ello, establece que es fundamental en un sistema comprender la naturaleza de los componentes, por una parte, y por otra sus interacciones o, en nuestro lenguaje, la lógica relacional entre los individuos. Son característicos de un sistema abierto los distintos procesos de intercambio, de asimilación o metabolismo, de interrelación constante. Un sistema orgánico no es mecánico, es una

---

<sup>251</sup> BERTALANFFY L., *Teoría general de los sistemas*, FCE, México 1989, p. 202.

<sup>252</sup> BERTALANFFY L., *Teoría general de los sistemas*, FCE, México 1989, p. 147.

organización de un viviente que interactúa creativamente con su medio.

Cuando a su vez todos los organismos vivos interactúan sistémicamente en un medio determinado, tenemos un ambiente que conocemos con el nombre de *ecosistema*. Y tal vez este es el modelo más aproximado para comprender el proceso de construcción del bien común. Así como vemos mecanismos de adaptación, aporte y asimilación de los organismos en los diferentes hábitats en que viven, así también las distintas personas y agrupaciones aportan con determinados acentos las virtudes sociales como contenidos concretos del bien común.

Los ecosistemas ordinarios en que se aporta al bien común y se recibe distributivamente dicho bien común, son la familia y la sociedad. Incluso podríamos precisar que la sociedad no es un sistema donde sus elementos son individuos, sino que sus elementos son a su vez sociedades intermedias, dentro de las cuales destaca precisamente la familia.

La visión orgánica de la sociedad nos permite concebirla como un todo compuesto de diferentes todos, cuyas finalidades específicas son distintas, pero que todas miran al bien común, y por eso están entrelazadas y generan entre sí relaciones de interdependencia,

orden y jerarquía. El mismo Tomás apuntaba ya esta organicidad social:

Así como el individuo es parte de la sociedad doméstica, así ésta forma parte de la ciudad, que es la sociedad perfecta, según se dice en I de la *Política*. Por tanto, como el bien del individuo no es un fin último, sino que está subordinado al bien común, se sigue que el bien de la sociedad doméstica se ordena, a su vez, al bien de la ciudad o sociedad perfecta.<sup>253</sup>

Esta consideración orgánica del bien común también es compatible con el rol que el mismo Tomás, siguiendo a Aristóteles, dio a la prudencia. Una decisión prudencial considera los principios, pero atiende a lo específico de cada caso, pues

Corresponde a la prudencia no solamente la consideración racional, sino también la aplicación a la obra, que es el fin principal de la razón práctica. Ahora bien, nadie puede aplicar de forma adecuada una cosa a otra sin conocer ambas, es decir, lo aplicado y el sujeto al que se aplica. Las acciones, a su vez, se dan en los individuos, y por lo mismo es necesario que el prudente conozca no solamente los principios universales de la razón, sino también los objetos particulares sobre los cuales se va a desarrollar la acción.<sup>254</sup>

---

<sup>253</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 90, a. 3, ad 3.

<sup>254</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 47, a. 3, co.

Incluso Santo Tomás llegó a considerar que habría, además de la prudencia personal, una prudencia *doméstica* y otra *política*, como partes subjetivas o especies de la prudencia<sup>255</sup>, pues las realidades personal, familiar y social serían diferentes sistemas de interrelación, con diferentes desafíos y peculiaridades para el sujeto que cooperaría, en cada decisión, a la construcción del bien común de cada comunidad específica a la que pertenece.

Una idea semejante la encontramos en el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, que en su numeral 165 afirma:

La persona no puede encontrar realización sólo en sí misma, es decir, prescindir de su ser «con» y «para» los demás. Esta verdad le impone no una simple convivencia en los diversos niveles de la vida social y relacional, sino también la búsqueda incesante, de manera práctica y no sólo ideal, del bien, es decir, del sentido y de la verdad que se encuentran en las formas de vida social existentes. Ninguna expresión de la sociabilidad —desde la familia, pasando por el grupo social intermedio, la asociación, la empresa de carácter económico, la ciudad, la región, el Estado, hasta la misma comunidad de los pueblos y de las Naciones— puede eludir la cuestión acerca del propio bien común, que es constitutivo de su significado y auténtica razón de ser de su misma subsistencia.<sup>256</sup>

---

<sup>255</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 57, a. 6, ad 4.

<sup>256</sup> COMPENDIO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, n. 165.

Como se puede observar, si la persona es con y para los demás, las virtudes sociales consistirían el aporte más genuino, diferenciado y específico de cada persona a cada grupo social al que pertenece. Mary M. Keys considera que es justamente en las virtudes sociales y la ley natural donde el Aquinate ancla la relación entre el bien común y el personal: “Él (Tomás de Aquino) entiende ambos como anclados en las virtudes sociales y ultimadamente en la ley natural, y que ambas a su vez se orientan a la felicidad *transpolítica*.”<sup>257</sup>

Las virtudes sociales descritas anteriormente (religión, piedad, observancia, gratitud, vindicación, veracidad, afabilidad, liberalidad, equidad) son las expresiones concretas para construir en el bien la comunidad, o si se quiere, son los bienes auténticos que generan comunidad. Es verdad que hay que tener en cuenta que el mismo Tomás había comentado que cualquier virtud (por ejemplo, la templanza o la valentía), en cuanto que ordena al hombre debidamente hacia el bien común, pertenece a la justicia, que es la virtud que propiamente construye el bien común. Visto de esta manera, resulta que todas las virtudes serían, directa o indirectamente, partes de la justicia y ésta se llamaría “virtud general”<sup>258</sup>.

---

<sup>257</sup> KEYS, MARY M. *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*. Cambridge University Press. 2006, p. 4

<sup>258</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 58, a. 5, co.

Es necesario, pues, repensar las virtudes sociales como los *bienes específicos y concretos* del “bien común”, en el entendido que son bienes relacionales, pues dan cuenta de la calidad de relaciones con toda posible alteridad. Potencialmente estos bienes específicos contienen otros, como los materiales o culturales, y es ahí donde se le da vitalidad al ecosistema.

Pensemos, por ejemplo, en el caso de la liberalidad: toda la solidaridad social, las obras de beneficencia, el aporte único del trabajo humano, son producidos por la virtud de la generosidad; lo mismo podríamos pensar de la verdad: ¿cuántos bienes culturales, literarios o científicos no son en el fondo los frutos del árbol de la verdad? Es pues, a través del ejercicio de las virtudes sociales, que se hace vida el principio del destino universal de los bienes (materiales, morales, culturales), pues en la lógica del don (ver Capítulo III, Dignidad-alteridad: la persona), cada persona aporta a cada sociedad dichos bienes y abreva también de dicha sociedad los mismos bienes.

Una aproximación semejante a la que aquí expongo, la podemos encontrar en Alasdair McIntyre, quien al abordar el tema de las virtudes desde el Aquinate propone una noción evolucionada de la *práctica*, que bien podríamos equiparar a nuestra propuesta de organicidad:

Como <práctica> me refiero a cualquier forma compleja de actividad humana cooperativa y socialmente establecida a través de la cual los bienes internos de esta forma de actividad son realizados en el trayecto hacia la consecución de aquellos estándares de excelencia que le son apropiados, parcial o definitivamente, de tal forma de actividad, con el resultado de empoderar al hombre hacia la excelencia, y sus conceptos de los fines y bienes son sistemáticamente extendidos.<sup>259</sup>

Ahora bien, en esta visión orgánica del bien común donde las virtudes sociales son sus bienes específicos y concretos, resta por considerar la piedra de toque de la propuesta de Tomás de Aquino: la caridad.

#### **IV.5 LA CARIDAD, EL ADN DEL BIEN COMÚN**

El tratamiento de esta virtud ha estado presente a lo largo de la tesis como un hilo transversal que ha acompañado las nociones de ley, justicia, bien, comunidad, fin último o sociabilidad, pero es el momento de destacar específicamente su rol en una visión orgánica del bien común.

Tomás concibe la caridad no sólo como una virtud, incluso la más eminente de las virtudes, sino como la misma *forma* de toda virtud,

---

<sup>259</sup> MCINTYRE, ALASDAIR. After virtue. Univ. of Notre Dame Press. 3<sup>rd</sup> Ed. 2007. p. 187.

es decir, aquello que hace que una virtud sea verdadera virtud, ya que ordena todo acto bueno al fin último.<sup>260</sup> La caridad cumple un papel análogo al ADN de los organismos vivos: está presente constitutivamente en cada uno de sus elementos más pequeños y da razón, unidad y coherencia a todo el viviente. La caridad es como una brújula que orienta el acto al fin último, que es Dios, y así asegura teleológicamente la bondad del acto. Consideremos las palabras del Aquinate:

Resulta, pues, evidente que es absolutamente virtud verdadera la que ordena al fin principal del hombre, como afirma el Filósofo diciendo en VII *Physic.* que es virtud la disposición de lo perfecto hacia lo mejor. No puede, por lo tanto, haber virtud sin caridad. Pero si se toma la virtud por decir orden a un bien particular, puede haber virtud verdadera sin caridad, en cuanto que se ordena a un bien particular. Pero si ese bien particular no es verdadero, sino aparente, la virtud relacionada con él no será verdadera, sino apariencia de virtud, como dice San Agustín en *IV lib. Contra Iulian.*: No es verdadera virtud la prudencia del avaro, con la que se procura diferentes géneros de lucro; ni su justicia, por la que desprecia los bienes ajenos por el temor de grandes dispendios; ni su templanza, que refrena el apetito lujurioso por ser derrochador; ni su fortaleza, de la que dice Horacio que rehúye la pobreza arriesgándose por mar, montes y fuego. Mas si el bien particular es verdadero, por ejemplo, la conservación de la ciudad o cosas semejantes, habrá verdadera, aunque imperfecta virtud, a no ser que vaya referida al bien final y

---

<sup>260</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q.23, a.8, co.

perfecto. En conclusión, pues, de suyo no puede haber virtud verdadera sin caridad.”<sup>261</sup>

Como se puede observar, Santo Tomás da a la caridad un rol eminente, y tomando las palabras de San Agustín, ironiza acerca de supuestas virtudes como la prudencia del avaro, o su justicia o su templanza y fortaleza que, por no ir ordenadas al fin último, terminan no siendo auténticamente prudencia, justicia, templanza ni fortaleza. Sin caridad no hay virtud verdadera, pues los actos que exteriormente podrían coincidir, interiormente buscarían otros fines que, en ciertos casos, pudieran ser contrarios al bien común, y así, contrarios al Bien Común universal que es Dios<sup>262</sup>.

¿Serían entonces las virtudes sociales recién analizadas partes de la caridad y no partes de la justicia? En un sentido sí, y en otro no. Ciertamente son virtudes potenciales de la justicia porque se ordenan al otro y porque buscan la igualdad, dos notas esenciales que se han analizado con detalle; pero no es menos cierto que no son *verdadera* religión, piedad, observancia, gratitud, vindicación,

---

<sup>261</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q.23, a.7, co.

<sup>262</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, Lib. 3, cap. 17, n. 6: “El bien particular se ordena al bien común como a su fin. El ser de la parte es a causa del ser del todo, de ahí que también el bien del pueblo sea más divino que el bien de un solo hombre. El bien sumo, que es Dios, es el Bien Común, puesto que de él depende el bien del universo, porque el bien de cualquier cosa buena es un bien particular que depende de otro. Por tanto, todas las cosas se ordenan a su bien como a su fin, que es Dios”.

veracidad, afabilidad, liberalidad y equidad si no tienen una recta ordenación a un bien, incluso particular, que sea verdadero bien. Pero en último término, sólo se es verdadero bien particular, si éste está ordenado al bien de la comunidad, que en último término, a su vez, no es bien común si no está ordenado al Bien Común, que es Dios. La caridad, pues, hace a las virtudes sociales ser verdaderas virtudes, lo mismo que a la propia justicia (virtud de lo social), pues como afirma Tomás: “Debe amar el hombre a Dios, *bien común de todos*, más que a sí mismo”<sup>263</sup>, a sabiendas de si nos amamos a nosotros mismos y al prójimo, ordenando dicho amor a Dios (nótese la dimensión horizontal y la vertical del modelo constructivo, aquí conjugadas), amamos con verdadera caridad: “Según eso, amamos con el mismo amor de caridad a todos los prójimos, en cuanto les referimos a un bien común que es Dios”<sup>264</sup>. En otras palabras, sin caridad no hay auténtica justicia, y sin ésta no es posible la construcción del bien común.

Incluso podríamos adelantar un par de ideas sugerentes a partir de esta interrelación justicia-caridad en orden a comprender orgánicamente el bien común:

i) Explicamos que las virtudes sociales se llamaban partes *potenciales* porque no se verificaba en ellas perfectamente la noción de alteridad e igualdad que requiere la justicia, es decir, estaban en

---

<sup>263</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. II-II, q.26, a.3, co.

<sup>264</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q.25, a.1, ad 2.

potencia a la justicia misma. Sin embargo, ¿ese elemento que no permitía la adecuación entre religión y justicia, o entre piedad y justicia, no es acaso el amor o caridad? Pensémoslo desde otra perspectiva. Existe un elemento que hace imposible, en el caso de la piedad, el retribuir perfectamente el débito a lo que nos han dado nuestros padres y la patria, y por más acciones que hagamos no satisfaremos del todo la deuda. Pues bien, es justo por el amor, a modo de motor, que se continúa incesantemente amando a los padres y a la patria; es por el amor, implicado en la piedad, que nunca se sacia la noción de débito. El amor de caridad, presente e implicado en la virtud de la piedad, es el que la hace virtud potencial (en un sentido de permanente y nunca realizada del todo) de la justicia.

ii) El recto ordenamiento de una acción a su fin está dado por la ley. El mismo Tomás desarrolló profusamente este tema, como lo vimos en el segundo capítulo, pero ahora encontramos un elemento nuevo e interesante: la ley es gradual y participada. Hay una ley natural, que si la sigue la persona con recta conciencia, encamina ya de hecho al bien común. Mary M. Keys comenta el punto y hace ver que en Tomás “el derecho en la ley natural es concebido no sólo como lo más propio o benéfico o justo o el mejor estado de los asuntos; es siempre *relacional*, y por tanto una responsabilidad para con el otro”<sup>265</sup>; lo mismo podemos afirmar de las leyes positivas humanas, que cuando son justas, ordenan a la comunidad al bien.

---

<sup>265</sup> KEYS, MARY M. *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*. Cambridge University Press. 2006, p. 124

Pero Tomás en la *prima secundae* de la Suma trata al final la más plena y perfecta de las leyes, la Ley Nueva, es decir, la ley evangélica, la caridad: “la nueva es ley de perfección, porque es ley de caridad”<sup>266</sup>.

La caridad, pues, no sólo da plenitud y radicalidad a la noción de virtud, sino también a la de ley, a la de justicia, y a la de bien común. La caridad es, como se mencionó, la piedra angular de una visión orgánica del bien común y confirma nuestra hipótesis constructiva que conjuga dignidad y alteridad. Otorga inteligibilidad y visión de conjunto, da unidad sistémica, permite la interrelación de los sistemas sociales mismos, esclarece y da sentido a la participación y distribución en el bien común.

En la definición de bien común, expuesta en el capítulo II, decíamos que *el bien común es aquella conveniencia de la naturaleza humana que promueve a los hombres como creaturas racionales y libres en la virtud, los establece como ciudadanos responsables y los conduce como seres creados hacia Dios*. En este apartado queda visto particularmente la relación entre virtud, ciudadanía y Dios, dada por la vivencia de las virtudes sociales que generan un ecosistema social regido por un orden que le da causalidad y finalidad. Es la caridad la que, parafraseando a Mathias Nebel, brinda una cualidad moral *humanizante* a las interacciones

---

<sup>266</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* p. I-II, q.107, a.1, co.

humanas; y lo que es más, por la caridad encontramos en el otro ya no un límite a nuestra libertad sino una expansión de la misma, posibilitando en más nuestra plenitud.<sup>267</sup>

En la caridad se cimienta la más profunda y auténtica política a favor del bien común, o como afirma el Papa Francisco, inspirándose en Pablo VI: “la política es una de las formas más altas de la caridad”.

---

<sup>267</sup> NEBEL, MATHIAS, *El bien común como base de la acción política*, Conferencia IMDOSOC, julio 2016.

## REFLEXIONES FINALES

Han transcurrido prácticamente ocho siglos desde que Tomás de Aquino partió de este mundo y dejara un legado que marcaría un punto de inflexión respecto del alcance de la escolástica y de cómo ésta incidiría en la vida del hombre y la sociedad.

Ya entrados en el siglo XXI, los escritos de Tomás siguen siendo un referente no sólo por la universalidad de sus conceptos, sino por retar a quien lo estudia a contrastar cualesquiera de sus ideas o propuestas con el imperativo de ubicarse en la realidad de lo que son el hombre, la naturaleza y, en general, la serie de vínculos que tienen lugar entre la persona y la sociedad. Desde ahí, al perfilar las conclusiones de este trabajo, podría afirmar sin demasiada temeridad que por su consistencia, rigor y potencia, el *bien común* en Tomás es una auténtica cosmovisión que responde de forma singular a los grandes retos de nuestro tiempo.

El Aquinate parte de una concepción antropológica en la que ubica al hombre como un ser de naturaleza social y por ende política, donde corresponde a la autoridad de la comunidad en cuestión (desde la más elemental hasta la más compleja) buscar ante todo el bien común y no el particular. Esto no obedece a un mero arreglo social, sino que parte de un riguroso apego a un criterio rector en Tomás: lo mejor es lo que se da según la naturaleza de la cosa, lo mejor se da cuando las criaturas cumplen con el fin para el que fueron creadas.

Tal cosmovisión se rige y regula por la ley, dada (eterna, divina y natural) e inspirada (humana) por el gran legislador, el Creador que es no sólo autor sino fin último de lo creado. El hombre, centro de la creación, ha sido dotado de la razón y auxiliado por la fe para descubrir el proyecto *pensado* para sí, para lo cual cuenta de forma personalísima con potencialidades que habrá de desplegar desde su libertad y con su voluntad: su proyecto es el de alcanzar una vida virtuosa. Siendo un ser social, resulta que este proyecto se concibe como un necesario entramado de interacciones con el otro, donde su culminación pende en buena medida de posibilitar el progreso de la comunidad; es por ello que toda ley se ordena al bien común, y todo bien particular auténtico no hace sino abonar a ese gran bien. Dicho de otra manera, el bien y fin último de la persona, se da en tanto se afana en generar bien común. De aquí la relevancia, hoy en día urgente, de asumir como personas y sociedad un irrestricto cuidado por desarrollar verdaderas leyes promotoras del bien común, y un compromiso cabal por hacerlas valer. Si bien la justicia y caridad exceden como virtudes la letra de la ley, no puede pretenderse la construcción del bien común sin siquiera cumplir con los preceptos legales.

El cumplimiento de la ley entonces requiere de la vida virtuosa. Tomás afirma que entre todas las virtudes que es la justicia la que más se identifica con el bien común, pues es la que armoniza las

relaciones interpersonales: hacer el bien y evitar el mal, obrar lo que es útil para el otro. En su máxima expresión, la justicia legal es el cúmulo de virtudes que toma la humanidad, como especie, en razón de su tensión hacia el bien común. Siendo el bien el objeto de la voluntad, pues por naturaleza el hombre lo apetece, la justicia como virtud práctica lo ordena hacia su perfección y orientación al máximo bien: Dios, el bien supremo, el Bien Común.

La noción de bien común desde Santo Tomás tiene la propiedad de ser analógica, de manera que aplica para las diferentes realidades de la vida comunitaria. Esta plasticidad, lejos de resultar una aparente reducción simplista de las interacciones de la persona, resulta ser el gran discriminante para efectos de promover el auténtico desarrollo del hombre en todas sus facetas. Así, si el bien común es la causa final de todos los hombres y por ende de la sociedad, tiene su aplicación análoga para todas las comunidades y sociedades intermedias, de acuerdo a su razón de ser.

El carácter metafísico del bien común, con esa particularidad analógica, hace que la persona resulte ser un bien para la comunidad, y de forma recíproca la comunidad sea un bien para la persona, generando un dinamismo armónico.

Si bien Tomás no registra una definición específica del bien común, el análisis realizado de los distintos textos considerados como

referentes del autor han servido para proponer la siguiente síntesis:  
*el bien común es aquella conveniencia de la naturaleza humana que promueve a los hombres como criaturas racionales y libres en la virtud, los establece como ciudadanos responsables y los conduce como seres creados hacia Dios.*

A lo largo de esta tesis pongo de relieve el realismo tomista, de modo que se asuma con rigor lo que se desprende al escudriñar en la naturaleza del hombre. Siendo consistente con la tradición escolástica, abrevando particularmente en Aristóteles y transitando por los grandes padres de la Iglesia, Tomás robustece el concepto de bien común otorgándole la potencia que sólo una visión verdaderamente humilde –realista- de la persona humana puede registrar. De este modo, se subraya la comunicabilidad de los bienes particulares como dones que se comparten con *el otro* como una participación del bien común trascendente. El bien tiene como condición a la persona, pero es también su fin, y sólo la persona genera bien común, pero todo bien común es para la persona.

El bien común es un continuum entre la anhelada perfección en Dios que no se da sin la búsqueda de tal perfección en su vida en sociedad. Es por ello que no hay cabida para un supuesto antagonismo entre un bien particular y el bien común, pues estrictamente hablando ningún bien tendría el carácter privativo como absoluto, así lo comenta A. McIntyre: “No hay forma en que

mi búsqueda de mi bien sea necesariamente antagónica a tu búsqueda de tu bien, porque *el* bien peculiarmente no es ni mío ni tuyo – los bienes no son propiedad privada.”<sup>268</sup>

Karol Wojtyla en “El personalismo tomista” afirma en este sentido que “la persona debe subordinarse a la sociedad en todo lo que es indispensable para la realización del bien común, y que el verdadero bien común no amenaza nunca el verdadero bien de la persona, aunque puede exigir de esta última serios sacrificios”.<sup>269</sup>

Desde la definición propuesta emerge la intuición de fondo - inspirada en la tesis del Cardenal Gianfranco Ravasi - para desarrollar la hipótesis constructiva del bien común: dos dimensiones tensionales que esquematizan la naturaleza del hombre, la vertical que se ubica en su altísima dignidad como creatura hecha a imagen y semejanza de Dios (*imago Dei*); y la horizontal que constituye la alteridad del hombre dada por su necesaria sociabilidad.

Entre estas dos dimensiones se retoma la dinámica metodológica *ad intra – ad extra* que produce pares analógicos evolutivos, a saber dignidad-alteridad, talento-acto y bondad-comunidad, todos ellos en consistencia con las dimensiones vertical y horizontal,

---

<sup>268</sup> MCINTYRE, ALASDAIR. *After virtue*. Univ. of Notre Dame Press. 3<sup>rd</sup> Ed. 2007. p. 229.

<sup>269</sup> WOJTYLA, KAROL, *El personalismo tomista*, Palabra, 2010, p. 318.

respectivamente. Ambas dimensiones son entonces mutuamente interdependientes, pues no es posible concebir el crecimiento de una en menoscabo de la otra, ni viceversa. Por el contrario, el crecimiento de una conlleva y es condición para el crecimiento de la otra. Una persona virtuosa conlleva un ánimo de perfección (ad intra) que se despliega en beneficio de los demás (ad extra), desde el ejercicio de su libertad conducida por la razón (dignidad) y entregándose a los demás (alteridad).

Este desarrollo constructivo se enriquece desde la etiología de la cosmovisión tomista, donde origen y destino gestan a su vez el tensor *exitus et reditus* que tiene su concreción en Cristo, virtud en grado supremo, y máxima expresión de bien común. Este es el tensor que lleva lo inmanente a un carácter trascendente.

Los vectores producto de este juego dimensional constituyen la ruta constructiva del bien común, constituyéndose éste como el *predicado* de la naturaleza humana, que se despliega con la vida virtuosa, sinónimo de perfeccionamiento en la donación o alteridad. En efecto, la vida virtuosa dispone mejor al hombre para la convivencia y contribución en sociedad para el bien común.

Tomás sostiene que el bien de cada virtud es susceptible de ser referido al bien común, al que ordena la justicia, de manera que el

ejercicio de toda virtud se vincula con ella y por tanto se llama *virtud general*.

Ahora bien, el despliegue de esta virtud general se registra en las partes *potenciales* de la justicia que por su motivación, ya en razón de procuración de saldo del débito, o por honorabilidad y buenas costumbres, se constituyen como las virtudes sociales, indispensables para establecer un andamiaje efectivo para la generación de bien común en sociedad.

La multiplicidad de interacciones que tienen lugar por la práctica (o ausencia) de estas virtudes, permiten proponer otra aproximación análoga apoyada en la teoría de los sistemas de Ludwig von Bertalanffy. En efecto, la cosmovisión tomista del bien común, entendido como un concepto análogo funciona como un sistema abierto, una suerte de realidad orgánica en la que tiene lugar un ecosistema cuya singularidad radica en el aporte de cada persona que ejerce su libre albedrío frente a circunstancias particulares.

Esta perspectiva orgánica del bien común le confiere vitalidad a la hipótesis constructiva fundamentada en la definición de bien común aquí presentada, de modo que genera procesos estructurales propios de los sistemas, mismos que ultimadamente conducen a un orden global unificador. Tales procesos se catalizan gracias a la práctica

de las virtudes sociales, que generan relaciones de interdependencia, orden y jerarquía.

Para redondear esta visión del bien común resulta de capital importancia tomar en consideración un último elemento: el rol que el Aquinate otorga a la caridad como la más eminente de las virtudes, la *forma* de toda virtud. En consistencia con el modelo orgánico propuesto, resulta que la caridad para el bien común es análoga al ADN de los organismos vivos; la caridad da razón, unidad y coherencia a este ecosistema. Sólo desde la práctica de la caridad habrá genuina justicia, y por ende sólo en y desde ella se puede generar auténtico bien común. El Papa Francisco lo pone de relieve con su característica audacia:

El amor, lleno de pequeños gestos de cuidado mutuo, es también civil y político, y se manifiesta en todas las acciones que procuran construir un mundo mejor. El amor a la sociedad y el compromiso por el bien común son una forma excelente de la caridad, que no sólo afecta a las relaciones entre los individuos, sino a «las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas». Por eso, la Iglesia propuso al mundo el ideal de una «civilización del amor». El amor social es la clave de un auténtico desarrollo.<sup>270</sup>

Al llegar al final de esta tesis, surge en quien esto escribe un sentimiento de agradecimiento a Tomás de Aquino, por suscitar este

---

<sup>270</sup> PAPA FRANCISCO, *Carta Encíclica Laudato Si*, 2015, n. 231.

tipo de reflexiones e incluso provocar planteamientos prospectivos, que seguramente derivarán en nuevas líneas de investigación, quizás de índole más práctica. Pienso por ejemplo en la aplicación de este modelo a la realidad de la familia, con los desafíos de nuestro tiempo; o a sociedades intermedias como lo es la empresa y la escuela con sus múltiples retos y replanteamientos; o qué decir de las distintas instancias de la gestión pública, que hoy más que nunca son cuestionadas por no satisfacer las demandas de la ciudadanía.

Sin duda una propuesta basada en esta concepción del bien común puede, y me animo a decir que debe dar razón para la esperanza a una sociedad urgida de una perspectiva novedosa, audaz y sobretodo realista, como sólo un grande como Tomás pudo haber confeccionado.

En esta lógica, sirva como cierre la siguiente reflexión de M.J. Kelly:

Algunos escritores incluso sugieren que nos encontramos en los albores de un gran despertar espiritual. Este despertar milenarío podría ser comparable a tres anteriores que frecuentemente son citados por intelectuales. El primero ocurrió a mediados de los 1740's y que resultaron en la apuesta Americana por la independencia; el segundo ocurrió en los 1840's, y que resultaron en el movimiento por la abolición de la esclavitud; y el tercero ocurrió a mediados del siglo 20 que consagró los derechos de todos para

participar en los procesos democráticos que comprendían el voto y el sindicalismo. Muchos opinan que este cuarto despertar estará enfocado en responsabilidad social y en la comunidad humana a través de etnias, raza o líneas económicas, básicamente el bien común”<sup>271</sup>.

Que este trabajo abone a un despertar que en nuestro tiempo se antoja urgente. Gracias Tomás de Aquino por este invaluable legado.

---

<sup>271</sup> KELLY, MARGARET JOHN. *Vincentian Dynamic: Common Ground for the Common Good*, 1995.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes Primarias:

- TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas II*, BAC, Madrid 2003.
- \_\_\_\_\_, *Suma de Teología*, Tomos I-V, BAC, 4ª Ed., Madrid 2009.
- \_\_\_\_\_, *Suma contra los gentiles*, Porrúa, 6ª Ed., México D.F. 2010
- \_\_\_\_\_, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, EUNSA, 3ª Ed., Pamplona 2010.
- \_\_\_\_\_, *Comentario a la Política de Aristóteles*, EUSA, Pamplona 2001
- \_\_\_\_\_, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, EUNSA, 1ª Ed., Pamplona 2000
- \_\_\_\_\_, *Tratado de la ley, Tratado de la justicia, Gobierno de los príncipes*, Porrúa, 8ª Ed., México D.F. 2004
- \_\_\_\_\_, “Suma Teológica”, septiembre 2012, Página Web de Hernán J. González <http://hjpg.com.ar/sumat/>, (último acceso: 30 de junio de 2016)
- \_\_\_\_\_, *Opera omnia*, Editado por Roberto Busa, 7 vols. Milán: Frommann- Holzboog, 1980. Disponible en línea a través de la web: <http://www.corpusthomicum.org/>

## Fuentes Secundarias:

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, Trad. de Ángel Custodio Vega Rodríguez, versión en línea en: [ww.augustinus.it](http://ww.augustinus.it)
- ALEXANDER, John; BUCKINGHAM, Jane, “Common good leadership in business management: an ethical model from the Indiana tradition” en *Business Ethics: a European Review*, Blackwell Publishing, Oxford, October 2011
- ALTHAUS, Rafael, *Aproximaciones a una definición de bien común*. Buenos Aires: Sociedad Tomista de Argentina, Buenos Aires, Agosto 2013
- ALVIRA, Rafael, “Bien común y justicia social en las diferentes esferas de la Sociedad” en *Empresa y Humanismo*, XII, Navarra 2009
- ARGANDOÑA, Antonio, “El bien común” en *IESE Business School-University Navarra*, 2011.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Traducción de Valentín García Yebra, 2da. Ed., Gredos, Madrid, 2010
- \_\_\_\_\_, *Ética Nicomáquea*, Traducción de Antonio Gómez R., UNAM, México 1983.
- \_\_\_\_\_, *Política*, Gredos, 1ª Ed., Madrid 2008.
- \_\_\_\_\_, *Retórica*, Traducción de Racionero Carmona, Gredos, Madrid, 2005
- BAÑOS, Emilio, “Aproximación a la noción de Bien Común en Tomás de Aquino” en *Metafísica y Persona*. Revista

- Académica de la Universidad de Málaga y UPAEP, Febrero 2015.
- BARBEDETTE, D., *Ética o Filosofía Moral: conforme al pensamiento de Aristóteles y Tomás de Aquino*, Tradición, México, D.F., 1993.
- BERTALANFFY, Ludwig. *Teoría general de los sistemas*, FCE, México, 1989.
- BERTI, Enrico, “Il concetto di ‘bene comune’ di fronte alla sfida del terzo milenio” en *e-aquinas* Año 4, Octubre 2006.
- BEUCHOT, Mauricio, *Los principios de la Filosofía Social de Santo Tomás*, IMDOSOC, 1ª Ed., México, D.F., 2012.
- \_\_\_\_\_, *Manual de Filosofía*, San Pablo Editorial, 2ª Ed., México, D.F., 2012.
- \_\_\_\_\_, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, Itaca, México, D.F. 1997.
- \_\_\_\_\_, “Introducción” en Comentario a la Política de Aristóteles – Tomás de Aquino, Traducción de H. Velázquez, Universidad de Navarra, Navarra, 1996.
- \_\_\_\_\_, “Santo Tomás de Aquino: el gobierno de los príncipes”, en *Revista española de filosofía medieval*, 12, 2005, pp. 101-108.
- \_\_\_\_\_, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, 1a ed., México: Herder, 2004.
- BROCK S. L., “Natural Inclination and the Intelligibility of Good in Thomistic Natural Law”, en *Vera Lex*, 6, 2005, pp. 57-78

- CARDONA, Carlos, *La Metafísica del bien común*, RIALP, Madrid, 1966.
- CASANOVA RÍSPOLI, Eduardo. “Patria y Bien Común: Objeción de Conciencia y desobediencia Civil”. En *Persona y Bioética*, Vol. 14(2), 2010.
- CASTAÑO, Sergio Raúl. Los principios políticos de Santo Tomás en entredicho: Una confrontación con *Aquinas*, de John Finnis. En *Philosophia*, Vol. 74(2), Argentina, 2014.
- CELADA LUENGO, Gregorio, Introducción a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino en “*Suma de Teología*”, 4a Ed. Madrid: BAC 200.1
- CELADA LUENGO, Gregorio. *Tomás de Aquino: testigo y maestro de la fe*. San Esteban Editorial, Salamanca, 1999.
- CESSARIO, Romanus, *Introduction to moral theology*, Catholic University of America Press, 2011.
- CICERÓN, *La república y las leyes*, Editado por Juan M. Núñez, Ediciones AKAL, España, 1989.
- CHALMETA, Gabriel, *La justicia política en Tomás de Aquino: Una Interpretación del bien común político*. EUNSA, Pamplona, 2002.
- CORSO DE ESTRADA, Laura E., “Estudio Preliminar” en Tomás de Aquino, Cuestión disputada sobre las virtudes en general, EUNSA, Navarra, 2000.

- CRUZ CRUZ, Juan. “Reconstrucción práctica de las leyes a la ley natural: La Epiqueya.”, En *Anuario Filosófico*, Vol. 41(1), Navarra, 2008.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, BAC, Madrid 1989.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Vaticano ,1997.
- DERISI, Octavio Nicolás *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. Editorial de Derecho- Universitas S.R.L., Buenos Aires, 1980
- DEWAN, Lawrence, *Wisdom, law and Virtue. Essays in Thomistic Ethics*, Fordham University Press, New York, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Fundamentos metafísicos de la ética*, Traducción de L. Irizar, E. Carreño y J.J. Gómez, Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, 2009.
- ELDERS, Leo, “Santo Tomás de Aquino y la globalización.” *Proceedings of the Semana Tomista 2005* (forthcoming) 2
- \_\_\_\_\_, *Introducción a la filosofía y teología de Santo Tomás de Aquino*, Editorial de la Universidad Católica de Argentina, 2009.
- EMERY, Gilles, *La teología trinitaria en Tomás de Aquino*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2008.
- ESCHMANN, Ignatius. *The Ethics of Saint Thomas Aquinas: two courses*. Pontifical Institute of mediaeval studies, Canada, 1997.

- FARÍAS LARRAÍN, José, Política y buen gobierno en la óptica de Santo Tomás de Aquino, En *Historias del Orbis Terrarum*, 2011.
- FELBER, Christian, *Economía del Bien Común*, Deuticke, 2010, link: [economia-del-bien-comun.org/es](http://economia-del-bien-comun.org/es)
- FERNANDEZ DE LA CIGOÑA, Carmen. Autoridad y Bien Común: una unidad indisoluble. En Revista electrónica *e-aquinas*, año 4, Octubre, 2006.
- FINNIS, John, *Philosophy of law: Collected Essays: Volume IV*, Oxford University Press, United Kingdom, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Reason in Action Collected Essays: Volume I*, Oxford University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Natural law and natural rights*, Oxford University Press, NY 2011.
- FORMENT E., “Introducción”, en: Tomás de Aquino, *La monarquía*, Tecnos, Madrid 2007.
- FRANCISCO, *Discurso en el Encuentro con las Autoridades, con la Sociedad Civil y con el Cuerpo Diplomático en Ciudad de México*, febrero 2016, link: [https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/february/documents/papa-francesco\\_20160213\\_messico-autorita.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160213_messico-autorita.html)
- \_\_\_\_\_, *Encíclica Laudato Si*, 2015, link: [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)

- GARZÓN VALLEJO, Iván, *Bien común, pluralismo y derechos*, Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 2013, link: <http://biblio.juridicas.unam.mx>
- GELARDO RODRÍGUEZ, Teresa, *La Política y el Bien Común*, EUNSA, Navarra, 2005.
- GILSON, Étienne, *El Tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 3er. Ed., EUNSA, Pamplona 2000.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, FCE, México 1996.
- GONZÁLEZ, Ana Marta, *Claves de ley natural*, RIALP, Madrid 2006.
- GONZÁLEZ DÍAZ, Lombardo, “Capítulo 16: Concepción filosófico-jurídica y política de Santo Tomás de Aquino” en *Compendio de Historia del Derecho y del Estado*. Limusa, México, D.F. 2004.
- GRANERIS, Giuseppe, *Contribución tomista a la Filosofía del Derecho*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1973.
- GRIMALDI, Nicolás, *Esbozo de una fenomenología del trabajo*, Universidad Panamericana, México, 1990
- GUERRA LÓPEZ, Rodrigo, *Bien común: la maduración de un concepto*, Arvo Net, 04/09/2005.
- HALDANE, John. *Practical Philosophy: Ethics, Society and Culture*, Andrews UK Limited, Charlottesville 2009.

- HERRERO, Montserrat, “¿Qué puede significar ‘bien común’ en la sociedad pluralista contemporánea?”, En *Empresa y Humanismo*, Vol. 9(6), Salamanca 2004.
- HIBBS, Thomas. *Aquinas, Ethics, and Philosophy*, Indiana University Press. Indiana 2007.
- HINKELAMMERT, Franz y MORA, Henry. “Por una economía orientada a la reproducción de la vida.” En *Economía y Sociedad*. Vol. 22(33), Costa Rica 2005.
- HOCHSCHILD, Joshua, *The Semantics of Analogy According to Thomas de Vio Cajetan’s de Nominum Analogia*, University of Notre Dame: Notre Dame, Indiana, July 2001.
- IBICO A. C., *Índice de Bien Común con Enfoque a las Entidades Federativas de México*, Ibico, Jalapa 2014.
- IRIZAR, Liliana, “Los fundamentos metafísicos de la ética y la política en Lawrence Dewan.” En *DIKAION*, Vol. 19 (1), Colombia Junio 2010.
- JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Fides et Ratio*, 16ª Ed., San Pablo Editorial, México, D. F., 2011.
- \_\_\_\_\_, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Vaticano 2005, link:  
[www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html)
- KELLY, Margaret John, *Vincentian Dynamic: Common Ground for the Common Good*, 1995.

- KERR, Fergus, *After Aquinas*, Blackwell Publishing, 2002.
- KEYS, Mary M. *Aquinas, Aristotle, and the promise of the common good*. University of Notre Dame, Indiana 2008.
- KRAPIEC, Mieczylaw, *I-Man: An outline of philosophical anthropology*, Mariel publications, New Britain 1983 pp. 254-255
- LACHANCE, Louis, *Humanismo Político: Individuo y Estado en Tomás de Aquino*, en: <http://www.e-aquinas.net/epoca1/el-bien-comun/>
- LAFONT, Ghislain, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, RIALP, Madrid, 1964
- LÉTORA C., “Escolástica y filosofía práctica. Dos aspectos en Tomás de Aquino”, en: *Revista Nuevo Pensamiento*, 4 (2014), pp. 370-394
- LLANO, Carlos. *Examen filosófico del acto de la decisión*, Cruz O., México 1998
- MARCO PERLES, Ginés. “Bien común” e “Interés General” en la retórica de los poderes públicos: ¿Conceptos Intercambiables? En *Anuario Filosófico*, Vol. 42(3), Navarra 2009.
- MARITAIN, Jacques, *Cristianismo y Democracia*. La pléyade, Buenos Aires 1980
- \_\_\_\_\_, *La defensa de la persona humana*, Studium de Cultura, Madrid, 1967.

- \_\_\_\_\_, *La persona y el bien común*. Buenos Aires: Club de lectores, 1946
- \_\_\_\_\_, “El Humanismo de Santo Tomás de Aquino” (Conferencia dictada ante la *Medieval Academy of America*, Princeton University, 1941).
- MARTÍN DE BLASSI, Fernando, La acedía en Tomás de Aquino y sus consecuencias en el plano de la religión, *Caurensia*, VIII, 2013.
- MARTÍNEZ BARRERA, Jorge, “El bien común político según Santo Tomás de Aquino” en *Revista Thémata*, 11, 1993
- MARTÍNEZ, Jean Paul. “La dignidad de la Persona Humana en Santo Tomás de Aquino. Una lectura moral acerca de la ancianidad.” En *Intus-legere Filosofía*. Vol. 6(1), Valparaíso 2012.
- McINTYRE, Alasdair. *After virtue*. Univ. of Notre Dame Press. 3rd Ed., 2007.
- \_\_\_\_\_, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Open Court Pub, Chicago, 1999.
- McINERNY, Ralph M., “*The Problem of Analogy*”, in *The Logic of Analogy*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2012
- MELENDO, Tomás, *Metafísica de lo concreto*, Ediciones Internacionales Universitarias, 2ª Ed., Madrid 2009
- MURPHY, Mark, “The Common Good”, *The Review of Metaphysics*, 59, September 2005

- NAVAL, Concepción y ALTAREJOS, Francisco. *Filosofía de la Educación*. EUNSA, Navarra, 2000.
- NEBEL, Mathias, “El bien común como base de la acción política” (Conferencia IMDOSOC, julio 2016)
- O’CONNOR, Brendan. *Human Solidarity; a Thomistic Perspective*. Universidad de Navarra, Pamplona 2012
- PABLO IV, *Documentos completos del Concilio Vaticano II*, 20ª Ed., Clavería, México, D. F. 1998.
- PAKALUK, Michael, Natural Inclinations in Aquinas Account of Natural Law, Consultado en Mayo 2015, en el blog personal del autor: [michaelpakaluk.com/scholarship/in-progress/natural-inclinations-in-aquinas-account-of-natural-law/](http://michaelpakaluk.com/scholarship/in-progress/natural-inclinations-in-aquinas-account-of-natural-law/):
- PIEPER, Joseph, *Las Virtudes Fundamentales*, RIALP: Madrid, 1980.
- PONTICIO CONSEJO DE JUSTICIA Y DE PAZ, Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, Librería del Vaticano, Ciudad del Vaticano, 2004
- \_\_\_\_\_, *Vocation of business leader a reflection*. Vatican City 2012.
- POOLE, Diego. “Bien Común y Derechos Humanos.” En *Persona y Derecho*. Número (59), 2008
- RAFFO MAGNASCO, Benito R., “Bien común y política en la concepción filosófica de Santo Tomás de Aquino.” En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza 1949), Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires 1950.

- RAMÍREZ, Santiago, *Doctrina Política de Santo Tomás de Aquino*, Publicaciones dominicas, 1951
- RAVASI, Gianfranco. *Tesis Doctoral “Repensar la Universidad desde la Perspectiva del Diálogo Fe y Cultura”*, UPAEP, 2013.
- REINHARDT, Elisabeth, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de dios: Tomás de Aquino ante sus fuentes*, EUNSA, Pamplona, 2005, link: [http://www.unav.es/teologia/pdf/Dignidad\\_hombre\\_Reinhardt.pdf](http://www.unav.es/teologia/pdf/Dignidad_hombre_Reinhardt.pdf)
- ROBLES CARCEDO, L., “Introducción a la Monarquía. Al rey de Chipre”. En: Tomás de Aquino, *Opúsculos y obras selectas II: Obras filosóficas*, BAC, Madrid 2014.
- \_\_\_\_\_, *Tomás de Aquino*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1992, pp.103-115.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, *Ética*. Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1989.
- RÜEGG W., *Historia de la Universidad en Europa*, 2 vols., Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao 1994; 1999.
- RUÍZ, J.L., *El bien común, en la policía, la justicia y la gobernabilidad: Una aproximación jurídico-política desde Santo Tomás de Aquino*, Biblioteca del Congreso, 1ª Ed., EE.UU. 2012.

- SANDEL, Michael J., *Justice and the Good*, reprinted in *Liberalism and the Limits of Justice*, 1988
- SENOVILLA, José Antonio, *La virtud de la piedad en la Summa Theologiae de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, 2002
- SISON GALSIM, Alejo José y FONTRONDONA, Joan. The Common Good of the firm in the Aristotelian-Thomistic Tradition. En *Business Ethics Quarterly*. Vol. 22(2). Abril 2012.
- STUMP, Eleonore, *Aquinas*, Routledge, London 2013.
- SULMASY, Daniel P., “Four basic notions of the Common Good”. En *St. John’s Law Review*, Vol. 72(2), Washington 2001.
- TAMAYO Y SALMORÁN R., *La universidad. Epopeya medieval. Notas para un estudio sobre el surgimiento de la universidad en el alto Medievo*, UNAM, México 1987.
- TOMÁS DE VIO, *De nominum analogía*, PPU 1989.
- TONELLO, Amadeo, voz: “ley natural”, en <http://www.philosophica.info>
- TRÍAS LÓPEZ, Ana María. “Libertad y Autoridad: El Bien común como fundamento de la exigibilidad de los derechos humanos”. En *Revista de Derecho*, Universidad de Montevideo, Vol. 3(6), Uruguay 2004.
- UTZ, Arthur Fridolon, *Ética Social I: Principios de la Doctrina Social*, Herder, Barcelona, 1961.
- VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 2000.

- VERDERA, Hugo Alberto, “La problemática del bien común y el bien particular: a la luz del pensamiento de Santo Tomás de Aquino” en *Memorias del Congreso Internacional de la Sociedad Tomista de Argentina*, UCA, Buenos Aires, 2012.
- VIGO, Rodolfo, *El iusnaturalismo actual (de M. Villey a J. Finnis)*, Fontamara, México, 2003.
- WOJTYLA, Karol, *Persona y Acción*, Trad. Teresa Tymieniecka, BAC, Madrid 1982.
- \_\_\_\_\_, *El personalismo tomista*, Palabra, 2010.
- ZAGAL, Héctor, *Amistad y felicidad en Aristóteles*, Ariel, México, D.F. 2014.
- ZAGAL, Héctor, *Felicidad, placer y virtud: La vida buena según Aristóteles*, Ariel, México, D.F. 2013.
- ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.