

LA APORTACIÓN DE TOMÁS DE AQUINO A LA FILOSOFÍA DE LA JUSTICIA

“Cum ergo haec sit una lex, ex qua illae omnes temporales ad homines regendos variantur, num ideo ipsa variari ullo modo potest?”

AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio*, I 51.

I. PRECISIONES PRELIMINARES

La doctrina aristotélica acerca de la justicia ha constituido, desde su formulación por el Estagirita, un modelo paradigmático o «canónico» —esta calificación es del positivista Norberto Bobbio— con referencia a la cual se califican todas las demás doctrinas y propuestas acerca del orden ideal de las relaciones interhumanas jurídicas. Las enseñanzas de Tomás de Aquino sobre la justicia se ajustan, en general, a este canon aristotélico, de modo tal que, generalmente, cuando se habla de la concepción «clásica» de la justicia, se hace referencia de modo unitario e indiferenciado tanto a las enseñanzas del Estagirita como a las del Aquinate. Pero a pesar de esa indiferenciación con que se hace referencia muchas veces a las aportaciones de estos dos pensadores, un estudio más pormenorizado de sus textos pone de manifiesto una serie de matices y diferencias entre las respuestas proporcionadas cada uno de ellos a las cuestiones y aporías que plantea la convivencia justa entre los hombres¹. En lo que sigue, vamos a hacer referencia a algunos de esos matices y diferencias, con la sola finalidad de precisar las características generales de la concepción clásica de la justicia y de merituar adecuadamente los principales aportes personales efectuados a esa concepción por Tomás de Aquino.

Pero antes de entrar en el análisis de aquellos puntos en los que el Aquinate se separa, completa o precisa las doctrinas aristotélicas, corresponde efectuar algunas afirmaciones preliminares que ayudarán a comprender y situar adecuadamente la contribución tomista a la filosofía de la justicia. Son las siguientes:

1) Ante todo, es necesario recordar que el *Comentario* que realiza Tomás de Aquino del libro V de la *Ética Nicomaquea*, al que nos referiremos aquí principalmente, no se reduce estrictamente a comentar, explicar o glosar el texto aristotélico, sino que en muchos lugares va bastante más allá de una mera exégesis, sistematizando rigurosamente lo que en Aristóteles se encuentra disperso e inorgánico y precisando o com-

¹ Vide P. SIGMUND, «Law and Politics (in Aquinas)», in *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. N. Kretzmann & E. Stump, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 224.

pletando lo que en el Maestro del Liceo se halla simplemente sugerido o no completamente desarrollado. Respecto a este *Comentario* tomista, Leo Elders ha sostenido que «un lector cuidadoso percibe que el Aquinate sondea más profundo en la inteligibilidad de las cosas que Aristóteles: descubre estructuras generales subyacentes y ofrece un tratamiento más sistemático y coherente [...] La verdad presente en los textos de Aristóteles es salvada y continuada; la doctrina es desarrollada desde dentro de ella misma y con la ayuda de las categorías de pensamiento y los principios filosóficos de la filosofía natural de Aristóteles»².

2) En segundo lugar, corresponde recordar que, entre la época de redacción de la *Ética Nicomaquea* y la del *Comentario* tomista, tuvo lugar el originalísimo y decisivo fenómeno del Derecho Romano; y decimos que este fenómeno del Derecho Romano es original y decisivo porque produjo un elemento desconocido en el mundo anterior, aún en el mundo griego: una teoría jurídica completa y sistemática, en la que se definen y precisan las nociones jurídicas fundamentales. «Si el Derecho Romano —ha escrito Michel Villey— no hubiera consistido sino en una mera práctica, en un arte completamente empírico, no habría podido sobrevivir a la civilización romana [...] Pero Roma produjo algo nuevo, desconocido aún en Grecia, así como en todos los derechos anteriores: una literatura técnico-jurídica»³. A raíz de este fenómeno, Tomás de Aquino, cuyos conocimientos acerca del Derecho Romano eran sumamente vastos⁴, pudo disponer, en sus elaboraciones acerca de la justicia, de todo un vocabulario técnico y de una teoría jurídica mucho más desarrollados y sistemáticos que los que estaban a disposición de Aristóteles.

3) En tercer y último lugar, sin que por ello se trate de lo menos importante, hay que tener en cuenta que, entre las caminatas filosóficas del Liceo y los «comentarios» dictados por el Aquinate, tiene lugar nada menos que el nacimiento y difusión del Cristianismo, con el que aparecen, entre otros muchos conceptos: i) el de creación de toda la realidad de la nada por un Dios absoluto y eterno; ii) el de la ordenación divina de todo el universo, en especial de la vida humana; iii) el de persona y de su dignidad, de la que participa la persona humana; iv) el del carácter trascendente de la felicidad y del destino humanos, más allá de la sociedad política; v) el de la universalidad del mensaje salvífico cristiano, que trasciende sociedades y culturas; vi) el de la gravedad de la vida, en cuyo transcurso se define definitivamente un destino eterno; y así sucesivamente⁵. Todas estas nociones tienen —no hace falta desarrollarlo aquí por su obviedad— una importancia decisiva para el planteo y solución de las cuestiones éticas fundamentales, incluida especialmente la concernientes a la justicia, la cual, entre muchas otras cosas, se encuentra en el contexto cristiano informada y trascendida infinitamente por la caridad y fundada de modo absoluto en la ley Eterna⁶.

² L. ELDERS, «St. Thomas Aquinas' Commentary on the Nichomachean Ethics», en *Autour de Saint Thomas d'Aquin*, FAC-Tabor, Paris-Brugge 1987, t. 1, p. 114.

³ M. VILLEY, *Le droit romain*, P.U.F., Paris 1972, p. 35.

⁴ Vide J.-M. AUBERT, *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas*, Vrin, Paris 1955.

⁵ Vide. A.-D. SERTILLANGES, *El cristianismo y las filosofías*, trad. C. Sánchez Gil, Gredos, Madrid 1966, pp. 9-126. Sobre la caracterización de la ética cristiana, vide L. Melina, *Moral: entre la crisis y la renovación*, trad. J. A. Talens, EUNSA, Barcelona 1996.

⁶ Vide M. VILLEY, *Précis de philosophie du droit*, Dalloz, Paris 1975, t. 1, pp. 109ss.

II. EL UNIVERSALISMO TOMISTA

Realizadas estas precisiones liminares, podemos abocarnos a la tarea de establecer y precisar el alcance de la colaboración tomista a la formulación de la filosofía de la justicia; y en esta tarea es preciso destacar ante todo el carácter estricta y explícitamente universal que adquieren los principios de justicia en la sistemática ética de Tomás de Aquino. Si bien en las enseñanzas de Aristóteles acerca de lo justo por naturaleza es posible encontrar las bases teóricas de un cierto universalismo de la justicia, este universalismo nunca se encuentra explicitado en cuanto tal y menos aún desarrollado; por otra parte, el Estagirita no deja de marcar numerosas excepciones a la aplicación de los principios de justicia, tales como las que conciernen a los bárbaros y a los esclavos.

Pero Tomás de Aquino, al comentar el *passus* aristotélico en el que se hace referencia a lo justo natural, desarrolla la doctrina —ya expuesta anteriormente en la *Summa Theologiae*⁷— de los primeros principios prácticos en materia de justicia; allí escribe al Aquinate que Aristóteles «muestra lo justo natural según su causa cuando dice que dicho justo natural no consiste en lo que a uno le parece o no le parece, es decir, no se origina a partir de alguna opinión humana sino de la naturaleza. Pues [...] en lo operativo hay ciertos principios naturalmente conocidos, a modo de principios cuasi indemostrables y lo que está próximo a ellos, tales como que hay que evitar el mal, que nadie debe ser dañado injustamente y otros similares»⁸. Y más adelante explica la razón de la universalidad de los principios de lo justo natural, afirmando que «debe observarse que así como las razones de las cosas mudables son inmutables, lo que en nosotros es natural como perteneciente a la razón misma de hombre, de ningún modo varía, como que el hombre es animal [...] De igual manera, las cosas que pertenecen a la razón misma de justicia, de ningún modo pueden cambiarse, como que no se debe robar, que es una acción injusta»⁹. Por lo tanto, los primeros principios en materia de justicia, que se siguen de modo evidente y directo de la índole misma de las relaciones jurídicas, tienen significación universal, es decir, valen siempre y para siempre, en todo tiempo y cualesquiera sean sus sujetos.

Por el contrario, aquellos preceptos que se derivan sólo mediatamente de la naturaleza del hombre y de las realidades humanas pueden variar conforme se modifican las circunstancias y condiciones de su aplicación¹⁰. La causa de la mutabilidad de estos preceptos radica en que ellos incluyen en su formulación, aunque sea genéricamente, ciertas circunstancias contingentes y, en cuanto tales, susceptibles de variabilidad y transformación. El Aquinate trae a colación numerosísimos ejemplos de esta mutabilidad de los preceptos derivados o secundarios en materia de justicia: la no devolución del depósito en ciertos casos excepcionales, la validez de la compra-

⁷ Para la cronología más actualizada de las obras del Aquinate, vide J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, trad. F. Hevia, EUNSA, Pamplona 1994, pp. 412ss.

⁸ *Sententia libri Ethicorum* (= SLE) V, xii, 724.

⁹ SLE V, xii, 729.

¹⁰ SLE V, xii, 727.

venta con lesión leve en el precio o en la cosa¹¹, la calidad de los honores debidos al benefactor, etc. En estos casos, la inclusión en el precepto de un elemento contingente, como el estado mental del depositante en el primer ejemplo tomista, acarrea inevitablemente una cuota de incertidumbre en su aplicación a las diversas situaciones; pero no obstante ello, se trata en estos casos de preceptos justos por naturaleza, ya que tienen su origen, sea por conclusión estricta o por la determinación de aquello que se encuentra indeterminado, en principios de justicia natural primeros y evidentes¹².

De este modo, Tomás de Aquino soluciona satisfactoriamente el problema planteado por los textos aristotélicos cuando, al pretender el Estagirita resolver la cuestión de la contingencia que aparece a veces en los preceptos de justicia natural, se enreda en ejemplos —como el del uso de la mano derecha como más natural que el de la izquierda— que no hace sino confundir los términos del debate y oscurecer la cuestión. La doctrina tomista del carácter evidente de los primeros principios de justicia, que expresan universalmente lo naturalmente justo, sumada a la que establece la derivación por conclusión o determinación de otros principios, también naturales, pero que contienen un elemento de contingencia que los hace en cierta medida indeterminados, aclara la cuestión, que tanto inquietaba al Estagirita, de la variabilidad de ciertas normas de justicia que derivan innegablemente su validez de la misma naturaleza de las cosas¹³.

III. LA NATURALIDAD DE LO JUSTO

Otra de las aportaciones efectuadas por el Aquinate al paradigma aristotélico de la justicia, radica en haber establecido en qué sentido preciso debe decirse que algo es «justo por naturaleza» y de qué modo puede llegarse a su conocimiento. Aristóteles remitía sobre ese asunto a la opinión del *phrónimos*, el hombre experimentado, sabio y virtuoso, que en virtud de estas cualidades es capaz de conocer aquello que aparece como naturalmente justo, en cuanto ordenado racionalmente a la felicidad humana. Por su parte, el Aquinate realiza en este punto tres precisiones fundamentales: i) enfatiza el carácter objetivamente cognoscitivo de la inteligencia ética; ii) hace explícita la referencia a la naturaleza humana en cuanto criterio objetivo de eticidad; y iii) remite a las inclinaciones naturales del hombre como fuentes del conocimiento de lo recto —en este caso de lo justo— por naturaleza¹⁴. Acerca de esta última precisión, Leo Elders afirma que, en Tomás de Aquino, «la ética aristotélica, basada sobre la experiencia y la prudencia, es prolongada en una filosofía moral basada

¹¹ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 77 a.1.

¹² Vide R. ARMSTRONG, *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, M. Nijhoff, The Hague 1966.

¹³ Vide C. I. MASSINI CORREAS, «La sistemática de la justicia en la filosofía de Aristóteles», a publicarse en *Sapientia* LIV (1999).

¹⁴ Vide L. ELDERS, «St. Thomas Aquinas' Commentary on the Nichomachean Ethics», en AA.VV, *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1884, pp. 32-34.

en las inclinaciones fundamentales de la naturaleza humana y en los primeros principios del intelecto práctico»¹⁵.

Es indudable que la doctrina de las inclinaciones naturales como expresión o manifestación de lo naturalmente justo, es una contribución personal del Aquinate a la doctrina aristotélica de lo justo por naturaleza. Tomás de Aquino esboza esta doctrina en su *Comentario a la Ética Nicomaquea* cuando escribe escuetamente que «lo justo natural es a lo que inclina la naturaleza del hombre». Pero el desarrollo completo de esta doctrina se encuentra realizado en la *Summa Theologiae*, donde el Aquinate, a los efectos de especificar los bienes humanos a los que se ordenan los preceptos morales, afirma que «todo aquello hacia lo que el hombre tiene inclinación natural, es aprehendido naturalmente por la inteligencia como bueno y, por consiguiente, como algo a realizar [...] Por lo tanto, el orden de los preceptos de la ley natural coincide con el orden de las inclinaciones naturales»¹⁶.

A continuación, el Aquinate desarrolla esta doctrina de las inclinaciones naturales, en la que distingue tres inclinaciones fundamentales, mencionando expresamente la posibilidad de que existan otras: i) aquella por la que se tiende a la conservación de la vida biológica y de sus elementos y que tiene como objeto el bien humano de la vida y la integridad física; ii) la que se ordena a la unión sexual del hombre con la mujer, cuyo objeto es el bien de la procreación; y iii) la inclinación más específicamente humana, por la que el hombre desea saber y vivir en sociedad con otros, y cuyos objetos propios son el bien humano del conocimiento y el de la socialidad¹⁷. A través de la captación racional de estas inclinaciones se hace posible al hombre conocer las exigencias de su naturaleza y, en consecuencia, las dimensiones centrales de la perfección que le es propia, así como las normas que ordenan el obrar humano hacia su realización efectiva.

El conocimiento de las inclinaciones naturales es, entonces, desde esta perspectiva, lo que hace posible pasar noéticamente del conocimiento de la naturaleza humana al discernimiento de los bienes que son las dimensiones de su perfección y de allí al contenido de los preceptos éticos fundamentales o preceptos de la ley natural, que tienen a esa perfección como fin¹⁸. Por otra parte, Tomás de Aquino escribe en el mismo artículo que «todas las realidades que deban hacerse o evitarse, tendrán carácter de ley natural en tanto la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos»¹⁹. Por lo tanto, es claro que, según el Aquinate, la determinación de una

¹⁵ L. ELDERS, *Autour...*, cit., p. 116.

¹⁶ *Summ. theol.* I-II q. 94 a.2. Este pasaje puede ser considerado como el texto canónico de la doctrina del derecho natural. Cfr. A. LISSKA, *Aquinas Theory of Natural Law*, Clarendon Press, Oxford 1996, p. 13.

¹⁷ Vide D. COMPOSTA, *Natura e ragione. Studio sulle inclinazione naturali in rapporto al diritto naturale*, PAS-Verlag, Zürich 1971.

¹⁸ Vide J. FINNIS, «Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving "Ought" from "Is" According to Aquinas», en AA.VV., *Lex et Libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas*, ed. L. J. Elders & K. Hedwig, Liberia Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, pp. 43ss. Vide la crítica a la posición de Finnis en R. MCINERNEY, *Ethica Thomistica*, The Catholic University of America Press, Washington 1992, pp. 40ss.

¹⁹ *Summ. theol.* I-II q. 94 a.1.

norma como de derecho natural se realiza por la razón práctica en cuanto vincula el primer principio práctico: «el bien ha de hacerse y el mal evitarse», con algunas de las mencionadas inclinaciones naturales; esta doctrina es la que hace posible que la filosofía tomista de lo justo natural pueda ser al mismo tiempo, por una parte, naturalista, es decir, fundada objetivamente en el conocimiento de la naturaleza humana y, por otra, no incurrir en el paralogismo formulado por Hume según el cual no es posible inferir normas sólo de proposiciones descriptivas²⁰.

IV. LO JUSTO NATURAL Y LO JUSTO POSITIVO

Una tercera aportación tomista al modelo aristotélico de la justicia, radica en el haber establecido y precisado las relaciones en que se encuentran lo justo natural y lo justo positivo; estas relaciones no habían sido tematizadas por el Estagirita y, ateniéndose literalmente al texto de la *Ética Nicomaquea*, pareciera que, para Aristóteles, una norma positiva de justicia puede tener valor en cuanto tal aunque resulte contradictoria con un principio de justicia natural²¹; el único supuesto contemplado en este punto por el Estagirita es aquel en el que una norma positiva falla en razón de su excesiva generalidad, en cuyo caso se hace necesario recurrir a esa justicia «mejor» en que consiste la equidad, para rectificar la justicia legislativo-positiva según los cánones de lo «justo absoluto»²².

Esta evidente laguna del pensamiento aristotélico es colmada por el Aquinate en su *Comentario*, al escribir que «lo justo legal o positivo tiene siempre su origen en el derecho natural, tal como lo dice Cicerón en el libro II de su *Retórica*. Sin embargo —aclara luego Tomás de Aquino—, lo justo legal puede tener su origen en el derecho natural de dos maneras: de una, como conclusión de los principios [...]: de otra, algo puede tener su origen en lo justo natural por modo de determinación»²³. Y en la *Summa Theologiae* el Aquinate establece en este punto una precisión adicional que merece ser analizada; en efecto, luego de reiterar la doctrina de la doble derivación, aclara que «los preceptos que se derivan del primer modo (es decir, por conclusión) están contenidos en la ley humana no sólo en cuanto que son puestos por la ley humana, sino que tienen su vigor (o fuerza normativa) también de la ley natural. Pero los que se derivan del segundo modo (es decir, por determinación) tienen vigor sólo por la ley humana»²⁴. Dicho de otro modo, las normas jurídicas de la comunidad política obtienen su juridicidad, es decir, su fuerza o vigor en cuanto normas jurídicas, de dos fuentes: i) de lo justo natural del que se derivan como conclusiones, en cuyo caso ha de hablarse de una juridicidad intrínseca o *per se*; y ii) de la autoridad legíti-

²⁰ Vide C. I. MASSINI CORREAS, *La falacia de la 'falacia naturalista'*, EDIUM, Mendoza 1994.

²¹ Vide L. ELDERS, *Autour...*, cit., p. 100.

²² ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* V 10: 1137 b 10ss.

²³ SLEV, xii, 725. Vide R. BOZZI, *Filosofia del diritto*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992, pp. 243ss.

²⁴ *Summ. theol.* I-II q. 95 a. 2. Vide L. LACHANCE, *Le droit et les droits de l'homme*, P.U.F., Paris 1959, pp. 60ss.

ma del legislador, que establece como justo algo que hasta ese momento resultaba indiferente en materia de justicia, en cuyo caso ha de hablarse de una juridicidad extrínseca o *per accidens*²⁵.

Esta doctrina tomista de las relaciones entre lo justo natural y lo justo positivo, encuentra su confirmación en los desarrollos que realiza el Aquinate en el tema de la equidad; efectivamente, al comentar el clásico texto aristotélico, Tomás de Aquino sostiene expresamente una doctrina que en el Estagirita se encontraba sólo de modo incoativo o meramente implícito: aquella según la cual en la equidad o epiqueya se realiza una aplicación directa al caso concreto de los principios de la justicia natural, cuando la norma positiva, en razón de su formulación universal, conduce a una injusticia grave y evidente²⁶. En ese sentido, escribe el Aquinate en su *Comentario a la Ética Nicomaquea*, que «lo justo que los ciudadanos practican se divide en natural y legal, pero lo equitativo es mejor que lo justo legal, pues se contiene bajo lo justo natural»; y más adelante agrega que «lo equitativo es algo justo pero no legal, pues ya se ha dicho que se contiene bajo lo justo natural, del cual se origina lo justo legal»; para concluir finalmente que «lo equitativo es ciertamente algo justo y aun mejor que cierta clase de lo justo, no por cierto que lo justo natural que se propone absolutamente, es decir universalmente»²⁷.

En estos tres breves párrafos del Aquinate se encuentran condensadas prácticamente todas las afirmaciones que hemos realizado acerca de la aportación aristotélica a la doctrina de la justicia; en efecto, en esos tres pasajes se sostiene: i) la universalidad de lo justo natural y su carácter absoluto; ii) que lo justo positivo o legislado se «origina» en lo justo natural; y iii) la «superioridad» normativa de lo justo natural —es «mejor» escribe el Aquinate— respecto de lo justo positivo. De modo tal que, en el breve espacio dedicado por Tomás de Aquino al comentario de la doctrina aristotélica de la equidad, es posible encontrar como un resumen o síntesis de las afirmaciones más propiamente tomistas en lo que se refiere a la justicia y en especial a lo justo por naturaleza.

V. LA FUERZA NORMATIVA DE LO JUSTO NATURAL

Establecido el sentido de la universalidad, naturalidad y superioridad deóntica de lo justo natural, es necesario estudiar aunque sea someramente el fundamento último y radical de la fuerza normativa que compete a lo justo por naturaleza. Dicho de otro modo, es preciso dar respuesta a una pregunta que resulta inexcusable en sede filosófica: ¿por qué razón de lo que se aprehende como natural se sigue una obliga-

²⁵ Vide G. GRANERIS *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, trad. C. Lértora Mendoza, EU-DEBA, Buenos Aires 1973, pp. 61ss.

²⁶ Vide G. GRANERIS, *La filosofía del diritto nella sua storia e nei suoi problemi*, Desclée, Roma 1961, pp. 216ss.

²⁷ SLE V, xvi, 773-778. Curiosamente, el Aquinate no reitera esta enseñanza en los artículos de la *Summa Theologiae* en los que se refiere a la equidad como «parte subjetiva» de la justicia: vide *Summ. theol.* II-II q.120, aa. 1-2.

ción absoluta, que supera la normatividad del derecho o lo justo positivo? Y este estudio es estrictamente necesario, en razón de que del mero hecho de que una conducta o institución aparezca como «natural», es decir, como adecuada a la índole o modo propio de ser del hombre, no se sigue que esa conducta deba ser realizada o esa institución preservada y promovida²⁸.

La respuesta de Tomás de Aquino a pregunta que acabamos de formular comienza con una distinción realizada en el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo, según la cual es necesario distinguir, en el modo de existencia de los conceptos y proposiciones universales, tres modos principales: «uno de ellos está en la realidad (*in re*), y es la naturaleza misma de las cosas, que está en los particulares aunque no esté en ellos actualmente según la razón de universalidad. Hay otro universal tomado de la realidad por abstracción, y éste es posterior a la realidad (*post rem*) [...]. Hay finalmente, otro universal que dice orden a la realidad pero que es anterior a ella (*ante rem*), como la representación de la casa en la mente del que la edifica»²⁹. Y refiriéndose a este último supuesto, el Aquinate afirma, en la *Summa Theologiae*, que «si existiera un entendimiento que no debiese tomar sus conocimientos de las cosas, el universal que conociese no sería el resultado de una abstracción, sino que en cierto modo sería anterior a las cosas mismas, lo que puede ser en el orden causal, que es como están las razones universales de las cosas en el Verbo de Dios»³⁰.

Ahora bien, esta doctrina, aplicada a los modos de existencia de los principios de justicia, significa que estos principios tienen tres modos de existir: i) en la mente de Dios, que los formula e impera radicalmente, operando a modo de modelos y preceptos de carácter absoluto; ii) en las estructuras de la realidad, como su formalidad inmanente, pero participadas de las que existen en la mente de Dios y que son su causa; y iii) en la mente humana, en cuanto al conocer las estructuras de la realidad se remite, de modo explícito o implícito, a las normas existentes en la mente divina. Trasladado esto al orden de la fundamentación normativa, queda claro que la norma existente en el entendimiento humano: legislador, ciudadano, juez o jurista, encuentra su fundamento o justificación racional en las estructuras de la realidad: en la naturaleza del hombre y de las cosas humanas, estructuras que, a su vez, remiten a una norma primera y absoluta presente en el intelecto de Dios³¹.

De este modo, la ley Eterna, que según el Aquinate «no es otra cosa que la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos»³², resulta ser la fuente primera del carácter normativo de las normas naturales, así como de las normas legislativas que se siguen de las normas naturales. Dicho en otras palabras, según la doctrina de Tomás de Aquino, la deonticidad de las normas jurídicas naturales no

²⁸ Vide C. I. MASSINI CORREAS, «La normatividad de la naturaleza y los absolutos morales»: *Sapientia* L (1995) 99-105.

²⁹ *In II Sent.* dist. 3 q. 3 a. 1 ad Ium.

³⁰ *Summ. theol.* I q. 55 a. 3 ad Ium.

³¹ Vide G. KALINOWSKI, *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, trad. E. Marí, EUDEBA, Buenos Aires 1979, pp. 118ss.

³² *Summ. theol.* I-II q. 93 a. 1. Vide O. J. BROWN, *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1981, passim.

se deriva principalmente de la misma naturaleza, sino de la ley Eterna de la que esa naturaleza no es sino signo y manifestación. Por ello concluye acertadamente Gómez Robledo que «en el iusnaturalismo de Santo Tomás el deber ser nos es dado directamente por la razón divina y la naturaleza es apenas un registro de su promulgación. Si en el hombre debemos respetar su naturaleza racional y social [...] es por la norma divina y no porque deduzcamos el deber de la sola consideración de la naturaleza»³³.

Este «salto» de la naturaleza a la trascendencia divina en el orden de la fundamentación de las normas de justicia les otorga una gravedad y absolutidad que no podían tener en la sistemática, v. gr., de Aristóteles, para quien Dios era sólo «pensamiento que se piensa a sí mismo»³⁴ y que, por lo tanto, no se interesaba del orden y de la suerte del universo, incluido el universo humano. Por el contrario, en la doctrina del Aquinate, la fundamentación de la normatividad ética, y con ella la referida a la justicia, en la razón divina en cuanto normativa del obrar humano, permite alcanzar una justificación absoluta para normas que, como las jurídicas, aparecen muchas veces como planteando exigencias absolutas; y al mismo tiempo, esta fundamentación permite superar el «paralogismo naturalista», ya que las normas jurídicas no encuentran su fundamento en la mera facticidad de la naturaleza, sino en una norma última de carácter estrictamente deóntico, evitando así cualquier paso indebido del «ser» al «deber ser»³⁵.

VI. EL DERECHO COMO OBJETO DE LA JUSTICIA

Uno de los puntos de la doctrina tomista de la justicia donde se percibe más nítidamente la influencia en el Aquinate del pensamiento jurídico romano, es en la conceptualización del derecho-*ius* como el objeto de la virtud de la justicia. En la *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino precisa esta doctrina cuando escribe que «lo propio de la justicia entre las demás virtudes, es ordenar al hombre en aquello que se refiere a otro [...]; lo recto en el acto de justicia aun hecha abstracción del agente, se constituye en referencia a otro sujeto, puesto que en nuestras obras se llama justo (*iustum*) lo que según cierta igualdad corresponde a otro [...] En consecuencia, se da el nombre de justo a aquello que, realizando la rectitud de la justicia es el término del acto de ésta, aun sin tener en cuenta el modo como lo ejecuta el agente [...]; así se determina por sí mismo el objeto de la justicia, a lo que llamamos lo justo. Y esto

³³ A. GÓMEZ ROBLEDO, *Meditación sobre la justicia*, FCE, México 1982, p. 118. Vide V. J. BOURKE, «Aquinas», en AA.VV., *Ethics in the History of Western Philosophy*, ed. R. J. Cavalier et alii, Macmillan, London 1989, pp. 111-113.

³⁴ *Metafísica* XII 9: 1074 b 33-34. Vide D. J. ALLAN, *Aristote, le philosophe*, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1962, pp. 120ss.

³⁵ Vide *Summ. theol.* I-II q. 93 a. 3. Vide J. WALGRAVE, «Reason and Will in Natural Law», en *Lex et Libertas*, cit., pp. 68ss.

es el derecho»³⁶. Y poco más adelante, el Aquinate define propiamente el derecho como «una cierta obra adecuada a otro según cierto modo de igualdad»³⁷.

Esta conceptualización primera y más propia del derecho como una acción humana rectificadora según los títulos de otro, es perfectamente coherente con el pensamiento del Aquinate acerca de los objetos de las virtudes; en efecto, para Tomás de Aquino, los objetos de las virtudes son, o bien pasiones, o bien acciones; ahora bien, no encontrándonos en el caso de la justicia en presencia de una virtud relativa a las pasiones, su objeto ha de pertenecer necesariamente al ámbito de las acciones³⁸. Por supuesto que, por analogía, y por su vinculación entitativa con el derecho-acción, pueden llamarse derecho-*ius* toda una serie de realidades prácticas: normas, facultades, relaciones, saberes, etc.³⁹, pero no pueden quedar dudas acerca de que, según la inteligencia de Tomás de Aquino, el derecho-objeto de la justicia, consiste propia y formalmente en una cierta acción humana justa, la que resulta justa precisamente por su formalidad de objeto de la virtud de justicia⁴⁰.

Es innegable que esta conceptualización del derecho como objeto de la justicia, y por lo tanto como una cierta conducta rectificadora, constituye una completa originalidad del Aquinate, ya que ni en los escritos de Aristóteles, ni en los textos legislativos o doctrinarios del Derecho Romano, ni en ningún cuerpo filosófico o jurídico anterior, se establece con precisión al derecho como un cierto obrar, que es objeto de la virtud de justicia, y que por su vinculación intrínseca con una serie de realidades prácticas, hace posible que se las denomine analógicamente *derecho*. Este acierto del Maestro medieval se ha perfilado desde su formulación, como una sistemática del derecho con perfiles propios y definidos, que ha constituido un punto de referencia permanente para la reflexión filosófico-jurídica de occidente⁴¹.

VII. JUSTICIA Y BIEN COMÚN

Sólo nos resta consignar brevemente, en homenaje al espacio del que disponemos, otro punto de la doctrina de la justicia en el que la originalidad del Aquinate aporta un elemento nuevo y de especial relevancia para su consideración filosófica: se trata de la introducción progresiva del criterio de la finalidad de las comunidades de acción y de vida como especificante de la justicia o injusticia de los comportamientos humanos que se realizan en su ámbito. Este elemento se halla sólo implícito en

³⁶ *Summ. theol.* II-II q. 57 a. 1. Sobre la inteligencia de este texto, vide C. I. MASSINI CORREAS, «El tomismo en la filosofía del derecho contemporánea», en prensa en *Analogía*, México 1998.

³⁷ *Summ. theol.* II-II q. 57 a. 2 resp.

³⁸ Vide *De virtut. in comm.* a. 13c. (se ha utilizado la versión de P. Serrano Guevara y A. Amado Fernández, Universidad de los Andes, Santiago de Chile 1997).

³⁹ Vide G. KALINOWSKI, «Sur l'emploi métonymique du terme "ius" par Thomas d'Aquin et sur la muabilité du droit naturel selon Aristote»: *Archives de Philosophie du Droit* XVIII(1973) 333ss.

⁴⁰ Vide R. Vigo, *Las causas del derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires 1983, pp. 59ss.

⁴¹ Vide G. KALINOWSKI, «Le fondement objectif du droit d'après la "Somme théologique" de saint Thomas d'Aquin»: *Archives de Philosophie du Droit*, cit., 59ss.

los desarrollos realizados por Aristóteles, quien en sus consideraciones sobre el mérito como criterio de las distribuciones, prescinde explícitamente de cualquier consideración finalista, limitándose a remitir a la virtud de los sujetos como criterio de los méritos relevantes para el reparto de bienes. Es cierto que en Aristóteles las virtudes tienen una estructura teleológica y suponen por lo tanto un fin al que se ordenan; pero también es cierto que el Estagirita nunca puso en evidencia ni tematizó expresamente la cuestión del fin como criterio de la justicia en las contribuciones y distribuciones⁴².

Por el contrario, el Aquinate hace una referencia más precisa al fin de la comunidad como criterio para los repartos de cargas y de bienes que tienen lugar en su ámbito; más aún, Tomás de Aquino acuña un término técnico, el de *bien común*, desconocido por el Estagirita⁴³, para referirse a la finalidad de las unidades de orden práctico, finalidad que no puede ser dejada de lado al momento de distribuir el producto de la cooperación social. En este sentido escribe el Aquinate que «la justicia ordena al hombre con relación a otro, lo cual puede tener lugar de dos modos: primero, a otro considerado individualmente, y segundo, a otro en común, esto es, 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»⁴⁴. Pero no sólo respecto del reparto de las cargas o servicios tiene relevancia el fin de la comunidad o institución, sino también en la distribución de los cargos y honores, la que debe realizarse conforme a las aptitudes o disposiciones de cada uno respecto del fin debido. Tomás de Aquino escribe que «ordenar el bien común a las personas particulares por medio de la distribución, es propio de la justicia particular»⁴⁵, y pone el ejemplo de quien es promovido al magisterio por la excelencia de su saber, es decir, por su aptitud para lograr el fin de ese cargo: la enseñanza, aptitud que lo hace digno o meritorio de esa atribución⁴⁶.

Esta centralidad del fin como criterio de atribución de prestaciones en las comunidades o actividades ha sido recuperado recientemente por varios pensadores de matriz aristotélica, entre los que cabe destacar a John Lucas⁴⁷ y a Javier Hervada; para estos autores, y de un modo más claro aún que para el Aquinate, la finalidad —el bien común— de una asociación es el criterio central para la distribución de los cargos y de las cargas; estos deben recaer principalmente en quienes tienen aptitud para contribuir o han contribuido más generosamente a la prosecución del fin que da sentido a la existencia de la comunidad y ser repartidos en proporción a esa aptitud o contribución⁴⁸.

⁴² Vide C. I. MASSINI CORREAS, «La sistemática de la justicia...», cit., passim.

⁴³ Al respecto, véase J. MARTÍNEZ BARRERA, «La eticidad de la política según Santo Tomás»: *Thémata* XVIII (1997) 40.

⁴⁴ *Summ. theol.* II-II q. 58 a. 5.

⁴⁵ *Summ. theol.* II-II q. 61 a.1 ad 4um.

⁴⁶ *Summ. theol.* II-II q. 63 a. 1.

⁴⁷ Vide J. Lucas, *On Justice*, Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 163ss.

⁴⁸ Vide. J. HERVADA, *Introducción crítica al derecho natural*, EUNSA, Pamplona 1981, p. 57ss.

VI. CONCLUSIONES PRECISIVAS

Quedarían por desarrollar varios otros puntos en los que Tomás de Aquino, superando a su maestro Aristóteles, realiza relevantes contribuciones a la sistemática de la justicia; entre ellos, podemos sólo enumerar los siguientes: i) la realización de una serie de precisiones acerca de la justicia como virtud, fundadas en su muy afinada sistematización de la temática de las virtudes en general; ii) el perfeccionamiento del carácter virtuoso de la justicia a raíz de su vinculación formal con la caridad⁴⁹; y iii) la dilucidación precisa de la politicidad de lo justo y del derecho, aclarando un punto en el que Aristóteles resultaba especialmente oscuro⁵⁰.

Pero no obstante estas omisiones, y sólo sobre la base de los desarrollos realizados hasta ahora, es posible establecer algunas conclusiones acerca de las principales aportaciones de Tomás de Aquino a la constitución de una filosofía completa y coherente de la justicia, aún cuando sus contribuciones permanezcan siempre en los marcos del modelo aristotélico; éstas pueden ser sintetizadas en las siguientes: i) el haber establecido de modo explícito, preciso y fundado la universalidad de los primeros principios de justicia natural, cuestión que en el Estagirita no había sido desarrollada convenientemente y que planteaba, por lo tanto, numerosas dificultades a los intérpretes; ii) la explicitación de la «naturalidad» de lo justo natural, dejando claro el sentido y necesidad de la remisión a la naturaleza del hombre y de las cosas humanas para el conocimiento de los contenidos objetivos de los principios de justicia; iii) el establecimiento y fundamentación de las relaciones entre lo justo o derecho natural y lo justo o derecho positivo, desarrollando de modo canónico la doctrina de la armónica subordinación de lo justo legislado a lo justo por naturaleza; iv) la fundamentación de toda la eticidad, en especial de lo justo por naturaleza, de modo absoluto y trascendente, alcanzando así una fuerza deóntica proporcional a las exigencias que el derecho plantea a la libertad humana; v) la determinación precisa del derecho o *ius* como objeto de la virtud justicia y, como tal, como una cierta acción humana adecuada a la norma e «igual» a los títulos de otro; vi) la formulación del concepto de bien común, de valor central para toda la filosofía práctica y en especial para el establecimiento de un criterio objetivo aplicable a los méritos en el ámbito de la justicia; y viii) la determinación de varias otras precisiones de no menor importancia para la filosofía del derecho que, junto con las ya apuntadas, convierten a la sistemática tomista en un punto de referencia inexcusable para cualquier abordaje riguroso e integral de la eterna problemática de la justicia.

Pero si quisiéramos concretar un aspecto central en el que la filosofía tomista de la justicia supera decisivamente los límites del paradigma aristotélico y se presenta como una contribución única en el marco del pensamiento occidental, no caben dudas de que habremos de referirnos a la inserción, en la cima de toda la sistemática de la justicia, de la ley Eterna. Esta coronación de toda la normatividad en materia de

⁴⁹ Vide A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988, pp. 205ss.

⁵⁰ Vide J. MARTÍNEZ BARRERA-C. I. MASSINI CORREAS, «Notas sobre la noción de justicia política en Tomás de Aquino»: *Sapientia* XLVII (1992) 271-280.

justicia es la que le otorga una universalidad y una absolutidad que faltaban en las construcciones anteriores y que volverán a faltar en la medida en que la necesaria referencia fundante a una medida absoluta y trascendente desaparezca paulatinamente del horizonte humano. Finalmente, cuando la Ilustración corte definitivamente con todos los fundamentos conocidos de la objetividad ética: la tradición, la realidad y la Revelación, reaparecerá nuevamente el grave problema de encontrar un fundamento suficiente, es decir, universal y definitivo, a la ley jurídica y a la normatividad moral. Pero esto habrá de ser la materia de otro trabajo.

CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS

Universidad de Mendoza.

Universidad Nacional de Cuyo.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.