

Aportes para una comprensión de la virtud de la justicia en Tomás de Aquino

Fernando G. Martin De Blasi

Encuadre metodológico y justificación del tema estudiado

La investigación que aquí presento tuvo por objeto dilucidar la doctrina de la virtud de la justicia tal como es desarrollada por Tomás de Aquino en *Sententia libri Ethicorum V (SLE)*¹. Para tales fines, se empleó un registro descriptivo y analítico, acompañado de una lectura a la vez hermenéutica y crítica de las fuentes y la bibliografía especializada. Detallo a continuación algunos aspectos relacionados con la forma literaria, el contenido y la necesaria justificación concernientes a la temática planteada.

1. En primer lugar, conviene aclarar que el estudio en cuestión ha sido el resultado y la síntesis de una serie de trabajos previos que he desarrollado como becario del Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM), perteneciente a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo. Dedicadas por separado a la exposición de aspectos particulares que se relacionan – total o parcialmente – con el asunto de la virtud de la justicia en el pensamiento del Aquinate, tales producciones

¹ Este trabajo no se propuso dilucidar la datación histórica exacta de *SLE*, interrogándose si su composición fue anterior, posterior o simultánea a la redacción de alguna *pars* en especial de *Summa Theologiae (ST)*. Sobre la base de un criterio más interpretativo que cronológico, tomé el período de 1271-1272 como fecha de composición de ambos documentos, vale decir, de *ST II* y *SLE* (cf. Jean-Pierre Torrell, *Magister Thomas: Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg-Basel-Vienna, 1995, p. 357). Sin embargo, debe tenerse en cuenta que existen divergencias entre los especialistas en torno a estos parámetros, cf. Matthias Perkams, “Aquinas’s interpretation of the aristotelian virtue of justice and his doctrine of natural law”, en István P. Bejczy, *Virtue ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle’s Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Leiden-Boston, Brill, 2008, p. 135, n. 18. Para la cronología de las obras del Aquinate cf. James A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, trad. de F. Hevia, Pamplona, EUNSA, 1994.

han sido publicadas en medios académicos especializados y reciben dentro del trabajo efectuado una determinación de carácter sistemático por el hecho mismo de haber colaborado a la exposición completa del tema propuesto. Según el orden cronológico de aparición, los artículos a los que me refiero son los siguientes:

- “Vinculaciones entre Alcuino de York y Alberto Magno en torno a la justicia”, en Juan José Herrera (ed.), *Fuentes del pensamiento medieval: continuidad y divergencias*, Tucumán, UNSTA, 2012, pp. 315-326.
- “El análisis de la justicia como virtud en Tomás de Aquino”, *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 2, 2012, pp. 55-80.
- “Consideraciones sobre la interpretación de Tomás de Aquino acerca de la universalidad de lo justo natural”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 20, 2013, pp. 39-47.
- “La etimología de ‘epiqueya’ en Tomás de Aquino”, *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*, 36, 2013, pp. 182-192.
- *Consideraciones sobre la justicia en Tomás de Aquino*, Mendoza, SS&CC Ediciones-CEFIM (Cuadernos Medievales de Cuyo 7), 2013.
- “La acedia en Tomás de Aquino y sus consecuencias en el plano de la religión”, *Cauriensia*, VIII, 2013, pp. 299-315.

2. En segunda instancia y en un orden de consideraciones más teórico, es dable señalar que el tema general de la justicia, al menos dentro de los límites del pensamiento clásico en sus tres etapas históricas claramente diferenciables en Antigua, Medieval y Moderna, constituye un objeto ineludible de reflexión sustentado desde un núcleo a la vez ético y político, inseparable por lo demás de la cuestión del fin que persiguen las operaciones intersubjetivas existentes en una comunidad humana. Así las cosas, este mismo asunto está de consuno relacionado con la “Filosofía de la Historia”, en cuanto disciplina filosófica cuyo interrogante medular radica en las formas más convenientes por las que las diversas comunidades de vida, a lo largo del tiempo, buscan y fundamentan su legitimidad sobre la base de un bien común apetecible, constituido en causa última de la plenitud humana.

El ejercicio de pensar la historia corre pareja con el acto de hacerse cargo del propio presente. En consecuencia, el ascenso hacia una visión reflexiva de la historia supone trascender los intereses meramente circunstanciales y remitir, por tanto, la totalidad de sentido que ella involucra a una secuencia integral y abarcadora de su acontecer. Es por este motivo que el tiempo de la historia, en rigor, es el presente y no el pasado, en la medida en que incluso el bloque íntegro de la tradición,

acumulada y consolidada, se piensa a la luz de un horizonte cuya tarea no estriba tanto en la mera recapitulación de hechos, cuanto en la comprensión de tales gestas a la luz de la libertad. Lo ya acontecido, en cuanto producto de la acción humana, confiere sentido al propio ejercicio de la razón. Su dinámica, por tanto, se determina a partir del trabajo de reapropiación de una conciencia que, en cuanto tal, siempre está situada en un presente circunscripto a un aquí y ahora concretos². El concepto de presente piensa, sobre todo, la dirección del tiempo en la que este se totaliza y cierra como sistema³.

Ahora bien, nuestro presente está signado por la ideología y la alienación, esto es, la reducción del espíritu a los niveles más bajos de deformación de la conciencia. Esta “implosión del extrañamiento” tiene en el proyecto ilustrado su génesis histórica⁴. La trama ideológica desencadena un conflicto de la razón consigo misma que embarga, a su vez, todos los planos de lo real y se manifiesta a partir de los siguientes vértices categóricos: el mecanicismo y la inmediatez como soportes ontológicos, el análisis como principio operativo de un sensismo noético, el concepto de progreso como incremento cuantitativo de la impronta analítica y, finalmente, el utilitarismo como criterio del progreso en la historia⁵. Se observa, por tanto, que la crisis contemporánea da indicios de un debilitamiento de la razón no sólo en su dimensión teórica, sino también práctica. En efecto, en la medida en que el pensar pierde su contenido especulativo, se pierde con él la impronta radical que define su condición ética. La recuperación, entonces, del concepto de justicia desde

² Cf. Hans G. Gadamer, “Análisis de la conciencia de la historia efectual”, en su *Verdad y Método I*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1999⁸, cp. 11, p. 415 y ss.

³ Cf. Edgardo Albizu, *Teoría del contratiempo implosivo*, Buenos Aires, Del Signo, 2006. Este significado del presente comprende, por cierto, un sentido más pleno que el mero cronológico, donde el presente es concebido por la conciencia natural como un momento contrapuesto tanto al pasado cuanto al futuro, es decir, como lo real frente a lo que “ya no es” ni “todavía es”. Presente, empero, en su acepción especulativa pura significa no ya la representación finita de una *realitas actualis*, sino el momento en que la razón universal, el pensar que se piensa a sí mismo, se pone como la unidad originaria que dispersa todo menos su principio único. Del mismo autor cf. “Esquemas de tiempo”, *Letras*, 48, Nn. 84-85, 1976, pp. 16-40.

⁴ Cf. Edgardo Albizu, “Ideología como modo histórico de interioridad”, *Escritos de Filosofía*, 32, 1997, pp. 35-59.

⁵ Cf. Liliana Mannina, “El modelo ilustrado de la historia”, en su *Temas de Filosofía de la Historia III*, Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo, 1999, pp. 47-59.

la interpretación del Aquinate a la luz del texto aristotélico ofrece una ocasión propicia para abordar un concepto clave que permite repensar tal problemática en torno a la razón.

3. Como tercer aspecto, cabe destacar que la tesina de marras ha tenido a la vista, además del original latino de *SLE* según la *editio* leonina⁶, una reciente versión española preparada por Ana Mallea de *La Ética a Nicómaco comentada por Tomás de Aquino*. Esta traducción se encuentra, hoy por hoy, en prensa y aparecerá publicada por medio de Editorial Agape. El texto mismo tiene el mérito de ser un ejemplar actualizado con respecto al que fue propiciado por EUNSA⁷ y, a su vez, uno que supera por completo el impreso a través de ediciones CIAFIC, allá por el año 1983⁸. Ana Mallea en persona, en torno a una conversación que tuvimos el año pasado 2013 en ocasión del “XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval”, me confesó que este último trabajo es fruto de un aprendizaje continuo y sostenido a lo largo de 30 años (!) en el lenguaje y el vocabulario del Aquinate. Un lector perspicaz, por cierto, será capaz de reparar en la distancia temporal e intelectual que media entre él y aquel otro primerizo.

4. Por lo que respecta al procedimiento en general, me he valido de la traducción mencionada a los efectos de interpretar y comprender mejor lo que refiere Tomás de la justicia en su exposición de *SLE* V. La traductora ha tenido, por lo demás, la delicadeza de ofrecer en cada una de las lecciones el pasaje aristotélico comentado por Tomás, según la numeración canónica en que se citan habitualmente las obras de Aristóteles y que corresponde a la edición de I. Bekker (1831-1836). Ello facilita la tarea de compulsar los pasajes de un autor y de otro y de establecer, por lo demás, confrontaciones de orden textual entre ellos. Asimismo, en relación con los trabajos que he publicado previamente, he revisado, ajustado, reformulado y hasta corregido ciertas expresiones o conceptos que, debido a su falta de claridad argumentativa o su carencia de enlace general con el asunto tratado, requerían de una precisión en su

⁶ Sancti Thomae Aquinatis *Sententia libri Ethicorum*, In René-Antoine Gauthier (ed.), *Santi Thomae de Aquino Opera Omnia*, t. 47, 2 vols., Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1969. Disponible en internet: <http://www.corpusthomicum.org/ctc0314.html#73589> y <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94992.r=.langEN.swf>.

⁷ Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. de Ana Mallea, est. prel. y notas de Celina A. Lértora Mendoza, Pamplona, EUNSA, 2001².

⁸ Santo Tomás de Aquino, *Comentario de la Ética a Nicómaco*, trad. y nota preliminar de A. M. Mallea, Buenos Aires, Ed. CIAFIC, 1983.

redacción. Por último, he completado y enriquecido tal producción con oportuna bibliografía perteneciente a especialistas clásicos y contemporáneos en el pensamiento de Tomás de Aquino en general y su índole política en particular⁹.

5. A propósito de la forma de *SLE*, el término *sententia* designa la elucidación del contenido conceptual de la obra comentada y no sólo una exposición literal de sus ideas. En las lecciones enseñadas por Tomás, se advierte un análisis preciso de todas las particularidades del texto fuente. Lo que manifiesta, por cierto, un esfuerzo intelectual de reconstrucción sistemática del documento aristotélico. Sin embargo, el Aquinate no deja de ser auténticamente creador en la reflexión que lleva a cabo de tales páginas; es fiel a la palabra del Filósofo, pero también da muestras suficientes del empleo de un método nuevo, riguroso y preciso, capaz de configurar un aparato textual coherente y de ajustarse a la intención docente y exegética que perseguía toda producción de un comentario¹⁰.

En relación con el estilo literario general tanto de *SLE* cuanto del uso habitual que hace Tomás de la pluma, prevalece en ambos la claridad y concisión de las fórmulas, evitando en las expresiones todo ornato lingüístico innecesario. La intención de Tomás se ordena a explicitar, lo más que se pueda, las distinciones que aparecen en la indagación de un determinado asunto a fin de volverlo más comprensible y patente; aunque este proceder no pierde de vista la índole precisa y unitaria del discurso, en la medida en que las diferencias mentadas guardan relación con su objeto como las partes respecto del todo¹¹. “Lucidez rigurosa” puede denominarse a este uso del lenguaje escolástico empleado por el Doctor Angélico.

⁹ Para una recuperación actualizada de la doctrina de la justicia en la obra del Aquinate cf. Pablo Santiago Furlotti, “Justicia y amor de amistad según el pensamiento de Tomás de Aquino”, en Celina A. Lértora Mendoza (comp.), *Filosofía Medieval: continuidad y rupturas*, Tucumán, UNSTA-FEPAI, 2013, pp. 889-900; Francisco García Bazán, “Aristóteles: la proporcionalidad de la virtud y los tipos de justicia”, en su *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Buenos Aires, Biblos, 2005, cp. IV, pp. 65-74.

¹⁰ Sobre el empleo del método escolástico en Tomás de Aquino y la relevancia de la *expositio auctoritatis* en cuanto modo analítico de producción teórica cf. Celina A. Lértora Mendoza, “Dos modos del método escolástico en Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17, 2010, pp. 93-102. Acerca de la historia del método escolástico en general cf. Andrés Martínez Lorca, “El método escolástico: desarrollo histórico y evolución doctrinal”, *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 59, 225, 2003, pp. 431-452.

¹¹ Cf. Juan José Herrera, “Aspectos del discurso teológico”, en su *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, Tucumán, UNSTA, 2011, cp. VIII, p. 245 y ss.

Sobre la base de la exposición del Aquinate, es posible barruntar un equilibrio entre lo que dice Aristóteles y las consecuencias proyectivas que se siguen de tales reflexiones. De allí que la exégesis desarrollada por Tomás al momento de plasmar un comentario en particular, se adentra en el contenido del texto no sólo por un afán de erudición historiográfica, sino para encontrar en ese *corpus* estructuras inteligibles, dignas de ser esclarecidas a la luz de la verdad¹².

Por lo que hasta aquí se infiere, tales referencias muestran, además de otras muchas determinaciones, la modalidad original con que se desenvuelve la propia interpretación de Tomás con respecto al contenido de *Ethica Nicomachea V (EN)*. Allí se advierte la autoridad doctrinal del Aquinate a causa del juicio personal con que discierne lo dicho por Aristóteles. Esto dispensa de una ligera valoración del comentario tomasiano, como si tal documento fuera un mero ensayo o repetición de ideas ajenas. Antes bien, *SLE V* aparece como un notable tratado concerniente a la virtud de la justicia, su naturaleza y elementos esenciales. El pensador dominico no se restringe a presentar una glosa del texto aristotélico, sino que en muchos puntos va más allá de la mera paráfrasis. Ello enriquece la exposición de las tesis que sobre la justicia Tomás atribuye a Aristóteles pero que, por el contrario, expone de un modo diferente¹³.

6. La explicación de Tomás a *EN V* es significativa toda vez que pone a discusión puntos fundamentales y, por tanto, ineludibles de la ética aristotélica; así, v. g., la consideración de la primacía de la justicia frente al resto de las virtudes morales y también el estudio del individuo que practica la justicia quien, poseyendo inclinaciones que le son inherentes a su naturaleza, vive de manera justa en sus relaciones políticas con el resto de los ciudadanos que integran la sociedad. Asimismo, se destaca la originalidad de la noción tomasiana de “bien común político”, cuya precisión y riqueza analógica supera la vaguedad de la similar noción aristotélica. Tales asuntos son temas de especial tratamiento desde la indagación del

¹² Cf. Marie-Dominique Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montreal-Paris, Institut d'études médiévales-Vrin, 1950, pp. 98-105, 175-183.

¹³ Cf. Joaquín García Huidobro, “La recepción de la doctrina aristotélica sobre el derecho natural en el *Comentario de la Ética a Nicómaco* de Tomás de Aquino”, *Anuario Filosófico*, 32, 1, 1999, pp. 225-250.

Aquinas y ofrecen de su parte soluciones únicas a los problemas que se plantean sobre la base de la lectura aristotélica¹⁴.

Otro tanto ocurre con la comprensión tomásica del “derecho” en cuanto objeto de la virtud de la justicia, según la acepción de “conducta jurídica rectificadora”. Este dato es significativo al momento de evaluar *SLE V* como un documento relevante para la filosofía de la justicia en la Edad Media. El Aquinas y su maestro Alberto Magno¹⁵, por cierto, recibieron la intelección aristotélica de la virtud de justicia en una coyuntura histórica en la cual el Medioevo contenía diversas interpretaciones sobre la justicia, mas no contaba con la palabra del Estagirita en lo referente a esa temática¹⁶. Entre las diversas posiciones medievales que tematizaron el concepto de justicia con anterioridad a la aparición de *EN V* en el Occidente latino¹⁷, pueden mencionarse los nombres de Pedro Lombardo y Agustín de Hipona¹⁸. En relación

¹⁴ Cf. Matthias Perkams, 2008, pp. 131-150; Servais Pinckaers, “Las inclinaciones naturales en el origen de la libertad y de la moral”, en su *Las fuentes de la moral cristiana*, trad. de J. J. García Norro, Pamplona, EUNSA, 1988, cp. XVII, pp. 509-577.

¹⁵ Alessandra Tarabochia Canavero, “La giustizia dopo la lettura dell’*Etica Nicomachea*”, *Medioevo*, 12, 1986, pp. 111-130.

¹⁶ Según Odon Lottin, antes de conocer a Aristóteles, los teólogos medievales habían acudido principalmente a los aportes de Cicerón en sus análisis sobre las virtudes morales; cf. “Les vertus cardinales et leur ramifications chez les théologiens de 1230 à 1250”, en su *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. III-1, Abbaye du Mont César-J. Dukulot, Louvain-Gembloux, 1949, p. 154 y ss. y “Notes sur la vertu de justice et deux devoirs connexes”, t. III-2, art. I, 1949, p. 283 y ss.

¹⁷ El año de 1248 es considerado *terminus ad quem* de la versión latina integral de *EN* elaborada por Roberto Grosseteste. Hasta esa fecha, sólo estaban disponibles en latín los libros I-III de esa obra, y es probable que hayan sido traducidos por Burgundio de Pisa hacia 1150. Tal traducción circulaba de forma fragmentaria en París. Cf. Fernand Bossier, “L’élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise”, en Jacqueline Hamesse (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen*, Louvain-la-Neuve, FIDEM (Textes et études du Moyen Âge, 8), 1997, p. 102.

¹⁸ Pedro Lombardo define qué es la virtud en general en *Sent.* II, d. 27, 1. Allí el Maestro Sentenciario se propone examinar: *De virtute, quid sit? et, Quid sit actus ejus*. Se trata de una definición de virtud que el Lombardo confecciona sobre la base de algunos pasajes del *corpus* agustiniano. Dice: “Virtus est (ut ait Augustinus) bona qualitas mentis qua recte vivitur, et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur” (Cf. San Agustín, *Contra Iulianum* IV, 3, 17 y 19; *De libero arbitrio* II, 19, 50; *Epístola* 194, textos disponibles en Internet: <http://www.augustinus.it/>). Esta definición permanecerá vigente en el s. XIII y será reinterpretada en el contexto de la predicación respecto de las especies de virtud. Tomás de

con los aportes de este último en materia de virtud vale recordar que, deudor siempre de una comprensión de la virtud cardinal desde su índole ejemplar, el Hiponense llega a identificarla con el mismo amor de Dios y no tanto como un hábito operativo en el sentido de una *héxis*¹⁹. La centralidad y el interés que despiertan las tesis mencionadas forma parte de una corriente de interpretación de la doctrina del Aquinate en general, susceptible de ser denominada “existencial”, cuyos representantes –autores tales como Gilson, Mondin, Fabro, entre otros– propugnan un retorno al espíritu y a los textos originales de Tomás, abandonando así la manualística escolar originaria del s. XVII²⁰.

7. De acuerdo, entonces, con las observaciones que se han venido presentando, procuré esclarecer la comprensión que Tomás de Aquino elabora sobre la virtud de la justicia en *SLE V* a partir de la autoridad del Maestro del Liceo. Atendiendo a un estudio sostenido y continuado de la fuente tomasiana, abordé las profusas distinciones aplicadas por la mirada de Tomás al contenido de *EN V*, en la medida en que tal análisis posibilitaba el descubrimiento de conciliaciones, rupturas o superaciones doctrinales entre la teoría tomasiana y la visión aristotélica de la virtud en cuestión. Para ello, tomé como ejes analíticos los siguientes interrogantes: 1. ¿en qué ocasiones el pensamiento de Tomás se muestra original frente a la reflexión aristotélica de la justicia?, 2. ¿en qué puntos converge con el pensamiento del Estagirita y en cuáles otros difiere de él?, 3. finalmente, aunque no fuese lo menos importante, ¿en relación con qué categorías o principios tematizados en otras obras suyas Tomás arroja nuevas luces a la reflexión aristotélica sobre la mentada virtud?

A partir de los planteamientos consignados, el estudio se ciñó a la exégesis de Tomás a *EN V* y tomó como referencia última el mismo orden temático que siguen las lecciones dispuestas en ese comentario. Por ese motivo, el hilo conductor de la

Aquino precisa que la última parte de la proposición, donde se designa a Dios como causa eficiente de la virtud, circunscribe a la misma dentro del ámbito de la virtud infusa (Cf. *ST I-II*, q. 55, a. 4, sol y ad. 6; Laura Corso, “Recepción tomista de la doctrina aristotélica de la virtud como *héxis*”, en Héctor J. Padrón (comp.), *Aristóteles*, Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo, 1997, pp. 188-195.

¹⁹ Cf. Laura Corso, “Teleología y virtud desde la perspectiva agustiniana del L. XIX del *De Civitate Dei*”, *Diadoché*, 1, 1998, pp. 95-109.

²⁰ Para una recopilación de los aportes de esta línea de estudiosos del pensamiento de Tomás cf. la tesis doctoral de Carlos R. Kelz Kindweiler, *La doctrina del ser (esse) en el pensamiento tomista contemporáneo. El tránsito de la existencia al ser*, Pontificia Universidad Lateranense, Roma, 1987.

investigación fue a grandes rasgos el mismo que sigue Tomás a lo largo de *SLE V*. Sin embargo, esto último no fue óbice para acudir, con las debidas reservas, a otras obras claves del Aquinate –como *ST*, *Summa contra Gentes* o bien *Super Sententiis* (*In Sent.*)– a fin de dilucidar con mayor precisión algún tema concreto²¹. Esta forma de orientar el análisis y la interpretación de una obra que ya es clásica en la tradición del pensamiento occidental de la justicia, ha podido contribuir al establecimiento de confrontaciones de orden textual entre escritos de un mismo autor, Tomás de Aquino, que versan sobre un mismo asunto –la justicia– a fin de reflejar entre ellos diversos niveles discursivos.

Resultados obtenidos

Hechas las aclaraciones relativas a la estructura formal y el proceder hermenéutico adoptados para la composición de la tesina, enumeraré en lo sucesivo las conclusiones más pertinentes que se derivan de tal estudio.

1. El Aquinate manifiesta que la justicia, a diferencia de las otras virtudes morales, es una virtud que regula las acciones y no las pasiones²². Tomás despliega la taxonomía de las virtudes morales de acuerdo con sus objetos respectivos. Ellos determinan, por su parte, la materia a la que se ordena cada virtud. Este aspecto coloca al Aquinate en una posición diferente de la aristotélica, ya que el Estagirita no distingue objetos propios para cada una de las virtudes, sino que se ciñe simplemente a la explicación del concepto de hábito virtuoso desde la operatividad de la *héxis*, distinta del modo de ser que posee la *dýnamis* donde convergen los contrarios. Según el examen tomasiano, los asuntos exteriores hacia los cuales el hombre se ordena en relación con los otros son la materia propia de la virtud de la justicia, toda vez que la referencia a otro comporta un parámetro de igualdad. Motivo por el cual la justicia entraña *sensu stricto* un carácter de alteridad.

2. Asimismo, el Aquinate declara que el sujeto de la virtud de la justicia es la voluntad, *i. e.*, la facultad perteneciente al apetito racional²³. El sujeto de la virtud es aquella potencia a cuyo acto se ordena la misma virtud para perfeccionarlo; como la justicia se ordena para rectificar los actos humanos, esta virtud entonces deberá

²¹ El abordaje de la justicia, tematizado por Tomás a partir del esquema aristotélico, se aprecia ya en el juvenil *In Sent.* III, d. 33, q. 3, a. 4, qc. 5, co.

²² Cf. *SLE V*, l. 1, *ad* 1129a 3 y ss.

²³ Cf. *SLE V*, l. 1, *ad* 1129a 6 y ss.

residir en alguna fuerza apetitiva porque el principio propio del acto es la fuerza apetitiva. Tomás de Aquino ha elucidado aún que la potencia apetitiva donde se asienta la justicia difiere de las otras potencias correspondientes al apetito sensible, a saber, de la concupiscible que es el sujeto propio de la templanza y de la irascible, sujeto de la fortaleza. Templanza y fortaleza son virtudes reguladoras de las pasiones y no de las acciones. Por el contrario, el apetito según el cual se ordena la potencia subjetiva de la justicia es el apetito racional, porque gracias a la regla de la razón son rectificadas los actos humanos. La virtud de la justicia reside en la voluntad como en su sujeto y hace buena la obra misma del hombre al ordenar la feliz consecución de sus actos exteriores.

3. Tomás de Aquino ha mostrado también que el medio de la justicia es un medio real y no de razón, debido a la proporción que debe ordenarse entre una cosa y otra por medio de la virtud en cuestión²⁴. El medio de la justicia es un medio real porque consiste en una igualdad de proporción entre una cosa exterior y la persona exterior. Tomás ha estipulado, por lo demás, que la justicia no es un medio entre dos malicias tal como ocurre con el resto de las virtudes morales, porque la justicia que dice razón de igualdad es término medio entre lo más y lo menos y esto mismo implica que es medio entre cometer injusticia (tener de más) y padecerla (tener de menos). Lo primero es una malicia pero lo segundo es, más bien, una pena puesto que al padecer una injuria, se es privado de lo debido. En Aristóteles, por cierto, la diferencia de la virtud de la justicia radica en que se opone tan sólo a un vicio, *i. e.*, el de injusticia. Mientas que la sistemática del Aquinate, al distinguir las virtudes por sus objetos, advierte que el acto de injusticia conlleva simultáneamente exceso y defecto, toda vez que al cometer un acto injusto una parte tiene de más y la otra, de menos²⁵.

4. Dentro de la determinación que recibe la justicia como virtud concerniente *per se* a las acciones que importan relación a otro, el Aquinate ha especificado aún más esta objetividad formal a partir del concepto de derecho (*ius*) como objeto de la virtud de la justicia. Este punto es un tema donde puede constatararse más claramente la influencia del pensamiento jurídico romano dentro de la reflexión tomasiana de la justicia. El derecho ha sido definido por el Aquinate como una acción justa rectificada según los títulos de otro, es decir, según un cierto modo de igualdad. Esta noción del derecho como “acción justa” o “conducta rectificada” hace posible que

²⁴ Cf. *SLE* V, l. 1, *ad* 1129a 4 y ss.

²⁵ Cf. *SLE* V, l. 10, *ad* 1133b 30 y ss; 32 y ss; 1134a 6-13.

algunas realidades prácticas (normas, facultades, relaciones o saberes), habitualmente denominadas “jurídicas”, participen del derecho como de un predicado común y estén vinculadas a él como a su analogado principal²⁶.

5. Por otra parte, el Aquinate ha seguido la clásica división aristotélica entre justicia legal y justicia particular. En lo atinente a la justicia legal, Tomás ha pormenorizado que esta virtud se llama general tanto por su fin cuanto por su objeto, pues mira al bien común y dirige los actos de las demás virtudes hacia la consecución de ese fin. La justicia legal posee el epíteto de “virtud perfecta” porque quien la practica no sólo es perfecto en sí mismo, sino en relación con lo ajeno, al mismo tiempo que esta clase de justicia se asimila con todas aquellas virtudes que están instituidas por la ley. Lo novedoso en materia de justicia legal es que, para Tomás, tal virtud general se interesa por las disposiciones interiores del individuo que posee la intención de realizar lo justo como tal, a diferencia de la justicia particular que sólo mira hacia la rectificación del acto justo exterior. La justicia legal no agota su virtualidad en ninguno de los casos particulares donde operan los actos del resto de las virtudes morales, porque posibilita la rectitud en la proyección social de tales actos²⁷.

6. En relación con los aspectos mencionados, Tomás ha subrayado, así como también lo ha hecho Aristóteles, la primacía de la justicia por sobre el resto de las virtudes morales²⁸. Si bien el Aquinate se ha mostrado original en esta materia a raíz de la distinción que presenta en relación con el objeto (conducta rectificadora) y el sujeto (la voluntad) correspondientes a la virtud de *rectitud*. Aristóteles no ha explicado en ningún caso que ciertas virtudes regulan las pasiones y ciertas otras las acciones, sino que toda virtud es al mismo tiempo moderadora de pasiones y de acciones que no yerran ni por exceso ni por defecto.

7. Otra de las consecuencias que se desprenden de la indagación tomásiana de la justicia, es la de haber estimado que así como la justicia general ordena al hombre hacia el bien común, existe una especie de justicia particular que ordena al hombre hacia la consecución de bienes particulares. Esta virtud se divide, asimismo, en dos especies según el modo en que se realiza el acto de justicia de acuerdo con las

²⁶ Cf. Carlos I. Massini Correas, “El aporte de Tomás de Aquino a la filosofía de la justicia”, en su *Filosofía del Derecho*, t. II, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 2005, pp. 63-78.

²⁷ Cf. *SLE* V, l. 2; *ST* II-II, q. 58, a. 5, sol.

²⁸ Cf. *SLE* V, l. 2, ad 1129b 25 y ss.

conmutaciones o distribuciones. En estas especies, el Aquinate ha puntualizado que las relaciones proporcionales son diferentes y que, por lo tanto, es el patrón de igualdad lo que debe tomarse en cuenta para distinguir ambas especies. Una se realiza conforme con una proporcionalidad geométrica (justicia distributiva), mientras que la otra se lleva a cabo según una proporcionalidad aritmética (justicia conmutativa). Por cierto, más allá de la fidelidad a la pluma aristotélica con respecto a estas distinciones, Tomás contribuye a una mejor comprensión de esta temática mostrando que las especies de justicia particular se diferencian según la razón del débito, pues en una se le debe a alguien lo que es común y en otra, lo que le es propio²⁹.

8. En otro orden de ideas, Tomás ha observado la relación intrínseca que existe entre la justicia y el bien común. En el plano de la justicia legal, se ha dicho que el bien común es un objeto moral relativo a las acciones voluntarias que intervienen en el seno de la comunidad política. Por lo que toca a la justicia distributiva, el bien común se estatuye como criterio fundamental para encauzar, de acuerdo con una debida proporción, el reparto del producto de la cooperación social. El Aquinate ha mostrado que el bien común es el principio mismo de la constitución de una comunidad política y, en cuanto tal, le precede en la medida en que tiene razón de causa final. Todo orden de justicia en la ciudad está fundado, por su parte, sobre la base del rango eminente que entraña el bien común para la sociedad. De allí que la perfección de la *pólis* suponga la perfección de la virtud de la justicia, como virtud que se lleva a cabo en razón de la autarquía de una comunidad compuesta por hombres libres e iguales, conforme con una proporción geométrica o aritmética³⁰.

9. Por otro lado, la novedad tomasiana respecto de la noción de bien común como finalidad de las comunidades de orden práctico, se observa en la relación que Tomás establece entre el bien común y los bienes particulares. Este vínculo no es categorizado de un modo cuantitativo, toda vez que el bien común no se dice “común” por referirse a la suma de los bienes particulares, sino porque mueve a la voluntad como a su fin verdadero. Lejos de oponerse o de excluirse mutuamente, la relación entre el bien común y los bienes particulares debe ser comprendida a partir de la misma relación que se da entre la justicia legal y la justicia particular con respecto a la perfección virtuosa a que apunta cada una. Una (la justicia legal) es

²⁹ Cf. *SLE* V, ls. 3-7.

³⁰ Cf. Jorge Martínez Barrera y C. Massini Correas, “Notas sobre la noción de justicia política en Tomás de Aquino”, *Sapientia* XLVII, 1992, pp. 271-280.

perfección de la otra (la justicia particular); pero esta última es el comienzo generativo de aquella en la medida en que participa de sus perfecciones o virtualidades. No son dos formas excluyentes de justicia, sino la misma virtud que se muestra en cada caso diferente según el modo en que se la considere: “primera en sí misma” o bien “primera para nosotros”. Tal como ocurre, entonces, con las formas de justicia, la superación del horizonte cuantitativo del bien común respecto del bien particular se orienta más hacia una acentuación positiva de la complementariedad cualitativa implicada entre ambos bienes y no de su oposición mutua. Para Tomás, es en razón del movimiento del quehacer virtuoso en cuanto tal que los bienes, tanto comunes cuanto particulares, cobran un dinamismo único a partir de la praxis concreta que perfeccionan cada una de las formas de justicia. Por su índole vinculante y analógica, el bien común subordina sin suprimir ni homogeneizar, como el acto frente a la potencia, los diferentes bienes que se realizan a través de las acciones comunitarias³¹.

10. Otro aporte estrictamente original ofrecido por el Aquinate a la filosofía de la justicia es el del tratamiento de lo justo natural en el marco de la teoría de los primeros principios de justicia, universales y evidentes, que manifiestan una concepción natural por la cual el hombre se dispone a obrar convenientemente de acuerdo con el dictamen prudencial de la razón práctica³². Esta aprehensión se fundamenta a partir del recto conocimiento de las inclinaciones naturales del hombre, dado que su orden es correlativo al orden de los preceptos de la ley natural, contenidos en el hábito intelectual de la *synderesis*³³.

11. El Aquinate ha estipulado también que el derecho positivo o legal tiene su origen en el derecho natural y que se subordina armónicamente a él³⁴. Lo justo legislado deriva de lo justo natural por conclusión estricta de los principios o bien por modo de determinación, cuando la premisa general que se profiere naturalmente es indeterminada a causa de su excesiva generalidad. Lo mismo ocurre con respecto a la variabilidad de los preceptos de justicia. El Aquinate ha dado por sentado que

³¹ J. Martínez Barrera, “El bien común político según Santo Tomás de Aquino”, *Thémata. Revista de Filosofía* 11, 1993: 71-99.

³² Juan C. Ossandón, “Primeros principios de la razón práctica”, en Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos*, Pamplona, EUNSA (Cuadernos de Anuario Filosófico 203), 2007, pp. 73-82.

³³ Cf. *ST* I-II, q. 94, a. 2, sol.

³⁴ Cf. *SLE* V, l. 12.

las razones de las cosas mudables son inmutables; por ello, las cosas que pertenecen a la razón misma de justicia no varían, aunque sí pueden cambiar las que proceden de lo naturalmente justo. Sin embargo, aun cuando los principios normativos de lo justo legislado contengan en su formulación un elemento contingente en vista de su adaptación al caso particular, su validez deriva de la naturaleza misma de las cosas.

12. Otra novedad de no menor importancia es la lectura que Tomás realiza de la equidad, al definirla como una justicia eminente³⁵. Su aporte original radica en ofrecer una recapitulación de la doctrina sobre lo justo natural con respecto a su carácter universal y absoluto, como así también respecto de su superioridad normativa frente a lo justo positivo. El Aquinate ha definido la epiqueya como cierta clase de lo justo; todavía más, como algo mejor que lo justo estatuido por la ley, puesto que lo equitativo se contiene bajo lo justo natural. La epiqueya es una corrección de la justicia legal porque observa la intención del legislador en relación con aquellos asuntos que escapan a la letra –y el rigor– de la ley positiva. En este sentido, la justicia legal gobierna según lo escrito en la ley pero la epiqueya, que está contenida dentro de lo justo natural, se rige según la intención del legislador.

13. Otra nota destacable proporcionada por Tomás es la posición asignada a la justicia metafórica dentro del gran edificio teórico de la virtud en cuestión³⁶. Manifiesta que esta clase de justicia consiste en un ordenamiento propio del hombre para consigo mismo. Más precisamente, se trata de la justa ordenación de las potencias del alma entre sí por razones de mando o regulación, al modo en que la razón gobierna y ordena las potencias concupiscible e irascible. Dado que la virtud de la justicia, según su materia determinante, se comporta conforme con un parámetro de igualdad, el individuo rectifica sus actos según este parámetro en la medida en que, por medio de esa virtud, se dirige a los otros y no hacia sí mismo. De ello se colige que, en rigor, no existe justicia para consigo mismo, pues uno no es igual a sí mismo sino a otro. Por su parte, el ordenamiento interior operado por la justicia metafórica sólo procede de acuerdo con un proceso de recta subordinación, en virtud del cual las potencias inferiores en el hombre deben ser encauzadas y

³⁵ Cf. *SLE* V, l. 16.

³⁶ Cf. *SLE* V, l. 17.

perfeccionadas por las superiores, al mismo tiempo que las superiores adquieren concreción y dimensión efectiva en la dinámica de las potencias inferiores³⁷.

14. Resta mencionar un tema planteado por Tomás que, aun cuando haya sido tan sólo sugerido en el curso del escrito, constituye por sí mismo un aporte medular a la “Filosofía de la Historia” y la “Filosofía del Derecho” en el marco del pensamiento occidental. Me refiero, concretamente, a la inserción de la ley eterna en la cima de toda la sistemática tomasiana de la justicia. Esta coronación de la normatividad jurídica en su conjunto que le otorga, por lo demás, una condición universal, trasciende la mera facticidad de la praxis política refiriéndola a un orden superior que la explica, justifica y legitima como tal. El Aquinate, al supeditar la deontología del derecho a la ley eterna, propugna una justicia perdurable que no cambia ni que tampoco se encuentra sujeta al devenir temporal y cultural de los hombres. Refiriéndose a la ley eterna como principio de todo orden normativo, la reflexión tomasiana establece una fundamentación grave y absoluta con respecto al carácter fáctico de un hecho de justicia y, además, con respecto a la superioridad que comportan los principios preceptivos del derecho natural³⁸.

15. En definitiva, todas estas conclusiones hacen de la doctrina del Aquinate sobre la justicia un punto de referencia inexcusable para una reflexión de abordaje riguroso e integral en torno a esa temática. En últimos términos, es dable subrayar que la recuperación del concepto de justicia desde la interpretación del Aquinate a la luz del texto aristotélico ha ofrecido la posibilidad de analizar un concepto clave que permite repensar la crisis contemporánea de la razón signada por la ideología y la alienación. ¿En qué sentido? Precisamente, porque la noción de justicia, a la vez que conlleva una dimensión esencialmente comunitaria puesto que está emparentada con las ideas de libertad y de teleología: es una virtud que *per se* rectifica las acciones y permite, a su vez, la intelección de los bienes fundamentales aprehendidos a partir de la misma naturaleza humana. Aun cuando en esta oportunidad se ha propiciado un estudio abocado de manera específica al análisis textual de un documento relevante para la historia de la filosofía de la justicia, ello mismo –considero– no es impedimento a que en un trabajo futuro, de mayor alcance y elaborado conforme

³⁷ Alessandra Tarabochia Canavero, “Da *habitus* ad *habitus*. A proposito della giustizia metaphorice dicta in Alberto Magno e Tommaso d’Aquino”, *Rivista di filosofia Neoscholastica*, 84, 1992, pp. 608-631.

³⁸ Juan J. Gil Cremades, “La ley natural como participación en Santo Tomás de Aquino”, *Anuario de filosofía del derecho*, 9, 1962, pp. 83-144.

con una modalidad más interpretativa que descriptiva, pueda emprenderse un diálogo fluido con algunas vertientes contemporáneas, a fin de responder a las diversas problemáticas que esas posiciones plantean. Emprender un coloquio de tales características sería muy oportuno, toda vez que implicaría el desarrollo de un ejercicio intelectual y crítico enriquecido con los aportes más autorizados en materia de justicia procedentes, por su parte, de la tradición filosófica clásica.

Dedicatoria y agradecimientos

Para finalizar, sólo me queda añadir que he dedicado esta labor a la honra de mis padres: Raúl y Liliana, por legarnos a mis hermanos y a mí el tesoro de la humildad y el tesón cotidiano. Quiero agradecer muy afectuosamente la gentileza intelectual que ha tenido Ana Mallea, cofundadora y colaboradora del Centro de Traducciones Filosóficas *Alfonso el Sabio* (FEPAl), al facilitarme la versión todavía inédita del *Comentario* de Tomás a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Asimismo, debo mi reconocimiento a la Mag. Liliana Mannina, Prof. Titular de “Filosofía de la Historia” en la Facultad de Filosofía y Letras-UNCuyo, que aceptó con gusto la dirección de la investigación y veló por su feliz término, ajustando algunos puntos flacos en la redacción y brindando sugerencias tan oportunas como esclarecedoras. Extiendo también este agradecimiento a la Mag. Rosalía Centeno pues, junto con Liliana, me inculcan la tarea de forjar un pensamiento filosófico conceptualmente sólido, que desee la verdad por encima del propio arbitrio y tienda al bien adecuado a nuestra naturaleza. A todos ellos, valga mi correspondencia y estima por haber cooperado de modo directo o indirecto a favor de este trabajo.

Recibido 19/05/2014
Aceptado 20/06/2014