

SANTO TOMÁS DE AQUINO EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Virgilio Ruiz Rodríguez*

Resumen: En la noche oscura de la Edad Media —llamada así por algunos pensadores—, surge una luz que al día de hoy no se ha apagado, que tiene mucha vida por delante: Es Santo Tomás de Aquino. Ha sido el más grande y principal comentarista de Aristóteles, quien en su labor intelectual sólo utilizó su inteligencia, la luz natural de la razón. En cambio, Sto. Tomás tuvo un plus: la fe como buen teólogo. Al tratar de ubicarlo en el terreno de la *Filosofía del derecho*, uno se da cuenta que manejó conceptos políticos y jurídicos, como son: la ley y el derecho natural, la ley en general, el bien común, la justicia, con tal precisión y claridad, que su contribución a la Filosofía del derecho es invaluable e innegable.

Palabras clave: Iusnaturalismo, Ley Natural, ley, bien común, justicia.

* Académico, Universidad Iberoamericana, México, virgilio.ruiz@ibero.mx

SAINT THOMAS AQUINAS IN THE PHILOSOPHY OF LAW

Virgilio Ruiz Rodríguez*

Abstract: During the dark night of the Middle Ages –so named by certain historians- shone a light so bright that it is yet to fade away. It is the light of Saint Thomas Aquinas. He is the greatest and most important of Aristotle’s commentators. In his philosophical endeavors, Aristotle made use of his great intellect, the natural light of Reason. However, Saint Thomas had something extra that Aristotle lacked: his faith, the great faith of Aquinas the theologian. If we try to place his thought within the context of the Philosophy of Law, we quickly realize that Aquinas was adept at using political and juridical concepts, such as: law and natural right, law in general, the common good, and justice, among others. He handled the aforementioned concepts with such precision and clarity that his contributions to the philosophy of Law are invaluable and undeniable.

Key words: *Ius naturale*, Natural Law, law, common good, justice.

* Scholar, Universidad Iberoamericana, México, virgilio.ruiz@ibero.mx

Introducción

Al filo de la Edad Media, 1225-1274 —época en la que para algunos pensadores no se dio nada digno de tomarse en cuenta—, vivió Tomás de Aquino, quien, no obstante su formación teológica, ha sido y es considerado, sin duda, uno de los más grandes filósofos de todos los tiempos. Concepción que encuentra su respaldo y confirmación en el respeto y admiración que a su doctrina manifiestan v. Ihering y M. Villey.¹ En los últimos años, tenemos el testimonio de este gran literato-filósofo, Umberto Eco, quien, escribe “Elogio de Tomás de Aquino”, en 1974, con motivo de la conmemoración del séptimo centenario de su muerte, publicado en *L'Espresso*. Ensayo en el que escribe: “Yo podría afirmar que sería cristiano, pero supongámoslo. Tengo la certeza de que participaría en las celebraciones de su aniversario únicamente para recordar que no se trata de decidir cómo seguir utilizando lo que él pensó, sino de pensar otras cosas: que es necesario, cuando mucho, aprender de él lo que es necesario hacer para pensar honestamente como hombre del propio tiempo”.² Ideas que comparto plenamente. Por lo cual, de su pensamiento escrito, que es muy extenso, trataré de estudiar algunos puntos, con el fin de fundamentar la actualidad de su enseñanza en el campo de la *Filosofía del derecho*.

Según Celina Létora, un aspecto muy propio y peculiar en Sto. Tomás de Aquino es el método que utilizó en sus escritos: Método escolástico, tanto en lo relativo a la forma *disputativa-disputatio* (que él maneja como *quaestio*), integrada por el modo derivativo y el modo analítico, como en la organización sistemática del material teórico, que tiene como alma que le da vida, los *comentarios*, sobre todo a Aristóteles^{3*} que forman parte importante de su producción filosófica y teológica.⁴ Sobre lo cual comenta Villey, que “su filosofía

¹ Juan B. Vallet de Goytisolo, *Estudios sobre fuentes del derecho y método jurídico*, (Madrid, Editorial Montecorvo, 1982), 757.

² “Elogio de Santo Tomás”, traducido por Carlos Castillo Peraza para la Revista NEXOS, de marzo, (México, 1998), 1 y 13, disponible en <http://www.nexos.com.mx/?p=3096> 12/XI/14.

³ Según Michel Villey, “Aristóteles es el fundador de la Filosofía del derecho”. *Compendio de filosofía del derecho. Definiciones y fines del derecho*, trad. Diorki, (Pamplona, EUNSA, 1979), 71.

⁴ Celina, Lértora, “Dos modos del método escolástico en Tomás de Aquino”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010), ISSN: 1133-0902, p. 96, <http://www.fepai.org.ar/index.php> (acceso enero 16, 2014)

dominó los estudios medievales, sobre todo, a partir del siglo XIII; especialmente en la doctrina de Santo Tomás de Aquino”.⁵

Alfred Verdross, por su parte opina al respecto, que lo novedoso en el método de trabajo de Tomás de Aquino radica en que su punto de partida no es la teología, es decir, la creencia, sino la filosofía, o sea, la razón natural (*lumen naturale rationis*) y la experiencia; después su construcción filosófica fue coronada por la teología. En su fundamentación filosófica de la teología, Santo Tomás se apoyó preponderantemente en Aristóteles, sin desconocer también su relación con San Agustín, pues la teología del Doctor Angélico se orienta principalmente hacia la doctrina del autor de la *Civitas Dei*. Puede decirse, por tanto, que el sistema filosófico de Santo Tomás constituye una síntesis entre Aristóteles y San Agustín. Dicha síntesis tiene mucho que ver en lo que se refiere a la *Filosofía del derecho*, pues en la mayoría de las cuestiones que estudia, Santo Tomás cita conjuntamente a San Agustín y a Aristóteles.⁶

Con el fin de ubicar en el campo del saber al pensador que tratamos de estudiar, conviene tener en cuenta a Giuseppe Graneris, quien opina que la *Filosofía del derecho* puede cultivarse por tres clases de autores: *filósofos puros, juristas filósofos y moralistas*.

Los filósofos puros miran al derecho *de arriba hacia abajo* y desde esa altura no pueden ver más que algún lado o problema más notable. Su Filosofía del derecho es muy filosófica, pero a menudo muy poco jurídica. Hasta el siglo XIX parecían ignorar el derecho de los juristas y hablaban casi nada más del derecho natural; hoy han aprendido a mirar también el derecho de los juristas, pero cerrándose en el problema de su definición.

Los juristas filósofos, éstos, *miran la filosofía de abajo hacia arriba*, y no es raro que vean poco, por lo que resulta que escriben filosofías del derecho muy jurídicas, pero bastante poco filosóficas. Su interés se inclina hacia la interpretación y aplicación de la ley.

Por último, los *moralistas*, que tienen la ventaja de alcanzar al derecho no a través de las categorías demasiado amplias de los filósofos ni de las demasiado estrechas de la jurisprudencia, sino a través de aquellas que se llamarían intermedias, de la ética, ya más aproximadas al mundo jurídico y sin haber adquirido aún su rigidez.

Al preguntarle a este autor, ¿a cuál de los tres grupos pertenece Santo Tomás? Responde que por exclusión pertenece al grupo de los moralistas; pero

⁵ *Op. cit.* 69.

⁶ Alfred, Verdross, *La filosofía del derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*, trad. Mario de la Cueva, (México, UNAM, Centro de estudios filosóficos, 1962), 120.

no es él, un moralista empírico, sino filósofo; aspectos a los que hay que agregar aún un tercero: el de teólogo.⁷ Formación que contribuirá a su gran aportación a la *Filosofía del derecho*.

Ahora bien, como la condición humana lleva en sí, entre otras cosas, la huella de la finitud y de la limitación, sólo estudiaremos con la ayuda de algunos de sus comentaristas, ciertos puntos de su pensamiento, que son de suma trascendencia en la Filosofía del derecho, como son: la justicia, el derecho natural (iusnaturalismo), la ley, la idea de fin, la idea de bien común, y, los derechos humanos.

La idea de justicia

El tema de la justicia fue muy importante para Tomás de Aquino, pues le dedicó no sólo 22 cuestiones de la *Suma Teológica*, (II-II, 57-79), sino también otros escritos, como *Comentarios al libro V de la ética nicomaquea*, y alguno más. Como buen comentarista de Aristóteles, es evidente que en sus escritos estén presentes las ideas del Filósofo. Y, no sólo eso, sino que —como bien lo expresa Villey— Santo Tomás decidió, introducir en un mundo cristiano toda la doctrina de Aristóteles sobre la justicia particular. Su exposición no presenta, en realidad, nada nuevo en relación a la *Ética de Aristóteles*. Pero su glosa está más inteligentemente hecha que todas las posteriores; y también es más completa.⁸ Y, en este caso, orientada al derecho.

Con la intención de dar solidez a este punto que estamos investigando, es conveniente dejar asentado, de qué estamos hablando: en primer lugar, que la justicia es una de las virtudes llamadas morales. La virtud moral —dice Aristóteles— está en relación con las pasiones y las acciones humanas, que son las que connotan exceso, defecto o justo medio. Lo característico de la virtud es mantenernos en un excelente término medio; buscar el equilibrio entre esos dos extremos. En segundo lugar, que el término medio, es determinado por la razón no en relación al objeto, sino en relación a nosotros.⁹ Este punto es muy importante, porque, volviendo al tema del derecho —como lo propone Villey— el justo medio, que es también el Derecho (*dikaion*), ofrece, según el análisis de Aristóteles (el comentario de Santo Tomás subraya especialmente este punto),

⁷ Giuseppe, Graneris, *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, trad. Celina Ana Lértora, (Buenos Aires, Eudeba, 1973), 10-11.

⁸ *Op. cit.* 137-138.

⁹ *Ética nicomaquea*, 1106^a, L. II, c. 6, *Obras*, trad. Francisco de P. Samaranch, (Madrid, Aguilar, 1977).

una singularidad notable: no se sitúa en el sujeto; está ‘en las cosas’, en lo real, en la realidad externa (*medium in re*, dice Santo Tomás).¹⁰ Quién lo confirma de esta manera: “este vocablo ‘derecho’ originariamente se empleó para significar la misma cosa justa, (*ipsam rem iustam*)”.¹¹ De donde derivó denominar —señala Vallet de Goytisolo— con la misma palabra “el arte con el que discierne lo que es justo”, *artem qua cognoscitur quid sit iustum*.¹²

En otro lugar, teniendo presentes las palabras de Aristóteles, relativas al término medio, escribe: “el medio de las virtudes morales no se determina por la proporción de una cosa a otra, sino sólo en relación con el mismo sujeto virtuoso. Por lo mismo, en estas virtudes el medio es únicamente racional y con respecto a nosotros. Pero la materia de la justicia es la operación exterior; y en consecuencia, el medio de la justicia consiste en cierta igualdad de la proporción de la cosa exterior a la persona exterior. Ahora bien, lo igual es realmente el medio entre lo mayor y lo menos, como Aristóteles enseña. Luego en la justicia hay un medio real (*medium rei*).¹³ Hay un texto más, en el que reafirma su postura al respecto: “... a veces, el medio de la razón es también medio real, y en este caso el medio de la virtud moral es el medio real (*medium rei*); éste es el caso de la justicia. La razón de esto es que la justicia es acerca de operaciones que tienen lugar en realidades externas (...) Por consiguiente, el medio de razón (*medium rationis*) en la justicia se identifica con el medio real, (*cum medio rei*) en cuanto que la justicia da a cada uno lo que le es debido, ni más ni menos”.¹⁴

Muy relacionado con lo anterior —opina C. Massini—, que uno de los aportes del Aquinate al paradigma aristotélico de la justicia, y por lo tanto, a la Filosofía del derecho, consiste en haber establecido en qué sentido preciso debe decirse que algo es “justo por naturaleza” y de qué modo puede llegarse a su conocimiento.¹⁵ De ahí que distinga entre lo justo natural y lo justo positivo. Sostiene que lo justo, lo que es debido a otro, puede derivar *ex ipsa natura rei* (de la naturaleza misma de la cosa), o *ex conducto, sive ex communi placito hominum* (por convención o común acuerdo de los hombres).¹⁶ Pero, la máxima expresión de la justicia está en el orden de la naturaleza, en las leyes naturales.

De la colaboración tomista a la Filosofía del derecho, es preciso destacar ante todo el carácter estricto y explícitamente universal que adquieren los principios de justicia en su ética. Si bien en las enseñanzas de Aristóteles acerca

¹⁰ *Op. cit.* 85-86.

¹¹ Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 1. (Madrid, BAC, MCMLVI).

¹² *Op. cit.* 785.

¹³ *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 10.

¹⁴ *S. Th.*, I-II, q. 64 a. 2.

¹⁵ Carlos Massini, *Filosofía del derecho*, t. II, (Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2005), 67.

¹⁶ *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 2.

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. Tarea que le corresponderá realizar a Tomás de Aquino, pues, al comentar el *passus* aristotélico en el que se hace referencia a lo justo natural, desarrolla la doctrina de los primeros principios prácticos en materia de justicia. Escribe, 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 hay que evitar el mal; que nadie debe ser dañado injustamente y otros similares”.¹⁷

Por lo anterior, G. Graneris comenta que la justicia tiene en la filosofía tomista, dos dimensiones: una es la de la justicia como virtud personal, y la otra es la de la justicia como cualidad del orden social. Santo Tomás se refiere a la justicia como virtud teniendo presente la definición que de la misma acuñó Ulpiano, como “*la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho*”.¹⁸ En cambio, al hablar de la justicia como cualidad del orden social, lo hace relacionándola con su concepción del *derecho natural*.¹⁹ Así lo expresa el Aquinate “la voluntad humana, puede establecer algo como justo en aquellas cosas que de suyo no se oponen a la justicia natural, y aquí es donde tiene lugar el derecho positivo.”²⁰ Es evidente, que el de Aquino no ignora el vínculo que existe entre la justicia y el derecho creado por el hombre. Sobre lo cual comenta Etienne Gilson que el objeto de la justicia (*justitia*) es aquello que es justo (*justum*), es decir, lo que exige el derecho (*jus*). El derecho que visa la justicia se divide en dos: derecho natural y derecho positivo. Para que la justicia sea satisfecha es necesario que asegure el respeto a la legalidad, en cuanto al derecho positivo, y la dignidad de la persona en cuanto al derecho natural.²¹

En otro lugar, el de Aquino, explica la causa 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 —concluye— las cosas que

¹⁷ *Sentencia Libri Ethicorum* (SLE), V, XII, 724.

¹⁸ *S. Th.* II-II, q. 58, a. 1.

¹⁹ Cfr. Graneris, G., *op. cit.* 49-50.

²⁰ *S. Th.* II-II, q. 57, a. 2, ad 2.

²¹ Etienne Gilson, *Santo Tomás de Aquino*, versión castellana de Nicolás González, (Madrid, M. Aguilar editor, 1979), 273.

pertenecen a la razón misma de justicia, de ningún modo pueden cambiarse, como que no se debe robar, que es una acción injusta”.²²

Con el fin de estructurar su concepto de Derecho,^{23*} el de Aquino tiene presente dos notas fundamentales de la justicia: la *alteridad* y la *igualdad*. La primera, está presente en Aristóteles al señalar que “la justicia es una virtud completa no en sí, sino por relación a otro”. (...). “... entre todas las virtudes tan sólo la justicia parece ser un bien no personal, ya que interesa a los demás”. Y termina diciendo que “la justicia en cuanto tal coincide con la virtud, pero su esencia es distinta: en la medida en que connota una relación a otro es justicia; en la medida en que es una disposición adquirida es absolutamente hablando virtud”.²⁴ Estos argumentos le llevan a decir al de Aquino, que “Lo propio de la justicia, es ordenar al hombre en las cosas relativas a otro”.²⁵ Cabe señalar, que en esta nota de la alteridad, además de Aristóteles, en la mente del Aquinate, también está presente Ulpiano, por su definición de justicia, escrita renglones arriba.

Junto a la alteridad, está la otra nota distintiva de la justicia, la *igualdad*, sobre la cual Santo Tomás escribe: “en el lenguaje vulgar se dice que las cosas que se igualan se ajustan. Y la igualdad se establece en relación a otro”. “... en nuestras obras se llama justo lo que según alguna igualdad corresponde a otro”. Al unir las dos notas, el de Aquino define el Derecho como “*aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum*: una cierta acción adecuada a otro según alguna forma de igualdad”.²⁶

La *alteridad* es sin duda uno de los rasgos característicos de la justicia. Pues bien, este *otro*, este *alter* puede tener diversos rostros, hacia los cuales deberá ordenarse la justicia. Así pues, tomando en cuenta lo escrito por Aristóteles sobre las especies de justicia,²⁷ el Aquinate dirá que este *ordo iustitiae* es triple: *ordo partium ad partes*, *ordo totius ad partes* y *ordo partis ad totum*.²⁸ El **primero**, *el orden de las partes a las partes*, es dirigido por la *justicia conmutativa*, para regular los asuntos que se realizan entre las personas; por ejemplo, en los contratos. El **segundo**, *del todo a las partes*; es dirigido por la *justicia distributiva*, que reparte los bienes comunes, en proporción geométrica: al que tiene más se le da menos y se le pide más; y al que tiene menos se le

²² *Sentencia Libri Ethicorum* (SLE), V, XII, 729.

²³ Aquí, precisamente, en el tratado de la justicia, y no como algunos piensan, que debería ser en el tratado de la ley.

²⁴ EN, 1130^a, L. V, c. 1.

²⁵ S. Th, II-II, q. 57, a. 1; q.58, a. 2, y a. 8.

²⁶ S. Th, II-II, q. 57, a. 1.

²⁷ EN, 1131^a; 1131b: justicia parcial, justicia correctiva, justicia distributiva.

²⁸ S. Th, II-II, q. 61, a.1.

da más y se le pide menos. Los requisitos de esta última especie de justicia, —señala A. MacIntyre— se satisfacen cuando cada persona recibe en proporción a su contribución, es decir, recibe lo que es debido con respecto a su status, cargo y función.²⁹ El **tercero**, *de las partes al todo*; a la *justicia legal* pertenece ordenar al bien común todas las cosas y acciones que son de las personas privadas; como es lo relativo a los impuestos y cargas tributarias.³⁰

De esto último se deduce que la justicia es una virtud general, pues no sólo ordena todas las cosas al bien común, sino que “hace lo mismo —señala Aristóteles— respecto de las demás virtudes, virtudes que ella manda practicar”.³¹ En el mismo sentido —dirá Sto. Tomás— “los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia, en cuanto ésta ordena al hombre al bien común. En este sentido, se le llama a la justicia, virtud general. Y, puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común, síguese que tal justicia, denominada ‘general’, en el sentido expresado, es llamada ‘justicia legal’”.³²

Aristóteles por su parte, había dicho, que si hay una justicia particular, cuyo objeto es *lo igual*: *το ισον*, ha de darse también una justicia general o legal, cuyo objeto es, *lo justo*: *δικαιον το τε νομιμον*, lo que está prescrito por la ley.³³ “Las leyes se promulgan en todas las materias mirando ya al interés de todos en común, ya al interés de los mejores o de los principales;” “...por ello llamamos con una sola palabra, lo justo, *dikaion*, a lo que produce y protege la felicidad y sus elementos en la comunidad política”.³⁴ En la *Gran Ética* hace hincapié en lo que ha dicho antes: que “uno de los aspectos de la justicia es la justicia legal, porque los hombres dicen que lo que prescribe la ley es justo”.³⁵

Esta especie de justicia pone de relieve el deber del individuo frente a la comunidad; por ejemplo, el deber electoral, el deber de hacer uso social de la propiedad, el deber de pagar impuestos. Es evidente —señala Santo Tomás— que todos los que componen alguna comunidad se relacionan a la misma como las partes al todo; y como la parte, en cuanto tal, es del todo, de esto se sigue que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo.³⁶

Una figura jurídica relacionada estrechamente con la justicia, y a la que hay que prestar la debida atención, es la **equidad**, respecto a la cual, Santo Tomás

²⁹ MacIntyre, Alasdair, *Justicia y racionalidad*, trad. de Alejo José, G. (Barcelona, Paidós, 1994), 199.

³⁰ *S. Th*, II-II, q. 61. a. 1.

³¹ *EN*, 1130^a.

³² *S. Th*, II-II, q. 58. a. 5.

³³ *EN*, 1130b, L. V, c. 2, trad. Antonio Gómez Robledo, (México, UNAM, 1983).

³⁴ *EN*, 1129b, L. V, c. 1.

³⁵ *Gran Ética*, 1193b. *Obras*, trad. Francisco de P. Samaranch, (Madrid, Aguilar, 1977).

³⁶ *S. Th*, II-II, q. 58, a. 5.

siguiendo a Aristóteles, para quien la —“la naturaleza propia de la equidad está en corregir la ley, en la medida en que ésta resulta insuficiente, a causa de su carácter general”; y “que siendo una variedad de la justicia y al mismo tiempo una disposición, en realidad no difiere de ella”—³⁷ señala que “observar estrictamente la ley en algunos casos particulares, es evidentemente contra la igualdad de la justicia, y contra el bien común, el cual es el fin de la propia ley. Por lo tanto, en estos casos particulares debe considerarse como pernicioso cumplir lo establecido por la ley, y es conveniente seguir, por encima de la letra de la ley, lo que dicta la razón justa y el bien común. Tal es la función de la “epiqueya”, que entre nosotros se llama “equidad”. Es pues, manifiesto que la *epiqueya* es virtud.³⁸ Por lo cual —concluye el Aquinate— que la naturaleza de lo equitativo, es que sea lo que regula a la ley donde ésta falla por algún particular caso.³⁹

El Derecho Natural (iusnaturalismo)

En estrecha relación con el tema de la justicia se encuentra la concepción del derecho natural; otro de los aportes de Tomás de Aquino a la Filosofía del derecho. Aunque lo más lógico sería pensar que el lugar para hablar tanto de la ley natural como del derecho natural, sería en el Tratado de la Ley. Sin embargo —observa J. B. Vallet de Goytisolo— el Aquinate se ocupa de la primera en varias de las *quaestiones* de la I-II en su *Suma Teológica*, que constituyen el *Tratado de la Ley*, mientras que del derecho natural habla más especialmente en la II-II en su *Tratado de la Justicia*.⁴⁰ Podemos decir, por tanto, que la Filosofía Jurídica tomista ha sido una de las alternativas más radicales sobre el problema de la justicia que ha habido en la historia del pensamiento jurídico. La teoría tomista de la justicia considera el orden jurídico como una parte de la moral, particularmente de la moral social o de la moral para la vida social. Y el orden moral, a su vez, es una parte del orden natural referido a las criaturas racionales.

La pregunta clave es la siguiente: ¿a qué le llama derecho natural? Para adentrarnos en el pensamiento iusnaturalista de Tomás de Aquino, habrá que tener presente, en primer lugar, que a la justicia le asigna como objeto “lo justo”.

³⁷ EN, 1137b, *Obras*, trad. Francisco de P. Samaranch, (Madrid, Aguilar, 1977).

³⁸ S. Th, II-II, q. 120, a. 1; *La justicia. Comentarios al Libro Quinto de la Ética a Nicomaco*, trad. Benito, R. Raffo Magnasco, Cursos de cultura católica, (Buenos Aires, Argentina, 1946), 233.

³⁹ *Op. cit.* 243.

⁴⁰ *Op. cit.* 759.

Tal es el derecho. Luego es evidente que el derecho es el objeto de la justicia.⁴¹ A la pregunta hecha, responde con el planteamiento siguiente: “El derecho o lo justo es algo adecuado a otro, conforme a cierto modo de igualdad. Pero una cosa puede ser adecuada a un hombre de dos maneras. Primera, atendida la naturaleza misma de la cosa (*ex ipsa natura rei*): cuando uno da tanto para recibir otro tanto; y esto es *derecho natural*.^{42*} Aquí, es bueno fijarse —como sugiere Vallet de Goytisolo— en que el Aquinatense al referirse al derecho natural, no habla —como cuando trata de la ley natural— de la impresión de la ley divina, sino de la naturaleza de la cosa, o sea que aquí mira al aspecto gnoseológico, del conocimiento del hombre, más que al aspecto ontológico de la existencia de la ley.⁴³ Segunda, por convención o común acuerdo, ya sea por convenio privado, por consentimiento de todo el pueblo que lo considera como adecuado o cuando lo ordena el príncipe, que tiene a su cargo el cuidado del pueblo y representa su persona. Y esto es derecho positivo.⁴⁴

A ese modo aquiniano de ver lo jurídico natural —en la opinión de De Vallet de Goytisolo— Ruiz, Miguel lo llama concepción ontológica del Derecho natural.⁴⁵ Concepción que está presente en el *Tratado de la Ley*, en el que la influencia de San Agustín, en el Aquinate no se puede negar: “Como dice San Agustín, “la ley que no es justa no parece que sea ley” (*non videtur esse lex quae iusta non fuerit*).⁴⁶ Tratándose de cosas humanas, su justicia —dirá Tomás de Aquino— está en proporción con su conformidad a la norma de la razón. Y, la primera norma de la razón es la ley natural. Por consiguiente, toda ley humana tendrá carácter de ley en la medida en que se derive de la ley de la naturaleza; y si se aparta en un punto de la ley natural ya no será ley, sino corrupción de la ley (*iam non erit lex sed legis corruptio*).⁴⁷ Esto lo reafirmaremos más adelante.

De lo anterior podemos deducir que —según el de Aquino— la moralidad inevitable de todo derecho humano consiste en su acomodación o respeto de un orden moral mínimo para las relaciones sociales, que está escrito en la naturaleza humana, que es el derecho natural. Con Tomás de Aquino —en opinión de Javier Hervada— la teoría del Derecho natural adquirió forma acabada. Los materiales dispersos en épocas anteriores fueron perfilados y completados en una armónica construcción.⁴⁸

⁴¹ S. Th, II-II, q. 57, a. 1.

⁴² El subrayado es mío.

⁴³ *Op. cit.* 765.

⁴⁴ S. Th, II-II, q. 57, a. 2.

⁴⁵ Ruiz Miguel Alfonso, *Una filosofía del derecho en modelos históricos*, (Madrid, Trotta, 2002), 42.

⁴⁶ San Agustín, *Obras*, T. III, *De libero arbitrio*, I, 5, 11, (BAC, Madrid, MCMLI), 262.

⁴⁷ S. Th, I-II, q. 95, a. 2.

⁴⁸ Hervada, Javier, *Historia de la ciencia del derecho natural*, (Pamplona, EUNSA; 1996), 153.

Una vez que ya sabemos lo que es “derecho natural”, la pregunta exigida es ¿qué comprende el derecho natural? Comprende tres inclinaciones en el ser humano, responde el de Aquino: las dos primeras las comparte con el animal: conservar la vida y conservar la especie; y la tercera, propia y exclusiva del hombre: la inclinación al saber, al amor, a la sabiduría. “El hombre en primer lugar —escribe el Aquinate— siente inclinación hacia un bien, el bien de su naturaleza; inclinación común a todos los seres, pues todos los seres apetecen su conservación conforme a su naturaleza. Por lo cual, pertenece a esta primera inclinación la necesidad del alimento y la bebida para la conservación de la vida”.

En segundo lugar, “el hombre siente una inclinación hacia bienes más particulares, conformes también con su naturaleza. Esta inclinación tiene como fin la conservación de la especie; por lo que conlleva la atracción natural entre el macho y la hembra”.⁴⁹

Finalmente, en “el hombre existe una inclinación hacia bienes específicos, propios de su naturaleza racional: hacia la verdad, la ciencia, la sabiduría y el amor; de igual manera, la inclinación a vivir en sociedad”.⁵⁰

Estas inclinaciones son supervisadas por la ley natural al ser la expresión judicativa de las exigencias de la naturaleza humana. Vallet de Goytisolo lo expresa así: la ley natural es el reflejo en nosotros de la ley eterna en lo que se refiere al juicio moral de nuestras inclinaciones, tanto de las que nos son comunes con los demás animales, como de las específicas nuestras como animales racionales, juicio que nosotros captamos por el hábito de la sindéresis, fruto de una facultad de nuestra razón y que es nutrida por la experiencia.⁵¹

Millán-Puelles, comenta al respecto, que, al escribir lo anterior, Santo Tomás no señala simplemente tres clases de tendencias, sino tres niveles o estratos en el conjunto de las tendencias humanas naturales. La graduación según la cual se las ordena es la que va de lo más común a lo más propio.⁵² Común, en lo que comparte con el animal; y propio, en lo que le corresponde por ser racional. Definición conocida por el Aquinate.

Por su parte, Carlos Massini Correas, señala sobre lo mismo, que el conocimiento de las inclinaciones naturales es, lo que da al hombre la posibilidad de 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

⁴⁹ S. Th, II-II, q. 57. a. 3.

⁵⁰ S. Th, I-II, q. 94. a. 2.

⁵¹ Op. cit. 759.

⁵² Millán-Puelles, Antonio, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, (Madrid, Rialp, 1994), 507.

de los preceptos éticos fundamentales o preceptos de la ley natural, que tienen a esa perfección como fin.⁵³ Y tiene razón al decir esto; pues es evidente que si tales inclinaciones naturales son universales, lo lógico es que deban estar orientadas por principios también universales. Lo cual fue considerado por el Aquinate al escribir: “los preceptos de la ley natural son respecto de la razón práctica lo mismo que los primeros principios de la demostración respecto de la razón especulativa: unos y otros son principios evidentes por sí mismos. Pues bien, como el ente es lo primero que cae bajo toda consideración, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, ordenada a la operación, puesto que todo agente obra por un fin, el cual tiene naturaleza de bien. Por tanto, el primer principio de la razón práctica será el que se funda en la naturaleza del bien: “Bien es lo que todos los seres apetecen”.⁵⁴ Por lo tanto, “habrá que hacer el bien y evitar el mal”; (*bonum faciendum malunque vitandum*).

No obstante que para su comprensión, este tema requiere de un estudio más profundo, y este espacio no es el indicado para ello, hay un par de problemas que no pueden quedar sin tratarse —señala Joaquín García-Huidobro, en lo cual estoy de acuerdo—, y son los siguientes: Si el derecho natural está constituido en su base por principios evidentes, ¿cómo es que hay tantos que niegan su existencia, y cómo entre quienes lo aceptan existen diferencias tan importantes? Por otro lado: ¿no es la ética mucho más que una serie de principios que, aunque supongamos que son universalmente compartidos, son a todas luces demasiado generales y muy poco aptos para resolver los complejos conflictos morales que aquejan a nuestras sociedades?⁵⁵

Respecto a la primera pregunta, Etienne Gilson, sostiene —y estoy de acuerdo con él— que a diferencia de las ciencias y de la razón especulativa, que radican directamente sobre lo universal y lo necesario, la moral y la razón práctica radican sobre lo particular y lo contingente. Los principios del derecho natural son, pues, los mismos para todos; en cuanto a sus consecuencias más generales, son comúnmente también las mismas para todos; pero a medida que se desciende hacia prescripciones cada vez más particulares, las causas de error en la reducción se acrecientan en proporción; la pasión interviene, los malos hábitos se mezclan, de tal suerte que razonando a partir de los principios del derecho natural el hombre llega a desear actos que contradicen este derecho. No obstante, él es inmutable en sí e indesarraigable del corazón del hombre en sus principios aunque parezca variable y sea a veces ofuscado por el error en su aplicación a los casos particulares.⁵⁶

⁵³ Massini, C., *Filosofía del derecho, T. II, La justicia*, (Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2005), 69.

⁵⁴ S. Th, I-II, q. 94 a. 2.

⁵⁵ Joaquín García-Huidobro, *Filosofía y retórica del iusnaturalismo*, (México, UNAM, 2002), 76.

⁵⁶ *Op. cit.* 228-229.

Veamos la segunda pregunta, que de acuerdo a la filosofía del Aquinate, no hay ningún inconveniente en aceptar la validez de la objeción que presenta. En la vida diaria —dice García-Huidobro— cuando se trata de tomar decisiones, resulta de muy poca o ninguna ayuda el decir: “hay que hacer el bien”. Todos queremos obrar bien. El problema es determinar aquí y ahora qué es el bien.⁵⁷ Por consiguiente, y por lo que esto indica, es necesario señalar que los primeros principios no son suficientes para orientar por sí solos, nuestro actuar; se necesita algo más: **primero**, se requiere de ciertos preceptos concretos que nos vayan guiando más de cerca sobre la bondad o no de nuestros actos. Estaríamos hablando del Decálogo, cuyos preceptos expresan en forma más concreta el mínimo moral que se requiere para tener cierta seguridad en nuestro actuar. **Segundo**, es necesaria cierta habilidad en el hombre para que pueda discernir frente a qué acto se encuentra y qué circunstancias le rodean. Esto se llama *Prudencia*, virtud, cuyo objeto consiste en buscar y proponer los medios adecuados y convenientes para alcanzar el fin concreto, o, para solucionar el caso concreto. Respecto a lo cual, muy bien se expresa el autor citado —García Huidobro— cuando escribe: El conocimiento del derecho natural se facilita o dificulta según el modo de vida que se siga. Y el vivir de forma digna o virtuosa no es algo que se aprenda de una vez para siempre, sino que requiere el ejercicio, tarea en la que la experiencia desempeña un papel decisivo.⁵⁸

La ley

Otro tema muy importante, y en estrecha relación con la justicia, es éste, el de la ley —tema al que, el autor en comento, le dedica 18 cuestiones de la Suma Teológica: 90-108 en la I-II—; sea porque la ley debe ser justa; sea porque a través de ella siempre deberá realizarse la justicia, sea porque es el camino al bien común. Santo Tomás —señala del Vecchio— dotó al pensamiento filosófico de la más orgánica de sus sistematizaciones. El fundamento de su doctrina jurídica y política es la partición que hace de la ley; distingue al efecto, cuatro órdenes de leyes: *lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex divina et lex humana*.⁵⁹

Arthur Kaufmann corrobora lo dicho por del Vecchio, al señalar que la Filosofía del derecho medieval reemplaza la división en derecho natural y legal (positivo), por la tridivisión en derecho divino (eterno), natural y humano (posi-

⁵⁷ Cfr. *Op. cit.* 77.

⁵⁸ *Op. cit.* 80.

⁵⁹ Vecchio, Giorgio del, *Filosofía del derecho*, 7ª ed., revisada por Luis Legaz y L., (Barcelona, Bosch Casa Editorial, 1960), 77.

tivo, temporal);⁶⁰ que aparecerá con toda claridad en Santo Tomás de Aquino, figura cumbre del pensamiento medieval y uno de los más grandes filósofos y teólogos de la historia.

Para el Aquinate, la **ley eterna** es la razón de la divina sabiduría en cuanto principio directivo de todos los actos y movimientos (*lex eterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*).⁶¹ Que nadie puede conocer enteramente en sí misma;⁶² puesto que no puede acceder al plan divino del universo. La parte de la ley eterna que —según Carlos Nino— es cognoscible en forma intuitiva e innata por los seres racionales es el derecho o ley natural.⁶³

La **ley natural** es la participación de la ley eterna en la criatura racional (*lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*).⁶⁴ Dicha ley es objetiva, universal, inmutable e indeleble. Es directamente cognoscible por los hombres mediante la razón.⁶⁵

La **ley humana**, a su vez, es una concreción de la ley natural, hasta el punto de que tendrá valor de ley en la medida en que derive de esa ley natural, y si en algo discrepa de aquella, ya no será ley, sino corrupción de la ley (*omnis lex humanitas posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio*). Esta ley humana positiva —continúa el Aquinatense— puede derivar de la ley natural de un doble modo: como las conclusiones derivan de los principios (*sicut conclusiones ex principiis derivantur*), o como las determinaciones de las nociones comunes (*sicut determinaciones quaedam aliquorum communium*).⁶⁶ A todo esto, hay que decir que la definición de ley humana, estructurada por el de Aquino, es perdurable: “*est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*”;⁶⁷ (es cierta ordenación de la razón, al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad”.

Según R. Soriano, Tomás de Aquino es el mejor exponente de la sujeción de la ley humana a un orden ético-religioso, no sólo por los méritos propios de

⁶⁰ Arthur, Kaufmann, *Filosofía del derecho*, trads. Villar, B. L., y Montoya, A. M., (Universidad Externado de Colombia, 2002), 67.

⁶¹ S. Th, I-II, q. 95, a. 2.

⁶² S. Th, I-II, q. 93, a. 2.

⁶³ Carlos Nino, *Introducción al análisis del derecho*, 2ª edición, (Buenos Aires, Astrea, 2005), 386.

⁶⁴ S. Th, I-II, q. 91, a. 2.

⁶⁵ S. Th, I-II, q. 91, arts. 2 y 4.

⁶⁶ S. Th, I-II, q. 95, a. 2.

⁶⁷ S. Th, I-II, q. 90, a. 4.

su obra, sino por haberse inmortalizado en un sinnúmero de discípulos que siguieron sus enseñanzas y reiteraron sus puntos de vista.⁶⁸

En relación con la división de la ley, ya descrita, el Aquinate se plantea la siguiente cuestión práctica: ¿debe ser obedecida la ley humana, también cuando se halle en contradicción con la ley eterna o la ley natural? Esto es, ¿hasta qué punto debe el ciudadano obedecer las leyes del Estado? Según la doctrina tomista, la *lex humana* debe ser obedecida aun cuando no sea del todo conforme con el bien común, es decir, aunque constituya un daño, por razón de la conservación del orden; pero no debe en cambio, ser obedecida, cuando implique una violación de la *lex divina*. Tal sería, por ejemplo, una ley que impusiera un culto falso.⁶⁹

Respecto a lo anterior, muchos siglos antes, San Agustín de Hipona, en “*De libero arbitrio*” había escrito: *non videtur esse lex quae iusta non fuerit*, esto es, “la ley que no es justa no parece que sea ley”.⁷⁰ Respecto de lo cual dirá Santo Tomás, que la justicia de la ley está en proporción con su conformidad a la norma de la razón; siendo la primera la ley natural. En consecuencia, toda ley humana tendrá carácter de ley en la medida en que se derive de la ley de la naturaleza; y si se aparta en un punto de la ley natural, ya no será ley, sino corrupción de la ley. (“*iam non erit lex sed legis corruptio*”).⁷¹ En relación a lo cual Ruiz Miguel observa, que, sea cual sea la interpretación de la posición tomista, sin embargo, la lectura que históricamente ha tenido el *non videtur esse lex* agustiniano, ha sido más bien literal, entendiéndose que las leyes injustas no son leyes, esto es, no son válidas ni siquiera jurídicamente hablando.⁷²

Semejante afirmación agustiniana-tomista, parece excesiva, si no completamente absurda, para la moderna mentalidad relativista y su concepción de la ley como un acto de poder. Sin embargo, hay que entender que el concepto de ley implica el de justicia.

La idea de fin

La doctrina aristotélica de la entelequia es muy importante para la comprensión y entendimiento de la Filosofía del derecho de Santo Tomás de Aquino. Aristóteles dejó escrito en su *Metafísica*: que las cosas no solamente se dirigen a su fin, sino que existe también un cierto orden entre ellas y todas están su-

⁶⁸ Ramón, Soriano, *Sociología del derecho*, 1ª. edición, (Barcelona, Ariel, 1997), 208.

⁶⁹ *S. Th*, I-II, q. 96, a. 4.

⁷⁰ *Supra*, nota No. 45.

⁷¹ *S. Th*, I-II, q. 95, a. 2.

⁷² *Op. cit.* 143.

bordinadas a Dios como a su fin supremo; es decir, al Motor Inmóvil, pero a la vez principio del movimiento, en todas las cosas.⁷³

Esta metafísica teleológica de Aristóteles —según López Calera— fue recogida y desarrollada por Tomás de Aquino,⁷⁴ quien colocó la idea de fin en el centro de su sistema, pues el motor inmóvil aristotélico para Tomás de Aquino es el Dios personal. De ahí que la ley fundamental del universo no es para él la ley de causalidad, sino *la aspiración a un fin o finalidad*, ya que todos los seres y cosas, creados y derivados de Dios están dirigidos hacia un fin de acuerdo a su naturaleza.⁷⁵ Este fin al que tienden todas las cosas terrestres es su conservación, progreso y perfeccionamiento.⁷⁶ Aristóteles también escribió en la *Política*: “el hombre es por naturaleza un animal político o social”,⁷⁷ se perfecciona, por consiguiente en la polis. Fuera de la polis no hay sino dioses o animales. Pues bien, el principio de la vida política, como vida perfecta, es la justicia. Consecuentemente, la vida política, la vida en la polis, está marcada fundamentalmente por lo justo natural, esto es, por aquello que es justo en todo lugar. Al lograr su perfeccionamiento, cada ser cumple la finalidad que Dios asignó a su naturaleza. Ese perfeccionamiento se logra a través de las obras o acciones que se realicen a lo largo de la existencia, siempre motivadas por algo. Si nos situamos —dice J. Maritain— en el plano de la actualidad misma, considerando toda la perfección incluida en cada acción, tendremos en el espíritu y para el espíritu una percepción más profunda, universal e instructiva de la finalidad; y entonces surge la fórmula clásica entre los tomistas, del principio de finalidad: *omne agens agit propter finem*, (todo agente obra por un fin).⁷⁸ Fin, conocido como *intención* del sujeto: *finis operantis*, que no es otra cosa que la búsqueda del bien, y que será lo que califique formalmente cualquier acción. “Porque toda operación —dirá el Aquinate— se efectúa por un bien, verdadero o aparente (y todo lo bueno es tal en cuanto participa en algo del sumo bien que es Dios), se sigue que el mismo Dios es la causa, a modo de fin, de toda operación”.⁷⁹

Inspirado en la doctrina tomista —dirá J. Maritain— ese bien al cual tiende la criatura de ese modo, se llama *fin*; es un fin para el agente, y el amor de este

⁷³ *Met.* 1072b, L. XII, c. 7; 1075^a, L. XII, c. 10.

⁷⁴ Nicolás María López Calera, *Filosofía del derecho*, (I), (Granada, Comares, 1997), 130-131.

⁷⁵ *Suma contra los Gentiles*, L. III, XVII, trad. Carlos Ignacio González, S. J. (México, Porrúa, 2004).

⁷⁶ Cfr. *SG.* L. III, XXII.

⁷⁷ *Política*, L. I, c. 1, 1353^a.

⁷⁸ Jacques, Maritain, *Siete lecciones sobre el ser. Y los primeros principios de la razón especulativa*, trad. Alfredo E. Frossard, (Buenos Aires, Club de lectores, 1981), 169.

⁷⁹ *S. Th.*, I, q. 105, a. 5.

fin es la razón formal de la acción del agente.⁸⁰ Motivación que ya había sido contemplada por el Aquinate: “Todo se ordena a un fin mediante su acto”.⁸¹

En virtud de lo anterior, Carlos Nino señala que la teoría moral de Santo Tomás, igual que la de Aristóteles, es una doctrina *teleológica*⁸² * puesto que la idea de lo bueno tiene prioridad sobre la idea de lo moralmente correcto u obligatorio; para ambos filósofos, los actos humanos adquieren cualidad moral por su relación con el bien final del hombre.⁸³

Es tal la preocupación existencial-intelectual de orientar todo lo existente hacia el último fin —además, que en razón del mismo todo adquiere sentido— que incluso, para entender el concepto de ley del Dr. Angélico hay que tener en cuenta que él recoge de Aristóteles una concepción finalista de todo el universo, uniéndola —observa Alfonso Ruiz Miguel— también a la idea estoica de orden cósmico racional, pero entendido ahora no como una especie de espíritu identificado panteísticamente con lo natural, al modo estoico, sino al modo judeo-cristiano, como dirigido por un Dios personal y creador de todas las cosas.⁸⁴ Y esa finalidad es la que está inscrita en la *Ley eterna*, entendida en sentido amplio, como “la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige toda acción y todo movimiento”.⁸⁵

El Bien común

Aristóteles dejó escrito “bien es aquello que todas las cosas naturalmente apetecen”.⁸⁶ Por lo tanto, el hombre, de manera natural también buscará el bien, a través del ejercicio y práctica de las virtudes, y sobre todo de la justicia. Puede pensarse que ese bien lo obtiene para sí mismo; en lo cual no hay nada que objetar, en cuanto es un ser individual. Pero al mismo tiempo es un ser que por naturaleza se mueve y vive en comunidad; en esta situación, también el bien es absolutamente necesario, sólo que en otra dimensión: visto, ya no como el bien individual, sino como bien común. En este caso —según el Aquinate— “la justicia es la encargada de ordenar ese bien del hombre, porque es ella la que

⁸⁰ *Op. cit.* 173.

⁸¹ *S. Th.*, I-II, q. 21, a. 1 ad 3.

⁸² En lo cual estoy totalmente de acuerdo; pues ese fin último es el que le dará sentido y razón de ser a todo lo que realice el hombre.

⁸³ Nino, C., *Introducción al análisis del derecho*, segunda edición, y 13ª (Buenos Aires, Astrea, 2005), 384.

⁸⁴ *Op. cit.* 112.

⁸⁵ *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 1.

⁸⁶ *EN*, 1094ª, L. 1, c. 1.

ordena los actos humanos a ese bien común”.⁸⁷ “Y, por otra parte —escribe Santo Tomás— como a la ley pertenece ordenar al bien común, síguese que tal justicia, denominada ‘general’ es llamada ‘justicia legal’, esto es, por la que el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien común”.⁸⁸

Nadie ha puesto de relieve, como Santo Tomás —anota Maritain— la primacía del bien común^{89*} en el orden práctico o político de la vida de la ciudad. (...) Repite constantemente la máxima de Aristóteles de que el bien del todo es ‘más divino’ que el bien de las partes, y se esfuerza sin cesar en poner de relieve ese *dictum authenticum*, aplicado según los más variados grados de analogía. Y es porque el bien común, por ser bien común humano, por esencia está destinado, al servicio de la persona humana.^{90-91*}

Tanto en la *Summa Theologiae* como en *Summa contra Gentes*, y en otros escritos, hay varios textos en los que el Aquinatense habla del bien común: “El bien del orden del universo es más noble que cualquier parte del universo, ya que las distintas partes se ordenan al bien del orden, que está en todo, como a su fin”.⁹² Más adelante escribe: “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”.⁹³ Pero ¿qué idea precisa tiene de bien común?

Los hombres —escribe Santo Tomás— se reúnen en sociedad para convivir dignamente, conforme a las exigencias de su propia naturaleza de seres racionales.⁹⁴ Dado que su naturaleza es la de un espíritu encarnado o de una materia espiritualizada, necesitaría de dos sociedades: una política o de orden natural, que es el Estado, para conseguir el bien público temporal-inmanente, como le llama Dabin;⁹⁵ y la otra, de orden sobrenatural, que es la Iglesia, para

⁸⁷ “Notas a la Lección Segunda”, en Santo Tomás de Aquino, *La justicia. Comentarios al Libro Quinto de la Ética a Nicomaco*, traducción y notas de Benito R. Raffo, (Buenos Aires, Cursos de Cultura católica, 1946), 40.

⁸⁸ *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 5.

⁸⁹ Eustaquio Galán Gutiérrez, por su parte, escribirá “el concepto del bien común constituye una de las piezas cardinales de la filosofía tomista del derecho y del Estado”, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, (Madrid, Editorial Revista de derecho privado, 1945), 99.

⁹⁰ Maritain, J., *Persona humana y bien común*, (Buenos Aires, Club de lectores 1946), 30.

⁹¹ La referencia puntual que hace este autor, respecto a Tomás de Aquino, se encuentra en *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 9 ad 2: “Bonum universo es majus quam bonum particulare unius, si accipitur in eodem genere”.

⁹² *CG*, I, c. 70.

⁹³ *CG*, III, c. 17.

⁹⁴ Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, L. II, c. 3, trads. Laureano Robles y Ángel Chueca, (Madrid, Técnos, 2007), 71.

⁹⁵ Jean Dabin, *Doctrina general del Estado*, trads. Héctor González Uribe y Jesús Toral, (México, UNAM, 2003), 54-55.

alcanzar su fin último-trascendente; responsable del bien espiritual, público y privado.⁹⁶ La diferencia de criterios regulativos en la esfera temporal y en la espiritual —escribirá Galán Gutiérrez— obedece a la diferencia de fines propios y distintos, independencia recíproca en aquel ámbito de actuación determinado materialmente por sus fines respectivos: el fin que persigue el Estado, es la convivencia pacífica; el fin que persigue la Iglesia es la santificación y salvación de las almas.⁹⁷ Así lo dice el Aquinate: “Del mismo modo que incumbe a los gobernantes de este mundo establecer preceptos legales que determinen el derecho natural sobre materias de utilidad común en cosas temporales, así también los prelados eclesiásticos pueden exigir, mediante leyes el cumplimiento de aquellas cosas que pertenecen al bien común en el orden espiritual”.⁹⁸

Para Gallegos Rocafull, el bien común es algo real bien definido. A la pregunta ¿cuáles son sus rasgos esenciales?, que él mismo se hace, responde: el primero sin duda, es ese carácter de *común*, incluido en su mismo nombre. El bien común es un bien de la sociedad entera, del todo social. Por lo tanto, el fin social —dice el mismo autor— es común porque afecta a todos y a cada uno de los miembros de la sociedad.⁹⁹ “El bien común —dice explícitamente Santo Tomás— es el fin de cada una de las personas que existen en la comunidad”.¹⁰⁰ La segunda propiedad es, la de que en cierto modo están incluidos en el bien común los bienes particulares. En *cierto modo*, especifica Rocafull, para excluir desde el principio una interpretación falsa: que el bien común sea la suma de los bienes particulares, sino su ordenación.¹⁰¹ El bien común y el bien particular se implican mutuamente. De aquí deriva, según el mismo autor, la tercera característica del bien común: su diferencia específica de los bienes particulares.¹⁰² Santo Tomás lo señala expresamente: “El bien común de la ciudad y el bien singular de una persona no difieren solamente según lo mucho o lo poco, sino según diferencia formal; como se distingue el todo y la parte”.¹⁰³

La cuarta característica, que se deduce —según el mismo Rocafull— de que la unión de los bienes particulares en el bien común, es tan sólo una consecuencia de la unión de los individuos en la sociedad, y es, por ende, de la

⁹⁶ *Op. cit.* 54.

⁹⁷ *Cfr. op. cit.* 64-66.

⁹⁸ *S. Th.*, II-II, q. 147. a. 3. T. IV, Parte II-II (b). Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, (Madrid, BAC, MCMXCIV).

⁹⁹ Gallegos Rocafull, José María, *El orden social según la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, (México, Jus, 1947), 122.

¹⁰⁰ *S. Th.* II-II, q. 58, a. 9 ad 3.

¹⁰¹ *Op. cit.* 125.

¹⁰² *Op. cit.* 126.

¹⁰³ *S. Th.*, II-II, q. 58 a. 7 ad 2.

misma naturaleza. Así, pues, su unión es una unión de orden; por lo que el bien común ha de ser una ordenación de los bienes particulares.¹⁰⁴ Santo Tomás lo explicita así: “Los objetos particulares pueden ser ordenados a un bien común que es común no por comunicación genérica o específica sino por comunicación de finalidad, pues que el bien común es también fin común”.¹⁰⁵

Es evidente que el bien común es superior a los bienes particulares. La superioridad nace de dos conceptos: primero, porque cuantitativamente es un bien que afecta a mayor número de personas: “...el bien de un pueblo es más divino que el de un hombre”;¹⁰⁶ después, porque “cualitativamente es un bien mejor”.¹⁰⁷ Es evidente, que el Aquinate, con estas palabras corrobora lo que dejó escrito Aristóteles al respecto —y estoy de acuerdo con él—: “... por más que el bien humano sea el mismo para el individuo y para la ciudad, es con mucho, cosa mayor y más perfecta la gestión y salvaguarda del bien de la ciudad. Es cosa amable hacer el bien a uno solo; pero más bella y más divina es hacerlo al pueblo y la ciudad”.¹⁰⁸

Ahora bien, para lograr ese fin o bien común en la sociedad, es necesaria una institución, y ésta es el Estado; fin que según Galán Gutiérrez puede ser resumido en la frase: “*quod homines non solum vivant sed quod bene vivant*” (no sólo que los hombres vivan sino que vivan bien). El bien correspondiente a este fin es el bien del Estado, que es un *bien ético*,^{109*} ya que los *supposita* (los supuestos) del Estado son los hombres, seres de naturaleza racional. Institución, que a su vez necesita de un gobierno (autoridad) y de un ordenamiento jurídico; del cual, uno de los fines es el bien común. Santo Tomás consciente de ello —según Edoardo Greblo— distingue entre *regimen politicum*, y *regimen regale*, es decir, entre un gobierno basado en las leyes y un gobierno no limitado por ellas.¹¹⁰ Es decir, entre aquél que goza de *plenaria potestas* (potestad plena) del gobernante, como es el último, y el primero (régimen político), cuando quien está a la cabeza del Estado tiene limitado su poder con base en algunas leyes de la ciudad. En este contexto, sostendrá el de Aquino, que “la ley propiamente dicha, en primero y principal lugar, se ordena al bien común. Aho-

¹⁰⁴ *Op. cit.* 128.

¹⁰⁵ *S. Th.*, I-II, q. 90 a. 2 ad 2.

¹⁰⁶ *CG*, III, c. 17.

¹⁰⁷ *S. Th.*, II-II, q. 154 a. 4. ad 3.

¹⁰⁸ *EN*, 1094b, L. I, c. II, versión española y notas de Antonio Gómez Robledo, 2ª ed., (México, UNAM, 1983).

¹⁰⁹ El subrayado es mío, pues ésta, me parece una característica del bien común, de suma importancia.

¹¹⁰ Edoardo Greblo, *Democracia. Léxico de política*, trad. Guillermo Piro, (Buenos Aires, Nueva visión, 2002), 42.

ra bien, ordenar una cosa al bien común toca, bien a la comunidad, bien al que hace las veces de ésta”.¹¹¹

Se puede decir, por lo tanto, que lo que realmente legitima y justifica a una forma de gobierno es la búsqueda y el logro del bien común. De acuerdo al planteamiento del Aquinate, habrá que tener en cuenta los diversos medios o elementos que concurren en mayor o en menor escala al bien común integral, como son, paz, unidad, justicia, competencia o habilidad en el gobierno, libertad política, continuidad, eficacia gubernativa: “Bonum autem commune *constat ex multis...*, et *per multiplices actiones procuratur*”.¹¹²

En estos términos, parece ser que la preferencia política de Santo Tomás de Aquino va dirigida al régimen político monárquico similar al mismo gobierno divino del mundo. En efecto, la monarquía, parece —escribe Galán Gutiérrez— la forma de gobierno más apta para lograr el fin de toda comunidad política, a saber: la superación e integración de un conjunto de voluntades políticas singulares, sobre la base de un programa de preferencias y estimaciones comunes.¹¹³

El Doctor Angélico justifica tal preferencia, en primer lugar, porque considera dicha forma de gobierno como la más apta para conseguir el fin propio de la sociedad civil perfecta, que es el bien común. Escribe: “Pues siendo natural al hombre el vivir en compañía de muchos, necesario es que haya entre ellos quien rija esta muchedumbre; porque donde hubiese muchos, si cada uno procurase para sí solo lo que le estuviese bien, la muchedumbre se desuniría en diferentes partes, si no hubiese alguno que tratase de lo que pertenece al bien común”.¹¹⁴ Alega también, en favor de la monarquía, argumentos de tipo metafísico —como dice Galán Gutiérrez—:¹¹⁵ puesto que en la naturaleza —escribe el de Aquino— campea por todas partes la unidad. Así como el corazón mueve todos los miembros, y la razón a todas las partes del alma. (...) Así que mejor gobierna uno que muchos, por lo que se acerca más a esta unidad.¹¹⁶

Derechos humanos

Como hemos visto, Santo Tomás distingue entre derecho natural y derecho positivo. Entre las propiedades que descubre y asigna al derecho natural, está

¹¹¹ S. Th. I-II, q. 90. a. 3.

¹¹² S. Th. I-II, q. 96, a. 1.

¹¹³ Galán Gutiérrez Eustaquio, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, (Madrid, Revista de Derecho Privado, 1945), 160-161.

¹¹⁴ *Del gobierno de los príncipes*, L. I, c. 1, trad. Don Alonso Ordoñez das Seyjas y Tobar, (Buenos Aires, Editora cultural, 1945), 21-22.

¹¹⁵ *Op. cit.* 162.

¹¹⁶ Cfr. *Op. cit.* L. I, c. 2, 26-27.

aquella según la cual el derecho natural es común a todos los hombres, y es común porque una es la naturaleza humana: “Consta, en efecto, que los hombres tienen una naturaleza determinada”.¹¹⁷ “La naturaleza que es causa de este derecho, es la misma en todas partes para todos los hombres”.¹¹⁸

Pero, ¿cuál es esa naturaleza común a todos los hombres? Bien está que Aristóteles haya dicho y escrito que el hombre es un “animal racional”.¹¹⁹ Ésta, sabemos, es la definición esencial del hombre; ésta es su esencia, que es algo pensado, y, por lo mismo algo estático. En cambio, al hablar de naturaleza humana, se piensa en algo dinámico. Santo Tomás lo expresa en forma clara y precisa: “el término naturaleza significa la esencia de la cosa en cuanto está ordenada a su operación propia”, ya que ninguna cosa está privada de su propia operación.¹²⁰

Sin embargo, hablar del ser del hombre no es fácil; sabemos que, a lo largo de la historia se han dado diferentes concepciones del mismo. Además, existen muchas mujeres y también muchos hombres; sin embargo, los dos grupos quedan subsumidos en lo que llamamos y conocemos como “el género humano”. Pero esos muchos, innumerables y distintos, ¿en qué coinciden? Responde Juan de Sahagún Lucas: en que cada uno es persona.¹²¹

Por su parte, Tomás de Aquino, reasumiendo la doctrina que sobre la persona dejó Boecio, elabora su propia definición: “Una sustancia completa, en sí misma subsistente con independencia de otro sujeto”.¹²² En otro lugar, dejó escrito: “La misma sustancia entera es eso mismo que es; el mismo ser es aquello por lo que la sustancia se llama ente”.¹²³ Sujeto de operación, consciente de que primero es el ser y después el obrar: *operari sequitur esse*, el obrar sigue al ser.

Por la doble influencia que recibió en su formación, de Grecia, en la persona de Aristóteles, y de Roma, a través de Justiniano, Santo Tomás, sostuvo a lo largo de sus días que los hombres poseen una naturaleza determinada, y que ésta es la misma en todas partes y para todos los seres humanos; de lo cual se desprende su doctrina sobre el Derecho natural, pero sin desconocer la existencia del derecho positivo —como lo vimos arriba, en el apartado

¹¹⁷ CG, III, c. CXXIX, trad. Carlos Ignacio González, Col. “Sepan cuantos...”, (México, Porrúa, 2004), 560.

¹¹⁸ *In V Ethic.*, lect. 12, n° 1.018.

¹¹⁹ *De anima*, II, 3.

¹²⁰ “De ente et essentia”, en Antonio Osuna, et al. (colbs.), *Opúsculos y cuestiones selectas*, edición bilingüe, (I), (Madrid, BAC, MMI), 43.

¹²¹ Juan de Sahagún, Lucas, *Las dimensiones del hombre*, (Salamanca, Sígueme, 1996), 169.

¹²² *S. Th.*, III, q. 16, a. 12 ad 2.

¹²³ CG, 1. 2, c. 54, (México, Porrúa, 2004).

del iusnaturalismo—. Todo lo cual nos permite hablar de algo inherente a esa naturaleza: los derechos humanos, tema que se encuentra presente en su pensamiento.

De lo anterior se sigue que si los hombres comparten una misma naturaleza, por la cual son lo que son: seres humanos; por lo mismo serán poseedores de una dignidad que nadie puede desaparecer; los derechos humanos, tendrán, su fundamento en ella, y en estrecha relación con las inclinaciones que integran el derecho natural. De acuerdo a las cuales el Aquinate ordena ciertos grupos de derechos, pero que de ninguna manera se identifican con ellas. Se concretan y se matizan según las condiciones específicas de cada sustancia, del hombre en nuestro caso. Así, por ejemplo, Santo Tomás, al hablar de la inclinación fundamental de toda sustancia a la conservación de su ser, añade: “*secundum suam naturam*”,¹²⁴ porque no todo tiende a lo mismo de igual manera.

De este modo, Santo Tomás habla de los derechos humanos siguientes:

a) *Del hombre en tanto que individuo*. A este grupo pertenecen: *el derecho a la vida*, opuesto al homicidio,¹²⁵ y al suicidio.¹²⁶ Está relacionado al mismo tiempo con el *derecho a la propiedad privada*;¹²⁷ Pero si bien, el hombre tiene derecho a la posesión de las cosas y también a su uso; no debe tener las cosas exteriores como propias, sino como comunes, indicando con ello *el carácter social de dicha propiedad*.¹²⁸ Un derecho que tiene relación tanto con la vida como con el bien común es *el derecho al trabajo*. Escribe: “por la divina Providencia son proporcionadas al hombre aquellas cosas que son necesarias a la especie, pero no es necesario que todos los hombres realicen el mismo trabajo”.¹²⁹

Señala además, que todo hombre tiene derecho a *un proceso judicial justo*. —Figura jurídica que hoy se conoce como el derecho a un *debido proceso*—; que exige, a jueces, acusadores, testigos, reos y acusados el deber de desempeñar cada uno su papel dentro de los términos de justicia y de verdad que le corresponde.¹³⁰

b) *En la sociedad familiar*. La primera comunidad o sociedad con la que se encuentra el hombre al nacer es la familia, derivada de la inclinación natural a la conservación de la especie, a través de la relación macho-hembra. El hombre lo hace a través de la figura o contrato del matrimonio, pues la naturaleza y la

¹²⁴ S. *Th*, I-II, q. 94, a. 2.

¹²⁵ S. *Th*, II-II, q. 64, a. 6.

¹²⁶ S. *Th*, II-II, q. 64, a. 5.

¹²⁷ S. *Th*, II-II, q. 66, a. 1.

¹²⁸ S. *Th*, II-II, q. 66, a. 2.

¹²⁹ Cfr. *CG*, III, 136-137.

¹³⁰ S. *Th*, II-II, qq. 67 a 71.

razón lo han establecido para la digna procreación humana: "... Pues bien, a esta unión determinada de un varón y una mujer es a lo que se llama matrimonio. Y por eso se dice que *el matrimonio es de derecho natural*.¹³¹

Dos derechos relacionados con el anterior, son la *nutrición* y la *instrucción*. Así se expresa: "Hay que tener en cuenta que en la especie humana la prole no necesita sólo de alimento corporal, como sucede con el resto de los animales, sino también de educación espiritual".¹³²

c) *En la sociedad civil*. De acuerdo a aquella afirmación milenaria de Aristóteles: "el hombre es por naturaleza un animal sociable"; esa sociedad de la cual forma parte tiene un fin que es el bien común, a cuya realización están todos los hombres como ciudadanos obligados a contribuir. Para lograr esto, el hombre goza del derecho a *participar en la vida política* a través del *sufragio* para elegir a los gobernantes "con sus oficios distintos y estados diferentes, pero con un empeño común, que es la salud de la comunidad que consiste en el orden y la paz sociales".¹³³

d) *En relación al Bien común trascendente*. El hombre es sociable por naturaleza. Sin embargo, Santo Tomás declara que "no se ordena a la comunidad política según todo su ser y según todas sus cosas (*secundum se totum et secundum omnia sua*). Pero todo el ser del hombre y todo lo que puede y tiene, ha de ser ordenado a Dios, y por tanto, todo acto del hombre bueno o malo tiene razón de mérito o de demérito cara a Dios".¹³⁴ Esto lo puede realizar a través de dos derechos: *la libertad religiosa*¹³⁵ y *la libertad de conciencia*.¹³⁶

Conclusión

Lo escrito en estas páginas es nada frente a la magnitud de la obra escrita por Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, puedo decir que será útil para entender, por qué este autor no puede ser ignorado al hacer Filosofía del derecho. En ésta, igual que en otras disciplinas, la actualidad de su pensamiento es innegable.

¹³¹ S. Th, II-II, q. 154, a. 2.

¹³² Cfr. CG, III, 122.

¹³³ III Pol., lect. 3, n° 366, citado por Jesús García, en *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, (Pamplona, EUNSA, 1979), 195.

¹³⁴ S. Th, I-II, q.21, a. 4. ad. 3.

¹³⁵ CG, III, 119.

¹³⁶ "De veritate", q. 17, a. 3, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, edición bilingüe, (Madrid, BAC, MMI).

De manera muy concreta —como resulta evidente— el pensador que el de Aquino tiene como referente en los puntos que hemos estudiado, es Aristóteles. No para repetir lo que él dijo, sino, únicamente como punto de partida para conformar y estructurar su propio pensamiento, dándole su sello personal; extrayendo consecuencias en las que Aristóteles jamás pensó.

De lo que hemos escrito cabe destacar lo siguiente: Sobre el bien común, siendo aún objeto de polémica en torno a si forma parte o no, de los fines del derecho; si bien coincide con Aristóteles respecto a la importancia que tiene por encima del bien personal, un dato extra que le añade el de Aquino es la distinción que hace entre bien común inmanente (temporal-Estado), y bien común trascendente (espiritual-Iglesia).

Del tema de la Ley, conviene señalar dos detalles: **uno**, para el de Aquino, II-II, q. 57. a. 1, la ley no es el derecho mismo, propiamente hablando, sino, como indica en *ad 2* “cierta razón del derecho” (*lex non est ipsum ius proprie loquendo sed aliqualis ratio iuris*). **Dos**, que no siendo jurista, dejó para siempre la definición de ley humana o positiva.

Unido a lo anterior, y de suma trascendencia, más para el presente que para el pasado, es la afirmación reiterada del Aquinate —frente al positivismo jurídico recalcitrante— que una ley, para que sea tal debe estar en estrecha relación con la ética y en conformidad con el derecho natural.

Finalmente, algo que no concibió Aristóteles, pero Santo Tomás sí lo hizo, es resaltar la dignidad de la cual es poseedor el ser humano, y en la cual tienen su fundamento los derechos humanos.

Termino este escrito diciendo que el tino y claridad con los que el Aquinate elaboró y entretrejió sus ideas, hacen que su pensamiento sea perenne; y por lo tanto, goza de actualidad cuando de Filosofía del derecho se trate.

Bibliografía

- Aquino, Tomás de, *Summa Theologica*, Madrid, BAC, MCMLVI.
—, *Opúsculos y cuestiones selectas*, edición bilingüe, (I), Madrid, BAC, MMI.
—, *Suma contra los Gentiles*, trad. Carlos Ignacio González, S. J. México, Porrúa, 2004.
—, *Sentencia Libri Ethicorum* SLE.
—, *La monarquía*, trads. Laureano Robles y Ángel Chueca, Madrid, Técnos, 2007.
—, *La justicia. Comentarios al Libro Quinto de la Ética a Nicómaco*, traducción y notas de Benito R., Raffo, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1946.
—, *Del gobierno de los príncipes*, trad. Don Alonso Ordoñez das Seyjas y Tobar, Buenos Aires, Editora Cultural, 1945.

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, versión española y notas de Antonio Gómez Robledo, 2ª edición, México, UNAM, 1983.
- , *Política*, trads. Julián Marías y María Araujo, CEPC, Madrid, 1997.
- , *Gran Ética, Obras*, trad. Francisco de P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1977.
- , *Ética Nicomáquea, Obras,*
- , *De anima, Obras,*
- Dabin, Jean, *Doctrina general del Estado*, trads. Héctor González Uribe y Jesús Toral, México, UNAM, 2003.
- Galán Gutiérrez, Eustaquio, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1945.
- Gallegos Rocafull, José María, *El orden social según la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, México, Jus, 1947.
- García-Huidobro, Joaquín, *Filosofía y retórica del iusnaturalismo*, México, UNAM, 2002.
- Gilson, Etinne, *Santo Tomás de Aquino*, versión castellana de Nicolás González, Madrid, M. Aguilar editor, 1979.
- Graneris, Giuseppe, *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, trad. Celina Ana Lértora, (Buenos Aires, Eudeba, 1973.
- Greblo, Edoardo, *Democracia. Léxico de política*, trad. Guillermo Piro, Buenos Aires, Nueva visión, 2002.
- Hervada, Javier, *Historia de la ciencia del derecho natural*, Pamplona, EUNSA; 1996.
- Kaufmann, Arthur, *Filosofía del derecho*, trads. Villar, B. L, y Montoya, A. M, Universidad Externado de Colombia, 2002.
- Lértora, Celina, "Dos modos del método escolástico en Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010), p. 96.
- López Calera, Nicolás María, *Filosofía del derecho, (I)*, Granada, Comares, 1997.
- MacIntyre, Alasdair, *Justicia y racionalidad*, trad. de Alejo José, G. Barcelona, Paidós, 1994.
- Maritain, J., *Persona humana y bien común*, Buenos Aires, Club de lectores, 1946.
- , *Siete lecciones sobre el ser. Y los primeros principios de la razón especulativa*, trad. Alfredo E. Frossard, Buenos Aires, Club de lectores, 1981.
- Massini, Carlos, *Filosofía del derecho, tt. I y II*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2005.
- Millán-Puelles, Antonio, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Madrid, Rialp, 1994.
- Nino, Carlos, *Introducción al análisis del derecho*, 2ª edición, Buenos Aires, Astrea, 2005.
- Ruiz Miguel, Alfonso, *Una filosofía del derecho en modelos históricos*, Madrid, Trotta, 2002.
- Sahagún, Lucas, Juan de, *Las dimensiones del hombre*, Salamanca, Sígueme, 1996.
- San Agustín, *Obras*, T. III, *De libero arbitrio*, BAC, Madrid, MCMLI.
- Soriano, Ramón, *Sociología del derecho*, 1ª. edición, Barcelona, Ariel, 1997.
- Vallet de Goytisolo, Juan B., *Estudios sobre fuentes del derecho y método jurídico*, Madrid, Editorial Montecorvo, 1982.
- Vecchio, Giorgio del, *Filosofía del derecho*, 7ª edición, Barcelona, Bosch Casa Editorial, 1960.

Virgilio Ruiz Rodríguez

Verdross, Alfred, *La filosofía del derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*, trad. Mario de la Cueva, México, UNAM, Centro de estudios filosóficos, 1962.

Villey, Michel, *Compendio de filosofía del derecho. Definiciones y fines del derecho*, trad. Diorki, Pamplona, EUNSA, 1979.