

Pablo GONZÁLEZ MORENO

LOS LÍMITES DE LA JUSTICIA EN JOSEF PIEPER

*Trabajo Final de Carrera
dirigido por
Enrique MARTÍNEZ*

Universitat Abat Oliba CEU
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
Licenciatura en Derecho

2009

*Si queremos un mundo de paz y de justicia hay que poner decididamente la
inteligencia al servicio del amor.*

ANTOINE DE SAINT-EXUPERY

Resumen

Este trabajo estudia, siguiendo la estela del filósofo tomista Josef Pieper, el problema de los límites de la justicia y la necesidad de su superación para conseguir la verdadera justicia en toda su plenitud.

Resum

Aquest treball estudia, tot seguint l'estela del filòsof tomista alemany Josef Pieper, el problema dels límits de la justícia i de la necessitat de la seva superació per tal d'aconseguir la veritable justícia en tota la seva plenitud.

Abstract

This paper research, following the trail of the Thomistic philosopher Josef Pieper, the problem of the justice's limits and the need to overcome it to achieve the true justice.

Palabras claves / Keywords

Justicia – Derecho – Límites de la justicia – Amor – Pieper – Santo Tomás – Pensamiento moderno – Cristianismo – Cristo – Doctrina Social

Sumario

Introducción	9
I. ¿QUÉ ES LA JUSTICIA?.....	11
1.1. Lo justo y el acto de justicia en Pieper.....	13
1.1.1. Lo debido y los orígenes del derecho.....	14
1.1.2. La justicia y el compromiso con el otro.....	17
1.2. La justicia como virtud moral general.....	18
1.3. La justicia jurídica como virtud: La justicia en la polis y las formas de justicia	21
1.3.1. La justicia general o legal.....	23
1.3.2. La justicia particular.....	25
1.3.2.1. La justicia conmutativa.....	26
1.3.2.2. La justicia distributiva.....	27
II. LOS LÍMITES DE LA JUSTICIA.....	29
2.1. La imposibilidad de hacer justicia por defecto a causa de la desigualdad.....	29
2.1.1. La religión.....	30
2.1.2. La piedad.....	32
2.1.3. La observancia.....	33
2.2. La insuficiencia de la justicia para alcanzar el bien común o la necesidad de un exceso.....	34
III. LA SUPERACIÓN DE LOS LÍMITES.....	37
3.1. La supresión de las cadenas por la doctrina moderna.....	37
3.1.1. La justicia del hombre moderno.....	38
3.1.2. El naturalismo o la pérdida de la religión.....	39
3.1.3. El desarraigo o la pérdida de la piedad.....	40
3.1.4. El igualitarismo o la pérdida del respeto.....	42
3.2. La superación de los límites en la doctrina tomista.....	44
3.2.1. La superación de la desigualdad por el sacrificio.....	44
3.2.1.1. La superación en la religión.....	45
3.2.1.2. La superación en la piedad.....	46
3.2.1.3. La superación en la observancia.....	47
3.2.2. La superación de la justicia por el amor para lograr la verdadera Justicia...	47
3.3. El sacrificio y el amor contra el permisivismo en el logro de la justicia social.	53
Conclusión.....	57
Bibliografía.....	59

Introducción

Numerosos escritores, poetas, filósofos, moralistas, políticos, artistas y celebridades de toda clase y condición, a lo largo de los siglos han reflexionado sobre la justicia en todas sus dimensiones, y han plasmado, en sus escritos o en su vida, lo que esta palabra de tan grave importancia significa. Por ella, muchos han sacrificado todas sus posesiones y han entregado sus vidas, mientras que otros en su nombre, han cometido los más atroces crímenes y han profanando así su verdadero significado.

Como podemos prever, la cuestión no resulta en absoluto baladí, pues en mucho trasciende de conflictos léxicos y semánticos. Sólo hace falta decir, para comprender un ápice de la magnitud del asunto, que de su definición depende nada menos que la pacífica convivencia de la comunidad política, el buen funcionamiento social, la consecución del bien común y, en último término, aquello que todo hombre anhela en lo profundo de su corazón: la felicidad.

Dado que, como hemos apuntado, muchos son los que se han preguntado por este término clave, múltiples y muy variadas son sus acepciones. Sin embargo, no es nuestro propósito en este trabajo detenernos en todas ellas, sino tratar el tema de la justicia desde un único enfoque: La concepción que poseía el reconocido filósofo alemán Josef Pieper, tomista de pies a cabeza, quien al igual que otros autores contemporáneos, se sumó al barco de la doctrina clásica inspirada por la doctrina de los filósofos griegos Platón y Aristóteles, el cónsul romano Cicerón, la doctrina general del Derecho romano y los padres de la Iglesia San Ambrosio y San Agustín, que fue asimilada y ordenada de forma sintética por el paladín de la escolástica medieval, Santo Tomás de Aquino, quien perfeccionó este corpus doctrinal y lo entroncó a los principios de la Iglesia Católica, otorgándole una luz tan clarividente que ha sido reconocido por los siglos como su abanderado, junto a su precursor Aristóteles, y como timonel de ésta.

Pues bien, todos estos autores que hemos nombrado y que aportaron su grano de arena al desarrollo de esta doctrina, coincidieron en el núcleo de nuestro enfoque: Concibieron la justicia siguiendo las mismas premisas, cada cual con sus palabras, pero al fin y al cabo, suscribiendo la célebre definición de Ulpiano perfeccionada, más tarde, por el Aquinate: “La justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho”.

Esta famosa tesis es la llave que abre la puerta de entrada del largo túnel que nos hemos propuesto recorrer, siguiendo el rastro de la pluma de Josef Pieper, insigne comentarista de la doctrina de Santo Tomás, ávido buscador de la verdad y gran estudioso y didáctico profesor de la Escuela Superior de Pedagogía de Essen y de la Universidad de Münster. Jurista, filósofo y sociólogo de carrera, fue investido miembro de la Academia Alemana de Lengua y Poesía y del Centro de Estudios para la Investigación.

Tras esta somera presentación del autor en quien nos hemos inspirado para la elaboración de este trabajo, consideramos oportuno pasar a explicar, muy

brevemente, la estructura que vamos a encontrar en nuestra exposición, con el fin de orientar al lector en el camino que nos hemos propuesto recorrer.

En el primer capítulo, explicaremos el enfoque de la justicia según la doctrina tomista (siempre teniendo en cuenta la interpretación de nuestro filósofo alemán), así como los tipos de justicia que existen según los sujetos relacionados. También hablaremos, en el segundo capítulo, de los límites que posee la justicia, pues en determinadas ocasiones, que están contenidas en esta explicación, resulta imposible “dar a cada uno su derecho”, ya sea por defecto, habida una desigualdad entre los sujetos de una relación que genera la *imposibilidad* de restituir lo debido, ya sea por necesidad de exceso, cuando se cree necesario dar más de lo debido para instaurar una verdadera justicia. Dada la particularidad de la situación, en estos casos especiales nos preguntamos si es posible hacer justicia; será el tercer capítulo el lugar donde hallaremos la respuesta a esta cuestión, la cual avanzamos que será afirmativa: La manera de hacerlo será mediante el descubrimiento del exceso o sacrificio como forma de compensar lo debido y la superación de los mismos límites naturales de la propia justicia mediante el amor.

El desarrollo de este trabajo nos conducirá, para finalizar, a la resolución de que para realizar el bien común verdadero y la paz mundial es necesario *buscar, hallar y realizar* el concepto de *justicia social*, que ha de estar iluminado por el de *caridad social*, los cuales son predicados por la Doctrina Social de la Iglesia. Sin embargo, la realización de esta justicia dependerá de que la humanidad dé un paso importante, libre y personal en la manera de entender la vida y de vivirla.

I. ¿QUÉ ES LA JUSTICIA?

La palabra justicia ha sido definida de multitud de maneras diferentes por cientos de pensadores a lo largo de los siglos. Y no es para menos, pues aunque los tiempos y las culturas no acuerden un significado único, sí coinciden en que de dicho término dependen, por lo menos, asuntos tan importantes como el bien particular de las personas o el bien de la comunidad política. En este sentido y con toda razón, el célebre jurista Hans Kelsen destaca la importancia de la cuestión y pone de relieve la ausencia de respuesta:

No hubo pregunta alguna que haya sido planteada con más pasión, no hubo otra por la que se haya derramado tanta sangre preciosa ni tantas amargas lágrimas como por ésta; no hubo pregunta alguna acerca de la cual hayan meditado con mayor profundidad los espíritus más ilustres, desde Platón a Kant. No obstante, ahora como entonces carece de respuesta¹.

Esta carencia de respuesta a la que alude Kelsen sobre lo que la justicia significa, se explica por la extensión del positivismo, hoy imperante. El mismo Kelsen construyó una teoría, a la que dio el nombre de *teoría pura del Derecho*, basada en una concepción positivista que excluía cualquier idea de derecho natural, con las consecuencias que ello implica.

Es en parte por este motivo por el cual el reputado filósofo francés e historiador del Derecho Michel Villey, asevera en su manual "Filosofía del Derecho" que la justicia está actualmente en crisis, pues hasta que triunfó el positivismo jurídico, que separó el derecho de la moral, el derecho había estado al servicio de la justicia. Hoy, curiosamente, se sigue diciendo que el derecho busca la justicia, pero lo cierto es que se ha convertido en una afirmación sin sentido para el entramado positivista, pues tal como asegura el citado autor, "el término *justicia* no conduce a dato alguno verificable, por lo que es una «palabra vacía» que hay que proscribir"²; en otras palabras, el iuspositivismo pregonaba que lo justo y lo injusto son palabras sin valor, y que lo verdaderamente valioso es lo que dicta la ley. Es por eso que, muy consecuentemente, Kelsen excluyó radicalmente *lo justo* de la noción de derecho³.

Mostrando su perplejidad, Villey apunta en su obra que, pese a la fortísima influencia de esta corriente, aún no se ha desterrado la palabra "justicia" de nuestro vocabulario, y que los políticos y medios de comunicación la siguen utilizando permanentemente. La razón la halla en que, tras la extensión y el imperio del positivismo y el vacío semántico de la palabra justicia, su significado se desvió por la influencia de otra corriente, el *idealismo*, "que se propuso obtener la filosofía desde la razón pura subjetiva"⁴. Así fue como el concepto de Justicia evolucionó y volvió a tener un sentido, aunque desviado de la realidad. Michel Villey explica de la siguiente manera los resultados del influjo de esta filosofía:

¹ Hans KELSEN. *¿Qué es la Justicia?*, p. 7

² Michel VILLEY. *Filosofía del Derecho*, p. 44

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* p. 45

[Con el idealismo,] la Justicia se convirtió en un sueño del espíritu humano, sueño de *igualdad absoluta*: La «*justicia social*» consistiría, en su extremo, en que Dassault deje de ser más rico que sus obreros (...) Pero la Justicia se presenta también como *sueño* de libertad, de «respeto de cada persona humana», de exaltación de «los derechos del hombre», y de que cesen las prohibiciones, las legislaciones represivas, la opresión que ejerce el Estado⁵.

Así pues, el concepto vacío de justicia se llenó de los ideales de igualdad, libertad y respeto de los derechos del hombre. Sin embargo, tal como podemos percibir y como el mismo autor asegura, la Justicia *idealista* y la Administración de justicia ostentada por los jueces (que aplica la ley por la ley, sin un criterio moral de *lo justo*), no tienen ninguna relación entre sí, son temas situados en distintas esferas de la realidad que conviven en nuestro mundo actual. Por lo tanto, sigue sin poderse afirmar que actualmente el derecho (relativo a la ley) esté al servicio de la justicia (que se concibe de una forma *idealista*).

Dado que, tal y como podemos apreciar, el concepto de justicia se ha ido transformando con el tiempo hasta perder su esencia, el profesor Villey propone volver a partir de cero retornando a las fuentes, es decir, a los filósofos clásicos, que tomaron la información de la más pura observación de la realidad y de su consiguiente análisis mediante la razón, los mismos de los que Juan Vallet de Goytisolo, discípulo de Aristóteles y Santo Tomás, se alimentó para distinguir esas posiciones modernas que llevaron a Villey a proclamar la existencia de una “crisis de la Justicia”. El profesor Cantero Núñez, gran conocedor de la doctrina de Vallet, describe lo que éste no entendía por justicia y lo distingue de forma sintética de lo que verdaderamente era la justicia de los clásicos:

La justicia para Vallet, no es un concepto formal, no es una idea, ni una imagen ideal, ni una ideología, ni un mito que encuentra su razón en el devenir, ni un valor histórico, ni sólo un valor, ni tampoco la aplicación de un código de leyes rígidas. Es «una realidad esencial» «extraída de la contemplación de la naturaleza», que ha de buscarse en el orden natural «para su determinación y aplicación *in actu*», pues se trata de conseguir «en cada caso lo justo concreto». ⁶

Los mismos principios de la justicia seguiremos nosotros al adentrarnos en la doctrina de, quizás el más grande admirador y estudioso de las obras de Aristóteles, el gran baluarte del pensamiento clásico: Nos referimos a Santo Tomás de Aquino; y lo haremos, como hemos añadido antes, de la mano del excelso filósofo contemporáneo Josef Pieper, uno de los más excelentes abanderados de la vigencia de la doctrina jurídica aristotélico-tomista.

En este primer capítulo, en seguimiento de nuestro citado autor, trataremos el tema de la justicia diferenciando cuándo ésta es un acto (en el primer epígrafe) y cuándo es una virtud (en el segundo epígrafe). En el asunto de la virtud, que es el más

⁵ *Ibid.* p. 45

⁶ Estanislao CANTERO NUÑEZ. *El concepto del Derecho en la Doctrina española (1939-1998). La originalidad de Juan Vallet de Goytisolo*, pp. 585-586.

complejo, con el fin de otorgar a la exposición una estructura más clara, nos vamos a permitir utilizar la clasificación que elaboró, según su interpretación de las formas *de virtud de la justicia* que Aristóteles y Santo Tomás concibieron, otro grande de la filosofía y del derecho y contemporáneo de Pieper, al que hemos nombrado un par de párrafos atrás: Se trata del maestro Juan Vallet de Goytisolo. De nuevo nos hablará de él el profesor Estanislao Cantero Núñez, discípulo del autor, quien expone estas *formas de justicia*, según la doctrina del célebre jurista, de la siguiente manera:

Es preciso acudir a la distinción formulada por Aristóteles y precisada por Santo Tomás de Aquino, conforme a la cual distingue, siguiendo en especial a Santo Tomás, la justicia como virtud moral general, que ordena las virtudes particulares –fortaleza, templanza, justicia y prudencia- y la justicia jurídica, en cuyo ámbito, a su vez, distingue diferentes especies, entre justicia general o legal (...) y justicia particular con sus especies de justicia distributiva y justicia conmutativa (o correctiva).⁷

Cuando hablemos de la virtud de la justicia, deberemos, pues, tener presente la distinción, en primer lugar, entre la virtud moral general y la justicia jurídica; en segundo lugar, distinguiremos entre la justicia general o legal y la justicia particular; y seguidamente, entre la justicia conmutativa y la justicia distributiva. Evitemos, sin embargo, anticipar acontecimientos y concentrémonos en el siguiente epígrafe, que explica *lo justo y el acto de justicia*, tema de suma relevancia para el posterior epígrafe.

1.1. Lo justo y el acto de justicia en Pieper

En la misma línea de los clásicos, Pieper cree en la justicia como una *realidad esencial extraída de la contemplación de la naturaleza*; esto significa que la justicia no la definen los hombres, sino que existe una justicia natural cuya definición y caracteres han de ser descubiertos por la humanidad mediante la observación de la realidad y el razonamiento. Partiendo de éste método muchos autores clásicos, escolásticos y modernos coincidieron en entender esencialmente la justicia como una virtud humana, y puesto que toda virtud es el desarrollo de una inclinación natural, habitual y buena, se construye por la repetición de actos específicos. De la misma forma ocurre en caso particular de la virtud de la justicia, la cual Santo Tomás, perfeccionando la definición clásica, la definió como “el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho”⁸.

El fin de este apartado, sin embargo, no es tanto explicar esta virtud propiamente como ese acto especial con cuya repetición habitual se configura y se erige como la esencia de la justicia, lo propio de ella. Vamos a hablar aquí del *acto de justicia*, de lo justo, que como podemos extraer de la definición de la virtud, consiste en *dar a cada uno su derecho*, lo que le es propio, *lo suyo*.

⁷ Ibid. p. 590.

⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología* II-II, 58, 1

Para poder realizarse, el *acto de justicia necesita* de unas condiciones particulares. Requiere de la existencia de un *suum* (de algo) que pertenezca a alguien⁹, así como la existencia de una o varias personas (*“el otro”*) a las cuales les sea debido¹⁰. Esto es, en resumidas cuentas, la existencia de algo debido (un *suum* debido, también llamado *debitum*) y la existencia y referencia a un *otro*.

1.1.1. Lo debido y los orígenes del derecho

Lo debido, también llamado *“suum”*, es la primera condición necesaria para la realización de un acto de justicia. Pieper asegura que, “si no se da por supuesta la existencia anterior de un algo que le sea debido a alguien, de un *suum*, no puede darse deber de justicia alguno”¹¹; es, por tanto, necesaria la existencia de algo debido, pues sólo es posible *dar a cada uno lo suyo* si existe antes un verdadero *“suum”* adeudado. Así define con mayor precisión el mismo Josef Pieper el significado del término *“suum”*:

Lo debido, el *suum*, es lo que un individuo tiene derecho a reclamar de otro como algo que se le adeuda y que no corresponde a nadie más que a él, a lo cual conviene añadir que lo adeudado no sólo puede ser una cosa, como es el caso de la propiedad, sino también una acción.¹²

De esto se puede extraer que, en una relación de justicia, uno de los sujetos es poseedor de la obligación de dar o llevar a cabo el *suum*, mientras que el otro sujeto es poseedor de la facultad de recibir *lo justo*, el derecho. Es por esta razón que Pieper sentencia, citando a Santo Tomás, que “es manifiesto que el derecho es el objeto de la justicia”¹³, ya que ésta no consiste en otra cosa más que en *dar a cada uno lo suyo, lo justo, su derecho*. El mismo Santo Tomás, en la cuestión 57 de la Suma de teología, lo confirma con estas palabras:

[San] Isidoro, (...) dice en el mismo libro que el derecho se ha llamado así [jus] porque es justo. Pero lo justo es objeto de la justicia; pues afirma el Filósofo, en V Ethic., que todos deciden llamar justicia a semejante hábito, mediante el cual realizan cosas justas. Luego el derecho es objeto de la justicia.¹⁴

Sin embargo, no debemos olvidar que, para que podamos hablar de justicia, de deuda y de derecho, debe existir anteriormente un acto, por el cual algo se convierta en propio de alguien, tal como afirma Pieper tomando las palabras de Santo Tomás¹⁵: “Si el acto de justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, es porque dicho acto supone otro precedente, por virtud del cual algo se constituye en propiedad de alguien”. Si profundizamos en este camino hasta el final, siguiendo una cadena de

⁹ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 86

¹⁰ *Ibid*, p. 99

¹¹ *Ibid*, p. 90.

¹² *Ibid*, p. 91.

¹³ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, II-II, 57, 1 Cit. en Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 90.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, II-II, 57, 1. Sed contra.

¹⁵ Cfr. Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 89.

actos de justicia a la inversa, hacia sus orígenes, hallaremos necesariamente al fin un “acto de justicia” que no pueda tener otro precedente, y es que, en última instancia, el primer acto que hizo al hombre poseedor de un *suum* y que instituyó la misma propiedad y el derecho es, según Pieper, el acto original de *creación*¹⁶ realizado por Dios.

Como sabemos, según defienden la escuela tomista y el cristianismo, Dios no sólo nos ha otorgado la existencia junto al resto de la creación, sino que ha instituido además conceptos y leyes que se manifiestan en la naturaleza, como la misma propiedad y la misma justicia; y es que se trata de un Ser Supremo, omnipotente, no creado por ningún otro ser, que ha existido siempre, que no tuvo comienzo, con una inteligencia sin límites y cuya propia naturaleza es existir. Por lo tanto, un Ser que posee una dignidad infinitamente superior a la nuestra.¹⁷

Dicho esto, la curiosidad y el interés nos lleva a formularnos una pregunta, seguramente antes de tiempo: *¿Puede darse, a pesar de esta particular diferencia en dignidad, una relación de justicia normal entre Dios y los hombres?*

Más adelante, cuando poseamos mayor información sobre las relaciones de justicia comunes entre hombres, contestaremos con más precisión a esta cuestión; por ahora sólo podemos avanzar que, en la relación entre Dios y el hombre, según la filosofía de Santo Tomás, no puede darse justicia en un sentido estricto, puesto que Dios no le debe nada al ser humano; la creación no es entregada por una deuda, es un regalo, una liberalidad de Dios. Pieper desarrolla esta idea de la siguiente manera, parafraseando al maestro dominico con términos de la misma Suma teológica:

Dios no debe nada a nadie, «ni hay tampoco nada que le sea debido a la criatura, a no ser por razón de algo en ella preexistente... Pero si esto último le es también debido al ser creado, lo será a su vez por causa de otra causa anterior. Mas comoquiera que no es posible proceder al infinito en este sentido, se impone por fuerza la necesidad de llegar a algo que dependa más que de la bondad del querer divino». Lo único que puede decirse es, a lo sumo, que Dios «se debe» a sí mismo algo y que «se da lo que le corresponde».¹⁸

Por lo tanto, por la creación, que va más allá de la justicia, pues es un *regalo* de Dios, el hombre empieza a tener algo suyo, algo que le pertenece y que, en cierta manera le es debido; por eso afirma Pieper que “sólo sobre la base del acto creador puede surgir la posibilidad de que alguien diga: esto me corresponde”¹⁹.

Contemplando la naturaleza de la justicia, Pieper se plantea otra duda que le sale al paso: El filósofo tomista discurre en «*Las Virtudes fundamentales*» sobre si la deuda puede ser referida a *cualquier* ser creado, como puede ser un animal, o le es exclusiva al hombre. La respuesta es que no puede decirse de *todo* ser creado que algo le pueda ser debido. Para ser sujeto de derechos, la criatura debe ser espiritual,

¹⁶ *Ibid.* p. 90.

¹⁷ Cfr. Leo J. TRESE. *La fe explicada*, pp. 32-38

¹⁸ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 103.

¹⁹ *Ibid.* p. 90.

ya que es requisito esencial poseer entendimiento y voluntad para tener la capacidad de “corresponderle algo” y “pertenerle algo” que, según Pieper, son sinónimos de “ser debido”²⁰. Así es como lo sentencia el autor:

De un ser que no sea espiritual no puede decirse, en rigor, que haya nada que le pertenezca; por el contrario, más bien será la verdad que el ser en cuestión pertenece a alguien, por ejemplo, al hombre²¹.

Esta teoría del ser espiritual como único sujeto válido de derechos queda completada por una característica esencial que posee el ser debido: la irrevocabilidad o inviolabilidad. Cuando hablamos de *irrevocabilidad* nos referimos a que nadie puede quitarle a nadie el derecho que le corresponde, pues la persona que en lugar de dar a cada uno lo suyo haga lo contrario, estará actuando en contra del orden natural creado, cometerá una injusticia, se estará perjudicando a sí misma y pasará a ser, como diría Sócrates, “digna de compasión”²².

La irrevocabilidad, según Pieper, sólo puede darse si el sujeto del correspondiente *suum* (deuda) es capaz, según su naturaleza, de reclamar como su derecho lo que le es debido²³. Un animal no tiene ni tendrá nunca la facultad ni la capacidad para reclamar algo que supuestamente le fuese debido, por lo tanto, en sentido estricto, no podrá tener derechos. Sólo tendrán derechos, afirma Pieper, los hombres, en tanto que son personas, seres espirituales, que son un todo en sí, que existen para sí y por sí y en vista de su propia perfección, y no para otros²⁴, y así son porque de tal manera han sido creados por Dios como personas. Esta es la última nota, sin la cual es imposible comprender el complejo expuesto, que completa y armoniza esta teoría y que Pieper desarrolla en su obra de un modo preclaro:

Si el hombre tiene derechos irrevocables, es porque ha sido creado como persona por una disposición divina, esto es, por una disposición que se encuentra fuera del alcance de toda discusión humana. Si hay algo, en última instancia, que pertenezca irrevocablemente al hombre, es porque éste es *creatura*. Y como *creatura*, está incondicionalmente obligado a dar al otro lo que le corresponde²⁵.

En suma, el hombre ha sido informado en su ser para dar a cada uno lo que es suyo; Dios lo creó para que fuese justo, y lo recto según su naturaleza es serlo. Por ello se puede decir que el injusto está atentando contra los demás y contra su propia naturaleza.

²⁰ *Ibid.* p. 91.

²¹ *Ibid.* p. 91.

²² PLATÓN. *Gorgias*, 469 cit. en Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 92.

²³ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 94.

²⁴ *Ibid.* p. 95.

²⁵ *Ibid.* p. 96.

1.1.2. La justicia y el compromiso con el otro

La segunda de las condiciones expuestas para que se pueda dar la justicia es la existencia y referencia a un "otro". Un clásico adagio reza de la siguiente manera: "Iustitia est ad alterum" (la justicia hace referencia al otro); esta frase indica que no puede existir justicia si no existe una o varias personas que le deban algo a alguien (el obligado) y un "otro" a quien el deudor deba *darle lo suyo* (un titular del derecho), pues por la justicia el hombre se ordena debidamente en sus relaciones con los demás.

En todas las relaciones de justicia se da un deber y una cosa debida, pues ser justo no significa otra cosa que tener una deuda y pagarla, sin embargo, hay que apuntar que, en el cumplimiento de la deuda, pueden darse diferentes grados de obligación; en otras palabras, tal como nos ilustra Pieper en la siguiente exposición, podemos encontrarnos con obligaciones que son más imperativas que otras:

El precio convenido en una compra es algo que se debe de una manera distinta y más estricta que la acción de dar las gracias por una gentileza; y yo estoy obligado con más rigor a no engañar al vecino que a saludarlo por la calle cuando nos cruzamos.²⁶

Así pues, podemos distinguir entre *requerimientos justos jurídicamente obligatorios* (por ejemplo, que esté prescrito por ley pagar el precio convenido por una compra; es obligatorio y podemos recibir un castigo si no lo hacemos) y *requerimientos que sólo implican obligación moral* (por ejemplo, saludar al vecino por razón de caridad, civismo o buenas costumbres; no recibiremos ningún castigo por no realizarlo, pero es honesto hacerlo). Es de destacar que, a pesar de esta diferencia, los requerimientos justos jurídicamente obligatorios y los requerimientos que sólo implican una obligación moral, tienen algo en común: ambos poseen un carácter de vinculación hacia otra persona. Sin embargo, puede parecer que algunos bienes o algunos males afectan sólo a la propia esfera, por eso Pieper siente la necesidad de clarificar la dimensión moral y social de la justicia:

Aun en el caso de que se trate de la privadísima esfera del pensamiento o del dominio del apetito, que «a primera vista» parece no concernir a nadie más que al individuo apetente, hacer el bien o el mal significa siempre dar o retener lo «suyo» a otra persona con la que estoy comprometido²⁷.

Ser una buena o una mala persona, hecho que a simple vista parece que afecta solamente a la esfera privada del individuo, también influye, por tanto, en el resto de la sociedad, pues el bien común (que en la doctrina tomista no es, tal como entiende la modernidad, la suma de los bienes particulares de cada uno de los miembros de la sociedad, sino la "suma de las condiciones de la vida social, que permitan, tanto a las colectividades como a los individuos, conseguir más plena y fácilmente la propia

²⁶ *Ibid.* p. 102.

²⁷ *Ibid.* p. 105.

perfección²⁸), que es el objeto de la comunidad política, sólo será posible con la bondad de todos los individuos²⁹.

Es por eso que realizar actos inmorales aun dentro de la esfera privada, es un atentado no sólo contra uno mismo, sino también contra toda la sociedad, ya que el desorden de las personas según su naturaleza perjudica al bien de todos, al bien común; con esto se cumple la sentencia de Pieper, que se refiere tanto al ámbito público como privado: “Todo acto inmoral puede recibir el nombre de «injusticia»”.³⁰ Podemos decir, por lo tanto, que al vulnerar o al obedecer la moral natural, el hombre se encuentra siempre frente a un legislador personal, frente a un “otro” al que le es debido algo y que puede exigir responsabilidades, ya sea un individuo con el que se ha comprometido, ya sea la comunidad política, ya sea Dios³¹.

1.2. La justicia como virtud moral general

Para disponernos a explicar la virtud de la justicia, tal como la entiende Pieper, debemos primeramente comprender el significado que le da el filósofo alemán al término “virtud”: “La virtud no es la «honradez» y «corrección» de un hacer u omitir aislado³², según Pieper, sino que “[ésta], en términos completamente generales, es la elevación del ser en la persona humana³³”. En otras palabras, dichas con la clarividencia y síntesis de Santo Tomás y el comentario pedagógico del alemán, “la virtud es, como dice Santo Tomás, *ultimum potentiae*, lo máximo a que puede aspirar el hombre, o sea, la realización de las posibilidades humanas en el aspecto natural y sobrenatural³⁴”.

Además de esta definición de fondo, de las palabras de Santo Tomás en la cuestión 55 de la Prima Secundae se ha deducido otra definición más formal que se ha generalizado entre los seguidores de la doctrina: La virtud es un hábito operativo bueno de la voluntad³⁵. Así pues, podemos concluir que esta *ultimum potentiae* a la que se refiere el santo, es lograda por la adquisición de un *hábito operativo bueno de la voluntad*, por el cual el hombre se hace virtuoso.

La virtud de la justicia se realiza del mismo modo. A la hora de definir esta virtud, Pieper se suma a los partidarios de la anteriormente citada definición de Ulpiano, perfeccionada por Santo Tomás de Aquino, de la cual parte toda la teoría que estamos desarrollando, y que sentenciaba que “[la justicia] es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho³⁶”.

²⁸ Domènec MELÉ. *Cristianos en la sociedad*, p. 73.

²⁹ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 106.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.* p. 15.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología* I-II, 55, 1-4; Juan Fernando SELLÉS DAUDER. *Antropología para inconformes: Una antropología abierta al futuro*, p. 313.

³⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología* II-II, 58, 1

La virtud de la justicia es, pues, tal como hemos dicho anteriormente y la misma definición constata, un hábito; es decir, una práctica adquirida por la repetición de un acto específico (el propio de la justicia), que por su misma naturaleza es bueno, y que posee las propiedades de voluntariedad, estabilidad y firmeza (es decir, de constancia y perpetuidad)³⁷, características que se presentan como esenciales, según Santo Tomás, para la condición de virtuoso. Además, cuando en la Suma de teología el santo se pregunta si la justicia es realmente una virtud, el Doctor Angélico argumenta lo siguiente:

La virtud humana es la que hace bueno el acto humano y bueno al hombre mismo, lo cual, ciertamente, es propio de la justicia; pues el acto humano es bueno si se somete a la regla de la razón, según la cual se rectifican los actos humanos. Y ya que la justicia rectifica las operaciones humanas, es notorio que hace buena la obra del hombre³⁸.

En otras palabras, el teólogo agrega que la virtud de la justicia es un hábito operativo bueno que perfecciona a la persona, como virtud moral que es. Lo propio de la justicia, por tanto, es *hacer bueno al hombre*, y esto lo realiza rectificando los actos humanos, sometiéndolos a las reglas de la razón.

La virtud de la justicia tiene la condición especial de ser una de las cuatro virtudes cardinales de la vida moral, que son: Prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Se llaman así, cardinales (del latín *cardo*), porque se identifican con bisagras (piezas que se encuentran entre dos elementos y que sirven de punto de unión o articulación) sobre las que descansa toda la vida moral humana. Son virtudes fundamentales (Cicerón las llamaba *quiciales*), además, porque poseen una grave repercusión en otras virtudes.

Hay que añadir que entre las virtudes cardinales, la virtud de la justicia posee una especial importancia. El mismo Doctor Angélico la posiciona, aunque por debajo de la prudencia (pues “la realización del bien exige un conocimiento de la verdad”³⁹, y la función de esta virtud es discernirla), como la *virtud suprema* de todas ellas, y lo hace por la misma razón que aducía Cicerón, porque “por la justicia es, ante todo, por lo que llamamos justo a un hombre (...) en ella es donde más resplandece el fulgor de la virtud”⁴⁰; y es que, una virtud es tanto mayor cuanto más se acerca a la auténtica realización del bien. Pieper y Santo Tomás, lo concibieron así, y en las siguientes razones que arguyeron para demostrar la superioridad de la justicia, y que procedemos a exponer, se asume esta premisa:

La *primera razón* es que la justicia ordena al hombre en sí mismo y, en mayor medida que el resto de virtudes; también ordena la mútua convivencia entre los hombres, excediendo los límites de la propia perfección individual y constituyéndose en “bien del otro”⁴¹, dando así una clara muestra de su sublimidad, pues tal como dice el santo, “cuanto más excelente es un bien, tanto más y más lejos irradia su

³⁷ Ibid. II-II, 58, 1.

³⁸ Ibid. II-II, 58, 3.

³⁹ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 16.

⁴⁰ CICERÓN. *De officiis*, I, 7. Cit. en Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 114.

⁴¹ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 115.

bondad⁴². Esta es la particularidad de esta virtud que Santo Tomás explica clarívidentemente en la Suma teológica y que Pieper comenta en su obra maestra, declarando que la justicia “tiene por misión ordenar al hombre en lo que dice relación al otro (...), mientras que las demás virtudes se limitan a perfeccionar al ser humano exclusivamente en aquello que le conviene cuando se lo considera tan sólo en sí mismo⁴³”.

Así pues, podemos distinguir la virtud de la justicia de las demás virtudes, además de por su objeto final, porque la primera se refiere expresamente a los demás, mientras que el resto de virtudes perfeccionan al ser humano en sí mismo; es por eso que la justicia se consuma en una acción externa del hombre (la restitución de lo que es suyo)⁴⁴ y, por ello, puede ser conocida y juzgada desde fuera incluso por un tercero imparcial, mientras que para juzgar otras virtudes, como la fortaleza o la templanza, hay que tener en cuenta sobretodo la disposición interna del sujeto y, sólo en segundo lugar, los actos externos. El siguiente ejemplo de Pieper disolverá cualquier duda que tengamos al respecto:

La justicia de un acto puede ser conocida inclusive desde fuera y por un tercero imparcial. Dificilmente podrá precisar un extraño la cantidad de vino que sea yo capaz de ingerir sin faltar a la *temperantia*. Pero establecer “objetivamente” cuánto debo al fondista es cosa que, sin necesidad de gran esfuerzo, está al alcance de cualquiera.⁴⁵

Por lo tanto, en cuanto que la acción exterior del hombre está orientada hacia fuera, podemos llamarla justa o injusta, y no será necesario atender a la disposición interna del sujeto para poder juzgarla, pues lo que importa, a fin de cuentas, es la adecuación del acto con el “otro”, es decir, lo exterior y objetivo⁴⁶.

La *segunda razón* que demuestra la superioridad de la justicia es que, mientras que la templanza y la fortaleza apelan a la condición corporal del hombre, pues apuntan al dominio de las pasiones, la justicia, al igual que la prudencia, “reside en la parte más noble del alma⁴⁷” y apela directamente a su condición de ser espiritual, pues con ella el hombre ve la verdad y la realiza guiado y servido por la razón.

Y es que Santo Tomás afirma que, “lo que concierne a la esencia es superior y más noble que lo que atañe a la realización o ejecución⁴⁸”, y esto último es más noble “que lo que dice referencia a la conservación y eliminación de obstáculos⁴⁹”, por eso la prudencia y la justicia son virtudes más elevadas que la fortaleza y la templanza, porque por ellas se ordena el hombre al bien de una manera inmediata⁵⁰,

⁴² C. G., 3, 24. CICERÓN. *De officiis*, I, 7. Cit. en Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 115.

⁴³ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 99.

⁴⁴ *Ibid.* p. 108.

⁴⁵ *Ibid.* p. 107.

⁴⁶ *Ibid.* p. 112.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, II-II, 58, 12.

⁴⁸ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 118. Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, II-II, 58, 5; II-II, 58, 12.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, II-II, 124, 1.

rectificando y dirigiendo la acción hacia lo bueno, mientras que las otras virtudes actúan para preservar ese bien de manera indirecta, modelando las pasiones. Siguiendo esta pauta, Santo Tomás asegura que, “entre las virtudes cardinales, es la prudencia la más noble. Después de ella viene, en segundo lugar, la justicia, en tercero la fortaleza y en cuarto, la templanza”⁵¹.

Explicado en el anterior apartado el acto de justicia y la virtud de la justicia moral general en éste, no podemos dar por finalizado este punto sin rematar un tema que nos ha quedado en el tintero y que no podíamos haber resuelto antes; se trata de una cuestión relacionada con lo dicho hasta ahora y lo que sigue, y que aunque parezca un asunto de poca trascendencia, la apariencia engaña: Nos referimos a la distinción entre “ser justo” (poseer la virtud) y “hacer justicia” (realizar un acto justo). ¿Puede poseer la virtud de la justicia alguien que siempre dice la verdad pero que, en una ocasión ha dicho una mentira? ¿Puede considerarse justa la persona que esporádicamente realice actos de justicia aunque también cometa injusticias?

En un caso hipotético, sería posible que alguien cometiese una injusticia en un momento dado y, aún así, siguiese siendo justo, pues la virtud adquirida en base a un *hábito operativo bueno de la voluntad* (recordemos que es necesario este hábito para ser virtuoso), no necesariamente sería destruida por un acto injusto puntual. Podría suceder también que una persona habitualmente injusta realizase un acto de justicia aislado, sin embargo, eso no la convertiría en virtuosa. Es de notar, pues, que en la esfera de la justicia existe una separación importante a tener muy en cuenta entre la acción y el hábito o virtud.

1.3. La justicia jurídica como virtud: La justicia en la polis y las formas de justicia

Para Aristóteles y Santo Tomás, el hombre es un ser social por naturaleza (aunque no sólo; también tiene su individualidad), que ha nacido para vivir en comunidad. Sintetizando la doctrina tomista sobre la sociabilidad, el abogado y profesor de la Universidad Diego Portales (UDP) de Chile, Gonzalo Sánchez, explica que “hay [por lo menos] una doble explicación en cuanto al porqué el hombre requiere vivir en sociedad: su indigencia y la urgencia que tiene de amar y comunicarse”⁵².

Efectivamente, el hombre requiere vivir en comunidad, ya que no puede valerse por sí mismo, es necesitado de los demás. Por otra parte, por su misma naturaleza todos los hombres tienden a la comunicación de amor y de conocimiento, por lo tanto, tienden a la alteridad, a darse a los demás, al igual que son necesitados de ella. Es por eso que los hombres desde siempre se han organizado para convivir en agrupaciones de personas. En la antigua Grecia, por ejemplo, se crearon comunidades muy organizadas de gran envergadura y con un gran nivel de autocracia, a las que llamaron *polis* o ciudades estado, y que se convirtieron en modelos de organización social y comunidad política.

⁵¹ *Ibid.* II-II, 123, 12.

⁵² Gonzalo SÁNCHEZ. *Acerca de la justicia en Santo Tomás de Aquino*, p. 79

Es evidente que esta convivencia en sociedad necesita de una virtud específica que ordene las relaciones de las personas entre sí, de éstas con el todo social y del todo social con ellas, con el fin de lograr el bien común, que es el objetivo primordial de la comunidad política. Esta virtud que ordena al bien común y que rige las formas de relacionarse entre los hombres en la comunidad política, y que se hace más importante y más necesaria en este ámbito que las demás virtudes, es la justicia en su vertiente jurídica. Es por eso que con toda razón Pieper afirma que “el lugar propio de la justicia es la vida común”⁵³.

Para hablar de la virtud de la justicia en referencia a la comunidad política, debemos empezar nuestra explicación distinguiendo tres formas de justicia según los sujetos relacionados, las cuales han de convivir rectamente en la polis. A estas formas de relación interhumana en sociedad, a las que Santo Tomás llama *las tres estructuras fundamentales*, les son relativas tres principales formas de justicia que ordenan rectamente, según Pieper, las relaciones de los individuos entre sí, las relaciones del todo social con los individuos y las relaciones de los individuos con el todo social. A cada una de las estructuras le corresponde una forma de justicia: La justicia conmutativa, la justicia distributiva y la justicia legal, respectivamente⁵⁴.

Sin embargo, si ojeamos la clasificación de Vallet de Goytisolo que utilizamos en un apartado anterior para ordenar la estructura de las formas de justicia, recordaremos que a éstas les precedía una clasificación que diferenciaba la justicia moral general como virtud de la justicia jurídica como virtud; ésta última se dividía en justicia general o legal y justicia particular; y ésta en justicia conmutativa y justicia distributiva. Hemos explicado la justicia moral general en el apartado anterior y en este nos hemos adentrado en la justicia jurídica, así que siguiendo el orden expuesto, vamos a proceder ahora a definir muy brevemente la subdivisión de éste último tipo de justicia con el fin de desarrollarlo en adelante, y lo vamos a hacer con las palabras del mismo Josef Pieper:

A la justicia general, dirigida al bien común, corresponde ordenar lo particular al bien común. A la justicia particular distributiva le corresponde ordenar lo común entre los particulares, distribuir honores, beneficios y cargas entre ellos. A la justicia particular conmutativa le corresponde ordenar lo particular entre los particulares, corrigiendo el equilibrio roto en los intercambios en las relaciones de persona a persona⁵⁵.

Expliquemos, pues, de manera clara, todas estas formas de justicia jurídica, que son de vital interés para la comprensión del conjunto del trabajo y para la realización verdadera de la justicia en la polis, pues tal como afirma Pieper, “lo que importa es que reine la justicia, y para ello, que ésta sea cumplida. Pero en sus tres formas”⁵⁶.

⁵³ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 121.

⁵⁴ *Ibid.* p. 123.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.* p. 128.

1.3.1 La justicia general o legal

La justicia general o legal, tal como hemos apuntado, “regula la relación de los miembros para con el todo social”⁵⁷. Nos resulta particularmente brillante y de gran interés la forma en que el profesor Gonzalo Sánchez explica por qué se le llama general y legal y cómo define esta forma de justicia tan fundamental:

Los apelativos de general y legal se explican fácilmente. Es general (...) porque abraza todas las demás virtudes, orientándolas hacia el bien común de la comunidad, a la cual pertenecemos. Ella lo invade todo y se vale de otras virtudes. Así, la justicia puede precisar de nuestros actos de fortaleza, templanza, liberalidad o prudencia... En suma, “todo lo que interesa al bien común de la comunidad cae bajo su exigencia”. A su vez, se le llama legal, pues lo que el bien común reclama de las personas es expresado, conocido e impuesto por la ley.⁵⁸

Así pues, el término de justicia general significa que rectifica todas las virtudes, las orienta hacia el bien común y las utiliza para su consecución. Por eso, Santo Tomás añade que “el acto de cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común”⁵⁹. A esta misma forma de justicia se le llama también justicia legal, en la medida en que la observancia de la ley lleva a los miembros de la sociedad al bien común. Santo Tomás agrega que “por medio de ella el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien”⁶⁰.

Es fundamental recalcar la importancia que tiene el bien común en la doctrina de Pieper y Santo Tomás, pues la forma de justicia que nos ocupa tiene por fin ordenar lo particular para llevarlo a su realización. Para entender la envergadura de tan importante término, que anteriormente ya hemos definido, lo propio será abundar en él con el espíritu de Santo Tomás; el responsable de hacerlo en esta ocasión es Benito R. Raffo Magnasco, profesor de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina:

Este Bien consiste en el orden que nace del fin último de la vida humana, la felicidad, o sencillamente en la felicidad de la vida humana, fin último de la misma, ya que dada esa felicidad, el orden nace necesariamente de ella. En otros términos, atento el desarrollo de la Ética tomista: el orden que luce en la comunidad como resultado de la instauración en la multitud, de la vida virtuosa, y la preeminencia de la vida contemplativa⁶¹.

Así pues, el bien común que se propone realizar esta forma de justicia es, al fin y al cabo, la felicidad, de la que nace el orden de la comunidad. Según Santo Tomás, este orden y esta felicidad se consiguen mediante *la vida virtuosa de todos los miembros de la comunidad política y la preeminencia de la vida contemplativa*; y es

⁵⁷ *Ibid.* p. 123.

⁵⁸ Gonzalo SÁNCHEZ. *Acerca de la justicia en Santo Tomás de Aquino*, p. 81.

⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, II-II, 58, 5.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Benito RAFFO MAGNASCO. *Bien común y política en la concepción filosófica de Santo Tomás de Aquino*, p. 2026.

que en la doctrina que exponemos, es imposible lograr el bien común si no se tienen en cuenta los bienes trascendentales. Por eso Gonzalo Sánchez, gran conocedor de esta enseñanza, asevera lo siguiente comentando a Maritain:

Es oportuno al respecto poner de manifiesto que el bien común “no se mantiene en su verdadera naturaleza si no respeta aquello que es superior a él; si no está subordinado, no como puro medio sino como un fin infravalente, al orden de los bienes eternos y a los valores supratemporales de los que depende la vida humana”⁶².

Así pues, el bien común no es un bien si no se subordina como fin a los bienes trascendentales. Asimismo, las leyes no servirán de nada, pues no obligarán (aunque algunos teólogos y filósofos consideran, interpretando a Santo Tomás, que deben obedecerse cuando el daño pueda ser mayor por su desobediencia), si éstas no están ordenadas según la ley natural, pues, tal como explica el profesor Sánchez, no estarán cumpliendo con su propósito de conducir al bien común:

Las leyes serán auténticas y obligarán, si sustantivamente guardan apego a la ley natural, pues sólo es verdadera ley aquella que deriva de esta última. De lo contrario, y cuando se la contradice, más que denominarla ley, debe ser concebida como la “corrupción de la ley”, en cuyo caso no obliga⁶³.

Por lo tanto, el bien común debe estar subordinado a los bienes trascendentales como las leyes positivas deben estarlo a la ley natural. Del mismo modo, para la consecución del bien común, el bien privado debe estar subordinado a este bien superior, así como la persona (aunque su naturaleza sea individual y social), como parte del todo social que es, está, según señala Gonzalo Sánchez, sometida a él, salvando algunas circunstancias:

Sin olvidar que la persona humana según algunos de sus caracteres está por encima de la sociedad, podemos concluir que el hombre es parte de ella, y en cuanto es parte, debe estarle subordinada, del mismo modo en que el bien privado lo está en relación al bien común⁶⁴.

Como parte del todo, los miembros de la sociedad tienen obligaciones de justicia para con ésta. El bien común está en juego, y debe ser salvaguardado. Aunque es muy frecuente, en estos tiempos en que nos ha tocado vivir, anteponer en todo caso el bien privado al bien común, esta práctica es un claro atentado contra la justicia, pues es más importante el bien común de la sociedad, o la felicidad social, que el bienestar propio individual, y es que la justicia, como dijimos anteriormente, tiene por bien ordenar a la persona particular hacia los demás. De nuevo, Sánchez nos brinda un fragmento de la exposición que realizó en el discurso pronunciado en el seminario “Justicia Distributiva y Escolástica” que confirma nuestra tesis:

⁶² Gonzalo SÁNCHEZ. *Acerca de la justicia en Santo Tomás de Aquino*, p. 80.

⁶³ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 81.

⁶⁴ *Ibid.* p. 80.

Los miembros de la sociedad tienen deberes para con ella, de forma tal que el desprecio por el bien común, cualquiera que sea el grado en que se manifieste, se opone abiertamente a la justicia. Pretender sólo el bien privado o anteponerlo al bien común, atenta en su contra⁶⁵.

Por último sólo nos queda por saber quienes son esos sujetos a los que les corresponden determinados deberes de justicia para con el todo social. Puesto que la parte debe estar ordenada al todo, están obligados por ella todos los miembros de la sociedad, sin embargo, a éstos podemos dividirlos en dos grupos: Los gobernantes y el resto de miembros de la comunidad. Los del primer grupo, los dirigentes, están especialmente obligados, tal como dice Sánchez, pues son los que se encargan de velar por la comunidad:

En primer término y "de una manera principal y arquitectónica, [la justicia general] reside en los gobernantes, como miembros capitales del cuerpo social, a quienes compete la función rectora en el mismo. A ellos incumbe la obligación primordial de atender y proveer a las necesidades comunes, y a la vez constructiva, mediante el ejercicio del poder civil, imponiendo las normas de dicha justicia". Es decir, los que tienen a su cuidado la comunidad, y la misión de dirigirla al bien común, están sujetos a ella, pues sería un grave contrasentido que el principio rector se sustrajera a los deberes que la misma impone⁶⁶.

El segundo grupo de obligados para con el todo social, son los mismos miembros de la sociedad, que están obligados al cumplimiento de la ley y están sujetos a las autoridades dirigentes. Éstos sujetos son "los verdaderos acreedores ante quienes llevan la gestión del bien social"⁶⁷.

1.3.2. La justicia particular

A la justicia particular, como su propio nombre indica, le corresponde la ordenación de los particulares, de las personas consideradas individualmente, y por otra parte, le corresponden las relaciones de la comunidad con la persona. Esta vez es el mismo Santo Tomás quien se encarga de definirla y de explicar brevemente sus diferentes subtipos:

La justicia particular se ordena a una persona privada, que en relación con la comunidad es como la parte al todo. Ahora bien: cualquier parte puede ser considerada en una doble relación; una, en la de parte a parte, a la que corresponde el orden de una persona privada a otra, y este orden lo dirige la justicia conmutativa, que consiste en los cambios que mutuamente tienen lugar entre dos personas. La otra relación considerada es la del todo respecto a las partes; y a esta relación se asemeja el orden al que pertenece el aspecto de la comunidad en relación con cada una de las personas; este

⁶⁵ *Ibid.* p. 81.

⁶⁶ *Ibid.* p. 82.

⁶⁷ *Ibid.* p. 82.

orden, ciertamente, lo dirige la justicia distributiva, que es la que distribuye proporcionalmente los bienes comunes. De ahí que sean dos las especies de justicia: la distributiva y la conmutativa.⁶⁸

Procedamos, pues, a explicar estas dos principales formas de justicia, que son propias de los distintos tipos de relaciones de justicia particular que surgen en la polis y que, como parte de las tres estructuras fundamentales, son necesarias para la consecución del bien común.

1.3.2.1. La justicia conmutativa

La existencia de este tipo de justicia es justificada por Santo Tomás al afirmar que “es conveniente que haya (...) una justicia particular que ordene al hombre sobre las cosas que se refieren a otra persona singular”.⁶⁹ La justicia conmutativa se encarga precisamente de eso, y se puede definir como aquella que ordena al hombre a reconocer al “otro” en cuanto “otro” y a darle exclusivamente lo que se le debe (a restituir en su justa medida, y no más ni menos). Su especial característica es que se da por la mutua relación entre individuos independientes e iguales que poseen los mismos derechos.

Esta justicia tiene por misión dirigir los intercambios que pueden darse entre dos o más personas. Estos intercambios “tienden –según Sánchez– a un tipo de igualdad denominada aritmética o de cosa a cosa. Se trata de una igualdad objetiva: «Se debe a otro una cosa igual a la que se le había quitado o era suya, sin atender a la proporción con las personas»⁷⁰.

Así pues, tal y como hemos dicho anteriormente, la obligación de la justicia conmutativa es la de *dar estrictamente lo debido*, es decir, la de *restituir*, que según Santo Tomás es la acción de “poner de nuevo a uno en posesión o dominio de lo suyo”⁷¹; es por eso, añade el teólogo, que “en la restitución hay una igualdad de justicia según la compensación de cosa a cosa”⁷²; y es que, tal como afirma Gonzalo Sánchez, toda transgresión del orden, genera una obligación de reparar:

El transgresor se convierte en deudor de aquel en contra de cuyos derechos atentó. El infractor ha materializado una conducta lesiva para los derechos del otro, y aunque no ha tenido quizá la intención de obligarse, por las consecuencias que la infracción al derecho trae aparejadas, queda obligado —en mérito de su injusta acción— al intercambio que impone la conmutativa⁷³.

La palabra “restitución”, que se utiliza para denominar el acto más importante de la justicia conmutativa, nos da a entender, según Pieper, que no es posible realizar un

⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, II-II, 61, 1.

⁶⁹ *Ibid.* II-II, 58, 7.

⁷⁰ Gonzalo SÁNCHEZ. *Acerca de la justicia en Santo Tomás de Aquino*, p. 90.

⁷¹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, II-II, 62, 1.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Gonzalo SÁNCHEZ. *Acerca de la justicia en Santo Tomás de Aquino*, p. 91.

estado ideal y definitivo entre los hombres, puesto que la imperfección del hombre y del mundo es, por culpa del pecado original, irremovible, y siempre será necesario realizar la acción de “restituir” para restaurar ese orden⁷⁴.

1.3.2.2. La justicia distributiva

La justicia distributiva es aquella en la que el individuo poseedor del derecho se encuentra enfrentado contra el todo social deudor. Es por eso que en la justicia distributiva, la restitución de la cosa debida (del suum) se produce de un modo diferente al de la justicia conmutativa.

Como decíamos, en la conmutativa el acreedor tiene derecho a una prestación o a la reparación de un daño que se debe como cosa de su individual pertenencia, y además, lo debido es calculable y determinable tanto por el acreedor como por la persona obligada, mientras que en la distributiva, la prestación o reparación del daño no es en base a un derecho exclusivo e individual, sino sólo a una participación de la totalidad de lo que pertenece al todo social y, a diferencia de la justicia conmutativa, sólo puede ser calculado por el administrador del bien o soberano, que se encargará de realizar el acto de distribuir “a cada uno lo que le corresponde según el grado de sus merecimientos”⁷⁵. Podríamos sintetizar la diferencia entre ambas clases de justicia en una sola frase de Pieper: “En ambos casos, pues, se da lo que se debe; pero el modo de dar en el primero es el pago y en el segundo la distribución”⁷⁶.

Por supuesto, para llevar a cabo la restitución no se distribuye la deuda de manera aritmética o cuantitativamente, como en la justicia conmutativa, sino que se determina proporcionalmente (“geoméricamente”, diría Santo Tomás). No se trata de dar un objeto a cambio de otro que represente un valor similar, o de realizar una acción como pago de otra parecida, o de entregar una suma de dinero a cambio de un servicio, sino que de lo que se trata es, según explica Santo Tomás, de que la totalidad del bien o del servicio se distribuya en proporción a la dignidad de la persona, medida no arbitrariamente, sino según sus méritos:

En la justicia distributiva se da algo a una persona privada, en cuanto que lo que es propio de la totalidad es debido a la parte; lo cual, ciertamente, será tanto mayor cuanto esta parte tenga mayor relieve en el todo. Por esto, en la justicia distributiva se da a una persona tanto más de los bienes comunes cuanto más preponderancia tiene dicha persona en la comunidad. (...) De ahí que en la justicia distributiva no se determine el medio según la igualdad de cosa a cosa, sino según la proporción de las cosas a las personas (...) por esto, dice el Filósofo, que tal medio es según la proporcionalidad geométrica, en la que la igualdad se establece no según la cantidad, sino según la proporción.⁷⁷

⁷⁴ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 133.

⁷⁵ *Ibid.* p. 138

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, II-II, 61, 2

Conviene mantener alejada de la justicia distributiva la llamada *acepción de personas*, que es la acción de favorecer o inclinarse a unas personas más que a otras por algún motivo o afecto particular, sin atender al mérito o a la razón. Por lo tanto, si el gobernante, por ejemplo, nombrase como autoridad pública a un primo suyo por el sólo hecho de tener una relación de parentesco con él, incurriría en *acepción de personas* y el nombramiento sería parcial e injusto, mientras que si el cargo fuese nombrado, no por su condición de familiar, sino por su experiencia y su probado saber mediante el método establecido, no habría *acepción de personas* y el nombramiento sería imparcial y justo.

II. LOS LÍMITES DE LA JUSTICIA

En anteriores páginas hemos afirmado que, en las relaciones de justicia entre los miembros de la sociedad, el justo es el que habitualmente realiza actos buenos de justicia con constante y firme voluntad, los cuales consisten en dar a cada uno lo suyo, restituyendo lo debido. Sin embargo, hay ocasiones en las que este tipo de relaciones poseen unas condiciones tan especiales que incluso el justo se encuentra trabado ante tales obstáculos, ajenos a su propia voluntad.

Nos estamos refiriendo a ciertos casos especiales en los que existen serias dudas sobre la posibilidad de hacer justicia, pues en determinadas relaciones no existe la igualdad requerida entre los sujetos para poder realizarla, de modo que el deudor, previsiblemente, no podrá llegar nunca a restituir todo lo adeudado. Por otra parte, percibimos otra anomalía en la relación de justicia: Parece que pagar sólo lo debido resulta insuficiente para realizar el bien común, pues aunque todos los deudores pagaran sus deudas, seguirían habiendo desigualdades en el mundo y personas con necesidad de ayuda; así pues, la justicia social nunca podría llegar a realizarse, resultaría una utopía.

Por tanto, ponemos de manifiesto la existencia de dos problemas referentes a la justicia con los que nos podemos encontrar: El primer dilema es la *imposibilidad de hacer justicia por defecto*; ésta se da en los casos en que la relación se ve afectada por una desigualdad entre las partes, de manera que es imposible llegar a satisfacer lo debido. El segundo problema es la *imposibilidad de hacer verdadera justicia por necesidad de exceso*, es decir, observamos que la justicia aplicada por sí sola, es insuficiente para lograr el orden y la paz (el bien común) si no le permitimos romper los moldes que la limitan y la hacen estricta. En los siguientes subepígrafes vamos a deternernos en estos casos tan particulares con el fin de analizarlos y hallar una solución.

2.1. La imposibilidad de hacer justicia por defecto a causa de la desigualdad

Tal como afirma Pieper, hay deudas que no podremos llegar a satisfacer nunca por muchos que sean los esfuerzos del deudor por intentar cancelarlas⁷⁸, y éstas son, precisamente, aquellas cuya raíz determina la existencia humana: Son las deudas de religión, de piedad y de observancia, las cuales se corresponden cada una con una virtud. Dichas deudas son relativas a un tipo de relación en la cual la justicia no se puede llegar a realizar, o al menos no del todo, ya que existe una clara desigualdad entre los sujetos que se relacionan. Santo Tomás expone sintéticamente en el siguiente párrafo cada una de estas relaciones de débito que van anejas a una virtud:

Hay, efectivamente, ciertas virtudes que dan a otro lo que se le debe, pero sin poder lograr la igualdad requerida. Y así, en primer lugar, el hombre debe a Dios cuanto le da; pero no puede obtener la debida igualdad, es decir, le es imposible pagarle cuanto le adeuda, conforme a aquellas palabras del salmo

⁷⁸ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 162.

115,3: ¿Qué restituiré al Señor por todo lo que me ha dado? Así es como a la justicia va aneja la religión, la cual, como dice Tulio, honra con solicitud, ritos sagrados o culto a cierta naturaleza de orden superior, que llaman divina. En segundo lugar, tampoco podemos devolver con igualdad a nuestros padres tanto cuanto les debemos, como consta por lo que dice el Filósofo en el VIII Ethic., y así es como a la justicia se anexiona la piedad, por la cual, como dice Tulio, tribútanse benévolos servicios y diligente respeto a los consanguíneos y a los bienhechores de la patria. Y, finalmente, tampoco pueden los hombres recompensar con premios equivalentes la virtud, como consta por lo que dice el Filósofo en el IV Ethic., y de este modo se vincula a la justicia la veneración, por la cual, como escribe Tulio, los hombres superiores en dignidad son reverenciados con cierto culto y honor.⁷⁹

Estas serán, por lo tanto, las virtudes específicas cuyo objeto es realizar la justicia en cada uno de estos tipos de relación especiales en que la justicia se encuentra limitada por la desigualdad de las partes: la *religio* o religión (realiza la justicia en la relación con Dios), la *pietas* o piedad (realiza la justicia en la relación con los padres y con la patria) y la *observantia* o el respeto (realiza la justicia en la relación con los altos cargos, autoridades, funcionarios, profesores, etc.).

2.1.1. La religión

Cuando hablamos de la relación de justicia que hay entre Dios y el hombre, lo primero que debemos preguntarnos es quién debe algo a quién, pues aunque a simple vista parece claro que es el hombre quien se lo debe todo a Dios, también solemos decir que Dios es *infinitamente justo*, por lo tanto, da a cada uno lo que le corresponde, lo que nos hace pensar que el hombre posee unos derechos irrevocables propios de su naturaleza. El problema parece tan difícil de solucionar como comprometido, pero Santo Tomás también ha discurrido sobre él y ha llegado a una respuesta, la cual expone e interpreta Pieper, apoyándose en la cuestión 21 de la Prima parte de la Suma teológica en su artículo primero, objeción tercera:

En cierto sentido, advierte Tomás, hay algo que le es debido y «adeudado» por Dios al ser humano: algo hay que le corresponde al hombre «por razón de su naturaleza y condición»; bien es verdad, de otra parte, que esta naturaleza ha sido creada, lo que significa que no es cosa debida por razón de nada que no fuese el propio Dios. (...) Anteriormente a todo requerimiento humano, anteriormente incluso a la posibilidad del mismo, se está dando el ser donado, una donación, por cierto, que jamás podría ser «devuelta», pagada, «merecida» ni restituida. Nunca puede decir el hombre a Dios: estamos en paz.⁸⁰

Así pues, ciertamente Dios le debe algo al hombre, pero no por una imposición externa a Él, sino porque Él mismo se ha “obligado” a ello. En la doctrina tomista, el

⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, II-II, 80, 1.

⁸⁰ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 163. Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, I, 21, 1 ad 3.

verdadero deudor en esta relación es el hombre para con Dios por su excelentísima dignidad, virtud, omnipotencia y perfección y por haber creado para la humanidad el universo y todo cuanto existe, por haber engendrado al ser humano y por regirlo, por haberle dado la existencia y mantenerlo en ella, por haberle otorgado las potencias y cualidades de su ser, por dominar toda la creación y proporcionarle mediante ella todo lo necesario para vivir. Todos estos motivos por los cuales se le debe honor a Dios, actuando en justicia, los resume Santo Tomás concluyendo que ha de otorgársele por razón de su especial excelencia y por los beneficios que de Él se han recibido:

De dos maneras se hace un hombre deudor de los demás: según la diversa excelencia de los mismos y según los diversos beneficios que de ellos ha recibido. En uno y otro supuesto, Dios ocupa el primer lugar, no tan sólo por ser excelentísimo, sino también por ser el primer principio de nuestra existencia y gobierno.⁸¹

Por lo tanto, debemos honrarle por ser el Sumo Gobernante, la Suma Autoridad y la Suma Perfección, pero debemos rendirle homenaje también, tal como afirma Santo Tomás, por “ser primer principio de la creación y gobierno de las cosas. De ahí lo que Él mismo nos dice (Mal 1,6): Si yo soy vuestro Padre, ¿dónde está el honor que me rendís?”⁸². Es tanto lo que le debe el ser humano a Dios que el hombre que posee la virtud de la justicia no puede evitar sentir una frustrante necesidad de restituir lo debido, sobretodo en esta relación.

Sin embargo, al intentar saldar la deuda, el justo chocará con la realidad de que la religión es la más inadecuada de todas las relaciones desde el punto de vista de la justicia, pues, tal como hemos aludido anteriormente e insiste en afirmar Santo Tomás, “todo lo que pueda ser dado a Dios por el hombre, es algo debido; pero jamás se podrá llegar en ello a la igualdad, de manera que alcanzase a dar el hombre tanto cuanto debe”⁸³. En otras palabras, el hombre tiene una incalculable deuda con Dios por los dones que le ha entregado, pero, por naturaleza, nunca podrá llegar a restituirla, o almenos, no del todo. La realidad es que el ser humano es finito y Dios, es infinito en todas sus potencias. Es por eso que Pieper llega a tildar de “absurdo” a la justicia en este tipo de relación:

Aquí se pone de manifiesto hasta qué punto la «justicia» es sencillamente un absurdo en el campo religioso, donde no hay el menor lugar a reclamar contraprestación alguna (...) más bien deberíamos tener por norma: «cuando hubiereis hecho todo lo que se os ordenó, decid: siervos inútiles somos» (Lc 17, 10).⁸⁴

Sin embargo, existe una peligrosísima tentación de la que debemos prevenirnos; se trata del hecho de evadirnos de la responsabilidad de pagarle a Dios aquello que le debemos en razón a la misma imposibilidad de pagarlo. Es cierto que no podemos restituir todo lo adeudado, pero eludir la deuda no hará que ésta deje de existir. Para

⁸¹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*. II-II, 101, 1.

⁸² *Ibid.* II-II, 81, 3.

⁸³ *Ibid.* Cit. en Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p.163.

⁸⁴ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p.165

averiguar la solución de este problema específico de la justicia, deberemos volver a acudir al aquinatense, aunque habrá que esperar al capítulo posterior para resolverlo.

2.1.2. *La piedad*

En el libro *Los Mandamientos*, de Santo Tomás de Aquino, el dominico expone el uno de sus capítulos el cuarto precepto de la Ley de Dios, que prescribe la honra de los padres. Al principio de éste, el santo asegura que estamos especialmente obligados según la naturaleza a hacerles el bien a ellos, después de a Dios. Estas son las palabras del Doctor Angélico:

Dice San Agustín que a todos debemos amar, pero no estamos obligados a hacerles a todos el bien. Pero entre todos debemos hacerles el bien a nuestros parientes, porque, dice San Pablo (I Tim 5,8): "Si alguno no tiene cuidado de los suyos, y sobre todo de los de su casa, es un infiel". Pues bien, entre todos nuestros allegados, los más próximos para nosotros son padre y madre.⁸⁵

Este es precisamente el objeto de la virtud de la piedad, el restablecimiento de la justicia en las relaciones entre el hombre y sus padres y el hombre y su patria, pues, tal como afirma Santo Tomás, "aunque de modo secundario [, pues en primer lugar está Dios], nuestros padres, de quienes nacimos, y la patria, en la cual nos criamos, son principio de nuestro ser y gobierno. Y, por tanto, después de Dios, a los padres y a la patria es a quienes más debemos".⁸⁶

Somos, por tanto, deudores de nuestros padres, pues ellos nos transmitieron la vida, y en la mayoría de casos, incluso nos han cuidado y educado cuando no podíamos valernos por nosotros mismos. Santo Tomás, habla de estos tres beneficios que otorgan los padres a los hijos y por los cuales éstos últimos se convierten en deudores:

En efecto, tres cosas dan los padres al hijo. Primero, el sostén en cuanto al ser. Eccli 7, 29: "Honra a tu padre, y no olvides los gemidos de tu madre. Recuerda que sin ellos tú no habrías nacido". En segundo lugar, el alimento o mantenimiento en cuanto sea necesario para la vida. En efecto, desnudo entra el hijo en este mundo, como se dice en Job 1, 21; pero sus padres lo sustentan. En tercer lugar la enseñanza. Hebr 12, 9: "Hemos tenido a nuestros padres carnales para educarnos". Eccli 7, 25: "¿Tienes hijos? Instrúyelos".⁸⁷

El teólogo añade, tal como hemos aludido antes⁸⁸, que, "en el culto de los padres se incluye el de todos los consanguíneos, pues se los llama así precisamente porque

⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Los mandamientos*. c. 111.

⁸⁶ *Ibid.* *Suma de teología*. II-II, 101, 1.

⁸⁷ *Ibid.* *Los mandamientos*. c. 112.

⁸⁸ Cfr. *Ibid.* *Los mandamientos*. c. 111.

proceden de los mismos padres⁸⁹; hace así extensiva, por lo tanto, la piedad no sólo para con los padres, sino también para con los demás familiares, con una mayor exigencia según la cercanía con su origen.

Hay que destacar que, de la misma manera que somos deudores de nuestros padres, lo somos también de nuestra patria o pueblo que, tal como dice Pieper, nos ha otorgado “el idioma, con la inagotable sabiduría que éste entraña”⁹⁰, la seguridad que proporciona un orden jurídico establecido, “la participación en la poesía, la música y las artes plásticas, como irremplazables posibilidades de establecer contacto con el corazón del universo”⁹¹ y todo aquello que sirve al bien común⁹². La virtud de la piedad para con la patria tiene también considerable extensión, pues en ella “va implícito el [culto] de los conciudadanos y el de todos los amigos de la patria”⁹³, según afirma Santo Tomás.

Evidentemente, la relación del sujeto con sus padres o con la patria es, como la explicada en el apartado anterior, una relación inadecuada por desproporción, pues nunca podremos devolverles a nuestros padres la transmisión de la vida, ni a nuestra patria todos aquellos bienes que nos ha otorgado y que han afectado a la configuración de nuestro ser, por muchos que sean nuestros esfuerzos por intentar restituirlos. Para saber qué hacer en estos casos, al igual que en el punto anterior, deberemos esperar unas páginas y leer la solución sita en el tercer capítulo.

2.1.3. La observancia

Hablamos de observancia para referirnos a la virtud por la cual se restituye lo debido a aquellas “personas a las que distingue un cargo o una dignidad especial”.⁹⁴ Quizá nos haya extrañado el concepto *dignidad especial* al referirnos a otras personas; es lógico, ya que en nuestro mundo actual es generalizado el pensamiento de dar por hecho que toda persona es igualmente *digna*, y es que, sin darnos cuenta, hemos adquirido y asimilado como nuestro el ideario liberal e igualitario que propinó la Revolución Francesa. Debemos refrescar, pues, el significado de la expresión “tener una *dignidad más especial*”, y lo vamos a hacer siguiendo de nuevo a Pieper:

Lo que con este concepto se nos dice es que no hay un solo ciudadano en la comunidad que pueda pagar en la misma moneda lo que vale la *virtus*, entendiendo por tal la facultad tanto moral como espiritual de administrar rectamente un cargo. Porque del ejercicio de esta facultad se sigue por parte del ciudadano una deuda que no admite adecuada satisfacción. La existencia privada del individuo se desarrolla y transcurre a expensas de la justa administración de los cargos públicos: del cargo de juez, del de catedrático, etc.; pues sólo merced a esa Administración tienen posibilidad de vivir en una sociedad ordenada los miembros singulares que la componen. De ahí que se

⁸⁹ *Ibid.* II-II, 101, 1.

⁹⁰ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p.167.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, II-II, 101, 1.

⁹⁴ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p.167.

encuentre el individuo frente al funcionario en la situación de una deuda que no se puede cancelar por un «pago»; (...) Lo que en los funcionarios se honra es el cargo y también la comunidad que dirigen.⁹⁵

Efectivamente, de las facultades y la responsabilidad de las personas que ostentan los cargos públicos, es decir, de las autoridades y funcionarios, depende aquel bien fundamental cuya importancia destacamos en anteriores apartados, pues a él ordena la justicia: Nos referimos al bien común. Por ello se les debe algo que no se puede pagar, y es que, de alguna forma, estos sujetos ejercen un cierto grado de *paternidad* sobre nosotros. Dirigen, en la vida política, ciertos ámbitos de nuestra existencia de muy grave importancia. Unos nos dan las directrices para que todo funcione en orden, otros nos proporcionan la cultura y la sabiduría, otros velan por el respeto de la justicia legal, etc. Cada uno en su ámbito, vela por nuestro bien como si fuesen, en cierto modo, nuestros padres. Así es precisado por Santo Tomás en la Suma teológica este *sucedáneo de paternidad*:

Así como en lo humano nuestro padre participa con limitaciones de la razón de principio que se encuentra sólo en Dios de manera universal, así también la persona que cuida de algún modo de nosotros participa limitadamente de lo propio de la paternidad. Pues el padre es el principio de la generación, educación, enseñanza y de todo lo relativo a la perfección de nuestra vida humana; en cambio, la persona constituida en dignidad es, por así decirlo, principio de gobierno sólo en algunas cosas, como el príncipe en los asuntos civiles, el jefe del ejército en los militares, el maestro en la enseñanza, y así en lo demás. De ahí el que a tales personas se las llame también «padres» por la semejanza del cargo que desempeñan: y así, en el libro 4 Re 5,13 dicen a Naamán sus siervos: Padre, si el profeta te hubiera mandado algo difícil, etc.⁹⁶

A nuestras relaciones de justicia con estas personas que ostentan cierta autoridad o mando y que nos guían rectamente hacia el fin de la sociedad, que es su bien, les ocurre lo mismo que a las relaciones de justicia con Dios y con nuestros padres y la patria: Adolecen de una importante desigualdad entre los sujetos que hace imposible restituir el bien que nos es otorgado en ellas. No hay bien o precio con el que se pueda pagar el mantenimiento del orden social y la dirección para lograr el bien común, sin embargo, de alguna forma se les puede dar lo que es suyo. Tras comentar en el siguiente apartado el segundo problema que limita la justicia, acometeremos el tercer capítulo, donde incidiremos, por fin, en la solución a estas cuestiones.

2.2. La insuficiencia de la justicia para alcanzar el bien común o la necesidad de un exceso

El segundo problema que se puede extraer de los textos de Pieper al contemplar las limitaciones de la justicia, además de la incapacidad por defecto de pagar

⁹⁵ *Ibid.* p. 168.

⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, II-II, 102, 1. Cfr. *Los Mandamientos*, c. 127.

determinadas deudas en relaciones de justicia entre sujetos desiguales, es que, caminando hacia el fin último de la justicia de ordenarlo todo para la realización del bien común, podemos observar que, aunque fuese posible pagar todos los débitos del mundo y éstos fuesen devueltos, seguirían existiendo aún desigualdades⁹⁷.

La primera y más certera conclusión a la que se llega tras el planteamiento de esta cuestión es que, tal como dice Pieper, “no es posible poner al mundo en orden por la sola acción de la justicia. El mundo histórico no está constituido de forma que fuese posible establecer plenamente el equilibrio por la preparación y el pago de las deudas”⁹⁸. Es necesario algo más, pues aunque todas las deudas fuesen satisfechas, seguiría habiendo gente necesitada de ayuda, personas sin recursos, semejantes viviendo en la calle y muriendo de hambre, etc.

Ante este desolador panorama, aquel que posee la virtud de la justicia, que como hemos afirmado en el primer capítulo, está ordenado a su propio bien y al bien del otro y, por encima de todo, al bien común, el cual requiere de la bondad de todos los individuos empezando por uno mismo, tal como argumenta Pieper, no puede cruzarse de brazos:

Ni aun en el supuesto de que todo el mundo fuese fiel a sus compromisos y de que sobre nadie pesara ya una estricta obligación de justicia, dejarían de seguir subsistiendo la indignancia humana y la necesidad de ayuda, de *ahí* que no parezca decoroso por parte del justo limitarse al estricto cumplimiento de su deber. Es cierto, como advierte Tomás, que «la misericordia sin la justicia es madre de la disolución»; pero también lo es que «la justicia sin misericordia es crueldad» (Mt., 5, 2.)⁹⁹

El corazón del justo le dice que, para que la justicia sea según la naturaleza, ha de traspasar el límite que la constriñe y la hace ser tan estricta, se ha de dejarla *volar*, y seguramente, rompiendo esos lazos que no la dejan dar más de lo debido, se consiga, paradójicamente, dar realmente lo que se debe.

⁹⁷ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 172.

⁹⁸ *Ibid.* p. 162.

⁹⁹ *Ibid.* p. 172

III. LA SUPERACIÓN DE LOS LÍMITES

En el capítulo segundo hemos visto cuales son los límites que impiden la realización de la justicia, pero hasta ahora no hemos dado una solución para lograr la justicia a pesar de ellos; este es el fin del capítulo presente. Recordemos que el problema limitativo con el que nos enfrentábamos era de dos tipos: El primero, más propio de la justicia conmutativa, no permitía llegar a realizar la justicia en algunas relaciones interpersonales por defecto en la igualdad, pues resultaba imposible restituir todo lo debido, a causa de la desigualdad entre las partes; el segundo tipo, más propio de la justicia general, consistía en la necesidad de excederse de lo justo para poder realizar el bien común, es decir, se proyectaba una necesidad de dar más de lo debido.

Pues bien, aquí mostraremos dos formas paralelas de superar cada uno de los límites: La primera consistirá en la supresión de los límites por el pensamiento del mundo moderno, teoría que requerirá redefinir el concepto de Justicia visto hasta ahora. La segunda forma es la obediente a los principios de Pieper y Santo Tomás seguidos hasta ahora, y pretende conseguir la superación de ambos tipos de límites mediante el *exceso de la justicia*.

Tras la explicación de cada una de ellas, contraponemos ambas teorías y pondremos de manifiesto los beneficios de la teoría de la superación de los límites de la doctrina tomista frente a la teoría de la supresión de éstos por parte de la doctrina moderna.

3.1. La supresión de las cadenas por la doctrina moderna

En este epígrafe nos permitimos romper, tan sólo por unos instantes, con el pensamiento de Santo Tomás para plantear una alternativa a la superación de los límites no incluida en la doctrina tomista, sino en el pensamiento tipo del mundo moderno. Esta filosofía generalizada tiene una visión de la justicia muy diferente a la que hemos visto hasta ahora y una forma de superar sus límites nada parecida, pero hemos decidido plasmarla y contraponerla a la doctrina seguida hasta ahora con el fin de extraer de ese claro-oscuro, similar al que aparece en las obras maestras de la pintura del cinquecento italiano y del barroco, esa tridimensionalidad y profundidad de la realidad, que lograremos más adelante, al explicar la superación de las limitaciones de la justicia según la doctrina tomista.

Procedamos primeramente, pues, siguiendo nuestro propósito, a describir la justicia y sus límites según la concepción generalizada del mundo actual, aunque antes de ello, consideramos conveniente advertir que el mundo moderno niega la existencia del asunto que estamos tratando: la existencia de los límites de la justicia; de hecho niega incluso la justicia tal como la hemos descrito hasta ahora. En la vida del hombre contemporáneo no existe el derecho natural y no les debemos nada ni a Dios, ni a nuestros padres, ni a nuestra patria, ni a las autoridades, porque vivimos en un mundo profundamente naturalista, desarraigado e igualitario, tal como explica en su libro, *El hombre moderno*, Alfredo Sáenz, el autor de referencia que nos

acompañará en esta explicación en la que, como hemos afirmado, nos alejaremos por unos instantes de la obra de Pieper.

3.1.1 *La Justicia del hombre moderno*

Consideramos óptimo comenzar hablando de nuevo, muy someramente, de la concepción general que tiene de Justicia el mundo moderno. Para empezar a explicar este subepígrafe, hemos de insistir en que el hombre moderno no cree en la existencia del derecho natural, por eso la justicia se ha transformado en un puro positivismo, construido fundamentalmente en base a la teoría de Hobbes, quien afirmaba que lo que está bien y lo que está mal, lo justo y lo injusto, no tiene relevancia para el hombre, pues tanto las virtudes como los vicios son términos subjetivos, ya que “un hombre llama *sabiduría* a lo que otro llama *temor*; y uno *crueledad* a lo que otro *justicia* (...) Por consiguiente, tales nombres nunca pueden ser fundamento verdadero de cualquier raciocinio”¹⁰⁰.

Asimismo, Hobbes asegura que, como el hombre ignora las causas y la naturaleza de lo justo e injusto, considera justo lo que ha visto en su vida premiar e injusto lo que ha visto castigar¹⁰¹, pero en verdad, arguye el autor, esto no es más que una ilusión que los hombres han fabricado. Solamente la ley puede decir lo que realmente es justo e injusto sin equivocación. Así es como Thomas Hobbes constituye la base para edificar la teoría del contrato social, la cual postula que los hombres, en un inicio remoto, unieron sus voluntades mediante un pacto para entregar sus libertades a un Estado totalizador y opresor que a cambio de sus voluntades los defendería del resto de individuos, que son *lobos*, enemigos en potencia de los cuales no nos podemos fiar.

El mismo autor del *Leviatán*, asegura que la justicia y la injusticia naturales no existen fuera de la observancia o inobservancia de la ley; por eso, cuando el hombre aún no había realizado el pacto con otros hombres para erigir un Estado coercitivo, no había un poder superior común y, “donde no hay poder común, la ley no existe”¹⁰² y “donde no hay ley, no hay justicia”¹⁰³, por lo que, según el filósofo inglés, *todo el mundo tenía derecho a todo*, incluso a matar. Sin embargo, contradictoriamente existe en el sistema descrito por Hobbes una ley original no escrita que le proporciona algo de estabilidad a esta teoría en la que la ley y el pacto son *lo justo*, y su aplicación, la justicia: “Cuando se ha creado un pacto, romperlo es injusto”¹⁰⁴;

La filosofía política de Hobbes se perfeccionó con el tiempo al añadirle también algunas ideas de Kant sobre el conflicto de derechos, que implicaba poder actuar libremente siempre que no se vulnerase el derecho de otro; esta popular doctrina se sintetizó pedagógicamente en una sola frase: *Mi derecho empieza donde termina el del otro*.

¹⁰⁰ Thomas HOBBS. *Leviatán*, p. 31.

¹⁰¹ *Ibid.* p. 84.

¹⁰² *Ibid.* p. 104.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 60.

En resumidas cuentas, la justicia en el pensamiento moderno representa no vulnerar los derechos de los demás individuos, que están prescritos en la ley, así como cumplir los preceptos que ésta señala, pues una fuerza coercitiva se encarga de velar por ellos. En la justicia moderna, por tanto, no existe más que un único límite: La ley.

3.1.2. *El naturalismo o la pérdida de la religión*

Al hombre moderno, según Sáenz, no le interesa si existe o no algo más allá del mundo visible, es decir, si existe un Dios creador o si existe un Dios redentor... Las filosofías entre las que se ha criado le invitan constantemente a renunciar a la búsqueda de una trascendencia, y si algún anhelo crece en su corazón, la presión de los contemporáneos y los goces de la vida mantendrán su mirada ocupada en dirección hacia la tierra. En esta ignorancia de lo sobrenatural, consiste el naturalismo. De esta manera lo describe nuestro autor:

El hombre del naturalismo se abroquela en su naturaleza. No quiere ser ni ángel ni bestia, ni tan alto ni tan bajo. Quiere ser simplemente hombre, y nada más. No le interesa la felicidad que Dios le ofrece. Le basta con esta felicidad que él podrá alcanzar recurriendo a sus propias fuerzas y a las de la sociedad, una felicidad en la tierra. Y así renuncia conscientemente a su elevación al orden superior (...) De esta manera, el naturalismo, al tiempo que se obstina en afirmar la dignidad de la naturaleza, frustra al hombre en su impulso hacia lo alto¹⁰⁵.

Tal como advierte Alfredo Sáenz, el naturalismo es especialmente peligroso, pues “la herejía niega uno o varios dogmas; [pero] el naturalismo niega que haya dogmas, y que pueda haberlos”. Tras la despreocupación del hombre por el planteamiento de la existencia de Dios, el siguiente paso de la filosofía moderna en el terreno de la religión fue “darle muerte” para ensalzar la propia auto-soberanía, primero sobre sí mismo y luego sobre todas las cosas. Tal como explica Sáenz, Nietzsche proclamará la muerte de Dios y erigirá al hombre en absoluto amo y dueño de su propio destino, el cual asumirá que con su propia voluntad puede hacer lo que se proponga prescindiendo totalmente de Dios:

Para Nietzsche tal fue el acto supremo de los hombres: matar a Dios. Y si el hombre ha perdido a Dios, no le queda otra salida que renunciar a su vieja historia, la que le contaron sus padres, e iniciar una nueva existencia, aceptando, con el más crudo de los realismos, que su esencia no radica en el ser, sino en el poder ser. Desde ese momento, será lo que él pueda ser con sus solas fuerzas, y hará lo que él pueda hacer por sí mismo. De ese modo se erigirá en superhombre, en su propio creador. Ha muerto Dios, viva el hombre, dirá Nietzsche.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Alfredo SÁENZ. *El hombre moderno*, p. 149.

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 156.

Mas nos podemos preguntar de qué se puede gloriarse el hombre para desterrar a Dios. La contestación se escucha desde el año 1789, cuando estalló la Revolución Francesa y se erigió como deidad a la diosa Razón. Efectivamente, el hombre moderno se enorgullece de su propia racionalidad y de su libertad, sin trabas, sin ningún Dios que le prohíba hacer y deshacer a su antojo. Con justicia algunos pensadores han tildado a esta adoración de la razón de “pecado original de la modernidad”. Así nos habla Sáenz del culto a la razón propia, primera consecuencia del naturalismo:

No fue casual que la exaltación del revolucionario alcanzase su paroxismo en la idolatría de la Diosa Razón. Pero aún cuando no se llegue hasta ese extremo, basta con leer los diarios y los libros u oír hablar a la gente para advertir cómo se da por supuesto el primado de la razón sobre toda autoridad diversa de ella. Se ha dicho que el pecado original del mundo moderno consistió en “el acto irracional de la razón de proclamarse absoluta”¹⁰⁷.

En las ceremonias de la Revolución Francesa en el Campo de Marte, la diosa Razón fue representada por una prostituta disfrazada¹⁰⁸ a la que hicieron desfilar como exaltación, más que de la razón, de la *libertad* sin trabas que propugnaban, que nada tenía que ver con el libre albedrío, sino más bien con una eliminación de todos los obstáculos que coartan el obrar según su antojo. Esta concepción de la libertad, que permanece aún hoy en día en el pensamiento moderno, es el segundo puntal del que habla Sáenz para explicar el naturalismo:

La libertad a que se refieren los liberales no es precisamente aquella de que tratan los metafísicos, es decir, la facultad del libre albedrío, sino la facultad de obrar sin ninguna coerción exterior que impida su autónoma expansión. Y entienden por coerción todo vínculo que coarte o restrinja la libertad de cualquier modo, a tal punto que la medida ideal del hombre no se encuentra sino en aquel estado asocial en el cual reinase la sola ley del individualismo puro y perfecto.

Así pues, el hombre moderno cree más en su propia razón y en la ausencia de cortapisas a sus posibilidades, que en Dios, por lo que no se pregunta ni siquiera si debe algo a un Ser Supremo o si existe alguna manera de restituirle lo que se le debe en su totalidad. La religión es, para esta doctrina, el mayor óbice para su concepción de *libertad* del hombre.

3.1.3. *El desarraigo o la pérdida de la piedad*

Alfredo Sáenz se lamenta y se pregunta en su libro por qué el hombre ha ido perdiendo ese sentido “íntimo, intuitivo y tradicional de los valores, que le hacían perseguir su fin propio casi sin darse cuenta, cumpliendo así sus deberes consigo

¹⁰⁷ Íbid. p. 157.

¹⁰⁸ Nicolás Bouvier nos aclara, con respecto a las fiestas revolucionarias en las que se hizo desfilar a la “*déesse Raison*”, que «*c’est une fille publique qui fut choisie pour la personnifier aux cérémonies du Champ de Mars*». Cf. BOUVIER, NICOLAS (1992) *L’usage du monde*, Ed. Payot, Paris ; pp. 28-29

mismo, con la familia y con la sociedad”¹⁰⁹. Se han perdido ideales como “el pudor, la veneración de los padres, la educación de los hijos, el amor a la patria, que responden a instintos (...) naturales y profundos”¹¹⁰.

Se han roto muchos vínculos que parecían incommovibles antaño. Ésta es precisamente una de las características del hombre moderno, el desarraigo o la pérdida de los lazos más fundamentales, los que unen al hombre con Dios, con su tierra, con su historia, con su familia y con aquellas personas a las que se les reconoce su especial dignidad por estar al servicio de los demás. Justamente esos seres investidos de mayor *dignidad* de los que el hombre actual está más desligado son, precisamente, aquellos mismos de los cuales Pieper afirmaba que les debemos algo que nunca podremos llegar a restituir del todo, aquellos a los que la justicia no podía llegar a dar lo debido. Algunas de las causas de la pérdida de este arraigo ya las hemos citado anteriormente; otras, nos las explica Alfredo Sáenz junto a sus consecuencias:

Es el producto de un largo proceso histórico, que progresivamente lo ha ido desvinculando de sus raíces tradicionales. Heredero de la Revolución francesa, de Kant y de Hegel, y de la Revolución soviética, de Engels y de Marx, es un hombre en parte absolutamente individualista, como lo proyectó la primera de las revoluciones modernas, y en parte absolutamente colectivista, como lo entendió la segunda de dichas revoluciones. En parte individualista, en parte colectivista, pero no un ser *orgánico*. (...) El hombre inorgánico [esto es, que no se integra en un organismo] es un ser aislado, mutilado, amputado de las religaciones que normalmente debían sustentarlo y darle vida”¹¹¹.

A pesar de que el hombre moderno no crea en el derecho natural, necesariamente ha de intuir que hay algo que por naturaleza le es debido a ciertas personas por el bien que le han aportado y que nunca podrá llegar a pagar. Es por eso que, en rebeldía a este sentimiento, ha optado por silenciar los impulsos de su conciencia eliminando todos los límites de la justicia, en lugar de superarlos, pues son para él una carga, una limitación a su libertad, si entendemos por ésta la no admisión de “leyes de pensamiento, porque ellas constriñen la inteligencia; ni canalizaciones para el sentimiento, porque ellas esclerotizan; ni normas para la voluntad, porque ellas esclavizan”¹¹².

El hombre moderno es un hombre desatado de la tierra y de todo aquello que le ha dado origen y sustento. Es un hombre errante que sólo tiene en común con los demás la misma condición de *individuo ambulante*. Y, como afirma nuestro autor, “en el mundo de la huida no existen amores permanentes, ni existen padres o hijos de manera permanente”¹¹³. Es, tal como lo califica Max Picard, un “hombre fugitivo”¹¹⁴. Esta carencia de vínculos que convierte al hombre en un ser inconstante,

¹⁰⁹ Alfredo SÁENZ. *El hombre moderno*, p. 26.

¹¹⁰ *Íbid*

¹¹¹ *Íbid.* p. 24.

¹¹² *Íbid.* p. 28.

¹¹³ *Íbid.*

¹¹⁴ *Íbid.*

imprevisible y caótico, es brillantemente comparada en *El hombre moderno*, de manera muy acertada, con una planta artificial, la cual no necesita ni de la luz del sol, ni del arraigo a la tierra. Así lo explica Sáenz, que lo contrapone al hombre tradicional del que habla Gustave Thibon:

Señala el pensador francés [Gustave Thibon] que el hombre tradicional se caracterizaba por una doble vinculación: hacia lo alto y hacia lo bajo. Hacia lo alto, porque jamás obviaba en su vida la consideración de Dios, de lo trascendente. Hacia abajo, porque estaba enraizado en la tierra, en la realidad. Este doble arraigo confería sentido a su existencia en el mundo (...) Quizás la mejor figura de este hombre [moderno] sea la planta artificial. Ésta carece de raíces. No hacia lo alto, ya que ignora la luz del sol. No hacia lo bajo, ya que no recibe la humedad de la tierra. Así es el hombre de nuestro tiempo, un ser des-quiciado. Y, en consecuencia, se ha vuelto susceptible de ser fácilmente “trasplantado”, según le plazca a los que logren dominarlo.¹¹⁵

Efectivamente, este hombre sin raíces que hemos intentado describir, es como una veleta, que al no estar enraizado a ningún fundamento, irá donde los vientos de la sociedad o del ambiente le lleven, y no considerará válido ningún sistema moral o legal salvo que le sea impuesto. Este ser posee la característica ideal para que el poder político o las filosofías de turno le convenzan de sus teorías sobre lo que está bien y lo que está mal, lo que es justo y lo que es injusto: Posee la indiferencia relativista.

3.1.4. *El igualitarismo o la pérdida del respeto*

El igualitarismo es una idea que ha quedado muy anclada en el fondo del corazón del hombre moderno, pues fue uno de los pilares doctrinales que aparecían en el lema de la Revolución Francesa: “Liberté, égalité, fraternité” (Libertad, igualdad, fraternidad). En él se plasmaba el ideal de la lucha por derrocar a los monarcas de sus tronos y a la aristocracia del poder, con el argumento de que todos los hombres son iguales y ninguno tiene más derechos que los demás.

Puede que tuviesen razones para reclamar más justicia y menos privilegios infundados para las clases superiores; de hecho, esta demanda era, incluso, de justicia. Pero en lugar de una petición pacífica por un derecho que es connatural al ser humano, se puso en marcha una oleada de rabia desatada que expandió ideas que llevaron a odiar todo lo que tuviese reminiscencias de autoridad o *dignidad superior*. Así, con esa ansia igualizadora, cayeron asesinados los mismos líderes de la Revolución; burgueses víctimas de su propia criatura: El populacho descontrolado.

Alfredo Sáenz asegura, con Víctor Hugo y Vega Latapié, que esta pretensión de igualar a los que son desiguales fue y sigue siendo fruto de la envidia, pues “cuando alguien es “distinto”, molesta a los «igualados» y «miméticos»”¹¹⁶. El mismo libro de la Sabiduría hace proclamar a los impíos la siguiente frase contra los que son

¹¹⁵ Íbid. p. 31.

¹¹⁶ Íbid. p. 48.

diferentes, la cual bien podría ser recitada por el hombre moderno: “Es un vivo reproche contra nuestra manera de pensar y su sola presencia nos resulta insoportable, porque lleva una vida distinta de los demás y va por caminos diferentes”¹¹⁷.

Distintos en dignidad (tal como la entiende Santo Tomás) a los burgueses, eran los aristócratas y los monarcas en la Francia de 1789, porque eran dirigentes y servidores del pueblo, y sin ellos, el caos estaba servido. Los burgueses no gozaban de los mismos privilegios, por lo que alentaron al pueblo a hacer la Revolución igualizadora que haría caer a los poderosos de sus tronos de marfil. Fue un conjunto de pasos lo que movió a realizar la Revolución Francesa, entre ellos, la sustitución teórica ilustrada del culto a Dios por el culto al hombre y a su razón (el naturalismo y el racionalismo), la eliminación de todo límite a la libertad de obrar (el liberalismo, que lleva al desarraigo) y la envidia, que tal como explica Alfredo Sáenz y hemos señalado en este subepígrafe, conduce a la pretensión igualitarista:

La moderna tendencia al igualitarismo está estrechamente unida con el vicio de la envidia. Nos parece genial la expresión de Victor Hugo: “Egalité, traduction politique du mot envie”. Bien ha escrito Vega Latapié: “Si la libertad desenfrenada se deriva del pecado de soberbia del *non serviam* de Lucifer, podemos encontrar el origen del principio de igualdad absoluta en el pecado de envidia en que cayeron nuestros primeros padres en el paraíso, al dejarse seducir por el pecado de la serpiente: *Aperientur oculi vestri et eritis sicut dii* (se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses)”¹¹⁸

También por envidia la Revolución rusa se levantó contra el distinto, que poseía más bienes materiales y oprimía a los iguales, para ocupar su lugar. Es cierto que en muchos casos la burguesía abusaba de sus trabajadores pagando menos de lo que por justicia se les debía por sus trabajos, pero el fin y trasfondo de la Revolución iba más allá de la simple “lucha de clases”: Buscaba una utopía sin Dios, donde no hubiese propiedad privada ni poder al que someterse y donde la única clase existente fuese la proletaria. Para erigirse en clase dominante, fue necesario utilizar la forma más “fácil” para ello: Abajar al superior. Así nos lo cuenta Sáenz:

También la Revolución soviética se propuso concretar el proyecto igualitario (...). Si antes el burgués intentó rebajar al noble poniéndolo a su nivel, ahora el proletario busca lo mismo, haciendo que el burgués descendiese a su rango (...). El trasfondo ideológico de la lucha de clases, del combate del proletariado contra la burguesía, no es sino la expresión de un marcado complejo de inferioridad. La clase “explotada” busca su liberación, y a la envidia humillada sucede el orgullo de clase. “Nada somos, seámoslo todo”, canta la Internacional, resumiendo en un solo verso el proceso ideológico de la dictadura del proletariado.¹¹⁹

¹¹⁷ Sab 2, 14-15 cit. en Alfredo SÁENZ. *El hombre moderno*, p. 48.

¹¹⁸ Alfredo SÁENZ. *El hombre moderno*, p. 51.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 51.

Como vemos, el hombre moderno es un hombre sin vida sobrenatural, sin raíces y sin diferencias, que ha hecho desaparecer los límites de la justicia por derribo. Vive en una comunidad política y, por lo tanto, ha de someterse a una ley rectora de la vida social que no está ordenada según la ley natural y, por lo tanto, según el Doctor Angélico, la ley incumple su objetivo principal, pues no está dirigida a la consecución del bien común.

3.2. La superación de los límites en la doctrina tomista

En antítesis a la doctrina del mundo moderno, llega el turno de presentar la solución de Santo Tomás a los dos problemas que habíamos planteado en el segundo y en este tercer epígrafe del trabajo: Se trata de *la superación de la desigualdad por el sacrificio en las relaciones de religión, de piedad y de observancia* y *la superación de la justicia por el amor*, podríamos decir también que ambos problemas son superados por un exceso, que se traduce, en el primer caso, en dar lo máximo posible y, en dar más de lo estrictamente justo, en el segundo. Aunque ambos problemas y, sobretodo, ambas soluciones están ciertamente relacionadas, conviene diferenciarlos, tal y como lo haremos en los siguientes subepígrafes.

3.2.1. La superación de la desigualdad por el sacrificio

El primer caso al que nos enfrentamos, es el de la superación de esa asimetría entre los sujetos relacionados, la cual impide llegar a dar todo lo que se debe. La solución que propone Pieper para los casos de desigualdad entre las partes relacionadas, es el redescubrimiento del sacrificio como restitución simbólica a una deuda que no se puede llegar a saldar del todo. Fruto del sentimiento de inferioridad y de impotencia, tal como explica Pieper, el justo dona en agradecimiento a la parte acreedora, de una manera casi irracional, todo lo que buenamente puede, normalmente algo que considera muy valioso:

Esta sobreabundancia procede de la incertidumbre de la impotencia: como no es posible hacer lo que «propiamente» habría que hacer, de ahí el intento irracional, por así decirlo, de «satisfacer» pese a todo y como sea; de ahí, por ejemplo, lo excesivo del sacrificio: la aniquilación, la muerte, la destrucción por el fuego.¹²⁰

Este sentimiento ocurre sólo en el alma del que posee la virtud de la justicia, pues sólo el justo pretende superar con un *sacrificio* la insatisfacción de no poder restituir lo que debe. El virtuoso no es capaz de cruzarse de brazos ante la impotencia de restituir lo debido, siente la necesidad de hacerlo a toda costa, aunque parezca imposible. El racionalista, en contraste con esto, abandonaría sin dudar todo intento de satisfacer la deuda, o quizá, se esforzaría por ignorarla, tal como hemos visto que intenta hacer el *hombre moderno*, pero el justo halla la solución en el *exceso*, tal como se expone en la obra maestra de Pieper:

¹²⁰ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p. 164.

Únicamente el hombre que se esfuerza por dar a cada uno lo suyo, vale decir, el justo, experimenta en toda su radicalidad pareja insuficiencia, a la que no obstante pretende superar por alguna suerte de «exceso». Al proceder a la entrega del *debitum* tiene clara conciencia de que en ese sentido jamás llegará a hacer lo que en rigor está obligado a hacer. Esta es la causa de que se vincule al elemento racional, que es típico de la justicia, ese otro elemento de exceso y de inutilidad, por así decirlo, que caracteriza a la *religio*, a la *pietas* y a la *observantia*. Cabalmente por ello constituyen asimismo estos tres conceptos una abominación para el pensamiento racionalista¹²¹.

Estos tres *conceptos* o casos especiales en los que se produce una cierta desigualdad en la relación (la religión, la piedad y la observancia) son los que nos corresponde ahora desglosar, con el fin de especificar cómo incide la teoría del *exceso* en cada uno de ellos, y así, dar respuesta a la pregunta de cómo se superan los límites de la justicia en cada una de las relaciones afectadas por la desigualdad.

3.2.1.1. La superación en la religión

En la relación de débito que tiene el hombre para con Dios, lo que debemos hacer, como bien dice Josef Pieper, es “volver a percibir la realidad y el sentido del *sacrificio* del culto como acto religioso fundamental”¹²², y es que la virtud de la religión es, según expone el profesor Ferrer en su obra *Filosofía de la Religión*, “una virtud moral que inclina la voluntad del hombre a dar a Dios el culto debido como primer principio de todas las cosas”¹²³. La solución al pago de la deuda en la relación entre el hombre y Dios está, por lo tanto, en el *culto*, que no significa otra cosa que dejarse llevar por ese sentimiento casi “irracional” de justicia que arrastra a hacer todo lo posible por restituir lo dado, aunque esto nunca llegue a realizarse. Así es como explica Pieper la naturaleza del sacrificio religioso, que es la solución más óptima para restituir la deuda en la medida en que se puede, la cual surge en todas las relaciones especiales y desproporcionadas:

En determinadas relaciones fundamentales, como, por ejemplo, en la relación del hombre a Dios, no es posible restablecer la igualdad (entre deuda y pago) que propiamente implica el concepto de justicia; por eso el deudor procura hacer entrega de cuanto está en su mano dar (...) Este *excessus* se nos aparece así como un rasgo típico de todo acto propiamente religioso, del sacrificio, de la oración, de la entrega. Es el intento de responder lo más «adecuadamente» posible al hecho de una relación de débito que es «inadecuada» de por sí, ya que no puede ser jamás satisfecha con una clara *restitutio*.¹²⁴

Por lo tanto, no es posible satisfacer la deuda contraída con Dios mediante la sola *restitución*, sino que el camino más adecuado para lograr el objetivo, que es

¹²¹ *Ibid.* p. 169.

¹²² *Ibid.* p. 164.

¹²³ Joaquín FERRER. *Filosofía de la Religión*, p. 21

¹²⁴ Josef Pieper. *Las Virtudes fundamentales*. p. 165.

satisfacer a Dios, es el agradecimiento verdadero, el cual se demuestra mediante un acto de culto, es decir un *exceso*, un sacrificio. Así lo confirma el Doctor Angélico al asegurar que “se le rinde (...) a Dios el culto que se le debe en cuanto que por reverencia a El se practican ciertos actos con que se le honra, [como] por ejemplo, la ofrenda de sacrificios y otros similares”¹²⁵.

3.2.1.2. La superación en la piedad

La deuda contraída entre los titulares de una relación de justicia asimétrica paterno-filial, se compensa mediante la virtud de la piedad, por la cual “el hombre ofrece reverencia y culto no sólo al padre carnal, sino también a todos los que están unidos a él por lazos de sangre en cuanto asociados al padre”¹²⁶. Esto quiere decir, que deberemos, por tanto, aplicar también en este caso la teoría del sacrificio que hemos explicado y utilizado en el anterior apartado, aunque adaptándola a las relaciones de piedad y concretándola de la siguiente manera, tal como sugiere Santo Tomás:

“Dice Tulio que la piedad tiene atenciones y da culto. Entiéndase, eso sí, que, al decir atenciones, se refiere a toda clase de cuidados; y con la palabra culto, al honor o reverencia; porque, como dice San Agustín en el libro X De Civ. Dei, se dice que damos culto a los hombres a los que frecuentemente recordamos, honramos o socorremos”¹²⁷.

Por lo tanto, en esto consiste la virtud de la piedad y esto es lo que hay que hacer tanto con los padres como con la patria: Tener toda clase de cuidados, y darles honor y reverencia, recordándolos, honrándolos y socorriéndolos en sus necesidades. Esto es lo que deberá realizar el virtuoso para hacer justicia en esta relación tan especial y tan esencial¹²⁸.

Sin embargo, aún podemos concretar un poco más la forma en que se debe restituir lo debido a los padres, y es que, como dice Santo Tomás en *Los Mandamientos*, “los hijos reciben de sus padres el ser, el sustento y la educación”¹²⁹, por lo tanto, dice el santo que “por deberles a ellos el ser, debemos honrarlos más que a señores de quienes recibimos solamente bienes, pero menos que a Dios, de quien tenemos el alma”¹³⁰. Por otro lado, el dominico afirma que “por darnos ellos el sustento durante la niñez, nosotros debemos dárselo en su ancianidad”¹³¹. Y en tercer lugar, el Doctor Angélico expone que “por habernos instruido, debemos obedecerles”¹³².

Así pues, las formas concretas de restituir la deuda en las relaciones de piedad son, *honrar a los padres, darles sustento en su ancianidad y obedecerles*.

¹²⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, II-II, 81, 5

¹²⁶ Ibid. II-II, 121, 1 ad 3

¹²⁷ Ibid. II-II, 101, 2.

¹²⁸ Cfr. Ibid. II-II, 101, 2.

¹²⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Los Mandamientos*, c. 114.

¹³⁰ Ibid. c. 114.

¹³¹ Ibid. c. 115.

¹³² Ibid. c. 116.

3.2.1.3. La superación en la observancia

Para resolver el problema de la desigualdad de las partes en las relaciones objeto de la observancia, se deberá rendir tributo a esas personas que son servidoras del ciudadano y que efectúan en la vida social un cierto papel paternal, puesto que se encargan de nuestra vigilancia, cuidado, educación, etc. La manera de restituir es con el honor y el culto debidos, que no es otra cosa que mostrar el debido respeto por la excelencia de su estado y cierta sumisión a su autoridad. Así lo explica el filósofo dominico de forma muy pedagógica en esta cuestión de la Suma de teología:

Que a las personas constituidas en dignidad corresponde el gobierno de sus súbditos. Y que la acción de gobernar consiste en mover a alguien hacia su debido fin, como gobierna el piloto la nave dirigiéndola hacia el puerto. Pero todo aquel que mueve tiene una cierta excelencia y poder sobre lo que es movido. De ahí la necesidad de que en la persona constituida en dignidad se considere: primero, la excelencia de su estado, acompañada de cierto poder sobre los súbditos; y segundo, su oficio de gobernante. Por razón, pues, de su excelencia se les debe honor, que es un cierto reconocimiento de la excelencia de una persona. Y por su oficio se les debe culto, el cual consiste en una cierta sumisión que uno pone de manifiesto al obedecer sus órdenes y al corresponder, según sus posibilidades, a los beneficios que de ellos recibe.¹³³

Así pues, tal como asegura Santo Tomás en *Los Mandamientos*, se les debe obediencia a los *reyes y príncipes* (es decir, a los dirigentes políticos), “a quienes se les llama padres porque deben velar por el bien del pueblo. Y a estos los honramos por la sujeción”.¹³⁴ También a los prelados, “porque son ministros de Dios”¹³⁵, a los benefactores, porque hay que ser gratos¹³⁶, y a los mayores, por respeto a la edad¹³⁷.

Ciertamente, dar este tipo de trato a estas personalidades es algo a lo que no estamos en absoluto acostumbrados, pues determinadas filosofías han incidido paulatinamente en el pensamiento social general durante los tres últimos siglos y han generado prácticamente la desaparición de la virtud de la observancia, cuya vigencia supondría tener que obedecer y rendir homenaje a los jueces, policías, gobernantes, profesores, autoridades públicas y demás funcionarios, cosa que se cumple de forma relativa y cada vez menos. Pieper y Santo Tomás, desde luego, abogarían por su restauración para lograr un mundo más justo.

3.2.2. La superación de la justicia por el amor para lograr la verdadera Justicia

Mientras que el anterior problema, el de la imposibilidad de hacer justicia por la desigualdad de las partes, era más propio de la justicia conmutativa, de intercambio,

¹³³ *Ibid.*, II-II, 102, 2.

¹³⁴ *Ibid.* *Los Mandamientos*, c. 127.

¹³⁵ *Ibid.* c. 126.

¹³⁶ *Ibid.* c. 128.

¹³⁷ *Ibid.* c. 129.

este segundo caso a resolver, el de la superación de la justicia mediante el amor, ha de aplicarse a los tres tipos de relaciones de justicia. Con esta tesis, Pieper trata de dar solución a un difícil problema, y es que no basta la sola justicia para establecer el bien y la paz en el mundo.

De hecho, como dijimos anteriormente, la propia naturaleza humana demanda de por sí comunicarse a los demás, salir de sí misma y entregarse en ocasiones más de lo propiamente debido, por eso se aventura Pieper a asegurar que “si no se quiere infligir serio perjuicio al normal curso de la vida, es preciso estar preparado incluso a dar no solamente lo que se debe, sino también lo que, estrictamente hablando, no se está obligado a dar”¹³⁸, pues la experiencia confirma que “el exclusivo cálculo de lo debido torna fatalmente inhumana a la vida en común. [Mientras que] El dar aun lo que no se debe es una necesidad que el justo ha de tener sobretodo en cuenta”¹³⁹.

Con esta afirmación nos introducimos en un terreno difícil de digerir, pues representa atravesar de un gran salto los ceñidos límites de la justicia, dejando a ésta atrás para entregarnos a algo más sublime, que lejos de acabar con ella, la engrandece, la perfecciona y hace de ella el verdadero medio para lograr el bien. Estamos hablando de *excedernos* de los límites que constriñen a la justicia y dar paso al amor, es decir, de dar más de lo debido, tal como lo entiende la doctrina cristiana y lo expone el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, heredera del pensamiento de Santo Tomás:

*La caridad presupone y trasciende la justicia: esta última «ha de complementarse con la caridad». Si la justicia es «de por sí apta para servir de “árbitro” entre los hombres en la recíproca repartición de los bienes objetivos según una medida adecuada, el amor en cambio, y solamente el amor (también ese amor benigno que llamamos “misericordia”), es capaz de restituir el hombre a sí mismo».*¹⁴⁰

Así lo expone también el Papa Benedicto XVI en su primera Encíclica «*Deus Caritas Est*», quien argumenta, contra aquellos que sostienen que la caridad que propone la Iglesia es utópica y que lo verdaderamente fundamental es la distribución justa de los bienes materiales, que todas las sociedades necesitan no sólo de justicia, sino también de amor, pues éste es un puntal esencial de la naturaleza humana; si se elimina como complemento de la justicia, habrá que prepararse para la fría crueldad:

El amor —*caritas*— siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa. No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor. Quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre. Siempre habrá sufrimiento que necesite consuelo y ayuda. Siempre habrá soledad. Siempre se darán también situaciones de necesidad material en las que es indispensable una ayuda que muestre un amor concreto al prójimo.¹⁴¹

¹³⁸ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p.170.

¹³⁹ *Ibid.* p. 172.

¹⁴⁰ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, art. 206.

¹⁴¹ BENEDICTO XVI. *Encíclica Deus Caritas Est*, I, 28, b)

Así pues, estos textos nos ratifican lo que veníamos anunciando; la justicia es suficiente para ejercer de estricto árbitro en el reparto de los bienes, pero no para lograr el bien común y la paz entre todos los hombres. Por ello, la doctrina cristiana no puede entender la justicia sin el amor misericordioso: Porque así le ha sido revelado por medio del Evangelio a la Iglesia y porque lo ha podido experimentar en 2000 años de existencia. He aquí la proclamación de la necesidad de este amor para *rectificar*, como diría Santo Tomás, la justicia:

*No se pueden regular las relaciones humanas únicamente con la medida de la justicia: «La experiencia del pasado y nuestros tiempos demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma... Ha sido ni más ni menos la experiencia histórica la que entre otras cosas ha llevado a formular esta aserción: *summum ius, summa iniuria*». La justicia, en efecto, «en todas las esferas de las relaciones interhumanas, debe experimentar, por decirlo así, una notable “corrección” por parte del amor que —como proclama San Pablo— “es paciente” y “benigno”, o dicho en otras palabras, lleva en sí los caracteres *del amor misericordioso*, tan esenciales al evangelio y al cristianismo».¹⁴²*

Aunque Josef Pieper comparta la misma opinión sobre lo que acabamos de exponer, nos resulta curioso que en el apartado propio de la justicia de *Las Virtudes Fundamentales*, se ciñe a hablar únicamente de ésta sin mencionar apenas el amor, tema que desarrollará a parte, en el último apartado del compendio de las virtudes. En la sección referida a la justicia, sí hablará, sin embargo, de “liberalidad” (entrega gratuita) y de “afabilidad” o “amabilidad”, que tan necesarias son para lograr la alegría, que se manifiestan como virtudes que apuntan a algo más que a la propia justicia y que son importantísimas para la convivencia de la comunidad política, tal como hace entender la siguiente exposición de Pieper:

No sólo es necesario el cumplimiento y prestación de lo propiamente debido, sino que también es preciso dar otro género de cosas, entre las que se cuenta, por ejemplo, la liberalidad. También es indispensable hacer uso de la «*affabilitas*», de la «afabilidad», si se quiere librar a la convivencia entre los hombres del riesgo de hacerse inhumana. Por *affabilitas* no se entiende ni más ni menos que la amabilidad en el trato cotidiano. (...) Cuando ella falta, no pueden convivir los hombres «con alegría»¹⁴³.

Sin embargo, finalmente, en el último epígrafe de su explicación, el filósofo alemán se referirá directamente a donde deseábamos, y aunque deja el tema entreabierto y aún por desarrollar en mucha mayor profundidad, con sólo observar el título del último subepígrafe podemos hacernos una idea de las pretensiones de nuestro autor. Dice así: “Justicia sin misericordia es crueldad”¹⁴⁴. Así pues, Pieper afirmará, como tesis conclusiva y en referencia a la necesidad de superar la justicia que, “el

¹⁴² PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, art. 206.

¹⁴³ Josef PIEPER. *Las Virtudes fundamentales*, p.170..

¹⁴⁴ *Ibid.* p.172.

propósito de mantener la paz y la concordia entre los hombres mediante los preceptos de la justicia será insuficiente, si por debajo de estos preceptos no echa raíces el amor”¹⁴⁵. Esta es la máxima que nos otorga verdadera luz sobre lo que es necesario para la realización de la verdadera justicia.

El amor, por lo tanto, en cuya definición incluye los atributos de liberalidad y afabilidad, es lo que transformará a los hombres en verdaderamente justos, pues conseguirá la *igualdad* verdadera y plena entre ellos, no atendiendo a los bienes que posean, ni erradicando sus diferencias, sino gratificando a todos sus sujetos y uniéndolos en el bien, que no viene dado solamente por una de las partes, sino que proviene de la donación recíproca de ambas en la relación de amor, en la que se reconocen como personas con la misma dignidad, la de hijos de Dios; así proclama los beneficios de este amor paciente y benigno la voz de la enorme institución de la que Santo Tomás es miembro, la Iglesia:

La misericordia auténticamente cristiana es también, en cierto sentido, la más perfecta encarnación de la «igualdad» entre los hombres y por consiguiente también la encarnación más perfecta de la justicia, en cuanto también ésta, dentro de su ámbito, mira al mismo resultado. La igualdad introducida mediante la justicia se limita, sin embargo al ámbito de los bienes objetivos y extrínsecos, mientras el amor y la misericordia logran que los hombres se encuentren entre sí en ese valor que es el mismo hombre, con la dignidad que le es propia. Al mismo tiempo, la «igualdad» de los hombres mediante el amor «paciente y benigno» no borra las diferencias: el que da se hace más generoso, cuando se siente contemporáneamente gratificado por el que recibe su don; viceversa, el que sabe recibir el don con la conciencia de que también él, acogiéndolo, hace el bien, sirve por su parte a la gran causa de la dignidad de la persona y esto contribuye a unir a los hombres entre si de manera más profunda.¹⁴⁶

Con el amor, pues, todo el mundo sale beneficiado. El que da se convierte en más generoso al sentirse útil y satisfecho, y el que sabe recibir y acoger lo dado por el otro, hace un bien al donatario y contribuye a su propia felicidad. A este *amor benigno*, al que hemos aludido, le es esencial el concepto de *perdón*, que debe existir y debe otorgarse prudentemente para que el amor sea aplicable y fluido. Si el perdón no existiese, el mundo sería un lugar de lucha continua, que no dejaría sitio a la unidad y a la paz. Juan Pablo II acierta en la Encíclica *Dives in Misericordia* en explicar por qué debe incorporarse el perdón (que es un acto de amor) a nuestra tesis sobre la consecución del bien común y la paz:

El perdón es además la condición fundamental de la reconciliación, no sólo en la relación de Dios con el hombre, sino también en las recíprocas relaciones entre los hombres. Un mundo, del que se eliminase el perdón, sería solamente un mundo de justicia fría e irrespetuosa, en nombre de la cual cada uno reivindicaría sus propios derechos respecto a los demás; así los egoísmos de distintos géneros, adormecidos en el hombre, podrían

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ JUAN PABLO II. *Encíclica Dives in Misericordia*. V, 7.

transformar la vida y la convivencia humana en un sistema de opresión de los más débiles por parte de los más fuertes o en una arena de lucha permanente de los unos contra los otros.¹⁴⁷

Por lo tanto, la justicia sin perdón es crueldad, y un mundo cruel en el que cada uno defiende a ultranza sus derechos sin una pizca de amor, es un lugar difícil para convivir y, por lo tanto, un escenario complicado para la realización del bien común, que es el propósito último de la virtud de la justicia. Sin embargo, pese a que es necesario contemplar el perdón, es cierto también que debemos ser prudentes a la hora de utilizarlo, pues no puede perdonarse cualquier cosa sin resarcimiento, ya que eso sí sería una verdadera injusticia. El perdón requiere *arrepentimiento* y *reparación*, pues el amor no elimina la justicia sino que, tal como nos lo explica el Papa Juan Pablo II con particular pedagogía, la complementa y la completa:

Es obvio que una exigencia tan grande de perdonar no anula las objetivas exigencias de la justicia. La justicia rectamente entendida constituye por así decirlo la finalidad del perdón. En ningún paso del mensaje evangélico el perdón, y ni siquiera la misericordia como su fuente, significan indulgencia para con el mal, para con el escándalo, la injuria, el ultraje cometido. En todo caso, la reparación del mal o del escándalo, el resarcimiento por la injuria, la satisfacción del ultraje, son condición del perdón.¹⁴⁸

Habiendo aclarado, entonces, que no sería sana la indulgencia gratuita que no viniese acompañada de arrepentimiento y de reparación, ya sólo nos resta por apuntar del amor, para resumir y concluir lo expuesto hasta ahora, que éste no es un artificio que alguien haya inventado para forzar las leyes naturales e intentar una utopía social, sino que, como hemos dicho anteriormente, está presente en la esencia del hombre y se manifiesta a menudo en su empeño por dar desinteresadamente (o dar más de lo debido) en las relaciones personales y por otorgar el perdón de los deudores y ofensores, con las condiciones expuestas, para hallar la felicidad y la paz.

Así pues, junto a Santo Tomás y la doctrina cristiana, consideramos, por lo tanto, que el *amor* ha de ser la fuerza que renueve las relaciones interpersonales y las estructuras sociales para que dirijan a la comunidad política al verdadero bien común que ha de llevarnos a la unidad y a la paz, tal como expone el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia:

Ninguna legislación, ningún sistema de reglas o de estipulaciones lograrán persuadir a hombres y pueblos a vivir en la unidad, en la fraternidad y en la paz; ningún argumento podrá superar el apelo de la caridad. Sólo la caridad, en su calidad de «forma virtutum», puede animar y plasmar la actuación social para edificar la paz, en el contexto de un mundo cada vez más complejo. Para que todo esto suceda es necesario que se muestre la caridad no sólo como inspiradora de la acción individual, sino también como fuerza capaz de suscitar vías nuevas para afrontar los problemas del mundo de hoy

¹⁴⁷ *Ibid.* VII, 14.

¹⁴⁸ *Ibid.*

y para renovar profundamente desde su interior las estructuras, organizaciones sociales y ordenamientos jurídicos. En esta perspectiva la caridad se convierte en *caridad social y política*: la caridad social nos hace amar el bien común y nos lleva a buscar efectivamente el bien de todas las personas, consideradas no sólo individualmente, sino también en la dimensión social que las une.¹⁴⁹

Juntamente con la expresión *caridad social*, se erigió en la doctrina cristiana el concepto de *justicia social*, palabra que hemos nombrado ya y que no hemos querido tratar hasta este instante, ya que su definición, que engloba la justicia plena y el amor, nos va a abrir el camino para hallar la paz social. Como decimos, se trata de un nuevo tipo de justicia, nacido del Magisterio de la Iglesia Católica y que engloba todos los demás tipos; va enraizada a la caridad social y, sus sujetos, son tanto personas como entidades y estructuras. El art. 201 del Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia habla de ella de la siguiente manera:

Un relieve cada vez mayor ha adquirido en el Magisterio la *justicia social*, que representa un verdadero y propio desarrollo de la *justicia general*, reguladora de las relaciones sociales según el criterio de la observancia de la *ley*. La *justicia social* es una exigencia vinculada con la *cuestión social*, que hoy se manifiesta con una dimensión mundial; concierne a los aspectos sociales, políticos y económicos y, sobre todo, a la dimensión estructural de los problemas y las soluciones correspondientes.¹⁵⁰

Así pues, la justicia social es una evolución de la justicia general producida por la exigencia de tratar la *problemática social* mundial. Este nuevo tipo de justicia se encarga de la justa distribución de los bienes espirituales y materiales y regula las diversas instituciones sociales, donde se desarrolla la vida del individuo en sociedad. Esta justicia posee, y es la indicada para conseguirlo, tal como asegura el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, el costoso objetivo de obtener la tan deseada paz mundial y la realización final del bien común:

La meta de la *paz*, en efecto, «sólo se alcanzará con la realización de la justicia social e internacional, y además con la práctica de las virtudes que favorecen la convivencia y nos enseñan a vivir unidos, para construir juntos, dando y recibiendo, una sociedad nueva y un mundo mejor».¹⁵¹

A esta singular forma de justicia le es intrínseco vivir según ciertos principios de la Doctrina Social de la Iglesia, entre los cuales destacan los siguientes: *El bien común*, *el principio de solidaridad* (cada persona, como miembro de la sociedad, está ligada al destino de la sociedad misma), *el principio de subsidiariedad* (es injusto reservar a una sociedad superior lo que las comunidades inferiores pueden hacer, pues no le es lícito a la mayor absorber a la menor), *el principio de participación* (es la justa, proporcionada y responsable participación de todos los miembros y sectores de la sociedad en el desarrollo de la vida socioeconómica, política y cultural para una

¹⁴⁹ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, art. 207.

¹⁵⁰ Ibid. Art. 201.

¹⁵¹ Ibid. Art. 203.

nueva convivencia humana), *el destino universal de los bienes* (los bienes de la tierra están destinados al uso de todos los hombres para satisfacer el derecho a la vida de una manera conforme a la dignidad de la persona), *la opción preferente por los pobres* (es una exigencia que emana del Evangelio para todos los cristianos y que busca disminuir las desigualdades) y *los valores fundamentales* (que son, principalmente, la verdad, la libertad, la justicia, la solidaridad, la paz y la caridad).

Parece claro que vivir, cada uno, las exigencias que harían realizable la *justicia social*, aseguraría un nuevo y auténtico humanismo en el mundo y una nueva convivencia social. Para averiguarlo sólo nos quedaría verlo puesto en práctica.

3.3. El sacrificio y el amor contra el permisivismo en el logro de la justicia social

Hemos expuesto tres tesis dirigidas a la superación de las barreras de la justicia: Por un lado, nos hemos referido a la teoría del sacrificio como superación de las asimetrías existentes entre los sujetos de una relación de justicia conmutativa desigual en la que, por *defecto*, una de las partes no puede llegar a restituir del todo lo debido a la otra. Por otro lado, hemos contemplado las tesis de la *necesidad de la superación* de los límites estrictos de la justicia para realizar una *justicia* plena que conduzca al bien común y a la paz social. Esta última teoría la hemos expuesto utilizando dos doctrinas paralelas: la doctrina del mundo moderno, la cual podemos sintetizar apodándola “la teoría del *permisivismo*”, y la doctrina cristiana, basada en el amor como complemento necesario de la justicia.

Ambas tesis cristianas (tanto la teoría del sacrificio como la teoría de la necesidad de superación de la justicia) surgen de unos parámetros, extraídos de la observación de la realidad por reconocidos filósofos clásicos y escolásticos, fundamentados inicialmente en la existencia del derecho natural instituido por Dios, mientras que la tesis permisivista, que relativiza el concepto de justicia, niega cualquier fundamento de derecho más que la voluntad del legislador.

Como hemos visto, la era contemporánea no ha relativizado sólo la justicia, sino que son todos los valores los que han perdido su consistencia y se han malogrado; sirvan de ejemplo las olvidadas virtudes de la religión, de la piedad y de la observancia, encargadas de *agradecer* y restituir lo debido a aquellos que son fundamento de nuestra existencia, que nos han emplazado en el mundo terrenal y espiritual y que nos han otorgado lo necesario para vivir. Es por esto que el Papa Juan Pablo II siente la obligación de llamar la atención en la Encíclica *Dives in Misericordia* sobre este peligro, con el mensaje implícito de que, si el mundo no toma el camino de la justicia social pregonada por el cristianismo y mencionada en el subepígrafe anterior, no encontrará salida a los problemas referentes a la justicia de nuestro mundo:

El permisivismo moral afecta sobretudo a este ámbito más sensible de la vida y de la convivencia humana. A él van unidas la crisis de la verdad en las relaciones interhumanas, la falta de responsabilidad al hablar, la relación

meramente utilitaria del hombre con el hombre, la disminución del sentido del auténtico bien común y la facilidad con que éste es enajenado. Finalmente, existe la desacralización que a veces se transforma en «deshumanización»: el hombre y la sociedad para quienes nada es «sacro» van decayendo moralmente, a pesar de las apariencias¹⁵².

Una vez detectado y reconocido el problema, que es el primer paso para solucionar cualquier conflicto, lo siguiente es, en el caso que nos ocupa, la tarea más difícil de todas, que es cambiar la concepción de algunos valores importantes y formas de hacer para la realización de la verdadera *justicia social*; sobretudo la Doctrina Social percibe como necesario recuperar, además de la verdadera justicia, ligada a la recuperación del sentido del exceso y del sacrificio (que escapa de toda lógica utilitarista), la cual caracteriza a las relaciones de religión, piedad y observancia (que son las virtudes que protegen los deberes de justicia *más obligatorios*), la concepción del amor con el necesitado, aprendiendo a verle no como una carga, sino como un bien que se debe realizar con la ayuda personal, pues es este el sacrificio que, con ello se estará contribuyendo con el mayor y más importante de los bienes según hemos defendido: el bien común. Así pues, la Encíclica *Centesimus annus* anima a cambiar ciertos estilos de vida y estructuras de poder, que en nada favorecen a la consecución de la justicia social y la paz, la cual se puede realizar sin necesidad de destruir el orden establecido, sino tan solo, realizando el bien a los demás, impulsados por las ganas de ayudar a otras personas:

El amor por el hombre y, en primer lugar, por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la promoción de la justicia. Ésta nunca podrá realizarse plenamente si los hombres no reconocen en el necesitado, que pide ayuda para su vida, no a alguien inoportuno o como si fuera una carga, sino la ocasión de un bien en sí, la posibilidad de una riqueza mayor. Sólo esta conciencia dará la fuerza para afrontar el riesgo y el cambio implícitos en toda iniciativa auténtica para ayudar a otro hombre. En efecto, no se trata solamente de dar lo superfluo, sino de ayudar a pueblos enteros —que están excluidos o marginados— a que entren en el círculo del desarrollo económico y humano. Esto será posible no sólo utilizando lo superfluo que nuestro mundo produce en abundancia, sino cambiando sobre todo los estilos de vida, los modelos de producción y de consumo, las estructuras consolidadas de poder que rigen hoy la sociedad. No se trata tampoco de destruir instrumentos de organización social que han dado buena prueba de sí mismos, sino de orientarlos según una concepción adecuada del bien común con referencia a toda la familia humana.¹⁵³

Hasta aquí la parte puramente social de la solución; la segunda parte de la solución propuesta por el Papa Juan Pablo II, que consideramos es la más importante, se explica tras haber considerado y desechado algunas soluciones puramente jurídicas, políticas o sociales que la experiencia ha demostrado que no han logrado realizar el bien esperado (se refiere el Papa al liberalismo y al marxismo). Ésta se basa en la *instauración una reforma ético-religiosa*, de mentalidad, de comportamiento y de

¹⁵² JUAN PABLO II. *Encíclica Dives in Misericordia*, VI-12.

¹⁵³ *Ibid.* *Centesimus annus*, VI-58.

estructuras sociales, en la que la Iglesia ha puesto ya los cimientos mediante la Doctrina Social, pero que requiere de la colaboración de todos los hombres para que ésta pueda realizarse. Con esta reforma sería posible la implantación de la *justicia social* que llevaría la paz deseada:

El mundo actual es cada vez más consciente de que la solución de los graves problemas nacionales e internacionales no es sólo cuestión de producción económica o de organización jurídica o social, sino que requiere precisos valores ético-religiosos, así como un cambio de mentalidad, de comportamiento y de estructuras. La Iglesia siente vivamente la responsabilidad de ofrecer esta colaboración, y —como he escrito en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*— existe la fundada esperanza de que también ese grupo numeroso de personas que no profesa una religión pueda contribuir a dar el necesario fundamento ético a la cuestión social.¹⁵⁴

La doctrina expuesta hasta ahora nos ha llevado a la consideración de que, para llevar a cabo esta reforma ético-religiosa que nos conducirá hacia la justicia social soñada, es necesario el cumplimiento de una condición que sabemos resulta prácticamente *imposible* en estos tiempos que corren: Que toda la sociedad tenga por modelo la figura de Cristo.

No es nuestra intención hacer teología, pero si interiorizamos la teoría tomista del sacrificio (nos referimos a la superación de los límites de la justicia en las relaciones asimétricas de religión, piedad y observancia mediante la realización de un exceso para corresponder en la mayor medida posible a lo debido) y nos embarcamos en su pensamiento, estaremos de acuerdo en que las siguientes palabras de la Encíclica *Dives in Misericordia* del Papa Juan Pablo II las podría haber incluido en sus escritos el mismo Santo Tomás de Aquino, pues en ellas se explica con claridad meridiana cómo se aúnan la justicia y el amor en la obra y ejemplo de caridad, misericordia y justicia más grande de la historia según la doctrina cristiana, manifestada mediante un *exceso*, el mayor de todos los tiempos: El sacrificio de Dios mismo, muriendo violentamente en una Cruz por los pecados de la humanidad, dándose por entero de una forma incomprensible para la mente humana, pero que, definitivamente, restablece la justicia mediante la sobreabundancia:

[La Redención es] plenitud de la justicia y del amor, ya que la justicia se funda sobre el amor, mana de él y tiende hacia él. En la pasión y muerte de Cristo —en el hecho de que el Padre no perdonó la vida a su Hijo, sino que lo «hizo pecado por nosotros»— se expresa la justicia absoluta, porque Cristo sufre la pasión y la cruz a causa de los pecados de la humanidad. Esto es incluso una «sobreabundancia» de la justicia, ya que los pecados del hombre son «compensados» por el sacrificio del Hombre-Dios. Sin embargo, tal justicia, que es propiamente justicia «a medida» de Dios, nace toda ella del amor: del amor del Padre y del Hijo, y fructifica toda ella en el amor. Precisamente por esto la justicia divina, revelada en la cruz de Cristo, es «a medida» de Dios,

¹⁵⁴ *Íbid.* VI-60

porque nace del amor y se completa en el amor, generando frutos de salvación.¹⁵⁵

Cristo encarna en su ser y en su ejemplo de vida la más perfecta Justicia y el Amor más sublime; contempla en su doctrina la necesidad de realizar *excesos* y *sacrificios* para cumplir con determinados tipos de justicia asimétrica (véase el ejemplo de la *santa locura* de la Cruz, donde se sacrificó hasta la muerte para restituir una deuda con Dios Padre por los pecados de toda la humanidad) y predica el amor a Dios y al prójimo como premisas fundamentales para la realización de la justicia y del Reino de Dios (por lo que ya contempló la superación de la justicia por el amor). Además, en su doctrina incluye también los conceptos de *perdón*, *misericordia* y la necesidad *dar más de lo debido*. Su vida es un ejemplo inigualable de bondad y virtud, y tal como hemos afirmado en epígrafes anteriores, comentando a Santo Tomás, la justicia plena se realiza precisamente con la virtud y la bondad de todos los individuos de la sociedad.

Ciertamente hay que reconocer que convertir a toda la humanidad en discípulos de Jesucristo resulta una teoría un tanto alarmante y difícil de llevar a cabo en la práctica, pero consideramos que, según la doctrina expuesta, la imitación y seguimiento de Cristo es el camino más viable para lograr el verdadero bien común, la paz total y la realización plena de la justicia social en el mundo.

¹⁵⁵ Ibid. *Encíclica Dives in Misericordia*. V, 7.

Conclusión

Tras haber llegado al final de este paseo por el mundo de la concepción tomista de justicia, procedemos a apuntar brevemente las claves que hemos extraído de nuestra experiencia:

Hemos aprendido que la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, que existen tres tipos de justicia según la relación de los miembros de la sociedad entre ellos (de las partes con el todo social y de éste con los miembros que la componen) y que para realizar la justicia plena en la comunidad política es necesario que estas *tres formas de justicia o estructuras fundamentales*, convivan en ella, así como la bondad de todos los individuos.

Hemos redescubierto el sentido del exceso o del sacrificio para restituir la deuda que tenemos con Dios, con nuestros padres y con aquellos que, en determinados ámbitos de la vida, hacen las veces de padres. Es necesario, por tanto, poner los medios para restituir a toda costa lo debido, aunque parezcan inútiles, pues esa será la mejor compensación y el mejor agradecimiento que les podamos brindar por sus beneficios.

Por otra parte, hemos comparado la visión cristiana de la justicia y de las virtudes de religión, observancia y piedad con la filosofía del hombre moderno, y nos hemos percatado de que la segunda, no considerando la existencia de una ley natural, ignora el orden moral y el verdadero sentido y significado de la justicia.

Además, hemos observado que la justicia por sí sola y en su sentido más estricto, es insuficiente para la realización del bien común y de la paz; así hemos descubierto su necesidad de romper los límites que la coartan y de expandirse libremente para su verdadera realización. Esta ruptura consiste en *dar a los demás más de lo que les es debido*, es decir, en amar.

Por último, recorriendo la doctrina de la superación de la justicia mediante el amor, nos hemos topado con el concepto de *justicia social*, generado por la Doctrina Social de la Iglesia, y hemos reparado en que esa era la justicia ideal y posible que tantos pensadores han buscado y no han hallado.

El conjunto de estos puntos y las pautas otorgadas por la Doctrina Social de la Iglesia y expuestas en el último apartado del trabajo nos han conducido a una conclusión: La realización de la justicia ideal dependerá de que la humanidad dé un paso importante, libre y personal en la manera de entender la vida y de vivirla. Consideramos que, para lograr la justicia social ideal y verdadera es necesario por parte de todos los hombres el seguimiento de la doctrina de Jesucristo, modelo de virtud, de amor y de maestría en el vivir justo.

Bibliografía

A) Fuentes primarias

PIEPER, Josef. *Las Virtudes fundamentales*. 9ª ed.
Madrid, Rialp, 2007.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*. Tomo 3.
Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

A) Fuentes secundarias

BENEDICTO XVI, *Encíclica Deus Caritas Est*.
Madrid, Ediciones Palabra, 2006

BOUVIER, Nicolás. *L'usage du monde*.
París, Ed. Payot, 1992.

CANTERO NÚÑEZ, Estanislao. *El concepto del Derecho en la Doctrina española (1939-1998). La originalidad de Juan Vallet de Goytisolo*.
Madrid, Fundación Matritense del Notariado, 2000.

FERRER, Joaquín. *Filosofía de la Religión*.
Madrid, Ediciones Palabra, 2001

HOBBS, Thomas. *Leviatán: O la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil*.
México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

JUAN PABLO II. Carta *Encíclica "Dives in Misericordia"*.
Barcelona, Ediciones Paulinas, 1980
Carta Encíclica "Centesimus agnus"
Madrid, Ediciones Palabra, 1991

KELSEN, Hans. *¿Qué es la justicia?*
México, Fontamara, 1996.

MELÉ, Doménech. *Cristianos en la sociedad: Introducción a la doctrina social de la Iglesia*.
Madrid, Ediciones Rialp, 2000.

PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*.
Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos – Editorial Planeta, 2005.

RAFFO MAGNASCO, Benito R. *Bien común y política en la concepción filosófica de Santo Tomás de Aquino*. Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata.
Mendoza, marzo-abril de 1949, tomo 3.

SÁENZ, Alfredo. *El hombre moderno*.
Buenos Aires, Ediciones Gladius, 2001.

SÁNCHEZ, Gonzalo. *Acerca de la Justicia en Santo Tomás de Aquino*. Actas del Seminario "Justicia Distributiva y Escolástica".

Santiago de Chile, Centro de Estudios Públicos, 1984.

SELLÉS DAUDER, Juan Fernando. *Antropología para inconformes: Una antropología abierta al futuro*. Madrid, Ediciones Rialp, 2007.

TRESE, Leo J. *La fe explicada*.

Madrid, Ediciones Rialp, 2006

VILLEY, Michel. *Filosofía del Derecho*.

Barcelona, Scire Universitaria, 2003.

VV.AA. *Catecismo de la Iglesia Católica*

Bilbao, Asociación de Editores del Catecismo, 1993.