



1 9 3 3 - 2 0 0 8

CEU 75

*Universidad
San Pablo*

La virtud de la Justicia en Santo Tomás de Aquino

Elio Alfonso Gallego García

Festividad de Santo Tomás de Aquino
28 de enero de 2008

CEU Ediciones

La virtud de la Justicia en Santo Tomás de Aquino

Elio Alfonso Gallego García

Festividad de Santo Tomás de Aquino
28 de enero de 2008

Universidad CEU San Pablo

La virtud de la Justicia en Santo Tomás de Aquino

No está permitida la reproducción total o parcial de este trabajo, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

Derechos reservados © 2008 por Elio Alfonso Gallego García
Derechos reservados © 2008, por Fundación Universitaria San Pablo-CEU

CEU Ediciones
Julián Romea, 18 - 28003 Madrid
<http://www.ceu.es>

Depósito legal: M-4342-2008

Compuesto e impreso en el Servicio de Publicaciones de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU

1. Advertía el filósofo francés Jacques Maritain que «el mal de los tiempos modernos es ante todo un mal de la inteligencia», una debilidad de la razón. Consciente de ello, es por lo que, una vez convertido al catolicismo, buscó intensamente hasta encontrarla, una referencia intelectual sólida, un pensamiento que fuese esencial y flexible al mismo tiempo, y que le ayudara a elaborar una interpretación del hombre y del mundo que estuviese a la altura de las exigencias de su tiempo. Y ese pensamiento lo encontró en Santo Tomás de Aquino. Es importante caer en la cuenta que en Maritain no existía nostalgia alguna del pasado, que no buscó hacer historia o arqueología filosófica. Por el contrario, le urgía su época, la plena conciencia que él tuvo de la profundidad de la crisis que amenazaba a la Europa de su tiempo. Una Europa que, de modo insensible, caminaba inconsciente de la Primera a la Segunda Guerra Mundial. Y hemos de decir, con dolor, que las causas profundas de aquellos trágicos acontecimientos, que no es otro que el olvido de las verdades fundamentales sobre las que se asientan las vidas de los hombres, ennegrecen también nuestro horizonte. No solamente no han desaparecido, sino que en muchos aspectos se han agravado. Es una conciencia que en su momento llevó a Maritain a exclamar, frente a las olas de nihilismo que recorrían Occidente, que se vivían tiempos de graves alternativas: «O realismo integral en el sentido de santo Tomás –decía- o irracionalismo puro»¹. Tampoco nosotros queremos celebrar hoy un acto meramente costumbrista, o de simple recuerdo del pasado, de una figura insigne, sin duda pero que poco o nada tiene que decirnos a la Academia de hoy. Por el contrario, participamos de la solícita urgencia que Maritain sentía por su época, que es la nuestra, y que le llevó a buscar, libre de prejuicios, las referencias esenciales de lo que Isaiah Berlin, denominaba la Tradición Central de Occidente. Una tradición que encuentra, indiscutiblemente, en Tomás de Aquino a una de sus más grandes y luminosas referencias.

¹ J. MARITAIN, *El Doctor Angélico* (Buenos Aires, 1979), 80.

Esto que es verdad en su más amplio sentido, lo es muy particularmente en cuanto a la justicia se refiere. A ninguno de los presentes se le escapa que hablar de la justicia no es hablar de una cuestión menor en la vida de los hombres y de los pueblos. No estamos hablando de algo tangencial, de algo por lo que se pueda pasar de cualquier modo sin una reflexión profunda, sino que, por el contrario, en su cabal comprensión nos jugamos mucho, por no decir todo. Por eso, con palabras del filósofo Josef Pieper, nuestra remisión a santo Tomás de Aquino será en calidad de «testigo», de un testigo nada común, de nuestra gran tradición, con el objetivo único de «descubrir la luz que acaso se derrama... sobre la realidad con la que nos encontramos y sobre la realidad que somos nosotros mismos»².

2. No cabe duda, que la Cristiandad medieval del siglo XIII se constituyó en la gran heredera del legado filosófico, político y jurídico de la Antigüedad grecolatina. En un momento dado, el redescubrimiento de las grandes obras de Aristóteles, por mucho tiempo desaparecidas en Occidente, junto con la recepción del Derecho Romano, suscitó un verdadero renacimiento del saber, del que la Universidad de París fue su máximo exponente, como una especie de Atenas rediviva. Le faltaba, sin embargo, a ese rico legado una armonía todavía no alcanzada. Sus elementos eran claramente heterogéneos y dispersos. De un lado, las fuentes bíblicas y patrísticas; y de otro, las griegas y latinas, a las que habría que sumar, además, las fuentes típicamente medievales. Se requería un esfuerzo enorme de integración y equilibrio al modo de las catedrales góticas que por aquel entonces se construían. Y esta será la extraordinaria labor de santo Tomás de Aquino. Tomás de Aquino es de esos espíritus geniales que, más que marcar una época, trascienden su propio tiempo para personificar una forma de humanidad y un modo de situarse ante la realidad misma que pueden considerarse como «ejemplar». Sin más pretensión que la fidelidad a una tradición, y a la verdad por ésta expresada, encuentra en esta misma actitud su mayor fuerza y originalidad. La tradición, fe y cultura, o mejor, una fe hecha cultura, se hace en él enormemente fecunda. Fecundidad ésta perfectamente expresada en el modo en que abordará nuestro tema en el Tratado de la justicia de su Suma Teológica.

Como antes apuntábamos, Santo Tomás no se encontró con una única tradición sobre la idea de justicia, sino con dos. La greco-latina y la bíblica. En la tradición bíblica de la justicia, ésta se presenta especialmente referida a Dios, y

² J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual* (Madrid, 1998), 232-233.

se emplea en un sentido próximo a los de «santidad», «misericordia», «rectitud de corazón», etc. El hombre «justo» por excelencia es el que acepta la voluntad de Dios y cumple sus mandatos; el hombre, en definitiva, que vive en el amor mismo de Dios. Se trata, por tanto, de una justicia «religiosa». De hecho esta fue la tradición esencial asumida por la Patrística. Quizá nada más lógico que un teólogo medieval en una obra teológica hubiese optado por esta tradición bíblica de justicia y no por la greco-latina, y sin embargo no fue así.

Un autor contemporáneo, Josef Pieper, ha llamado al Santo de Aquino «Santo Tomás de la Creación» por la exaltación del orden creado que supone su obra y en especial de la criatura humana, razón ésta por lo que a su vez Juan Pablo II le concedió el título de *Doctor Humanitatis*. Santo Tomás no rechaza, faltaría más, la idea bíblica de justicia pero quiere evitar la confusión. Cuando en la Segunda parte de su Suma Teológica trate de la criatura humana y de sus virtudes lo hará desde su naturaleza. Una naturaleza que, como toda la creación, existe en orden al Creador, que es su último fin; y, al mismo tiempo, causa primera de todo lo creado y explicación última de las cosas. Una naturaleza, la humana, que está llamada, de un modo particularísimo, a ser salvada, recuperada, por la misericordia divina, pero sin ser suplantada o negada, en virtud de ese principio tomista tan fecundo según el cual la Gracia no sólo no destruye la naturaleza sino que la eleva y la perfecciona.

En el inicio mismo de su Tratado de la Justicia se plantea como objeción a la definición clásica de justicia lo dicho por San Agustín: «justicia es el amor que sólo sirve a Dios». La respuesta de Santo Tomás es un prodigio en salvar oposiciones más aparentes que reales: «como en el amor de Dios está incluido el amor al prójimo, también en el servicio de Dios está incluido el que cada uno debe dar a los demás lo que les pertenece»³. Santo Tomás sin separar distingue, sin confundir une.

Opta Santo Tomás, pues, por lo que de verdad hay en la tradición clásica, ayudado con la luz de la Revelación. No duda, en este sentido, de que la idea de justicia heredada de la tradición greco-latina como dar a cada uno lo suyo responde a una verdad fundamental de orden natural, a una exigencia básica de la naturaleza humana. Su punto de partida en su estudio sobre la justicia será la más completa, y más jurídica, definición de Ulpiano en el Digesto: «la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho», que él mismo

³ *Suma Teológica* (en adelante S. T.), II-II, c.58, a.1

modificará accidentalmente para ajustarla a una forma más perfecta de definición. La justicia será definida no por su acto sino como hábito, puesto que la virtud, toda virtud, es esencialmente un hábito: «justicia es el hábito según el cual uno con constante y perpetua voluntad da cada uno su derecho»⁴. Asumida esta fórmula clásica de la justicia, propia de la jurisprudencia romana, tendrá interés Santo Tomás en mostrar la correspondencia y armonía de ésta con la aportación aristotélica, como un modo de expresar las dos fuentes o tradiciones sobre las que basará su propia posición -si bien podría añadirse una tercera, intermediaria entre la tradición greco-latina y él mismo, la de Isidoro de Sevilla-. «Esta definición -nos dirá Santo Tomás refiriéndose a la recientemente transcrita del Digesto con el matiz ya indicado- es equivalente a la que el Filósofo pone en la *Ética*, libro V, cap. 5, diciendo que justicia es «el hábito según el cual alguien actúa al elegir lo que es justo»⁵.

3. En su exposición de la justicia Santo Tomás irá mostrando todos sus rasgos fundamentales de un modo profundo, sistemático y sin dar nada por supuesto, según ese método tan fecundo propio de la Suma en virtud del cual antes de asumir una posición, aun pareciendo evidente, es necesario rebatir o integrar todas las posibles objeciones.

En este sentido, la primera cuestión planteada será la de si la justicia es una virtud. «Virtud humana es aquella que hace buenos al acto humano, y al mismo hombre; y esto es propio de la justicia». Por tanto la respuesta es necesariamente afirmativa. Es más, la justicia no sólo es una virtud sino que lo es de un modo privilegiado, como así lo muestran dos bellos textos de Cicerón que él asume como propios: «Los hombres se hacen buenos principalmente por la justicia»; y por ello añade ahí mismo: «En ella se da el más refulgente esplendor de la virtud»⁶.

No estaríamos en condiciones de entender correctamente la virtud de la justicia sin precisar de un modo adecuado la correspondencia entre ésta y la propia persona. Es decir, qué realidad de nosotros mismos o qué aspecto de nuestra humanidad perfecciona la justicia. En este sentido Santo Tomás precisa que «la justicia no se ordena a rectificar un acto cognoscitivo, pues no es justo aquél que conoce rectamente», sino que «nos hacemos justos cuando obramos

⁴ Ídem.

⁵ *Ibidem*.

⁶ S. T., II-II., c.58 a.3

rectamente»⁷. La justicia es, pues, una praxis, un actuar. No se es justo ni por intención ni por pensamiento, sino obrando, «dando» (a cada uno...). En este sentido «el principio próximo de un acto es la potencia apetitiva; luego la justicia radica en la potencia apetitiva como en su sujeto»⁸. Entendiendo «potencia apetitiva» como «voluntad». La justicia pues radica en la voluntad como en su sujeto. Este actuar, esta praxis en la que de un modo esencial consiste la justicia tiene además, un destinatario bien preciso: el otro.

El que la justicia como virtud esté referida a «otro» distinto del sujeto que la practica, su alteridad, es su nota más significativa y la que de un modo más radical la especifica como virtud. Es propio de las demás virtudes estar referidas al propio sujeto, como es la prudencia que perfecciona el entendimiento práctico del hombre prudente, e igualmente respecto de la fortaleza y la templanza referidas al apetito irascible y al concupiscible respectivamente. A excepción de la justicia el resto de las virtudes cardinales procuran el bien del propio sujeto virtuoso, buscan y procuran el perfeccionamiento de la misma persona. No así la justicia que mira por el bien ajeno. De ahí que la justicia sea la virtud social por excelencia y que posea un carácter profundamente transitivo, comunicativo.

Llegados a este punto es necesario hacer un pequeño alto. Somos plenamente conscientes que no es esta la única forma de entender la justicia, y que hoy ni si quiera es la predominante. En general, la justicia es hoy entendida más como «valor» que como «virtud». Pero este cambio no es en absoluto inocuo. Una cosa son las virtudes y otra son los valores. Y no deja de ser un hecho especialmente significativo que aun la palabra virtud haya prácticamente desaparecido de la conversación habitual, y que, en sentido contrario, exista una verdadera inflación de la expresión «valores». Por ello merece la pena entretenerse, aunque sea por un momento, en precisar que son los «valores». Podemos afirmar que los «valores» surgen por relación a cosas que se estiman buenas para el hombre en general, y se constituyen en objeto de aspiración social. Y, sin duda, la justicia es una de esas aspiraciones fundamentales del hombre de todos los tiempos, por lo que, no casualmente, se ha convertido en una de las exigencias y valores básicos de nuestra época. Pero aquí imperceptiblemente se ha operado un cambio en el que merece la pena reparar. La justicia parece hacer más referencia a un estado de cosas o a un modelo social que a una disposición de la persona

⁷ S. T., II-II., c.58 a.4

⁸ *Ibidem*

(virtud). Como agudamente observa Bertrand de Jouvenel: «En lugar de pensar que las relaciones sociales se mejoran por la justicia en los hombres, se piensa por el contrario, que la instauración de una justicia en las instituciones produce un mejoramiento en los hombres»⁹. E incluso, en su extremo, la justicia «social» podría ser pensada con total independencia de la existencia de hombres justos, basta con garantizar la organización de lo que se cree correcta distribución de las cosas. Dicho extremo ha sido formulado con toda crudeza por Immanuel Kant. En su opinión, basta una «buena organización del Estado» (constitución) para anular las malas tendencias del hombre, e incluso «la ayuda viene precisamente gracias a dichas inclinaciones egoístas», si se consigue que «estas tendencias choquen de tal manera entre sí, que una detenga a la otra en sus efectos destructores y se eliminen mutuamente». Esta posibilidad es tan real, que resultaría efectiva «hasta en una población de demonios».¹⁰

Algo lúcidamente expresado por el poeta T. S. Eliot, en estos versos¹¹:

*Ellos tratan constantemente de escapar
de las tinieblas de fuera y de dentro
a fuerza de soñar sistemas tan perfectos que nadie necesitará ser bueno*

Pero, ¿cómo ha de realizarse dicha distribución para que sea justa? La respuesta es que lo será en la medida en que se ajuste a un modelo imaginado previamente como justo. Aquí la diversidad de modelos se hallará en función de la diversidad de ideologías, si bien su número tenderá virtualmente al infinito, porque ¿qué hombre no tiene su idea propia de cómo deberían ser las cosas?

A diferencia de la justicia entendida como virtud personal, la justicia como valor se presenta como una «idea» que ha de ser aplicada. Es la Sociedad la que debe ser justa, es decir, debe «ajustarse» a lo que yo creo que es justo, y cuya exigencia constituye mi derecho más fundamental¹². Por el contrario, la justicia en su versión clásica parte de la realidad, de la existencia de una comunidad políticamente organizada, resultado del esfuerzo de las personas y las generaciones, donde existen unas cosas compartidas o comunes y otras

⁹ Bertrand de JOUVENEL, *La soberanía* (Granada, 2000), 152.

¹⁰ I. KANT, *La paz perpetua* (Madrid, 1966), 83-84.

¹¹ T. S. ELIOT, *Coros de la Piedra*, VI, en «Poesías reunidas», (Barcelona, 1995), 166.

¹² Con toda lucidez vio Carl SCHMITT: «La tiranía de los valores» en un artículo titulado precisamente así y donde el gran politólogo alemán señalaba que: «Quien dice *valor* quiere hacer valer e imponer. Las virtudes se ejercen, las normas se aplican, las órdenes se cumplen; pero los valores se establecen y se imponen. Quien afirma su validez tiene que hacerlos valer. Quien dice que valen, sin que nadie los haga valer, quiere engañar» (*Revista de Estudios Políticos*, enero-febrero, 1961, p.77).

propias, pero donde, en cualquier caso, las cosas tienen «dueño», un titular, y a los que, en principio, no cabe «expropiar» sin injusticia. La justicia como virtud presupone la existencia de un derecho previo, una atribución de «algo» concreto a un «alguien» igualmente concreto y que, por ello mismo, se convierte en objeto de respeto o restitución por parte de los otros miembros de la comunidad. La justicia entendida como «valor» o idea, en cambio, se postula como algo previo o anterior, causa y origen de los derechos en la medida en que se convierte en aspiración de lo que se cree que, en justicia, a uno se le debería dar.

4. A diferencia de la justicia entendida como valor, santo Tomás entenderá la justicia de un modo totalmente realista, es decir, por relación a cosas concretas y determinadas. La justicia no hace referencias a ideas o modelos, sino a los muy concretos «actos externos y uso de las cosas» con que los hombres se relacionan en la trama de la vida. En efecto, «sólo mediante los actos externos y las cosas puede un hombre comunicarse con otro, y así mediante ellos los hombres se ordenan entre sí»¹³. Toda virtud, recordemos, es un justo medio establecido por la razón -*medium rationis*-; así la templanza como virtud que prescribe moderación en las comidas determinará lo que de modo prudente alguien debe comer sin caer ni en un exceso ni en un defecto. Ahora bien, esta «medida» no se puede establecer sino en relación al propio sujeto, pues lo que puede ser excesivo para uno puede no serlo para otro. En este sentido se dice que la templanza es subjetiva. No ocurre esto sin embargo con la justicia, que aun siendo un justo medio de la razón, como cualquier otra virtud, su materia se halla no en el sujeto sino en la acción o cosa exterior, consistiendo por tanto al mismo tiempo en un medio de la cosa o *medium rei*.

La justicia, por ejemplo, consistirá en que si se ha prestado un kilo de trigo de determinada calidad se devuelva otro tanto de igual calidad. Observemos como aquí los diferentes modos de ser o de temperamento de los sujetos que han intervenido en dicho préstamo no es tenido en cuenta en ningún sentido, sino sólo la cosa prestada, que es sin duda, algo objetivo. Y es en este sentido en el que se afirma el carácter objetivo de la justicia. La justicia, por tanto, además de ser un «medium rationis» como toda virtud es también un «medium rei», es decir, una igualdad de cosa a cosa -*rei ad rem*-, y esto sólo es propio de ella.

Pero dejemos que sea el propio Tomás de Aquino quien explique la naturaleza objetiva de la justicia. Precisa nuestro autor que «las otras virtudes morales

¹³ S. T., II-II, c.58 a.8

se refieren a las pasiones; y la rectificación de las mismas sólo puede darse tomando como punto de comparación al mismo hombre que sufre tales pasiones (...). Por lo tanto en esas virtudes el medio es sólo de razón, y respecto a nosotros mismos».

«En cambio la materia de la justicia –continúa el Doctor Común- es la operación exterior, en cuanto la misma acción, o una cosa sobre la que se ejecuta, guardan la debida proporción con la otra persona. Por tanto el medio de la justicia consiste en cierta proporción de igualdad de una cosa exterior con una persona exterior»¹⁴.

Podemos apreciar por todo lo dicho que la idea de «cosa» es, sin duda, una de las ideas claves para entender el derecho en su acepción clásica. Y sin embargo la palabra latina *res* -cosa- es, en opinión de Pieper, propiamente intraducible. «Se ha dicho -escribe Pieper- que *res* es una palabra clave de la lengua latina que el romano ha legado al mundo. Su significado abarca todo el círculo de «cosas»: bienes, cosas en sentido jurídico, historia, intereses públicos, Estado, y, también, objeto, cosa material, patrimonio. De *res* derivan los términos «real» y «realización». De hecho no hay nada -concluye Pieper- que no pueda ser llamado *res*»¹⁵. Es pues, en este sentido amplio, amplísimo, en el que habremos de entender el término «cosa» -*res*- cuando los clásicos afirman que son las cosas exteriores la materia de la justicia. Y también, a diferencia de la teoría jurídica moderna, que el derecho no está propiamente en las personas sino en las cosas, como veremos más adelante.

5. Distinguirá Santo Tomás, con Aristóteles, entre una justicia general o legal y otra particular, pero con un sentido y unas implicaciones que no coinciden con las del estagirita. La justicia general incluye o puede incluir las otras virtudes, pero en Santo Tomás no es en esto donde radica esencialmente su carácter general sino en estar referida al bien común. La justicia, que por definición está referida a un otro «puede hacerlo de dos maneras: primera considerando al otro individualmente; segunda considerándolo en comunidad, en cuanto quien sirve a una comunidad sirve a todos aquellos que viven en dicha comunidad»¹⁶. La justicia general implica a las demás virtudes en la medida que «todos los actos de las demás virtudes pueden pertenecer al orden de la justicia, puesto que

¹⁴ S. T., II-II., c.58 a.10

¹⁵ J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad* (Madrid, 1974), 134-135.

¹⁶ S. T., II-II., c.58 a.5

ordenan al hombre al bien común» y sólo «en cuanto a sus actos exteriores»¹⁷. La participación de las demás virtudes en la justicia general tiene en Santo Tomás un carácter más accidental. Lo esencial en esta clase de justicia, lo que la hace «general», es su referencia primordial al bien genérico de la comunidad «como a su objeto propio». Se fundamenta esta justicia general en la posibilidad que todos tenemos de distinguir entre uno mismo y el grupo al que pertenecemos, entre la parte y el todo.

La justicia general viene a dar respuesta a la cuestión de qué debemos dar a la comunidad, como concreción de ese dar a cada uno lo suyo por el que se define la justicia como virtud. Qué es lo que yo como miembro de la comunidad debo aportar a ésta. De hecho, la gran cuestión de toda teoría política es esta: cuál es la relación adecuada entre el ciudadano y la *res pública*; cómo se ordena el individuo al grupo político del que forma parte.

La justicia particular, en este mismo sentido, no lo será tanto por distinguirse de cualquier otra virtud como por estar referida a un sujeto particular. «Por ello, además de la justicia legal, que ordena al hombre inmediatamente al bien común, es necesario que haya otra que lo ordene inmediatamente al bien particular»¹⁸. Lo propio, pues, de la justicia particular es estar referida a un otro individual o particular; en tanto que lo propio de la justicia general o legal es estar referida a un otro comunitario o general.

No debemos de imaginar a estas dos clases de justicia como totalmente diferenciadas por razón de su objeto, pues, de hecho, la una implica a la otra: «la justicia legal suficientemente ordena al hombre en todo aquello que se refiere al bien del otro; aunque lo hace inmediatamente respecto al bien común, y mediatamente respecto al bien particular»¹⁹. De igual modo, podemos afirmar que la justicia particular ordena al hombre inmediatamente al bien del otro individualmente considerado, pero también mediatamente al bien de la comunidad. Considerando Santo Tomás la íntima relación existente entre el bien de un ser particular y el bien del todo del que necesariamente ha de formar parte, hace una referencia directa a la comunidad humana: «el que persigue el bien común de la multitud, en consecuencia persigue también su bien (propio), por dos razones. Primero, porque el bien propio no puede darse

¹⁷ S. T., II-II., c.58 a.9

¹⁸ S. T., II-II., c.58 a.7

¹⁹ Ídem.

sin el bien común, ya de la familia, ya de la ciudad o reino. Por lo que Máximo Valerio dice de los antiguos romanos que “preferían ser pobres en un imperio rico, que ricos en un imperio pobre”. En segundo lugar, porque como quiera que el hombre sea parte de la casa y de la ciudad, conviene que el hombre considere el que se le sigue de ser prudente en relación con el bien de la multitud: pues la buena disposición de la parte se establece por su relación al todo, porque como dice San Agustín en el libro *Confesiones*, “es torpe la parte no congruente con el todo”²⁰. Y en otro lugar señala: «no es recta la voluntad de un hombre que quiere algún bien particular si no lo refiere al bien común como a un fin»²¹. En realidad, como precisa Cardona, «el bien del todo es el bien de *la parte en cuanto tal*, es decir, en su propio ser y en su orden»²².

6. No quedaría completa esta breve exposición de la concepción tomista de la justicia sin hablar de cuál es su conexión con el derecho, y que de alguna manera quedó ya apuntada cuando se trató de la deferencia existente entre la justicia concebida como valor y concebida como virtud. En realidad no es esta una cuestión menor, sino de una extraordinaria importancia y donde el pensamiento del Aquinate se va a mostrar con mayor fuerza y originalidad. El punto de partida, recordemos, era la íntima relación existente entre el derecho (*ius*) y la justicia (*iustitia*) como así se había puesto de manifiesto tanto por Aristóteles como por el pensamiento jurídico romano. Íntima relación que, sin embargo, nunca había sido ni explicitada ni precisada.

La tradición medieval común había concebido la justicia como fuente y origen del derecho. Así en la magna obra del derecho medieval, *Las Partidas*, se expresa esta idea con una bella metáfora: la justicia es «como fuente donde manan todos los derechos», se dice al principio de la Tercera Partida. Y de un modo igualmente bello la Ley I de esta misma Partida, declara: «Arraigada virtud es la justicia, según dijeron los sabios antiguos que dura siempre en la voluntad de los hombres justos, y da y comparte a cada uno su derecho igualmente... y porque ella es tan buena en sí, comprende las otras virtudes principales, por ello la asemejaron a la fuente perennal». Y en la Ley III, todavía podemos leer: «Según departieron los sabios antiguos, Iusticia tanto quiere decir, como cosa en la que se encierran todos los derechos, de cualquier naturaleza que sea».

²⁰ S. T., II-II, c.47 a.10

²¹ S. T., I-II, c.19 a.10

²² C. CARDONA, *La Metafísica del Bien Común* (Madrid, 1966), 47.

La justicia, pues, para los medievales es la «fuente» donde manan los derechos. Idea a la que seguramente todos estaríamos tentados de adherirnos, o al menos de reconocer como la más coherente con todo lo dicho hasta ahora. Y sin embargo, no será ésta la posición adoptada por Tomás de Aquino en esta cuestión, una posición que parece separarse de la tradición, en nombre y por coherencia, paradójicamente, con esa misma tradición.

¿Cuál es la concreta relación entre justicia y derecho? A esta precisa pregunta responde Santo Tomás de un modo ciertamente desconcertante: el derecho es el objeto de la justicia.

La respuesta es sin duda desconcertante porque, en primer lugar, no es fácil de entender lo que con esa sencilla frase se quiere decir; y además porque, quizá, nuestra respuesta más inmediata y lógica hubiera sido decir que la justicia es el origen o la fuente del derecho, tal y como se venía afirmando en la tradición medieval, o, si acaso, entender que la justicia es la finalidad del derecho. Este el caso del iusfilósofo cubano Aramburo cuando abiertamente señala: «Presente tengo que filósofos de mucha autoridad, con ellos el águila de Aquino, no hablan de este modo, y aun sientan una doctrina a ésta contraria cuando enseñan que el derecho es objeto de la justicia. Sin mengua de la reverencia debida al santo doctor, tengo que declarar que, después de mucho pensarlo, nunca he podido encontrar verdadera esa sentencia, inferida de sendos textos de San Isidoro y Aristóteles»²³.

Con idéntica perplejidad, aunque con resultado distinto, se muestra uno de los más brillantes estudiosos y divulgadores de la obra de Santo Tomás en este siglo. «Por lo que a mí respecta -declara Josef Pieper-, no tengo el menor reparo en confesar que he tardado años en obtener clara luz sobre el particular. Pues al cabo de tan dilatado tiempo alcancé a comprender por qué en la “Summa theologica” el tratado de la justicia va precedido de una cuestión especial “sobre el derecho” que rompe el orden sistemático habitualmente seguido en el estudio de otras materias»²⁴.

Una primera aproximación a la cuestión planteada podría ser ésta: la justicia, simplificando un poco la definición de Ulpiano, consiste en una acción, concretamente en «dar a cada uno su derecho». Si ahora preguntamos dónde

²³ M. ARAMBURO, *Filosofía del Derecho* (Nueva York, 1924), 280-281.

²⁴ J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales* (Madrid, 1990), 90-91.

recae esa acción estaremos obligados a contestar que en el derecho. En realidad es recordar la asignatura de *Lengua* cuando, siendo niños, para hallar cual era el objeto directo de una frase nos hacían preguntar ¿qué cosa damos? En la definición de la justicia la respuesta es clara, ¿qué es lo que se da a cada uno? Su derecho. Luego el derecho es objeto de la justicia.

¿Queda todo claro con la ya apuntado? No, sin duda. Lo que está implícito en la afirmación de que el derecho es el objeto de la justicia es algo mucho más profundo. Significa que la justicia presupone el derecho. Dicho con otras palabras, el derecho precede a la justicia. «Si la 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»²⁵. La justicia, por tanto, es algo segundo, consecuencial. Primero es el derecho, luego la justicia. Si no hubiera un previo derecho, ¿cómo podríamos «darlo»? Pero esto significa que: «El acto por el cual (algo) se constituye inicialmente en propio de alguien, no puede ser un acto de justicia»²⁶. Pero, si no es por un acto de justicia ¿en virtud de qué, podríamos preguntarnos, hay cosas que son derechos de las personas, que son suyas y que, por tanto, les son debidas?

7. Una primera respuesta sería la que señala el acuerdo o la convención entre los hombres como su causa inmediata. El hombre en su vida en sociedad constantemente pacta y contrata con otros hombres cosas por las que reconoce que algo es de alguien. Si yo contrato con alguien que realice una obra en mi casa por cierto precio, realizada la obra que duda cabe que el precio convenido es algo debido, porque es suyo.

La convención puede tener también un carácter público, por ley. Si, por ejemplo, una Comunidad decide un reparto de tierras entre sus miembros. Otras veces la convención o el acuerdo no tienen un carácter necesario. Eso ocurre cuando el hombre capta como razonable por la misma naturaleza de la cosa que una cosa pertenece a alguien. Si alguien es propietario de una tierra que ha trabajado, nadie duda que su fruto le pertenece, que es suyo.

Con todo, parece claro que no hemos llegado al fondo de la cuestión. Porque, ¿hasta qué punto podemos afirmar que las cosas nos pertenecen? En última instancia ni nuestras vidas ni las cosas de las que nos servimos nos eran debidas.

²⁵ *Contra Gentiles* (en adelante C. G.), 2, 28, 2

²⁶ *Ibidem*

Se nos han dado, sí, pero de un modo gratuito. La idea de que algo nos es debido no parece ser la idea raíz.

Toda idea de débito presupone, como su origen, el acto creador, porque «alguien debe algo a otro... cuando necesariamente se le ha de dar algo que se requiera para su perfección»²⁷. El fundamento del derecho descansa en el modo propio en que hemos sido creados y de lo que nos es debido para nuestra perfección. Este modo propio de ser es el de persona. Decir «persona» es, de algún modo, señalar el nombre propio de lo humano. Es decir, del sujeto racional y libre y por tanto consciente de ser deudor. De un modo primordial y religioso para con Dios; de un modo consecuencial y de justicia para con un otro como él, para un igual. Dios se presenta así como el origen y fundamento más radical de nuestros derechos. Lo que nos remite a una verdad en gran medida olvidada, a saber: que el derecho es anterior a la justicia. Porque existen derechos, es decir, cosas que nos son debidas, es por lo que existe la obligación de que nos sean dadas. Porque existe el *ius* es por lo que existe la *ius-titia*, como la propia etimología de la palabra demuestra. Por la comunicación de nuestro ser se originan y causan los derechos, pero, análogamente a como no existía en nuestros padres ninguna obligación en justicia de concebirnos, tampoco en Dios al crearnos, por lo que la idea raíz, una vez más y del modo más radicalmente imaginable, no se halla en la justicia sino en la gratuidad. Por eso, para con Dios, la única posición justa consiste en el reconocimiento piadoso de una deuda máximamente impagable.

Si las cosas debidas lo son en orden a nuestra perfección en ellas se incluirán desde las más básicas (y que se refieren a nuestra mismidad) como la integridad física o la vida, a todas aquellas que el hombre «humaniza» en el ámbito de su existencia. Santo Tomás clasificará los bienes en relación al hombre en tres categorías: bienes del alma (*bonum animae*); bienes del cuerpo (*bonum corporis*); y bienes exteriores (*bonum exteriorum rerum*)²⁸.

Lo debido es la raíz de la justicia. La concreta determinación del débito es el derecho. Pero la razón del débito es una comunicación gratuita. Pongamos un ejemplo. En principio ningún padre tiene obligación alguna de concebir un hijo, pero una vez concebido surge toda una serie de derechos y responsabilidades de los padres para con ese hijo. En definitiva, la justicia no es la razón primera de nuestros derechos y por eso no es tampoco la razón primera de la vida social.

²⁷ C. G., 2, 28, 4

²⁸ S. T., II-II., c.73 a.3

8. Ciertamente es que sin un mínimo de justicia la vida en comunidad resulta imposible. Esto es obvio, pero una buena pregunta sería si la vida comunitaria es posible sólo con justicia. Parece que aquí la respuesta ya no es tan obvia. Para poder responder a esta pregunta quizá un posible método consista en llevar este interrogante a un ámbito próximo de convivencia donde las cosas nos resulten más claras. La convivencia en una clase por ejemplo. Pensemos en la calidad de la convivencia entre unos compañeros que se limitasen exclusivamente a mantener relaciones de estricta justicia, y donde, por tanto, diesen escuetamente a cada uno lo «suyo», pero fuesen incapaces de dar «de» lo suyo, es decir, cosas tales como ayudar a otros en el estudio, prestar un bolígrafo a quien lo hubiese olvidado, o unos apuntes al compañero que ha tenido la desgracia de caer enfermo, etc. En principio ninguna de todas estas cosas son exigibles en estricta justicia, pero parece claro que la acumulación de hechos así, inamistosos, generaría un ambiente que con el tiempo se tornaría irrespirable. Esto, que es claro en el ámbito de una clase no parece que lo sea menos en ese gran ámbito de convivencia que es la comunidad política²⁹. También en la vida ciudadana parece necesaria una cierta *amicitia*³⁰. Esta era desde luego la opinión de los antiguos, para quienes la política encontraba en la amistad su origen y consistencia. En el decir de Aristóteles, «la amistad también parece mantener unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia. En efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y a ella se aspira sobre todo, y en cambio procuran principalmente expulsar la discordia que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero aun siendo justos, sí necesitan de la amistad»³¹. Pero, ¿cuál es la razón por la que es justo ir más allá de la justicia, o, como dice santo Tomás, por qué «ha de considerarse justo en grado máximo lo que conserva o repara la amistad?»³².

²⁹ Esta incapacidad de una comunicación gratuita, de ir más allá de lo exigido en parámetros de estricta justicia encuentra, a nuestro juicio, su expresión más paradigmática en la caída vertiginosa de la natalidad en los últimos años en España.

³⁰ En un sentido en gran medida coincidente, sostiene Arendt la necesidad radical que toda sociedad tiene de que en ella se dé el compromiso y el perdón. «Sin ser perdonados, escribe, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobramos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo. Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapados en sus contradicciones y equívocos» (H. ARENDT, *La condición humana* (Madrid, 1993), 257.

³¹ *Ética a Nicómaco*, VIII, 1155 a.

³² *In Ethicorum*, VIII, I, n. 1543.

9. La razón profunda por la cual la justicia y el derecho son radicalmente insuficientes para poder adoptar una postura justa ante la vida se basa en el hecho de que las cosas más valiosas, las más fundamentales, como hemos tenido ocasión de ver, no las poseemos por un acto de justicia, sino de donación gratuita. Y si lo pensamos, desde esta perspectiva el hombre, cada uno de nosotros, resulta existencialmente deudor. En primer lugar de su familia, de sus padres. Padres a quienes debe desde su generación y nacimiento, la vida, a todo lo que ha ido recibiendo en el curso de su desarrollo, cosas tan básicas y fundamentales que no pueden ser restituidas, sobre las que no cabe la devolución que la justicia exigiría, y que nos pone en permanente situación de tener una deuda no satisfecha.

Lo mismo podría afirmarse, por extensión, de la comunidad política, constituida por el lugar y la tierra de la familia, de los padres, es decir, la *patria*. De igual modo que la familia acoge al hijo, la patria acoge a la familia para que esta pueda acoger al hijo, cumpliéndose el destino de ambas, patria y familia, en esta acogida. Acogida que se realiza en el tiempo y en el espacio, que está hecha de tiempo y espacio, de una tradición capaz de comunicar toda la riqueza que los hombres, en sus muchas generaciones, han ido adquiriendo, y todo para que cada uno de nosotros existiera, y existiéramos como somos. El reconocimiento de esta riqueza insondable recibida, y que no puede ser pagada, genera una virtud distinta de la justicia, genera la piedad³³. «La piedad implica –dice Pieper– la existencia de una deuda que excluye por naturaleza la posibilidad de su total satisfacción»³⁴. Imposibilidad de satisfacción que no implica la posibilidad de desentenderse de dicha deuda, antes al contrario nos vincula para siempre. Precisamente porque «no es posible dar a los padres una compensación equivalente a la deuda que tenemos con ellos, por eso la piedad se vincula con la justicia»³⁵. La piedad es justa porque con ella se da a aquellos con los que tengo una deuda impagable en cierta manera lo suyo, que en este caso coincide con el reconocimiento mismo de mi condición deudora para con ellos. Pero aún más radicalmente está en la esencia de la virtud de la piedad remitirnos a la raíz de nuestra dependencia originaria, a poner de manifiesto la *re-ligación* que nos constituye con respecto al Origen mismo de las cosas.

Prestando atención a nuestra experiencia se ha podido caer en la cuenta que los derechos no se constituyen por un acto de justicia y sí de comunicación gratuita,

³³ «A quienes más debe el hombre después de Dios –observa santo Tomás–, es a sus padres y a la patria; de donde se sigue que así como rendir culto a Dios pertenece a la religión... así también corresponde a la piedad el rendir culto a los padres y a la patria» (S. T., II-II, c.101, a.1).

³⁴ J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 166.

³⁵ S. T., II-II, c. 80, a. 1.

que lo que está en el origen es una donación, un regalo, y no tanto porque se nos regale nada, como, en un sentido mucho más radical, porque nosotros somos el regalo, el objeto mismo de la donación. «Por la creación empieza primeramente el ser creado a tener algo suyo», observa santo Tomás³⁶. Que esta donación radical defina todo mi ser, significa que la razón por la que *yo soy* (aquí y ahora) no está en mí, está en algo “Otro” que me hace, que me da o comunica mi ser. Es la idea de creación, porque *crear* es comunicar el ser³⁷.

10. Esta idea de piedad es con seguridad una de las grandes virtudes que la Roma clásica nos ha legado. Pero existe otra categoría aún más profunda y radical, ésta ya específicamente cristiana y desconocida por entero en el mundo griego y romano: la del Dios Amor, un Dios que en la perspectiva del hombre marcado por el pecado se traduce en Misericordia. En la concepción cristiana de la vida el afecto y la amistad se entienden resueltamente en su sentido más pleno, como amor: «El propósito -escribe el Santo de Aquino- de mantener la paz y la concordia entre los hombres mediante los preceptos de la justicia será insuficiente, si por debajo de esos preceptos no echa raíces el amor». Un amor, además, llevado a su máxima expresión, como amor misericordioso, que es el propio de Dios. Un amor misericordioso que no es a costa de nada, ni de la misma justicia, pues «la misericordia sin la justicia es madre de disolución». De igual modo que no hay Gracia sin naturaleza, no puede haber tampoco misericordia sin justicia, pero del mismo modo que la naturaleza sin la Gracia se corrompe inevitablemente, la justicia sin misericordia degenera igualmente en injusticia: «la justicia sin misericordia es crueldad», dice Santo Tomás. No existe entre la misericordia y la justicia una oposición dialéctica, como modernamente se concibe, sino de transcendencia. La misericordia trasciende la justicia, pero no sólo no la destruye o anula sino que la «salva». Sólo una justicia transida de misericordia es plenamente justa.

Para concluir. Santo Tomás de Aquino, en su magna labor intelectual, supo dar a cada cosa lo suyo. Supo como ningún otro teólogo hacer justicia tanto a la naturaleza como a la gracia. Y de ahí que la Iglesia le haya propuesto como un modelo permanente. Porque Santo Tomás fue un pensador que en su modo de acercarse a la realidad supo hacer justicia a la verdad de las cosas, supo tratar a la realidad respetando, casi con escrúpulo, su rica y compleja variedad de formas y matices. Hasta tal punto fue así que hoy, después de tantos siglos transcurridos, lo seguimos celebrando.

³⁶ C. G., II, 28.

³⁷ «Crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas» (S. T., I, c.45, a.6).

Elio Alfonso Gallego García, nacido el 3 de abril de 1963, casado y con seis hijos. Es Licenciado en Derecho en 1989 por la Universidad Complutense de Madrid y Doctor en Derecho en 1993 por la UNED. Profesor de la Universidad CEU San Pablo de Madrid desde 1989. En la actualidad es Profesor Agregado de la Facultad de Derecho.

Sus líneas de investigación se centran en Filosofía del Derecho y de la Familia y la distinción entre *auctoritas* y *potestas* en el pensamiento jurídico y político.

Entre los libros publicados en solitario se encuentran TRADICIÓN JURÍDICA Y DERECHO SUBJETIVO, Dykinson, 1993. NORMA, NORMATIVISMO Y DERECHO; DEL MODERNO NORMATIVISMO JURÍDICO A UNA METAFÍSICA DE LA LEY, Dykinson, 1998. FUNDAMENTOS PARA UNA TEORÍA DEL DERECHO, Dykinson, 2003. LOS CAMBIOS DEL DERECHO DE FAMILIA EN ESPAÑA (1931-1981) CRÓNICA BREVE DE UNA MUTACIÓN POLÉMICA, Ed. Tirant lo Blanch, 2005. Con otros autores, 12 libros.

En Proyectos de Investigación ha colaborado como investigador en el Proyecto ALFA financiado por la Comisión Europea, cuyo Investigador principal es el Prof. Dr. Paul-Ludwig Weinacht, de la Universidad de Würzburg, y con una duración de octubre de 2003 a octubre de 2005.