

La virtud política

En el tratado de las virtudes, después de haber examinado la cuestión sobre la distinción de las virtudes morales entre sí, aborda santo Tomás una cuestión *Sobre las virtudes cardinales*¹, en la que se plantea cinco problemas: en primer lugar, si están convenientemente colocadas entre las virtudes morales; después, si convenientemente se dice que son cuatro; más adelante, si es posible llamarlas principales a éstas y distinguirlas entre sí; y, por último, la división de las virtudes cardinales. A todas las preguntas anteriores santo Tomás responde afirmativamente, pues a la virtud perfecta le corresponde causar, no sólo la facultad de obrar bien, sino también el uso bueno de la obra, y eso exige rectitud de apetito, rectitud que se alcanza mediante las virtudes morales. Después determina su número, a partir de los principios formales y de los sujetos en que se dan. Prueba que son principales, y distintas entre sí. Y tras haber resuelto todas las objeciones y contestado todas las preguntas, el último de los artículos se ocupa de dividir las virtudes cardinales.

La división arranca de una cita de Plotino que distinguía cuatro géneros en las virtudes cardinales. Esta división específica de las virtudes principales se corresponde con la necesidad que señala san Agustín de que para que nazca la virtud en el alma “es preciso que el alma persiga algo”: «para que pueda nacer en ella la virtud, conviene que el alma siga algo, y esto que seguimos es Dios al que, si seguimos, vivimos bien»². De este modo, cada género de virtud se corresponde con un género de vida, y cada género de vida con un bien que se persigue.

La vida por excelencia es la vida de Dios, de cuya participación viven todos los demás vivientes. Por eso, conviene que «el ejemplar de las virtudes humanas preexista en Dios, como en Dios preexisten las razones de todas las cosas»; y, así, la misma mente divina se dice prudencia, templanza a la conversión de la intención divina sobre sí mismo, fortaleza a su inmutabilidad y justicia a la observación de la Ley Eterna en sus operaciones. Estas virtudes se denominan “ejemplares”.

El género de vida del hombre que ha conseguido la bienaventuranza eterna, por la que participa de la semejanza divina, da origen a las “virtudes del alma ya purificada”. Además, existe un género de vida próximo a éste y por el que el alma se dispone a la bienaventuranza, que se relaciona con ella como el movimiento al término del movimiento, y que da origen a las “virtudes purgativas”³. Ambos géneros de vida se corresponden con el reclamo que hacía Aristóteles en el último libro de la *Ética* a vivir conforme lo más divino que hay en el hombre, y hacernos así divinos, aunque se cumple de un modo como Aristóteles no pudo ni imaginar.

1. S.T. I-II, q. 61

2. «Sicut Augustinus dicit in libro De Moribus Eccles., “oportet quod anima aliquid sequatur, ad hoc quod ei possit virtus inmasci, et hoc Deus est, quem si sequimur, bene vivimus”» (S.T. I-II, q. 61, a. 5., resp)

3. S.T. I-II, q. 61, a. 5 resp

El último género de vida se corresponde con la vida del hombre según su naturaleza propia. Es la vida humana a la que Aristóteles había dedicado todos los libros previos de la *Ética* en su investigación sobre la felicidad del hombre. Esta vida, que es vida política por esencia, da origen a la virtud humana, cuya denominación propia es “virtud política”: «porque el hombre según su naturaleza es animal político, este tipo de virtudes que existen en el hombre según la condición de su naturaleza se llaman *virtutes políticas*, por cuanto que el hombre por estas virtudes está rectamente dispuesto para tratar los asuntos humanos». «De este modo –añade santo Tomás– hemos hablado hasta aquí de estas virtudes»⁴.

La virtud propia de la condición humana recibe el nombre de “virtud política”.

Es útil señalar esto porque representa la premisa de partida en el planteamiento del problema del obrar humano. Y del hombre mismo. Premisa que es preciso explicitar aun más.

Otro modo de sentar la premisa parte de la consideración de la existencia de un orden universal y de órdenes particulares. El primero parte de la primera causa, y lo abarca todo. El segundo, particular, depende de una causa creada y contiene bajo sí todo cuanto está sujeto a dicha causa. A su vez, este plan es múltiple según las diversas causalidades que encontramos en los individuos. Y como también éstas se hayan subordinadas entre sí, del mismo modo lo están los órdenes particulares. «Un ejemplo de esto se puede encontrar en los regímenes, pues todo los domésticos de un *paterfamilias* tienen cierto orden entre ellos, según que le están sometidos; a su vez, tanto el mismo *paterfamilias*, como todos los otros que son de su ciudad, tienen cierto orden entre sí, y al príncipe de la ciudad; que, después, junto con todos los que están en el reino, se ordenan al rey.»⁵

Exactamente a partir del mismo planteamiento comienza santo Tomás su *Exposición de los diez libros de la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, aunque en este caso la mirada no va de arriba abajo, sino al contrario, de abajo a arriba: «Como dice el Filósofo al principio de la *Metafísica*, “ordenar es propio de la sabiduría”. Y esto es así porque la sabiduría es la más alta perfección de la razón, cuyo objeto propio es conocer el orden. Pues si las fuerzas sensitivas conocen algunas cosas absolutamente, conocer el orden de una cosa a otra es propio sólo de la razón o inteligencia. Y se encuentra un doble orden en las cosas. Uno de las partes de algún todo o multitud entre sí, como las partes de la casa están mutuamente ordenadas entre sí; otro es el orden de las cosas al fin. Y este orden es más importante que el primero, pues, como dice el Filósofo en el libro XII de la *Metafísica*, “el orden de las partes de un ejército entre sí se establece por relación al orden de todo el ejército al general”»⁶. Así, en el comentario de la obra, se introduce la distinción que hace Aristóteles entre los movimientos del hombre en orden a su fin personal, los de la casa y los de la ciudad y se distingue una ciencia moral monástica, otra doméstica y una que recibe el nombre de *política*.

Si Aristóteles sólo distingue la casa y la ciudad es porque éstos son los únicos órdenes inmediatamente naturales en que se integra el hombre. Uno primero, respecto aquellas cosas que son necesarias para la vida y sin las cuales no es posible atravesarla,

4. «*Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes huiusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suae naturae, politice vocantur, prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis. Secundum quem modum haecenus de his virtutibus locuti sumus.*» (S.T. I-II, q. 61, a. 5 resp)

5. SCG, L. III, c. 98

6. In *Ethicorum*, Lib. I, lect. 11

y éste constituye el orden de la multitud doméstica, del que el hombre es una parte; otro segundo, que se da en relación a la perfecta suficiencia de vida, es decir respecto de todo aquello que es preciso, no sólo para vivir, sino para vivir bien, y éste es la multitud civil⁷. En ambos casos el orden se constituye en torno a un bien común a sus miembros: bien común de la naturaleza⁸, en un caso, y bien común moral⁹, en otro.

Cada uno de estos bienes pertenece a un orden de comunicación distinto, comunicación doméstica, para el bien común de la naturaleza, y comunicación civil, para el bien común moral. Y como el sujeto es parte de ese orden, el bien se constituye en su bien propio. Bien que tiene por ello la condición de propio y común a un tiempo, es decir que, en cuanto que es común, se convierte en propio de cada sujeto.

7. «*Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest; et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam et similiter etiam singuli, qui sunt partes domesticae familiae, seinvicem iuvant ad necessaria vitae. Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam; et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia; in quantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes iuvenes metu poenae, quos paterna monitio corrigere non valet.*» (In *Ethicorum*, Lib. I, lect. 11)

8. La expresión “*bonum commune naturae*” sólo aparece una vez en los escritos tomistas, para responder a la objeción de cómo pueden ser de ley natural los actos de algunas virtudes, como la templanza; pues pertenece a la razón de ley ordenar a un bien que sea común, mientras que algunas virtudes, y ésta singularmente, junto con la fortaleza, parece que sólo procuran un bien individual. La respuesta que da santo Tomás es que «*temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus et venererorum, quae quidem ordinantur ad bonum commune naturae, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.*» (S.T. I-II, q. 94, a. 3 ad 1).

Sin embargo, a pesar de lo insólito de la expresión, la idea aparece a lo largo de toda la obra. El bien común de la naturaleza sería aquél que inmediatamente procura la conservación y generación del individuo, y constituirían lo propio del orden doméstico: «*Communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit, in I Polit., est secundum quotidianos actus qui ordinantur ad necessitatem vitae. Vita autem hominis conservatur dupliciter. Uno modo, quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit, et ad talem vitae conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum et vestitum et alia huiusmodi necessaria vitae; in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes, scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium.*» (S.T. I-II, q. 105, a. 4 resp). De este orden, como señala santo Tomás, se encuentra en el *Primer Libro de La Política* una extensa exposición.

9. La expresión “*bonum commune morale*” no es más frecuente que la anterior, pues como ella sólo aparece en una ocasión, que es la que se cita. Sin embargo, el comentario que entonces hacíamos se puede repetir: la idea aparece a lo largo de toda la obra. Sólo dos artículos antes, en la misma cuestión, al tratar los preceptos de la ley natural y fundamentarlos sobre las inclinaciones de la naturaleza, distingue una inclinación a la conservación del propio ser –*quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam*– y una inclinación a la generación a través de la cooperación conyugal –*secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicitur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia.*–, bienes de la naturaleza, que se comparten con todos los otros animales a partir de la naturaleza común con ellos. Y, estas dos inclinaciones las distingue de aquella que es propia de la criatura racional: buscar la verdad sobre Dios y vivir en comunidad, que se convierte en el bien moral: «*tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de deo, et ad hoc quod in societate vivat. et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant*» (S.T. I-II, q. 94, a. 2 resp)

Idéntica descripción de estos dos órdenes de fines aparece en múltiples ocasiones.

Pero esto introduce una particularidad porque, aunque el bien con toda propiedad es suyo, lo es en cuanto que participa de una comunidad constituida precisamente sobre la comunicación de ese bien. De ahí que el orden y promoción de ese bien sea necesariamente diverso del modo de ordenación y promoción de su bien individual, pues es regla general que "todo orden de fines se corresponde con un orden de causas agentes", y el agente individual no está proporcionado para la consecución de un bien común. Luego la determinación del orden de la parte al fin no corresponde a la parte, sino a aquél de quien es propio aquel fin¹⁰. Así, del mismo modo que el bien del individuo pasa por la comunicación de los bienes domésticos, a la que está subordinado. El bien del hombre pasa por la comunicación civil, a la que se encuentra esencialmente ordenado.

Santo Tomás explica esto mismo a propósito de la conformidad de la voluntad humana con la divina, en lo que quiere, para ser buena. En el *sed contra*, y citando la *Glossa* a propósito del Salmo 32, dice: «Tienen corazón recto quien quiere lo que Dios quiere», luego todos están obligados a querer lo que Dios quiere¹¹. Y lo explica del siguiente modo: puede suceder que la razón considere una cosa bajo diversos aspectos, de tal modo que bajo un aspecto sea buena y bajo otro mala y, así, la voluntad de uno que quiere que eso sea, según que tiene razón de bien, es buena, y la voluntad de otro que quiere que lo mismo no sea, según que tiene razón de mal, también es buena. Por ejemplo, en el caso de un juez que considera como bueno la ejecución del culpable, porque así se hace justicia, y la voluntad del hijo o la esposa del culpable, que no quieren la ejecución de la pena, por cuanto contradice el bien natural. Y, como la voluntad sigue la aprehensión de la razón, cuando la razón de bien aprehendido es más común, la voluntad es llevada a un bien más universal. Siguiendo el ejemplo, al juez le corresponde el cuidado del bien común, que es la justicia, y por eso quiere la muerte del culpable, que tiene razón de bien por su relación al estado común; la esposa del culpable considera el bien privado de la familia, y según esto quiere que su marido culpable no muera¹².

Pues bien, aplicado al universo entero, según el problema que se plantea en el artículo santo Tomás, hay que decir que «el bien de todo el universo es aquello que es aprehendido por Dios, que es el hacedor y gobernador del universo, de donde cualquier cosa que quiera, lo quiere bajo la razón de bien común, que es su bondad, y que es el bien de todo el universo. Y la aprehensión de la criatura, conforme su razón, es de algún bien particular proporcionado a su naturaleza. Y sucede que hay algo que es bueno según la razón particular que no es bueno según la razón universal o al revés, como se ha dicho. Y por eso sucede que alguna voluntad es buena queriendo algo considerado según la razón particular, que sin embargo Dios no quiere según la razón universal, y al revés. Y de aquí es que puedan ser buenas las distintas voluntades de los hombres proponiéndose cosas opuestas, pues bajo diversas razones particulares quieren que sea o no sea algo. Pero no es posible que un hombre quiera un bien particular con voluntad recta si no lo refiere al bien común como a su fin, porque incluso el apetito natural de cualquier parte se ordena al bien común del todo. Y, pues del fin se toma la razón *quasi formalis* de querer aquello que se ordena al fin, de ahí

10. «*Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis.*» (S.T. I-II, q. 90, a. 3 resp)

11. «*Sed contra est quia super illud Psalmi XXXII, "rectos decet collaudatio", dicit Glossa, "Rectum cor habet qui vult quod deus vult". Sed quilibet tenetur habere rectum cor. Ergo quilibet tenetur velle quod deus vult.*» (S.T. I-II, q. 19, a. 10 *sed contra*)

12. S.T. I-II, q. 19, a. 10 resp

que para que alguien quiera rectamente un bien particular, es preciso que aquel bien particular sea querido materialmente, y el bien común divino sea querido formalmente. Pues es preciso que la voluntad humana se conforme con la voluntad divina en lo querido formalmente, porque el bien divino y común debe ser querido, aunque no materialmente, por la razón dicha. Sin embargo, en cuanto a ambos bienes, de algún modo la voluntad humana se conforma a la divina: porque según que se conforma a la voluntad divina en la razón común querida, se conforma a ella en el fin último. Y según que no se conforma a ella en lo querido materialmente, se conforma a ella según la razón de causa eficiente; porque la cosa tiene por obra de Dios, como en su causa efectiva, esta inclinación propia consecuente con la naturaleza o la aprehensión particular de la cosa. De donde se acostumbró a decir que, en cuanto a esto, la voluntad del hombre se conforma a la voluntad divina, porque quiere esto que Dios quiere que ella quiera»¹³

La comunicación del bien constituye la formalidad de todo bien, que se dice bien por relación al bien común. De este modo, aunque materialmente los actos individuales vengan definidos por el bien particular, toman su forma del bien común del todo al que pertenecen. Se hace posible así la coincidencia de las voluntades de los individuos de un todo, aunque materialmente difieran en los bienes que escogen o incluso pueda haber cierta contradicción entre ellos. Esta doble especificación, material y formal, por la que los sujetos persiguen bienes proporcionados a ellos y formalmente se ordenan a un bien mayor, es la que permite la comunicación humana y de la virtud política, cuyo fruto es la *concordia*, forma de la comunidad política.

Éste es el fundamento sobre el que se sostiene la definición de ley de santo Tomás, que no resulta comprensible fuera de esta esencial comunicación entre los hombres en orden a la felicidad: la ley se constituye en regla y medida de los actos del hombre "en cuanto" ordenada al bien que se comunica. De ahí que se diga repetidamente que la ley intenta sobre todo "hacer amigos a los hombres", o buscar la concordia. Porque trata de unificar los corazones en el fin comunicado: la felicidad común.

Pues, «por ser regla y medida, la ley pertenece a aquello que es principio de los actos humanos. Y como la razón es principio de los actos humanos, así también en la misma razón hay algo que es principio respecto de todo lo demás. A lo que conviene que máxima y principalmente pertenezca la ley. Y el primer principio en lo operativo, que pertenece a la razón práctica, es el fin último. Y el último fin de la vida humana es la felicidad o beatitud, como se ha visto. De donde conviene que la ley máximamente considere el orden que hay hacia la felicidad». Desarrollada la primera parte de la argumentación, la segunda comienza a partir de la consideración de la condición propia del hombre: la comunicación humana. «Además, como toda parte se ordena al todo

13. «(...) *Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem, cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter, tenetur enim velle bonum divinum et commune, sed non materialiter, ratione iam dicta. Sed tamen quantum ad utrumque, aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinae. Quia secundum quod conformatur voluntati divinae in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo. Secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causae efficientis, quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam, vel apprehensionem particularem huius rei, habet res a deo sicut a causa efectiva. Unde consuevit dici quod conformatur, quantum ad hoc, voluntas hominis voluntati divinae, quia vult hoc quod Deus vult eum velle.*» (S.T. I-II, q. 19, a. 10 resp)

como lo imperfecto a lo perfecto, es necesario que la ley propiamente considere el orden a la felicidad común. De ahí que el Filósofo, en la definición que hemos dado de las cosas legales, mencione tanto la felicidad como la comunidad política. Pues en el Libro Quinto de la Ética dice que “decimos que las cosas justas legales son realizadoras y conservadoras de la felicidad, no sólo de los mismos particulares, sino también de la comunicación política, pues la ciudad es la comunidad perfecta, como se dice en el Libro Primero de la Política.».

La conclusión, que ya está dada de antemano, hace que el bien cuanto más común sea, más extienda su imperio sobre todo otro bien: «Y como en todo género aquello que se dice máximo es principio de todo lo otro, y los otros se dicen en orden al mismo, como el fuego, que es lo máximamente cálido, es causa de la calefacción en los cuerpos mixtos, que tanto se dicen cálidos cuanto participan del fuego. De ahí que porque la ley se dice según el orden al bien común, cualquier otro precepto sobre actos particulares no tenga razón de ley salvo por su orden al bien común. De ahí que toda ley se ordene al bien común.»¹⁴.

Por eso todo acto humano, que en su rectitud depende de la razón del mismo modo que depende del objeto¹⁵, se encuentra sometido a una triple orden: en primer lugar por relación a la regla de razón, a la que deben estar sometidas las pasiones; en segundo lugar a la regla de la Ley Divina, a la que debe estar sometido todo. Y, afirma santo Tomás, «si naturalmente el hombre fuera un animal solitario, este doble orden bastaría, pero porque el hombre es naturalmente un animal político y social, como se prueba en el Libro Primero de la Política, por eso es necesario que exista un tercer orden, por el que el hombre se ordena a otros hombres, con los que debe convivir»¹⁶.

Y estos órdenes están contenidos unos en otros, pues el orden divino incluye el orden de la razón, y éste el orden político y social, «porque en todo aquello en lo que

nos ordenamos al prójimo conviene que nos dirijamos conforme a la regla de razón mas en algunas cosas nos dirigimos según la razón sólo en cuanto a nosotros, y no en cuanto al prójimo»¹⁷.

Estos órdenes encuentran su correspondencia en las virtudes humanas, según que por las virtudes teologales el hombre se ordena a Dios; por la fortaleza y la templanza se ordena a sí mismo; y por la justicia los hombres se ordenan entre sí¹⁸.

Vale la pena reparar en la correspondencia entre los órdenes y las virtudes, y aun más fijarse en los ámbitos en los que la acción está sometida a cada uno de estos órdenes.

El orden del hombre a sí mismo, viene disciplinado por la fortaleza y la templanza. Pero la fortaleza y la templanza son virtudes que miran a la misma “vida corpora del hombre”. Y esto incluye, en concreto, la conservación y la generación del individuo. Porque el objeto propio al que atiende la fortaleza son los peligros que amenazan la vida; y el bien al que atiende la templanza son las cosas útiles para su conservación, es decir «los alimentos, por los que se conserva la vida en el individuo, y lo vé néreo, por lo que se conserva la vida en la especie»¹⁹. Su ámbito propio es lo que ante habíamos denominado como “bien común de la naturaleza”.

El orden de los hombres entre sí viene disciplinado por la justicia, que es «la virtud acerca de las operaciones»²⁰. Luego todas las operaciones, es decir, “aquello por lo que los hombres comunican entre sí” viene disciplinado por la justicia. En consecuencia, sometido a un orden distinto de la ley divina y de la razón particular de hombre. Orden que no existiría de ser el hombre naturalmente un ser solitario, porque existe porque es social y político. Este es el ámbito del orden de un hombre a otro. Es decir, el ámbito de las virtudes políticas. Este ámbito abarca toda acción externa del hombre, en cuanto que por ellos los hombres están en relación unos con otros, y así no toma en consideración las disposiciones internas sino en cuanto afectan a la acción del hombre²¹. Y, porque es así, el medio en que consiste la virtud es un medio de la cosa y por ello cuantificable.

14. «Sicut dictum est, lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem. Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et Philosophus, in praemissa definitione legalium, mentionem facit et de felicitate et communitate politica. Dicit enim, in V Ethic., quod “legalia iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, politica communicatione”, perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I Polit.. In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quae tantum dicuntur calida, in quantum participant de igne. Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.» (S.T. I-II, q. 90, a. 2 resp)

15. «Sicut dictum est, bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei; bonum autem sensibile, vel imaginariū, non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo, quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto.» (S.T. I-II, q. 19, a. 3 resp)

16. «Triplex autem ordo in homine debet esse, unus quidem secundum comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones et passiones nostrae debent secundum regulam rationis conservari. alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinae legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitariū, hic duplex ordo sufficeret, sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in I Polit., ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.» (S.T. I-II, q. 72, a. 4 resp)

17. «Horum autem ordinum secundum continentur, et excedit ipsum. quaecumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius dei, sed quaedam continentur sub ordine ipsius dei, quae excedunt rationem humanam, sicut ea quae sunt fidei, et quae debentur soli deo. Unde qui in talibus peccata dicitur in deum peccare, sicut haereticus et sacrilegus et blasphemus. similiter etiam secundum ordinem regulam rationis, sed in quibusdam dirigimur secundum rationem quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum» (S.T. I-II, q. 72, a. 4 resp)

18. «Nam et virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam specie distinguuntur, nisi nifestum est enim ex dictis quod virtutibus theologis homo ordinatur ad Deum, temperantia vero et fortitudo ad seipsum, iustitia autem ad proximum.»

19. «Agit autem de temperantia et fortitudine, et quibusdam aliis secundariis virtutibus. Quae omnes sunt circa aliquas passiones. Sed omnes passiones animae respiciunt aliquod obiectum: quod quidem pertinet vel ad ipsam hominis corporalem vitam, vel ad exteriora bona, vel ad humanos actus. Primo ergo facit mentionem de virtutibus quae sunt circa passiones, quarum obiecta pertinent ad corporalem vitam. Secundo de illis quae pertinent ad exteriora bona, ibi, circa dationem autem pecuniarum etc.; tertio de illis, quae respiciunt exteriores actus, ibi, sunt autem et aliae tres etc.»

«Circa primum duo facit. Primo loquitur de fortitudine, quae respicit pericula intermentia vitam. Secundum de temperantia, quae respicit ea quae sunt utilia ad conservandam vitam, scilicet cibos, quibus conservatur vita in individuo, et venerea quibus conservatur in specie» (In Ethicorum, Lib. II, lect. 8)

20. «Postquam Philosophus determinavit de virtutibus moralibus quae sunt circa passiones, hic determinat de virtute iustitiae quae est circa operationes» (In Ethicorum, Lib. V, lect. 1)

21. «Virtutes enim et vitia de quibus supra dictum est, sunt circa passiones; quia scilicet in eis principaliter consideratur qualiter homo interior afficiatur secundum passiones; sed quid exterior operetur, non consideratur nisi ex consequenti, in quantum scilicet operationes exteriores ex interioribus passionibus proveniunt.

La subordinación de este “orden de un hombre a otro” al orden de la razón, conforme exponía santo Tomás, es lo que justifica que, en el tratamiento de las virtudes que se refieren a las acciones, Aristóteles, y con él santo Tomás, incluyan no sólo la justicia, sino también la *epiqueia*, como virtud “directiva” de la justicia legal.

El orden de los hombres a Dios queda sometido a la regla de la Ley Divina. Orden que abarca a todo el hombre bajo su ámbito, por cuanto «para la perfección de la virtud se requiere que los actos humanos sean rectos en lo interior y lo exterior»²². Su ámbito es todo el hombre.

Esta misma delimitación de aspectos y su sometimiento a principios diversos aparece con cierta claridad y extensión en el tratamiento que hace santo Tomás de la Ley Divina en la *Suma contra los Gentiles*.²³

Esta se divide en dos partes, conforme a dos principios de sujeción distintos: Dios y la razón del hombre; que se extienden a dos aspectos diversos: el hombre mismo, *mens hominis*, por un lado, y lo humano, *omnia alia quae sunt in homine*, por otro²⁴.

A su vez, el primero de los ámbitos, el hombre mismo, debe atender a los tres *quasi* principios que constituyen al hombre: su voluntad, su inteligencia y su cuerpo. En cuanto a su voluntad, dos objetos de amor caen bajo precepto: Dios, fin principal de la ley²⁵, y el prójimo²⁶. En cuanto a la inteligencia, la ley divina obliga a los hombres a la fe recta²⁷. En lo relativo al cuerpo, es decir a la naturaleza sensible del hombre, dos cosas: el sacrificio y el culto²⁸.

De este modo, todo el hombre, es decir su afecto e inteligencia, y su misma condición encarnada, está sometida a Dios, nada del hombre mismo cae fuera de esta ordenación. A esto están referidos los preceptos de la primera tabla.

Ahora bien, es posible diferenciar al hombre de las cosas que no son él mismo, sino que de algún modo *están en él* o *existen para él*. Así, ‘lo humano’, en cuanto que es conforme a la providencia de Dios que se cumpla el orden de su sabiduría mediante el gobierno de lo inferior por lo superior, cae bajo un principio de orden distinto: el orden de la razón humana. A este principio se somete, no el hombre mismo, sino todo lo que rodea al hombre y le pertenece: sus operaciones, principalmente, y lo que se ordena a que el hombre opere bien²⁹.

«*Omnia alia quae sunt in homine*» entraña, en primer lugar la casa, es decir todo

lo relativo al sustento, generación y educación de la prole: la familia y la propiedad³⁰; y en segundo lugar la ciudad, en cuanto que «conforme la ley divina el hombre se ordena a su prójimo»³¹.

Este orden del hombre al hombre es distinto de aquél que trataba en primer lugar, y por el que el hombre se ordenaba “al amor al prójimo”, pues este orden cae dentro de la ordenación del hombre “en sus cosas”. Este es el orden de la comunicación entre los hombres, es decir el orden político. De este orden político cuatro cosas se señalan: primero, que el hombre es el más útil de todos los seres para el hombre. Segundo, que en orden a la unión con Dios el hombre se auxilia mutuamente, en cuanto al conocimiento de la verdad y en cuanto a la obra de virtud. Con lo que queda probada la sociabilidad del hombre, en cuanto a su fundamento, la razón, y su finalidad: la comunicación de la vida buena. Lo tercero y cuarto que señala es que la propia ley divina establece la necesidad de la existencia de un orden entre los hombres mismos, pues es preciso que cada uno conserve su lugar³² y no se impida la consecución del fin común. Esto da lugar a la concordia, que se conserva mediante la justicia. El fruto de la concordia es la paz.³³ Así se pone el fundamento de la necesidad del Régimen político entre los hombres, régimen que entraña relaciones entre los ciudadanos y para con el que preside.

Esta parte de la Ley Divina se corresponde con los preceptos de la Segunda Tabla. Todos ellos son preceptos de justicia.

En síntesis, la estructura de la ley divina sería la siguiente: el hombre queda sometido a Dios, y todo lo humano a la razón del hombre. Y, conforme lo humano es de algún modo doble, según una naturaleza común y según lo propio del hombre, dos tipos de sujeción, la propia de la casa y la ciudad.

Lo que interesa rescatar de la exposición que hace santo Tomás, así como de lo anterior, es la rotundidad con la que se manifiesta que todo bien humano, todo bien por el que el hombre es llamado bueno³⁴, es un bien común; es decir, un bien que entraña un orden de comunicación, y así una comunidad. Las dos singularmente señaladas son inmediatamente naturales, pues cumplen con perfección la razón propia de comunidad perfecta que es la suficiencia para la obtención del bien. En un caso el bien común de la naturaleza corporal, en el otro la suficiencia para la consecución del bien común moral.

Sed circa iustitiam et iniustitiam praecipue attenditur quid homo exterius operatur. Qualiter autem afficiatur interius non consideratur nisi ex consequenti, prout scilicet aliquis iuvatur vel impeditur circa operationem. Secundum autem tangit cum dicit et qualis medieta est iustitia et iustum, quod scilicet est obiectum iustitiae. in praehabitis enim virtutibus accipitur medium rationis et non rei. Sed in iustitia accipitur medium rei, ut infra dicitur» (In Ethicorum, L. V, l. 1)

22. S.T. I-II, q. 91, a. 4 resp.

23. Libro III, capítulos del 115 al 129.

24. «*Ex praecipitis enim legis divinae mens hominis ordinatur sub Deo; et omnia alia quae sunt in homine, sub ratione. Hoc autem naturalis ordo requirit, quod inferiora superioribus subdantur. Sunt igitur ea quae lege divina praecipuntur, secundum se naturaliter recta.*» (SCG, L. III, c. 129)

25. «*Quod lex divina principaliter hominem ordinat in Deum*» (c. 115), «*Quod finis legis divinae est dilectio Dei*» (c. 116)

26. «*Quod divina lege ordinamur ad dilectionem proximi*» (c. 117)

27. «*Quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur*» (c. 118)

28. «*Quod per quaedam sensibilia mens nostra dirigitur in Deum*» (c. 119) «*Quod patriae cultus soli Deo est exhibendus*» (c. 120)

29. «*Quod divina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia et sensibilia*» (c. 121)

30. «*Qua ratione fornicatio simplex secundum legem divinam sit peccatum: et quod matrimonium sit naturale*» (c. 122), «*Quod matrimonium debet esse indivisibile*» (c. 123), «*Quod matrimonium debeat esse unius ad unam*» (c. 124), «*Quod matrimonium non debet fieri inter propinquos*» (c. 125), «*Quod non omnis carnalis commixtio est peccatum*» (c. 126), «*Quod nullius cibi usus est peccatum secundum se*» (c. 127).

31. «*Quomodo secundum legem Dei homo ordinatur ad proximum*» (c. 128)

32. «*Lex divina est quaedam ratio divinae providentiae ad homines gubernandos. Ad divinam autem providentiam pertinet singula quae ei subsunt, sub debito ordine continere: ut scilicet suum locum et gradum teneat unumquodque. Lex igitur divina sic homines ad invicem ordinat ut unusquisque suum ordinem teneat. Quod est homines pacem habere ad invicem: «Pax enim hominum nihil aliud est quam ordinata concordia», ut Augustinus dicit.» (Ibidem)*

33. «*Quandocumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem: alias se invicem impedirent in consecutione finis communis; sicut patet in exercitu, qui concorditer ordinatur ad victoriam, quae est finis ducis. Unusquisque autem homo per legem divinam ordinatur ad deum. Oportuit igitur per legem divinam inter homines, ne se invicem impedirent, ordinatam concordiam esse, quod est pax.» (Ibidem)*

34. El orden interno del hombre, por el que las pasiones se someten a la moderación de la razón, no constituyen propiamente bien humano, sino en cuanto disposición para que el hombre realice el bien. El hombre se llama bueno esencialmente por sus actos.

Este principio, no hay bien humano que no sea *bien común* y por tanto que no surja de una *comunicación humana*, está detrás de toda la exposición del *Proemio* de Aristóteles a los ocho libros de *La Política*. Y, de este modo, de la comprensión que Aristóteles tiene del “bien del hombre”.

Conforme al comentario de santo Tomás, Aristóteles señala en su *Proemio* que, «porque conviene que dividamos hasta las partes mínimas, es necesario decir que la primera combinación es propia de las personas que no podrían existir el uno sin el otro, como el marido y la mujer. Este tipo de combinación es por causa de la generación, por la que se producen hombres y mujeres. Y por esto se dice que no puede existir el uno sin el otro. Pero por qué esta combinación es la primera se muestra por lo que añade, que no procede de la elección. Pues hay que considerar que en el hombre hay algo que es propio suyo, es decir, la razón, según que a él le compete obrar por consejo y elección. Y también se encuentra algo en el hombre que es común a él y a otros, y de este modo es el generar. Y esto no le compete a él por elección, es decir según que tiene una razón que elige, sino que le compete según una razón común a él y a los animales y las plantas, pues todos naturalmente apetecen dejar tras de sí a otro tal cuales son ellos mismos, para que por generación se conserve en la especie lo que no puede conservarse en el mismo individuo.»³⁵

«La segunda comunicación de personas es la del que gobierna y la del que obedece; y esta comunicación es por razón de la conservación. Pues la naturaleza no sólo intenta la generación, sino también que las cosas generadas sean conservadas. Y que esto sucede entre los hombres por la comunicación del que gobierna y del que obedece se muestra por esto de que naturalmente gobierna y manda quien puede prever por su inteligencia lo que conviene a la salud, buscando las cosas beneficiosas y evitando las malas; y aquél que puede por la fortaleza del cuerpo realizar la obra que el que sabe preverá por la mente, es naturalmente súbdito y siervo. Y por esto se prueba que conviene a ambos para su conservación, el que uno gobierne y otro obedezca. Pues aquél que por la sabiduría puede prever con la mente, algunas veces no se puede conservar por falta de fuerzas, si no tuviera un siervo que le obedeciera; ni aquél que abunda en las fuerzas del cuerpo podría salvarse si otro no lo rigiera mediante la prudencia»³⁶.

35. «Quia oportet nos dividere civitatem usque ad partes minimas, necesse est dicere quod prima combinatio est personarum quae sine invicem esse non possunt, scilicet maris et feminae. Huiusmodi enim combinatio est propter generationem per quam producuntur et mares et feminae. Et ex hoc patet quod sine invicem esse non possunt. Sed quare ista combinatio sit prima, ostendit per hoc quod subdit, quod non ex electione. Ubi considerandum est, quod in homine est aliquid quod est proprium eius, scilicet ratio, secundum quam ei competit quod et consilio et electione agat. Invenitur etiam aliquid in homine quod est commune ei et aliis, et huiusmodi est generare. Hoc igitur non competit eis ex electione, idest secundum quod habet rationem eligentem, sed competit ei secundum rationem communem sibi et animalibus et etiam plantis. Omnibus enim his inest naturalis appetitus, ut post se derelinquat alterum tale quale ipsum est; ut sic per generationem conservetur in specie quod idem numero conservari non potest. Est quidem igitur huiusmodi naturalis appetitus etiam in omnibus aliis rebus naturalibus corruptibilibus.» (In Politicorum, L. I, lect. 1)

36. «Secundam communicationem personarum, scilicet principantis et subiecti: et haec etiam communicatio est a natura propter salutem. Natura enim non solum intendit generationem, sed etiam quod generata salvetur. Et quod hoc quidem contingat in hominibus per communicationem principantis et subiecti, ostendit per hoc quod ille est naturaliter principans et dominans qui suo intellectu potest praevidere ea quae congruunt saluti, puta consequendo proficua et repellendo nociva: ille autem qui potest per fortitudinem corporis implere opere quod sapiens mente praeviderit, est naturaliter subiectus et servus. Ex quo patet quod idem expedit utrique ad salutem, scilicet quod iste principetur et ille subiciatur. Ille enim qui propter sapientiam potest mente praevidere, interdum salvari non posset deficientibus viribus corporis, nisi haberet servum qui exequeretur; nec ille qui abundat viribus corporis, posset salvari, nisi alterius prudentia regeretur.» (In Politicorum, L. I, lect. 1)

«De estas dos predichas comunicaciones personales, de las cuales una es para la generación y otra para la conservación, se constituye en primer lugar la casa. Pues conviene que en la casa haya hombre y mujer, y dueño y siervo. Y dice en primer lugar, porque hay otra comunicación personal que se encuentra en la casa, la de los padres e hijos, que es causada por la primera. De donde estas dos son primordiales»³⁷.

Conforme se comunican más cosas se alcanza más plenitud. Así acaba el hombre comunicando, no ya lo necesario para vivir, sino la misma vida buena, cuya comunicación es la definición de la ciudad. En la que el bien comunicado es un bien moral, propio de la criatura racional: «la ciudad es la comunidad perfecta, lo que se prueba porque como toda comunicación de todo hombre se ordena a algo necesario para la vida, será perfecta la comunidad que se ordene a que en ella se encuentre todas las cosas que bastan para la vida humana tal y como se da», «y en primer lugar fue constituida por amor al vivir, para que los hombres pudieran encontrar suficientemente de dónde vivir; pero de que exista procede el que los hombres no sólo vivan, sino que vivan bien, en cuanto que por las leyes de la ciudad se ordena la vida del hombre a la virtud»³⁸.

Por eso, cuando Aristóteles aborda las clases de amistad, reduce toda amistad a la comunicación política y afirma que toda amistad es parte de la comunidad política y a ella se reduce, pues mientras las amistades surgen para procurarse algo que conviene a los amigos, la comunidad política «no se propone como fin la convivencia presente, sino lo que conviene para toda la vida»³⁹, y así «las distintas clases de amistad se corresponderán con las distintas clases de comunidad»⁴⁰, lo que le permite distinguir las amistades a partir de las formas políticas.

Este planteamiento, distinguir las amistades a partir de las formas políticas, a primera vista sorprendente, parte de concebir el bien humano como un bien que surge de la comunicación entre los hombres, a partir de lo cual se generan relaciones de amistad y de justicia. Así, la posibilidad de identificar dos tipos de bienes que convienen al hombre, según su naturaleza corporal y según su naturaleza racional, nos permite encontrar a partir de la naturaleza, dos modelos de comprensión de las relaciones entre los hombres, algo así como dos ejemplares suyos⁴¹. De ahí el análisis que hace a partir del capítulo décimo del *Libro Octavo* de *La Ética* de las amistades por los distintos regímenes políticos justos y sus desviaciones, o a partir de la casa⁴².

Se prueba así cómo, en la mente de Aristóteles y santo Tomás, el bien propio del hombre, tanto natural como moral, que procede de la libertad humana, del consejo y

37. «Ex praedictis duabus communitatibus personalibus, quarum una est ad generationem, alia ad salutem, constituitur prima domus. Oportet enim in domo esse virum et feminam, et dominum et servum. Ideo autem dicitur domus prima, quia est et alia communicatio personalis quae invenitur in domo, scilicet patris et filii, quae ex prima causatur. Unde primae duae sunt primordiales.» (In Politicorum, L. I, lect. 1)

38. «Civitas est communitas perfecta: quod ex hoc probat, quia cum omnis communicatio omnium hominum ordinatur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam: talis autem est communitas civitatis. est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniantur omnia quae sufficienter ad vitam humanam, sicut contingit esse (...). Est enim primitus facta gratia vivendi [civitas], ut scilicet homines sufficienter invenirent unde vivere possent: sed ex eius esse provenit, quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, in quantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes.» (In Politicorum, L. I, lect. 1)

39. *Ética* a Nicómaco, L. VIII, c. 9 Bk. 1160 a 23-25

40. *Ética* a Nicómaco, L. VIII, c. 9 Bk. 1160 a 28

41. Éste es el principio formal del que es preciso servirse en el análisis del bien del hombre, conforme expone en su propio *Proemio* santo Tomás al comienzo de la *Exposición sobre los ocho libros de la Ética* a Nicómaco.

42. «podríamos encontrar símiles y, por así decirlo, modelos de los regímenes políticos en las casas» (*Ética* a Nicómaco, L. VIII, c. 10 Bk. 1160 b 21).

La elección, es un bien siempre comunicado. Por ello, un bien respecto del cual existe una cierta desproporción. De ahí la necesidad de que siempre sea necesaria la existencia de una cierta razón común que discipline y ordene la acción común del hombre.

A esto obedece singularmente la existencia de la *justicia legal* y de la *prudencia política*.

DR. JULIÁN VARA
Instituto de Humanidades Ángel Ayala CEU
Universidad Cardenal Herrera (Valencia)