



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

T E S I S

La virtud de la justicia en Tomás de Aquino

Que para obtener el título de:
Licenciada en Filosofía

Presenta:
Nilda Michelle Rosas Angeles

Asesora:
Dr. Miguel Ángel Sobrino Ordóñez

Toluca, Estado de México, 2021.

Índice

La virtud de la justicia en Tomás de Aquino

CAPITULO I: LA VIRTUD EN TOMÁS DE AQUÍNO

Introducción.....	5
1.1 Antecedentes	9
1.1.1 Sócrates	9
1.1.2 Platón	10
1.1.3 Aristóteles	13
1.1.3.1 Hábito.....	15
1.1.3.2 Justo Medio.....	16
1.1.3.3 Felicidad.....	17
1.1.3.4 Clasificación de las virtudes.....	18
1.1.3.5 Política y educación	20
1.1.4 Las virtudes en la Patrística.....	22
1.1.5 La reflexión teológica sobre la virtud en la teología medieval.....	24
1.2 La virtud en Tomás de Aquino	24
1.2.1 Antropología filosófica	24
1.2.2 Hábito.....	27
1.2.2.1 La naturaleza del hábito	27
1.2.2.2 Sujeto del hábito.....	29
1.2.2.3 Causa del hábito	29

1.2.2.4 Tipos de hábitos.....	31
1.2.2.5. Aumento y disminución de los hábitos	31
1.2.3 Virtud.....	33
1.2.3.1 Esencia de la virtud.....	33
1.2.3.2 Sujeto de la virtud	34
1.2.3.3 La virtud y las leyes.....	35
1.2.3.4 División de las virtudes	38
1.2.3.5 Virtudes Intelectuales.....	38
1.2.3.6 Virtudes Morales.....	40
1.2.3.7 Virtudes Teologales	44
1.2.3.8 Igualdad de las virtudes	46
1.2.4 De la ética aristotélica a la tomista.....	47

CAPÍTULO II: LA VIRTUD DE LA JUSTICIA

2.1 ¿Qué es la justicia?	49
2.2 El objeto de la justicia.....	53
2.3 Sujeto de la justicia.....	54
2.4 La injusticia.....	55
2.5 Clasificación de la justicia.....	56
2.5.1 Justicia general o legal.....	56
2.5.2 Justicia particular.....	58
2.5.2.1 Justicia conmutativa.....	59
2.5.2.2 Justicia distributiva.....	64

2.6 Partes integrales de la justicia	66
2.7 La justicia como justo medio.....	68
2.8 La justicia como esplendor de todas las virtudes.....	70
2.9 Actualidad del pensamiento tomista sobre la Justicia.....	72
2.9.1 El bien común.....	72
2.9.2 La justicia como virtud.....	75
2.9.3 Derechos humanos.....	77
2.9.4 A partir de su clasificación.....	81
2.9.5 Obstáculos para la vida justa.....	83
Conclusión.....	86
Bibliografía.....	89

Introducción

El presente trabajo de tesis es un estudio que expone el tema de la virtud, pero reúne su esfuerzo en la comprensión de una en particular, la justicia. El tema por analizar estará basado en un autor que nos permite abordar mucho más en el estudio de la virtud y podría ser de gran relevancia, para proponer una vida ética en nuestros días.

Por lo que, la siguiente tesis busca esclarecer las ideas principales de Santo Tomás con respecto al tema de la virtud de la justicia. La importancia de esta investigación radica en que es un acercamiento hacia la filosofía de un autor medieval, que hoy en día es poco estudiado; sin embargo, puede abrirnos camino hacia una reflexión en torno a la justicia.

A lo largo de la historia de la filosofía, se han hecho planteamientos sobre sobre la virtud de la justicia, desde Sócrates y Platón, hasta autores como John Rawls. En efecto, es un tema relevante para la instauración del bien común dentro de la sociedad. Por lo que, considero importante, la incorporación del aporte tomista a la reflexión sobre la justicia hoy en día.

Por lo tanto, estudiaré el tema de la virtud con el propósito de analizar detalladamente la virtud de la justicia. Considero que, es indispensable llevar a cabo dicho análisis, para posteriormente, hacer una interpretación de la realidad a partir de los planteamientos de Tomás de Aquino, y así resaltar la importancia de la justicia en las relaciones cotidianas. De modo que, las preguntas a resolver a lo largo de la investigación serán: ¿Qué es un hábito? ¿Qué es la virtud y cuál es su clasificación? ¿Qué tipo de virtud es la justicia? ¿Qué es la justicia según Tomás de Aquino? ¿Por qué la justicia tiene supremacía sobre las demás virtudes? ¿Qué podemos retomar de la propuesta tomista sobre la justicia para hacer un análisis de nuestra realidad?

Para abordar este tema, desarrollo dos capítulos. En el capítulo uno, titulado “La virtud en Tomás de Aquino”, realizo un breve recorrido de la virtud en general en tres autores clásicos: Sócrates, Platón y Aristóteles, como un preámbulo, para posteriormente, centrarnos en la propuesta del autor que nos incumbe, Santo Tomás.

Después de un rápido recuento de las concepciones que se han dado sobre la virtud a lo largo de la historia de la filosofía, anteriores a Tomás, establezco el contenido teórico necesario para comprender la ética de la virtud. Comenzando por la distinción del hábito para pasar al de virtud, y estudiar su causa, sujeto y esencia. Finalmente, desarrollo la clasificación de las virtudes y sus distinciones para determinar la posible supremacía de unas sobre otras.

Parto de la virtud en general, más adelante, en el segundo capítulo, centro la atención en la virtud de la justicia. Virtud que tiene supremacía sobre las virtudes morales, y por lo tanto esencial para una vida recta en el ser humano. Así pues, en el capítulo dos, titulado “La virtud de la justicia”, hago una descripción de lo que es la justicia, ya no una virtud que tenga por materia las pasiones sino las acciones. De modo que la justicia es una virtud que refiere siempre a la manera en que me relaciono con otro. No obstante, pretendo hacer un análisis de la justicia, la cual, puede ser estudiada en sentido institucional o ético; sin embargo, pretendo basarme en el segundo. Es decir, la justicia como virtud o cualidad moral no sólo de personas, sino también de la sociedad.

Ahora bien, en este mismo apartado realizo una distinción sobre los diferentes tipos de justicia que clasifica el Aquinate, es decir: la justicia general y la justicia particular, que a su vez se divide en conmutativa y distributiva. Para finalmente, hacer un análisis del aporte tomista en nuestros días, así como interpretar los problemas de injusticia que nos atañen hoy en día.

Este capítulo tiene por objetivo estudiar a fondo esta virtud moral que tiene implicaciones con el otro. Así como establecer un posible aporte del Aquinate en problemáticas actuales, que nos permita hacer una reflexión filosófica sobre la virtud de la justicia.

Considero importante profundizar sobre la virtud de la justicia, para dar respuesta a cuestiones que hoy nos incumben; como la inseguridad, la violencia, la inmigración, la pobreza, desigualdad, entre otros. Al respecto, Santo Tomás no brinda los elementos necesarios para pensar la justicia, desde una perspectiva claramente aristotélica. Sin embargo, él nos da un aporte propio para diferenciar los actos virtuosos de los seres humanos de los actos viciosos.

En cuanto a la metodología, el estudio se enmarcó en una investigación de análisis-síntesis, la recolección de datos sobre la base de esta teoría, permite al lector hacer una indagación del tema la virtud de la justicia, que es el objetivo de esta investigación, además de permitirnos hacer una comparación con la virtud aristotélica. La información proporcionada será de utilidad para quienes tengan interés de profundizar sobre las virtudes, y en específico una, la justicia.

Para poder llevarlo a cabo, es preciso aclarar algunos conceptos que ocupa el autor, para entender su filosofía. Tomando en cuenta que algunos ya fueron empleados anteriormente por Aristóteles, pero en su mayoría tienen variaciones. El primer término, es el de hábito, que Tomás lo define como una cualidad permanente que enriquece a la naturaleza concebida dinámicamente para permitirle tender a su fin. Posteriormente, la virtud se define como un hábito, además operativo y necesariamente bueno. Otros conceptos importantes por considerar son el de voluntad como potencia del alma que mueve a todas las potencias hacia sus actos por medio de la razón. El entendimiento que es una potencia racional que ordena y mueve a la voluntad, cuyo fin es el conocimiento. Y finalmente, el de justicia que es un hábito, según el cual alguien, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su Derecho. Cada uno de estos conceptos será abordado de manera amplia durante la investigación, sin embargo, es necesario tenerlos presentes en la lectura de esta tesis.

Capítulo Uno

La virtud en Tomás de Aquino

Cuando escuchamos o leemos, la palabra “virtud”, inmediatamente pensamos en un tema moral. La virtud moral es “*habitus electivus*”, dice Aristóteles, o un “hábito operativo bueno”, que hace “buena la obra y bueno al que obra”. En la historia de la filosofía podemos notar que la pregunta por el ser humano y su naturaleza incumbe también el cuestionarse por cómo vivir rectamente; por esta razón, el tema de la virtud fue abordado por diversos autores que dedican varias líneas a desarrollarlo. En la antigua Grecia el término *areté* significaba “excelencia”, es decir, el poder que algo tiene para funcionar bien. También puede ser entendido como aquello que hace que las cosas sean lo que les corresponde esencialmente ser para alcanzar la perfección. A partir de esta concepción, se puede hablar de un escultor virtuoso siempre y cuando haga su trabajo con excelencia. Otro ejemplo podría ser un encendedor virtuoso, cuando este cumpla su función de modo excelente.

Antes de Sócrates, el término *areté* se aplicaba a las herramientas de trabajo o a los instrumentos musicales, a los animales, a los distintos tipos de trabajadores, etc. Se hablaba, por ejemplo, de la *areté* de un caballo para referirse a su velocidad, su resistencia y su habilidad para salvar obstáculos, pues estas características son las que hacen "excelente" a un caballo. En castellano, el término que mejor recoge el significado de *areté* es “excelencia”, pues *areté* es, en efecto, aquello en lo que reside la excelencia de una cosa, aquello que la hace excelente. Sin embargo, diversas circunstancias históricas han querido que *areté* sea regularmente traducido por el término castellano “virtud”, que es un término con claro sentido moral, pero que en la antigüedad no tuvo inicialmente ninguna connotación moral explícita. Precisamente fue Sócrates, en el siglo V a.C., el primero en otorgar a *areté* el sentido moral del que se halla cargado el sustantivo castellano “virtud”. Por esa razón, antes de exponer lo que Tomás de Aquino sostiene en torno a la virtud, vamos a realizar un breve

recorrido por la historia del pensamiento, iniciando con Sócrates, siguiendo con Platón y Aristóteles, para concluir con la Patrística. El recorrido será breve.

1.1 Antecedentes

1.1.1 Sócrates

El término “*areté*” en la antigüedad no tenía una connotación moral, quien la adopta posteriormente, es Sócrates el cual le da este perfil. La virtud se convierte en la perfección del ser humano en cuanto a ser mejor moralmente; es decir, se hace hincapié ya no en su habilidad o en su hacer, sino es su actuar. La vida es entonces, un continuo ejercicio de perfección y es la razón la guía para alcanzarla. Será más virtuoso el que ejerza su capacidad racional, por eso, el mejor ser humano es el más sabio. Sócrates comienza a aplicar el término *areté* al ser humano en general, al hombre en cuanto tal. Y se refiere al *areté* del ser humano como a aquello que hace a éste óptimo, mejor ser humano en general, pero, sobre todo, mejor desde una perspectiva moral. *Areté* es, para Sócrates, aquello en lo que el ser humano encuentra su perfección o su “excelencia”, en el sentido moral de ambos términos. Existe un acuerdo general en afirmar que Sócrates entendía la virtud desde un punto de vista intelectualista, es decir, identificaba la virtud con el saber sobre el bien: solo el sabio podría ser virtuoso. Esta visión de la virtud subraya la importancia de la formación intelectual para la vida moral y funda el plan educativo de Sócrates, que consistirá en enseñar la vida virtuosa; pero tiene un inconveniente, si se lleva al extremo de negar la responsabilidad moral, pues se podría pensar, por ejemplo, que el criminal lo es solo por su ignorancia del bien.

Dado que Sócrates concibe al hombre como un ser dotado de un alma capaz de pensar y de razonar, y encuentra que esta capacidad es lo que más esencialmente define al hombre, concluye que, la excelencia o *areté* de éste habrá de consistir en el ejercicio de dicha capacidad. Y como entiende, a su vez, que tal ejercicio se halla orientado a la adquisición de saber y conocimiento, termina por identificar la *areté* del hombre con el saber y el conocimiento. El mejor hombre, el hombre bueno, el que está a la altura de su perfección y de su condición humana, es el hombre sabio. Podemos notar en Sócrates una estrecha relación

entre conocimiento y virtud. El hombre que es virtuoso actúa rectamente porque conoce qué es lo justo, en cambio el que actúa mal, lo hace por ignorancia. A esta postura la llamamos intelectualismo moral, sin embargo, es sumamente criticable, pues en muchas situaciones de la vida cotidiana, sabemos que el conocimiento no es una condición suficiente para actuar virtuosamente y que no es necesario ser sabio para vivir rectamente. Así pues, según Sócrates, el conocimiento es condición necesaria y suficiente para obrar con rectitud o virtuosamente, mientras que el mal es producto de la ignorancia. Y es esta particular vinculación de la virtud al conocimiento, lo más característico de la concepción socrática de la moral, y la que justifica que se haya aplicado a ésta el nombre de “intelectualismo moral”. La conclusión más notable de la ética socrática es precisamente que el conocimiento del bien y de lo justo determina a la voluntad a actuar bien y justamente. Según Sócrates, nadie actúa mal voluntariamente. El que actúa mal, lo hace por ignorancia del bien, porque desconoce qué es lo bueno: nadie obra mal a sabiendas.

1.1.2 Platón

Aunque el concepto platónico de virtud queda todavía lejos de la exactitud sistemática que alcanzará en Aristóteles, Platón esboza ya muchas ideas fundamentales que después precisará su discípulo. La propuesta socrática del intelectualismo moral es retomada por Platón y concretada en el comportamiento del ser humano en la *Polis*. Difiere con Sócrates, ya que no consideró que la virtud consistía solamente en sabiduría, sino también en justicia, temperancia y fortaleza, las cuales constituyen, según él, la justa armonía de la actividad humana. Platón dirige a la virtud hacia la idea del bien para superar la concepción relativista de la virtud planteada por los sofistas, quienes proponían que el actuar correctamente se define por convención. En cambio, la moral es establecida por una realidad objetiva y permanente, y solo quien la conoce puede actuar correctamente. Por esa razón, le debemos la clasificación de las virtudes que llegará a imponerse en el pensamiento occidental: sabiduría, justicia, fortaleza y templanza, sin embargo, no logra superar del todo el intelectualismo moral de su maestro. Según algunas interpretaciones, reduce todas las virtudes a la sabiduría. De todas formas, evita caer en la falsa conclusión de que el hombre

no es responsable de sus malas acciones, porque en último término sería responsable de dejar que las pasiones le cieguen. En más de una ocasión, los dialogantes de *La República* aluden a una ética de virtudes que enfatiza las cualidades internas del agente moral, pero igualmente no pierden de vista las acciones ejecutadas por este y sus consecuencias.

Pero tal vez lo más importante que debemos destacar es su concepción de la virtud como imitación de Dios y camino para la felicidad, que consiste en hacerse tan semejante a Dios como al hombre le sea posible. El tema de la asimilación a Dios, considerado como ideal del filósofo y de la vida virtuosa, se repite constantemente en Platón a partir del *Banquete*. En el *Fedro* presenta al filósofo apartándose voluntariamente de los objetos que interesan a los hombres y adhiriéndose a lo divino. La virtud es también, para Platón, armonía, medida, proporción, salud del alma y medio de purificación de las pasiones. Para alcanzar la virtud hay dos vías: el conocimiento y la opinión verdadera. La diferencia entre ambas está en que el conocimiento es fijo, permanente, estable, mientras que la opinión es mutable, incierta, insegura. El que se basa en la opinión, si ésta es verdadera, podrá llegar a la virtud, pero no enseñarla o transmitirla, pues el sabio por opinión no puede dar razón de su virtud. Sólo un conocimiento de la causa permite dar razón, y este conocimiento de la causa es la reminiscencia (por la que se vincula la opinión con una causa inteligible o idea). Por tanto, la virtud no se daría por naturaleza, ni sería enseñable, sino que se trataría de un don divino.

La polis dibujada en *La República* alberga tres clases de individuos que corresponden a la preponderancia de las tres especies o aspectos del alma individual, i.e.¹, el racional, el fogoso y el apetitivo, cada uno con su virtud respectiva. La sabiduría o conocimiento del Bien proviene de la parte o función racional del alma y le corresponde a los gobernantes o filósofos-reyes, quienes pueden aprehender el Bien claramente mediante la razón. La fortaleza o valentía proviene de la parte o función del alma emocional pero supeditada a la razón. Gracias a esta surge el conocimiento de lo que haya o no haya que temer y le corresponde a los guerreros o auxiliares. La templanza proviene de la parte o función apetitiva y también está subordinada a la razón, de tal modo que, facilita el control de sí mismo y le corresponde a los labradores y artesanos. Para Platón, la existencia de una jerarquía dentro del Estado designaba su organización. La polis se dividía de forma

¹ i.e. abreviación de *id est*, expresión latina que significa: es decir.

ascendente en artesanos y labradores que tenían una naturaleza en cuya alma predomina la inclinación apetitiva, por lo tanto, la virtud que debe predominar en ellos es la templanza. Posteriormente, los guerreros, cuya alma es irascible, la virtud que les debe regir es la fortaleza. Y finalmente, los gobernantes que necesariamente deben ser filósofos son los que cuentan con un alma racional que es dirigida por la virtud de la sabiduría.

La ciudadanía de la polis nace con estas virtudes, las cuales son detectadas a temprana edad, aunque en distinta proporción, y luego cultivadas y refinadas gracias a programas de educación especializados que Platón describe detalladamente en los libros V y VI de *La República*. En el alma individual humana se encuentran todas estas virtudes, pero en cada una de las clases sociales predomina una. El funcionamiento especializado de cada una de esas virtudes da como resultado la armonía del alma y, por ende, la justicia del individuo. La justicia individual es la virtud que nace de la armonía propia del buen ejercicio del aspecto individual, racional, fogoso y apetitivo del alma. La polis justa consiste en la expresión de cada una de estas virtudes mediante la cooperación armónica entre cada clase social. La expresión de la virtud propia de cada clase social dentro de la polis corresponde a una proyección que hace Platón del ideal de justicia. No es la uniformidad, sino la heterogeneidad armoniosa de funciones ejecutadas por el bien común la que logrará la unidad orgánica del estado. Las virtudes en *La República* son cualidades del agente moral que facilitan la expresión armoniosa del alma individual y a la vez de la polis; son valiosas porque participan de un fin o bien superior, i.e., la Idea de la Justicia, la cual, a su vez, se deriva de la Idea del Bien. Para Platón, la Idea del Bien es un criterio epistemológico claro mediante el cual se pueden juzgar los objetos buenos en el mundo perceptible.

En *La República* de Platón la virtud más alta es la virtud cívica de la justicia, derivada, a su vez, de la Idea del Bien. La justicia se entiende como la armonía de las partes en el todo; sea esta la armonía de las funciones de cada clase social en el estado sea esta la armonía de los aspectos del alma. El problema de la justicia se plantea, en primera instancia, en el plano ético-individual y, luego, se proyecta y se resuelve en el plano político-social. El filósofo-rey se comporta de acuerdo con la virtud cívica de justicia porque está familiarizado con las *Ideas* y tiene un conocimiento especial de la *Idea del Bien*. El comportamiento justo del filósofo-rey en el estado es un reflejo o una imagen de la armonía de su alma; es una actuación que

participa y se deriva de un conocimiento de un modelo superior, a saber, la Idea de Justicia, la cual a su vez remite a la Idea del Bien.²

En suma, la virtud tiene mucha importancia ya que es un medio de purificación para el alma, dando paso a la contemplación de las ideas. Además, tiene una finalidad práctica ya que posibilita vivir adecuadamente a cada miembro de la polis conforme a su función en ella. En Platón, las virtudes del alma que se proyectan en la polis pueden valer por sí mismas, pero a la vez valen porque hay un fin del que participan, i.e., la *Idea del Bien*. La virtud facilita al hombre ordenar su conducta de acuerdo con los dictados de la razón y la conducta deviene una imitación de Dios. La virtud es, en Platón, el dominio de la parte racional del alma sobre la parte apetitiva (tendencia a lograr un fin sensible) y sobre la parte irascible (tendencia a evitar un daño sensible).

1.1.3 Aristóteles

Como hemos visto, Sócrates y Platón habían enseñado que la virtud consiste en la asimilación con Dios; Aristóteles, sin negar esto, antes bien dándolo por supuesto, define y determina de una manera más filosófica el concepto de la virtud moral, apellidándola un hábito que inclina al hombre a obrar conforme a la recta razón, rechazando a la vez la opinión de Sócrates, que confundía la virtud con la sabiduría; pues las ciencias residen y perfeccionan la parte intelectual de hombre, siendo así que las virtudes están en la parte afectiva y perfeccionan sus operaciones. Aún la prudencia, que mora en el entendimiento, en tanto es una virtud, en cuanto que facilita y dirige las acciones humanas desde el punto de vista de la moral. La justicia se establece en la voluntad, determinando su operación recta con relación a su objeto propio, que es dar a cada uno lo que es suyo. La templanza y la fortaleza rectifican y moderan las pasiones de la parte afectiva sensible, haciendo que sus manifestaciones se hallen subordinadas a la razón, norma inmediata de la moralidad. La virtud moral, según Aristóteles, es un hábito o facilidad adquirida por la repetición de actos para elegir y ejecutar el bien honesto, consistente en el medio que se aparta de los extremos viciosos, siendo propio de la

² Masis Iverson, K., “Virtud en La República de Platón y El Príncipe de Maquiavelo”, en *Revista de Humanidades* (Universidad de Costa Rica), vol. 4 (2014), 1-9.

razón, informada y perfeccionada por la prudencia, conocer y fijar el medio en que consiste la virtud, sirviendo de principio y de norma general para reconocer y prefijar la naturaleza y condiciones de la acción moralmente buena o virtuosa.

Aristóteles parte, al igual que Platón, de la *Idea del bien*, pero, a diferencia de él, menciona que no existe en el mundo de las ideas sino en las acciones de los seres humanos. Aristóteles presenta su elaboración más completa del concepto de virtud en la *Ética a Nicómaco*, la virtud es una disposición estable de las facultades operativas, tanto intelectuales (virtudes intelectuales o *dianoéticas*) como apetitivas (virtudes éticas). La virtud aristotélica es la fuente de las mejores acciones y pasiones del alma; es capaz de disponernos a realizar los mejores actos y a obrar bien y siempre mejor, de acuerdo con la recta razón que es elegida desde una disposición intelectual denominada prudencia, encargada de unir el conocimiento y la acción.

Aristóteles dice que a ser virtuoso se aprende con el ejercicio de los hábitos buenos, con formación, con experiencia y tiempo para ejercitarse en ellas. Aristóteles en la *Ética Eudemia*, nos introduce a la felicidad afirmando que existen tres bienes que conducen a ella: la virtud, la prudencia y el placer. Además, que hay tres géneros de vida: la vida política, la vida filosófica y la vida del placer; es así como la vida filosófica se ocupa de la prudencia y de la contemplación de la verdad; la vida política de las nobles acciones (las que se desprenden de la virtud); la vida del placer se ocupa del goce y de los placeres corporales³. La felicidad, entonces, se asocia con una u otra de las tres vidas; este es el mayor y el mejor de los bienes humanos; es la mejor de las cosas que puede realizar un ser humano⁴.

Debemos, por tanto, hablar de la virtud. Para Aristóteles, la virtud es la disposición que resulta de los mejores movimientos del alma y es a la vez la fuente de las mejores acciones y pasiones de esta:⁵ “Es, por tanto, ese modo de ser que nos hace capaces de realizar los mejores actos y que nos dispone lo mejor posible a un mejor bien u obrar, que está acorde con la recta razón”⁶. En la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles define la virtud como:

Un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, regulado por la recta razón en la forma en la que lo regularía un hombre verdaderamente prudente. Es un medio

³ Aristóteles, *Ética Eudemia*, 1215a33-1215b1-4

⁴ Aristóteles, *Ética Eudemia*, 1217a23-28.

⁵ Aristóteles, *Ética Eudemia*, 1220a30-32.

⁶ Aristóteles, *Ética Eudemia*, 1222a8.

entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo.⁷

La virtud es un hábito, una disposición o una actitud para elegir el justo medio, evitando el exceso y el defecto. Este justo medio, según Aristóteles, es la recta razón que decide el hombre prudente. “Este término medio es una posición intermedia entre el exceso y el defecto, el cual apunta al equilibrio entre las pasiones y las acciones; se debe elegir el término medio y no el exceso ni el defecto”.⁸

Aristóteles centra su planteamiento ético en la respuesta a la pregunta sobre el bien con cuya posesión el hombre obtiene la felicidad, a fin de orientar hacia él su conducta. Como el bien propio de cada ser es determinado por las posibilidades de su naturaleza, el hombre será feliz en la medida en que actualice sus posibilidades naturales específicas, es decir, su razón. Por tanto, la actividad propia del hombre, la que lo hace feliz, es vivir conforme a las exigencias de la razón. La persona que realiza esta «vida buena» o *eupraxia* es la persona virtuosa. Ahora bien, la reflexión de Aristóteles parte de virtud como *areté*, y se pregunta sobre la virtud del hombre, es decir el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y realiza su función propia.

1.1.3.1 Hábito

Aristóteles consideraba que no era suficiente conocer la virtud para ser virtuoso, como lo proponía Sócrates y Platón, sino que, era necesario practicar constantemente las acciones para lograrlo. Es decir, un hombre virtuoso no actúa rectamente en una circunstancia, sino que lo hace cotidianamente. Al respecto dice: “De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre”.⁹

⁷ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1106b-35-1107a-5

⁸ Garcés, L.F., “La virtud aristotélica como camino de excelencia humana y las acciones para alcanzarla”, *Discusiones Filosóficas*, jun.-dic., 2015: 127-146.

⁹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, II, 1, 1103a 25.

Desafortunadamente el ser humano no nace siendo virtuoso, es su tarea empezar a serlo con cada acción que realice. Como un gran músico que no nace siéndolo, sino tocando el instrumento continuamente. Por eso, para ser prudente, se debe practicar la prudencia, para ser honestos, hacer actos honestos. Para Aristóteles, es importante formar el carácter por medio de la educación moral; en segundo momento, educar a la razón con la educación intelectual; y no menos importante, formarlo en su cuerpo con la educación física, ya que estas dimensiones corresponden a la esencia misma del hombre.

De ahí que la formación del carácter tiene una repercusión fundamental para que desde la niñez se adquiriera un modo de ser orientado hacia los buenos hábitos que se convierten en virtudes. De lo contrario, pueden convertirse en vicios si son hábitos malos o nunca generarse el hábito. Retomando el ejemplo del músico, convertirse tanto en un buen músico como en un mal músico.

1.1.3.2 Justo medio

La ética de Aristóteles es una ética de la virtud, el buen actuar de los hombres siempre remite a una vida virtuosa, que no es más que una llena de hábitos buenos que conduzcan al hombre a la felicidad. Pero, para distinguir un acto virtuoso de uno vicioso este filósofo nos plantea la propuesta del justo medio, como se ha señalado arriba con sus propias palabras:

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo.¹⁰

La ética aristotélica no es una regla moral establecida para todos los seres humanos, sino una guía para evaluar los actos según nuestra razón. No hay un justo medio definido para todas las personas, al contrario, cada uno en su actuar debe buscarlo. Un ejemplo que emplea para

¹⁰ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, II, 6, 1107a.

explicarlo es el de una persona que, por ausencia de valor, o defecto, es cobarde, si lo llevamos al exceso esta persona sería temeraria, en cambio, la virtud entre estos dos extremos es la valentía. Otro caso es el de un hombre con dinero, el defecto sería que no le gustaría gastar nada, es decir, la avaricia, el otro extremo, por exceso, es el derroche, entre ambas la virtud se encuentra en una persona generosa.

Cabe mencionar que no todas las acciones humanas pueden tener justo medio, hay algunas que son malas por naturaleza y no por exceso, es el caso de un homicidio, robo, envidia, etc. En estas acciones nunca cabe la virtud, siempre se actúa erróneamente si las practicamos. Ahora bien, Aristóteles reconoce que el ser humano tiende por naturaleza a inclinarse por los placeres, hacia uno en específico, por esta razón, es una tarea difícil encontrar el justo medio y ser bueno. Recomienda entonces, para alcanzarlo fácilmente, apartarse siempre de lo más opuesto a la virtud. Si bien, la virtud puede estar más cerca del defecto o el exceso, podemos reconocer cual es el peor en cada caso particular. Al respecto dice “Y puesto que es difícil alcanzar exactamente el medio, debemos tomar el mal menor”¹¹

En suma, siempre es mejor adoptar un modo de ser intermedio en nuestras acciones, sin embargo en algunos casos, para alcanzar más fácilmente el término medio debemos inclinarnos algunas veces hacia el defecto y algunas veces hacia el exceso.

1.1.3.3 La felicidad

La virtud, en esta ética, es el camino para la *eudaimonia*, traducida como felicidad, pero conviene subrayar que no es una felicidad momentánea o pasajera como la que nos produce un abrazo o comprar un automóvil. La felicidad a la que se refiere es un estado de plenitud permanente que produce el actuar con rectitud.

La felicidad, para Aristóteles: “Sin duda se reconoce que es el mayor y el mejor de los bienes humanos.”¹² Cabe mencionar que es el premio y fin de la virtud, por lo que los animales, en cambio, no pueden alcanzar la felicidad, ya que no pueden ejercer la virtud, siguiendo la lógica aristotélica porque carecen de razón. De modo que, tampoco un niño

¹¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, II, 7, 1109a30.

¹² Aristóteles, *Ética Eudemia*, I, 7, 1217a20.

puede llamarse feliz porque no es capaz de ser virtuoso, carece de la capacidad, pero cuando sea un adulto podrá serlo.

Así pues, el hombre feliz es el que vive bien y obra bien, en otras palabras, el que tiene una vida y conducta buena. En la antigüedad, algunos relacionaban la felicidad con la prudencia, otros con la sabiduría, incluso con el placer o los bienes materiales. Sin embargo, este filósofo la relaciona con la virtud, que es producto de nuestras acciones, en consecuencia, lo que hacemos va a repercutir en lo felices que podemos ser. Por lo tanto, “los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas”¹³

Ya que la función del alma y de su virtud es, necesariamente, una e idéntica, la función de la virtud será una vida buena. Éste, entonces, es el bien perfecto, que, como hemos dicho, es la felicidad (...) Y puesto que la actividad es mejor que el modo de ser, y la mejor actividad que el mejor modo de ser, y que la virtud es el mejor modo de ser, entonces la actividad de la virtud del alma es lo mejor. Pero la felicidad era también lo mejor; luego la felicidad es la actividad de un alma buena.¹⁴

La felicidad perfecta consiste en la actividad del intelecto conforme a la virtud ya que la parte más elevada del hombre es su capacidad racional, por lo tanto, la felicidad perfecta la obtenemos en la vida contemplativa, en concreto la vida del que se dedica a conocer y se pregunta por los principios últimos.

En suma, la felicidad es producto de una vida que da lugar al esfuerzo, puesto que, para ser virtuoso, como lo he mencionado anteriormente, no es sencillo. Muchos relacionan la felicidad con el placer o la diversión, pero la virtud va más allá de estas pasiones. Es, más bien, la actividad de una vida perfecta y esta vida es la que lleva a cabo el ser humano que realiza todas las virtudes.

1.1.3.4 Clasificación de las virtudes en Aristóteles

Aristóteles clasifica las virtudes en dos tipos: las virtudes éticas y las virtudes dianoéticas o intelectuales (*dianoétikos* = intelectual, intelectivo)¹⁵. Las primeras son las que provienen de

¹³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I, 8, 1099a5.

¹⁴ Aristóteles, *Ética Eudemia*, II, 1, 1219a25-35.

¹⁵ Término utilizado por Aristóteles para denominar las virtudes propias de la parte intelectual del ser humano; se distinguen de las virtudes éticas.

la costumbre, puesto que nadie nace siendo virtuoso necesita ponerlas en práctica para adquirirlas. Las segundas se originan y crecen principalmente por la enseñanza por lo que requieren tiempo y experiencia.

Las virtudes intelectuales se acompañan de razón, éstas pertenecen a la parte racional, la cual, por tener razón, gobierna el alma; en cambio, las virtudes éticas pertenecen a la parte irracional, que, a pesar de ello, por su naturaleza es capaz de seguir a la parte racional; pues no describimos el carácter de un hombre diciendo que es sabio o hábil, sino que es benévolo o atrevido.¹⁶

Las virtudes éticas son aquellas que ayudan al ser humano a controlar sus pasiones, van de la mano con la razón práctica. Podemos identificarlas como términos medios entre dos extremos, por ejemplo, la timidez que es una virtud entre los extremos de la desvergüenza y el pudor.

Ahora bien, puesto que se ha establecido que la virtud es este modo de ser que nos hace capaces de realizar los mejores actos y que nos dispone lo mejor posible de cara al mayor bien, siendo el mejor y el más perfecto el que está de acuerdo con la recta razón", o sea, el término medio entre el exceso y el defecto relativamente a nosotros, se deduce necesariamente que la virtud ética será un término medio propio de cada uno, y que está en relación con determinados términos medios en los placeres y dolores, en las cosas agradables y dolorosas. Y el término medio se hallará, unas veces, en los placeres (pues existe un exceso y un defecto), otras, en los dolores, otras, en ambos.¹⁷

Este tipo de virtudes son una manera de actuar y buscar el justo medio en diferentes situaciones. Es un modo de ser que dirige a la voluntad a dominar las pasiones por medio de la razón que les es propia. La voluntad juega un papel muy importante, ya que, le posibilita al ser humano decidir lo mejor para sí, lo más virtuoso. El coraje, la valentía, moderación, mansedumbre, liberalidad, magnanimidad, el pudor y la dignidad son, para Aristóteles, algunos ejemplos de virtudes éticas ya que son el justo medio entre el exceso y el defecto.

Por otra parte, este filósofo no sólo se pregunta por las virtudes que son producto de las acciones, sino también de aquellas que provienen de la parte racional del alma. Puesto que las virtudes intelectuales son disposiciones por las cuales el alma conoce la verdad

¹⁶ Aristóteles, *Ética Eudemia*, II, 1, 1220a10.

¹⁷ Aristóteles, *Ética Eudemia*, II, 5, 1222a5.

cuando afirma o niega algo, también ayudan a reflexionar el deseo recto, ya que la vida virtuosa es un modo de ser relativo a la elección.

A diferencia de las virtudes morales que suelen fijar hábitos hacia ciertos fines como la felicidad, las virtudes intelectuales nos ayudan a analizar cómo realizar ciertos fines. Estas virtudes que tienen por objeto propio la verdad que está de acuerdo con el recto deseo son cinco: el arte (*téchnē*) que es un modo de ser racional para la producción; la ciencia (*episteme*), entendida como un modo de ser demostrativo; la prudencia (*phrónesis*), que es la capacidad de deliberar rectamente lo que es bueno y conveniente para sí mismo; la sabiduría (*sophía*) que es poseer la verdad sobre los principios y finalmente, el intelecto (*noûs*) que es la disposición de los principios.

Así pues, la sabiduría es el nivel más alto de virtud que puede alcanzar el ser humano, ya que “está claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza.”¹⁸ Además de que cumple las funciones contemplativas y determina lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo. Por esta razón el que tiene la virtud de la sabiduría puede alcanzar la felicidad.

1.1.3.5 Política y educación

Por lo que refiere a la educación, considero importante partir de la concepción de hombre según Aristóteles. La diferencia específica, es decir aquello que lo distingue de otros animales, es su razón; su modo de ser consiste por lo tanto en un vivir racional. Esta forma de vida conduce al ser humano no sólo a la búsqueda del conocimiento o actividad intelectual, sino también al manejo y control de sus pasiones y deseos. De modo que educar a un ser dotado de inteligencia y razón es una labor compleja, pues, se involucran diversos aspectos que integran la vida humana.

Además de la razón, para Aristóteles, el ser humano es un ser político, porque se ve en la necesidad de convivir con otros, por lo tanto, vivir en una sociedad. Cabe mencionar que, fuera de esta sociedad no puede alcanzar la virtud. La ciudad, por ejemplo, es artificio del hombre que busca proyectarse e identificarse con un fin común entre diversas personas.

¹⁸Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 7, 1141b5.

Las relaciones dentro de una ciudad implican determinar reglas o normas de conducta establecidas como leyes para vivir en armonía. Al mismo tiempo, educar a cada ciudadano para que sea capaz de tener control de sus pasiones y no solo vea por sus intereses particulares, más bien, debe unir su voluntad al deseo del bien común que es la *eudemonia*. Aristóteles define a la ciudad como: “una comunidad de gentes semejantes para vivir la mejor vida que posible fuere, y pues lo mejor de todo es la felicidad, y esta no es otra cosa que un perfecto ejercicio y uso de la virtud.”¹⁹ La virtud, por tanto, es un ejercicio racional y político; la ciudad tiene la misión de hacer que cada hombre, por medio del uso de su racionalidad, encamine su actuar hacia la felicidad pública.

En efecto, la felicidad es un bien deseable en sí mismo por todos, es el fin de los actos del ser humano, por lo que el actuar en la ciudad debe ser dirigido hacia este fin común, porque cada uno es parte integrante y activa de ideales comunes.

Pues, aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades.²⁰

Para Aristóteles, la búsqueda de la felicidad implica que la educación debe ser una preocupación fundamental en la ciudad. Si la felicidad es resultado del ejercicio de la virtud, es propicio educar a los ciudadanos. La ciudad perfecta debe ser una ciudad educadora. Cabe mencionar que, para este autor la educación no se reduce a un centro educativo como podríamos pensarlo en la actualidad, más bien toda la ciudad tiene una función educadora, dicho de otra manera, no se puede pensar la educación sin la *polis*. Por tanto, el Estado, que es el que regula la vida social, tiene la obligación de velar por el bienestar de los ciudadanos, pero sobre todo por su educación para conducirlos a la virtud. En su obra, hace un recuento de las diferentes formas de gobierno sin establecer un modelo de Estado ideal, únicamente analiza la factibilidad de cada uno. En suma, todo el valor de la virtud reside en la acción. Una acción, para ser virtuosa, debe ser realizada en concordancia con los deberes propios de la virtud. La virtud no consiste simplemente en la observancia de los deberes, sino en el hecho de que se cumplan las acciones apropiadas con el estado de ánimo, de quien ha asimilado el

¹⁹ Aristóteles, *La Política*, Ediciones nuestra raza, Madrid, 1934, p.246.

²⁰ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I, 2, 1094b5.

comportamiento virtuoso transformándolo en hábito, es decir, haciéndolas de la mejor manera posible. La felicidad es adquirida simplemente por el hecho de ser virtuoso y de ejercitar la virtud más allá de los resultados, logros o consecuencias del acto virtuoso.

1.1.4. Las virtudes en la Patrística.²¹

Los Padres de la Iglesia y escritores cristianos de los primeros siglos no elaboran un tratado sistemático sobre las virtudes. Su interés fundamental es la predicación de las virtudes que se señalan en la Sagrada Escritura, para instruir a los fieles o para defender la fe. Sus enseñanzas no tienen, sin embargo, un carácter exclusivamente pastoral: la especulación teológica también tiene en ellas una parte importante.

La reflexión de los Padres sobre las virtudes asume el pensamiento griego y romano, especialmente el platónico y el estoico, sobre todo a partir de Orígenes. Pero su fuente más importante es la Sagrada Escritura. Por eso, para ellos, por encima de las virtudes humanas están siempre las virtudes teologales. La consecuencia es que, en este organismo de virtudes a cuya cabeza están la fe, la esperanza y la caridad, las virtudes humanas adquieren un nuevo relieve, y algunas que, como la humildad o la penitencia, apenas eran consideradas por el pensamiento pagano, pasan a ejercer un papel de primer orden.

Probablemente haya sido Ambrosio de Milán (339-397) –que tomó como modelo el *De Officiis* de Cicerón para su escrito del mismo nombre- el primero en llamar «*cardinales*» a las cuatro virtudes platónicas. A ellas se refiere en su interpretación de Gn 2,10: “De Edén salía un río que regaba el jardín, y desde allí se repartía en cuatro brazos”²². El río simboliza a Cristo, la Sabiduría divina, fuente de la vida, de la gracia espiritual, y también de las cuatro virtudes que, representadas por los cuatro torrentes que nacen del primero, están íntimamente conexas y unidas, de modo que el que posea una posee también las otras tres. La virtud es, para Ambrosio, el mayor bien, que dispone de medios sobreabundantes para garantizar el gozo de una vida feliz en esta tierra, y con la que se conquista al mismo tiempo la vida eterna.

²¹ La información referente a la Patrística y a la Edad Media la hemos tomado de: Trigo, Tomás, “El concepto de virtud en la tradición filosófica y teológica”, disponible en: <https://www.almudi.org/recursos/virtudes/9680-El-concepto-de-virtud-en-la-tradicion-filosofica-y-teologica>.

²² Cfr. S. Ambrosio, *De Officiis*, Lib. II, cap. 5

En el pensamiento teológico de Agustín de Hipona (354-430), la virtud ocupa un lugar primordial: “Es el arte de llegar a la felicidad eterna”²³. La tradición le atribuye la definición de virtud como “una buena cualidad del alma por la cual se vive rectamente, que no puede ser usada para el mal, y que Dios produce en nosotros sin nosotros”²⁴. Cristo es la fuente de todas las virtudes: “Es Él, Cristo, quien nos da en esta vida las virtudes; es Él quien, en el lugar y el puesto de todas las virtudes necesarias en este valle de lágrimas, nos dará una sola virtud, a Él mismo”²⁵. Para Agustín de Hipona, la caridad es el centro de todas las virtudes y de toda la moral cristiana, hasta tal punto que define la virtud como “el orden del amor”²⁶, y considera las virtudes cardinales como distintas funciones del amor:

Como la virtud es el camino que conduce a la verdadera felicidad, su definición no es otra que la de un perfecto amor a Dios. Su cuádruple división no expresa más que varios afectos de un mismo amor, y por eso no dudo en definir estas cuatro virtudes –que ojalá estén tan arraigadas en los corazones como sus nombres en boca de todos- como distintas funciones del amor. La templanza es el amor que se entrega totalmente al objeto amado; la fortaleza es el amor que todo lo soporta por el objeto de sus amores; la justicia es el amor esclavo únicamente de su amado y que ejerce, por lo tanto, señorío conforme a la razón; finalmente, la prudencia es el amor que con sagacidad y sabiduría elige los medios de defensa contra toda clase de obstáculos²⁷

Otro de los Padres que es preciso tener en cuenta en la historia de las virtudes, es Gregorio Magno (540-604), sobre todo su *Comentario al libro de Job (Moralia in Iob)*, en el que sus reflexiones morales se orientan a la práctica cotidiana de las virtudes. También en él encontramos la idea de la conexión y entrelazamiento de las virtudes: todas se ayudan unas a otras, de modo que no existe una virtud, por pequeña que sea, si no se sostiene en las demás.

En conclusión, los llamados Padres de la Iglesia ponen de relieve el carácter sobrenatural de las virtudes cristianas: si deben conducir al hombre a Dios, deben tener su origen en Dios; presuponen, por tanto, la fe y la esperanza, y no serían nada sin la caridad, que las engendra y orienta a su verdadero fin.

²³ S. Agustín, *De libero arbitrio*, II, c. 18.

²⁴ Cf. A. MILLAN-PUELLES, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 594-595: “Se atribuye a Agustín de Hipona la definición de virtud como “la buena cualidad mental, por la que se vive rectamente y de la que nadie hace un mal uso”. Esta fórmula es indudablemente agustiniana por serlo los elementos integrados en ella, aunque el mismo Agustín de Hipona no llegó a conjuntarlos para hacer una definición de la virtud

²⁵ S. Agustín, *Enarr. in ps.* 83, 11

²⁶ S. Agustín, *De Civitate Dei*, I, XV, 22

²⁷ S. Agustín, *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaeorum*, I, c. 15.

1.1.5. La reflexión teológica sobre la virtud en la teología medieval

Durante los siglos XII y XIII, el interés por enseñar la doctrina recibida de siglos anteriores lleva a estudiar en profundidad las características del obrar virtuoso, la condición de “verdaderas virtudes” de las virtudes adquiridas, la distinción entre virtudes teologales y cardinales, el sujeto de las virtudes, etc.

Es preciso destacar las figuras de Pedro Abelardo (1079-1142) y de Hugo de San Víctor (1100-1141), que preparan, con sus estudios, el camino de dos corrientes de pensamiento: la de tendencia aristotélica, el primero; la de inspiración agustiniana, el segundo.

Las virtudes mantienen su carácter medular en la ciencia moral de los grandes escolásticos: Abelardo, Buenaventura, Alberto Magno, etc. El primer tratado sistemático sobre las virtudes es la *Summa Aurea* de Guillermo de Auxerre (+1236), en la que se analiza la esencia de la virtud y se estudian cada una de las virtudes teologales y cardinales, los dones del Espíritu Santo y las propiedades de las virtudes.

1.2 La virtud en Tomás de Aquino

A continuación, habiendo hecho un breve recorrido histórico sobre el estudio de la virtud en la filosofía, y ya esclarecidos algunos conceptos clave de Aristóteles sobre el tema, podemos adentrarnos en el autor que nos incumbe estudiar, Santo Tomás de Aquino. Su filosofía puede permitirnos hacer una reflexión en nuestros días. La propuesta ética es de origen aristotélica, sin embargo, el Aquinate implementa diversas ideas, propias del pensamiento medieval con respecto al tema de la virtud.

1.2.1 Antropología filosófica

Para empezar a desarrollar el tema de la virtud, considero importante definir qué es el hombre para Santo Tomás. En primer lugar, el ser humano es creación de Dios que obra por

entendimiento y voluntad, y dota a la criatura humana de estas capacidades. En el hombre se da la unión de alma y cuerpo, pero Santo Tomás no considera que sean dos sustancias separadas, como en la filosofía griega. En cambio, menciona que el alma está unida sustancialmente a un cuerpo. Al respecto Eduardo Forment explica:

La unión de alma y cuerpo constituyen un compuesto de un cuerpo, tomando como la parte material, y las actualizaciones formales superiores que le sigue, como la parte formal. El alma espiritual, única forma del compuesto mismo, confiere todas las determinaciones en la materia, incluida la de la corporeidad.²⁸

El alma humana, por ser espíritu, es distinta a la de los animales, debido a que no es sólo forma sino una sustancia inmaterial y esencial. En otras palabras, el alma humana tiene un ser propio debido a su esencia. Esta al unirse con el cuerpo se crea una unión substancial que se da en el ser. Dando cabida a una concepción del hombre como compuesto, una unidad de alma y cuerpo, de un espíritu que se forma en el cuerpo. Por lo cual, queda rechazada cualquier postura dualista que considere estos principios como separados o contrarios.

El ser humano, a diferencia de Dios o de los ángeles, por su menor participación del ser para realizar sus operaciones intelectivas y volitivas, necesita un cuerpo; lo biológico por lo tanto es una condición para llevar a cabo sus acciones. La relación del alma humana con el cuerpo permite entender y querer libremente.

Enseña Santo Tomás que en el hombre, por consiguiente, se da una auténtica unidad de los dos órdenes distintos: de lo entitativo, al que pertenece su espíritu, un ente sustancial, y de lo material, que siempre es parte de la esencia sustancial. Con esta explicación sintetiza la tesis del platonismo de la sustancialidad del espíritu con la del hileformismo aristotélico, que afirma que es forma del cuerpo.²⁹

Por otro lado, esta alma humana es inmortal, ya que, al tener un ser propio, su existencia no depende del cuerpo. El hombre es mortal pero el alma humana no lo es. De lo cual, se sigue que cada alma humana es subsistente, individual, y creada por Dios. Al hombre se le puede denominar persona en cuanto posee individualidad sustancial del alma, que se manifiesta en sus facultades incorpóreas y en la individualidad del cuerpo. “Persona significa la totalidad

²⁸ Eudaldo Forment, *Estudio introductorio*, en *Santo Tomás*, Gredos, Madrid, 2012, p. LXXXII.

²⁹ *Ibíd.*, p. LXXXIV.

de cada hombre, constituida por un alma espiritual y un cuerpo propio.”³⁰ En efecto, la persona es lo más propio que es cada hombre, lo más singular e incommunicable; es una individualidad única.

Para Santo Tomás, todo ser humano es persona, sin embargo, el término persona tiene una connotación lógica y gramatical distinta. La persona refiere a la causa de la individualidad humana, el fundamento individual inexpresable esencialmente de cada hombre. En suma, la criatura humana es un individuo único, irrepetible, e insustituible.

Retomando el tema anterior, el hombre une lo espiritual con lo material ya que su alma es mediadora entre estos dos extremos. Es un ser que tiene un conocimiento de sí mismo como un hábito intelectual de conocer la propia existencia. No tiene siempre conciencia actual de su propio ser, solamente cuando está pensando. Esta es una experiencia inmediata de la mente, del propio yo, no es una percepción que proporcione conocimiento sobre su esencia o naturaleza.

El conocimiento intelectual de las esencias de los entes requiere la inteligibilidad propia, aunque sea sólo perceptiva y existencial. La autopresencia intelectual, aunque sea mínima, la que se da en el hombre, es necesaria para explicar su entendimiento, su potencia, intelectual por su capacidad receptiva respecto a los inteligibles que han tenido que ser abstraídos de las imágenes sensibles, tal como escribió Aristóteles. Sin conciencia de sí, el conocimiento transcurriría sin que el propio sujeto lo advirtiera.³¹

Por el entendimiento, el hombre tiene la apertura a toda la realidad. El conocimiento intelectual le es útil para reparar su imperfección. El entendimiento humano puede considerarse como facultad del alma humana que existe en ella.

Además de esta cualidad, posee el hombre voluntad, que es un apetito que brota del conocimiento intelectual que busca el bien, es un apetito por el cual inclina sus acciones al bien en general. Esto es posible debido a que el hombre por ser una criatura espiritual recibe por naturaleza su orientación a la verdad y al bien. Ahora bien, una propiedad que le es característica a la voluntad es la libertad, es la capacidad racional de hacer o no hacer algo. Es decir, por la libertad, cada hombre ejerce el dominio de sus obras, dispone de sí mismo y se autodetermina por su voluntad.

³⁰ *Ibíd.*, p. LXXXV.

³¹ *Ibíd.*, p. LXXVIII.

La libertad se manifiesta en la deliberación que es la función del libre albedrío en el hombre. Es un conjunto de actos procedentes de la razón y la voluntad que orientan su vida y sus decisiones hacia su perfección, donde puede alcanzar la felicidad. Por el libre albedrío, el ser humano, es capaz de virtud, o de vicios porque a pesar de que sus actos no son racionales esencialmente, lo son por participación al estar subordinados al entendimiento y voluntad. En definitiva, el entendimiento y la voluntad del espíritu humano tienen una capacidad natural para conocer y querer a su creador. Esta capacidad forma parte de la naturaleza del espíritu humano ya que, desde la visión tomista el hombre es imagen de Dios.

La creación implica que toda criatura posee alguna semejanza con Dios, ya que este es su causa directa. Las semejanzas que pueden tener son tres perfecciones fundamentales: el ser, el vivir, y el entender. Los seres inanimados, tienen una semejanza parcial a Dios, solo en cuanto participan del ser. Los seres con vida sensitiva y vegetal participan del ser y del vivir, pero no de la vida intelectual. Únicamente los seres racionales que participan en el ser, en la vida y en el saber intelectual tienen una semejanza completa o específica con su creador. Por ello, solo las criaturas intelectuales son imágenes de Dios, todas las demás son vestigios de Dios. En suma, para Santo Tomás el hombre es una imagen divina y espiritual, a la vez imperfecta y analógica de Dios.

1.2.2 Hábito

El hábito era un término ya empleado por Aristóteles y Santo Tomás lo desarrolla a profundidad. Es importante empezar por el *Tratado de los hábitos en general*³² porque es un estudio previo para poder abordar el tema de las virtudes y los vicios.

1.2.2.1 La naturaleza del hábito

Para empezar, Santo Tomás se cuestiona qué son los hábitos y cuál es su naturaleza. Retoma la concepción de hábito de Aristóteles como “modo de acto que es peculiar del que posee

³² Cf., Tomás de Aquino, *Suma de teología*, Tomo II, BAC, Madrid, 1993.

algo y de lo poseído por él y que es a manera de una acción o movimiento.”³³ Esta definición implica el cuestionarse si el hábito es una cualidad. En primer lugar, la palabra hábito proviene del verbo haber, que se interpreta correctamente desde el latín *habere*. Es entendido de dos formas, una como tener o poseer y otra como haberse, es decir, como un modo de ser. Este segundo significado expresa cualidad ya que haberse se entiende como un ser o estar, por lo tanto, en este sentido, el hábito es una cualidad. Santo Tomás aclara “si se toma el verbo haber en el sentido de que una cosa se ha de un modo determinado en sí misma o respecto de otra, como ese modo de haberse se debe a alguna cualidad, en esa acepción el hábito es una cierta cualidad.”³⁴

Además, el hábito es también una cierta disposición de un sujeto en potencia para la operación. Por lo que sólo es posible en seres cuya naturaleza este compuesta por acto y potencia. En el caso de Dios no podemos decir que posea hábito. Esta disposición le es propia a lo que su potencia tiende a diversos fines. En el caso del sol, su naturaleza está determinada a un acto establecido que es proporcionar luz y calor. Por esta razón los seres que posean una potencia determinada no le son propia esta disposición o hábito.

Los hábitos y disposiciones son cualidades que enriquecen a la naturaleza concebida dinámicamente para permitirle tender a su fin; dicho con otras palabras, los hábitos y las disposiciones a quien fundamentalmente perfeccionan es a la naturaleza. La diferencia entre el hábito y la disposición estriba en que los hábitos son cualidades permanentes, difíciles de “remover” mientras que las disposiciones son cualidades transitorias fácilmente “removibles”. Como puede observarse la disposición ocupa un lugar de menor rango que el hábito³⁵

Así pues, el hábito no es una potencia, ya que no es algo de lo que no somos capaces y después lo seremos, sino una habilidad que podemos desarrollar para realizar una tarea debidamente. Es una perfección adquirida que tiende siempre a buscar lo mejor. El hábito bueno perfecciona la naturaleza encaminándola con rectitud hacia su fin.

³³ Aristóteles, *Metafísica*, V, 20, 1022b5.

³⁴ S.T., I-II, 49, 1.

³⁵ Robledo Peón, G., *Ensayo sobre los Hábitos y las Virtudes en Santo Tomás de Aquino*, Universidad Iberoamericana, 1968, p. 24.

1.2.2.2 El sujeto del hábito

Por lo que refiere al sujeto del hábito, Santo Tomás, en primera instancia, explica que no lo es el cuerpo principalmente. Este no es el sujeto propio porque toda actividad corporal proviene o de su cualidad natural o del alma que mueve al cuerpo. Pero como ya lo mencionamos anteriormente, en un ámbito natural, no se puede hablar de hábito, puesto que su potencia está determinada a un acto establecido.

En cambio, el ser humano es capaz de hábito debido a su alma. Cabe mencionar que el alma no tiene en su esencia la necesidad de hábitos, sino que esta necesidad surge en cuanto está orientada a una naturaleza superior. Por lo tanto, el alma racional es sujeto del hábito ya que las disposiciones para las operaciones que generan hábitos se dan principalmente en ella. El alma racional es el principal sujeto del hábito ya que está determinada a diversas operaciones, por ello es principio de las operaciones por sus potencias. Los animales, por ejemplo, no pueden ser sujetos de hábitos ya que no tienen la capacidad de autodeterminación y su vida se rige solamente por su instinto. Solo el ser racional es capaz de autodeterminación y perfección. Ahora bien, el hábito puede darse también en las potencias sensitivas, como es el caso de la templanza y la fortaleza, siempre y cuando obren movidas por la razón y no por el instinto. Ya que la razón las ordena a diversas cosas y no a una determinada.

Santo Tomás menciona posteriormente que, el hábito es propio del entendimiento. Así como el hábito pertenece a quien realiza la operación, así también, la potencia es de quien realiza la operación. Por ello, el acto propio del entendimiento es el entender y pensar. En el entendimiento se da el hábito de la ciencia con el que se piensa.

Finalmente, la voluntad es de igual forma sujeto de ciertas virtudes como la justicia, en efecto para tener este hábito es necesario querer y hacer lo justo. La voluntad, que es dirigida por la razón, consta de diversos modos de obrar y necesariamente requiere de un hábito que ordene su actuar.

1.2.2.3 Causa del hábito

A continuación, el Aquinate se pregunta por la causa del hábito, en primer lugar, señala cómo es que estos se generan o si nos son dados por naturaleza. En primera instancia, si ya

mencionamos que el hábito es cierta disposición del sujeto para la operación, podríamos cuestionarnos si esta disposición es natural o va más relacionada a la voluntad. Efectivamente, hay una disposición específica del ser humano que tiende a crear hábitos naturales, sin embargo, la naturaleza individual de cada humano hace que tal disposición se realice de forma divergente. De modo que la disposición del sujeto puede proceder total o parcialmente a la naturaleza, puesto que puede partir de un principio exterior. Santo Tomás lo explica de este modo:

Pero el hábito que es disposición para la operación, cuyo sujeto es la potencia del alma, según se ha dicho, puede ser natural tanto según la naturaleza específica como según la naturaleza individual. Según la naturaleza específica, por ser parte del alma, la cual por ser forma del cuerpo, es principio específico. Y según la naturaleza individual, por parte del cuerpo, el cual es principio material.³⁶

A pesar de que hay en los hombres hábitos naturales, cabe aclarar que estos no son dados totalmente por naturaleza, sino parcialmente puesto que son diversos los factores que se involucran. A diferencia de los ángeles que tienen impresa en su naturaleza cierta disposición.

No obstante, si los hábitos no nos son dados por naturaleza, son los actos la causa de ellos. Las cosas naturales no pueden acostumbrarse ni des acostumbrarse a ciertos actos ya que cuentan solo con un principio activo que los determina a realizar siempre la misma acción sin cuestionamiento. Los actos humanos además de tener un principio activo tienen uno pasivo que es movido por la potencia aprehensiva e intelectual. De modo que, los hábitos de las ciencias son movidos por el entendimiento y los hábitos morales son causados por la potencia apetitiva, movida por la razón. En pocas palabras “el hábito es engendrado por el acto en cuanto que la potencia pasiva es actuada por algún principio activo.”³⁷

Para poder adquirir el hábito como una cualidad es indispensable la repetición del mismo acto hasta que se fije en la memoria y predomine el principio activo del principio pasivo. Para que la razón, que es el principio activo, pueda dominar la potencia apetitiva requiere del hábito. Al menos que se quiera adoptar un hábito de ciencia que en ocasiones puede adquirirse sólo con un acto de razón.

³⁶ S.T., I-II, 51, 1.

³⁷ S.T., I-II, 51, 3.

Conviene subrayar, que hay hábitos infundidos al hombre por Dios, sin necesidad de adquirirlos por medio de actos. Dota al ser humano de estos hábitos con la finalidad de que le sean útiles en una actividad específica además de ser un medio en el cual Dios manifiesta su poder. Puede, de igual forma, proporcionar hábitos para disponer al hombre para la salvación, como es el caso de las virtudes teologales.

1.2.2.4 Tipos de hábitos

Los hábitos según el Aquinate pueden ser *entitativos* u *operativos*. Partiendo de qué hay una naturaleza implícita en el ser humano, los hábitos entitativos son aquellos que lo ayudan a dirigirse hacia el fin para el cual fue creado, radican en su propia naturaleza. Perfeccionan al ser y dan un aumento de ser en el orden natural, además de que están abiertos a una dimensión sobrenatural como en el caso de las virtudes infusas, los dones del Espíritu Santo y la gracia santificante.

En cambio, los hábitos operativos, perfeccionan la naturaleza de nuestras facultades y las ayudan a alcanzar su propio fin. Estos hábitos están hechos para que la acción se realice bien, es decir, para darle perfección a la acción. Se dividen en malos, cuando impiden a las facultades alcanzar su fin, y buenos, si propician una vía eficaz para su fin. Los hábitos operativos buenos, subordinan los fines de las naturalezas de las facultades humanas hacia el fin primero del ser humano. Es decir, ayudan a la naturaleza de nuestras facultades a su propio fin.

1.2.2.5 Aumento y disminución de los hábitos

Santo Tomás hace un análisis de las distintas concepciones del hábito, y en cuanto a su aumento, concluye lo siguiente “el aumento y disminución de las formas que aumentan o disminuyen, se da, de un modo, no por parte de la forma en sí misma considerada, sino por su diversa participación en el sujeto.”³⁸ Es decir, podemos pensar que un hábito aumenta por

³⁸ S.T., I-II, 52, 2.

adición, de forma en forma. Sin embargo, en el caso de los hábitos corporales, se da por la participación del sujeto más o menos perfectamente a una forma.

Asimismo, dado que los hábitos dependen del uso de la voluntad, pueden aumentar o disminuir respecto a la cantidad e intensidad de los actos que se realizan. Si se multiplican los actos se aumenta el hábito. Por ejemplo, si queremos adquirir una rutina de sueño, la única forma de que la adoptemos como nuestro modo de ser, es con la repetición del mismo acto.

En otras palabras, se puede decir que el aumento de los hábitos consiste en que la misma acción pasa de un estado imperfecto a un estado perfecto. Dicho aumento no debe buscarse en nuevos hábitos que podrían adquirirse y reemplazar a otros, sino en la relación del sujeto con el hábito mismo. No obstante, así como los hábitos pueden aumentar, de igual manera disminuir

Y así como es la misma la causa que los engendra y la que les hace crecer, también es la misma causa que los corrompe y les hace disminuir, pues la disminución del hábito es cierto camino hacia la corrupción, como, por lo contrario, la generación del hábito es cierto fundamento de su crecimiento.³⁹

Pueden también los hábitos corromperse si se da el caso de que el mismo sujeto del hábito sea corruptible, o en aquellos cuya causa admite contrarios. El hábito de la ciencia no es corruptible en primera instancia, porque el sujeto es el intelecto agente, es un sujeto incorruptible. Pero puede serlo porque tiene por sujeto secundario las facultades sensitivas que son propiamente corruptibles.

Además, los hábitos tanto morales como los intelectuales pueden llegar a disminuir si se dejan de hacer los actos por un tiempo prolongado o si son sustituidos por la acción contraria. Si una persona deja de practicar el hábito de la moderación, fácilmente cederá a ciertas pasiones por su inclinación natural a lo apetitivo, ya que cesaron los actos.

³⁹ S.T., I-II, 53, 2.

1.2.3 Virtud

Ahora bien, al esclarecer lo que es un hábito, Santo Tomás se pregunta si este puede ser también una virtud. Efectivamente, si se trata de un hábito bueno podría llamarse virtud, de lo contrario serían vicios o pecados. “Por eso es necesario que la virtud de cada cosa se defina en orden al bien. Por consiguiente, la virtud humana, que es un hábito operativo, es un hábito bueno y operativo del bien.”⁴⁰

1.2.3.1 Esencia de la virtud

Para empezar, las virtudes son hábitos por los cuales se obra bien y esto lo hace de dos maneras: si adquiere la facultad de obrar bien, pongamos por caso, un gimnasta virtuoso que adquiere la habilidad de practicar su deporte con excelencia, sin necesidad de ser moralmente bueno. Por otra parte, un hábito puede ser dirigido hacia el bien no solo en su obrar sino en su uso correcto. Por ejemplo, la virtud de la prudencia hace prudente al hombre que desea y obra conforme a dicha virtud. “Y como la virtud es la que hace bueno al que la tiene y que su obrar sea bueno.”⁴¹

Además, los hábitos son virtudes humanas, ya que estas son una perfección de la potencia, es decir, puesto que todas las cosas tienden a cierto fin, su perfección implicará que la potencia determine el acto. Por lo tanto, la virtud es la perfección de la potencia de ser, como de la potencia de actuar. Pero el Aquinate centra su atención en la potencia de actuar para agregar a la definición de virtud como un hábito operativo necesariamente bueno.

Partiendo de que el ser humano está compuesto por alma y cuerpo, es importante mencionar que la virtud pertenece únicamente a las facultades propias del alma, es decir las que disponen a obtener actos conforme a nuestra naturaleza racional, puesto que estas van a dirigir la voluntad hacia la virtud.

Además de ser la virtud un hábito operativo bueno es también “una buena cualidad de la mente por la que se vive rectamente, de la cual nadie usa mal, producida por Dios en

⁴⁰ S.T., I-II, 55,2.

⁴¹ S.T., I-II, 56, 3.

nosotros sin intervención nuestra.”⁴² Esta definición proviene de San Agustín, sin embargo, Santo Tomás retoma de ella algunos elementos por los cuales es correcta. Ciertamente el género de la virtud es la cualidad y su diferencia especifica el ser buena. El sujeto de la virtud, del cual hablaremos posteriormente, San Agustín menciona que es la mente. Y finalmente, la causa eficiente de la virtud infusa es Dios.

Añadamos a estas definiciones de virtud algunas otras características, la virtud es un hábito que tiene como causa material al sujeto de la virtud, como causa final la operación misma que siempre nos dispone para el bien, puesto que, su causa formal es ser un hábito bueno. Y, por último, su causa eficiente de las virtudes depende si son adquiridas por los seres humanos o infusas por Dios.

1.2.3.2 El sujeto de la virtud

La virtud tiene por sujeto una potencia del alma por tres razones: la primera porque la virtud es como ya lo dijimos, una perfección de la potencia. En segundo lugar, puesto que es un hábito operativo, toda operación procede del alma. Y finalmente, porque la virtud dispone para la finalidad de la operación misma.

Esta potencia del alma, que es sujeto de la virtud, es la voluntad. Ya que esta mueve a todas las potencias hacia sus actos por medio de la razón. Es una facultad que es susceptible de orientaciones diversas y variadas, con tendencia natural al hábito, ya que la vida cotidiana solicita una inclinación determinada. De modo que, el hombre que obra bien es porque tiene una buena voluntad. En suma, la voluntad es sujeto de las virtudes morales, que son aquellas que hacen que el ser humano se comporte conforme al bien actuar. Sin embargo, la voluntad sin el intelecto es ciega.

Por consiguiente, también podemos decir que el entendimiento es sujeto de la virtud en cuanto a que ordena y mueve a la voluntad. Por ejemplo, en el caso de la virtud de la prudencia, su sujeto es el entendimiento práctico en función a la recta voluntad.

Así pues, el entendimiento tiene como fin propio el conocimiento que puede ser especulativo, si tiene como objetivo la contemplación de la verdad, o práctico si tiene como

⁴² San Agustín, *De libero arbitrio*, I,II, c19.

objetivo la dirección de la conducta. Se puede hablar de dos tipos de entendimiento y de dos tipos de virtudes intelectuales, las cuales abordaremos más adelante.

Por otra parte, las facultades del conocimiento sensitivo no son sujeto de la virtud, Santo Tomás dice al respecto:

La virtud ha de darse necesariamente en aquella potencia en la que se consuma la obra buena. Ahora bien, el conocimiento de la verdad no se consuma en las facultades sensitivas del conocimiento, sino de lo que hacen estas facultades es como disponer para el conocimiento intelectual. Por eso, en estas facultades no se dan las virtudes por las que se conoce la verdad; sino más bien en el entendimiento o razón.⁴³

Por lo tanto, los sujetos de los hábitos son las potencias racionales, es decir, en primer lugar, la voluntad, porque es la que mueve el apetito irascible y concupiscible. Además de que mueve las potencias racionales al acto que se desea realizar. Y en segundo momento el intelecto. El apetito sensible puede serlo sólo si participa de la razón.

1.2.3.3 La virtud y las leyes

Como he mencionado anteriormente, la virtud es un hábito que dispone al ser humano a actuar rectamente, es decir conforme al bien. Sin embargo, el Aquinate está consciente de que es una tarea difícil, por lo que añade a las virtudes leyes que le dirijan y encaucen a una vida virtuosa. Aquí radica una idea que Tomás complementa a la teoría de la virtud aristotélica.

La noción de virtud, para el Aquinate es la de un hábito bueno que se forma en el hombre a través del ejercicio y los buenos modelos. En efecto, los buenos ejemplos van moldeando la conducta del ser humano hasta que llega a plasmarlos en su vida, y adquiere la virtud. Pero ella no es, para nuestro santo, un hábito conductista, mecánico, sino que conforma una cualidad en la persona, es algo ontológico, que se planta en su ser.⁴⁴

⁴³ S.T., I-II, 56, 5.

⁴⁴ Beuchot, M., *Filosofía y Teología en Santo Tomás de Aquino*, Ediciones Paulinas, Ciudad de México, 2017, p.48.

El hombre virtuoso lo es no por un acto espontáneo sino de manera cotidiana, la virtud es su modo de ser a través del ejercicio y la constancia que evidentemente requiere un trabajo arduo. Por lo que, Santo Tomás propone considerar las leyes, porque el conocimiento y la voluntad del hombre son débiles y pueden perderse. Es decir, la ley es la guía de la virtud, debido a que orienta y marca lo que se debe o no hacer, porque no es confiable el establecer solamente parámetros para seguir una vida virtuosa, sino que es indispensable fijar leyes que dirijan a una vida virtuosa. Por lo tanto, en la teoría tomista, no hay virtud sin leyes, ya que es su complemento. Por lo que refiere a la ley, esta es para Santo Tomás dos cosas:

Tomás aporta dos definiciones de la ley: a) ley como cierta regla y medida de los actos, según la cual se induce a alguien a actuar o a evitar actuar (I-II, 90,1, c.). Al ser regla es razón, pues no sólo rige la voluntad, sino sobre todo la razón. Es razón como dirección a un fin, y ese fin es la felicidad de la comunidad. Tiene que ser establecida por el que tiene el cuidado de la comunidad, para dirigir el bien común. Y b) ley como cierta ordenación de la razón hacia el bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad (90,4).⁴⁵

Concretamente, las leyes son para el Aquinate reglas y medidas de los actos humanos que inducen a obrar o retraerse de ello. Por lo que le compete a la razón llevar a cabo el ejercicio de mandar o prohibir, además de ordenar las cosas en vistas de un fin. Es decir, la ley se ordena siempre al bien común y a la felicidad común, en esto consiste legislar.

Es tarea de la comunidad política o de la persona que este a cargo del cuidado de la comunidad, el ordenar las leyes a un bien común, así como promulgarlas para instituir las. En suma, el concepto de ley es resumido de la siguiente manera “ley es una cierta prescripción de la razón en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad.”⁴⁶

Las leyes que deben orientar la vida del hombre son: la ley eterna, la ley divina, la ley humana y la ley natural. A continuación, explicaré en qué consiste, de manera breve, cada una y como es que tienen implicaciones directas en el modo de vivir de los seres humanos.

En primer lugar, la ley eterna es la razón divina que gobierna y ordena las cosas, ésta dirige toda acción y movimiento en el mundo. Por lo tanto, está por encima de las demás leyes. Posteriormente, la ley natural es la manera en que participamos de la ley eterna en

⁴⁵ *Íbid.*, p. 50.

⁴⁶ Tomás de Aquino, *La ley*, Editorial Labor, Barcelona, 1936, p. 56.

cuanto a que está impresa en la naturaleza humana y ordena e impulsa a ciertos fines. En tercer lugar, la ley humana es la que se conoce también como ley positiva, que es aquella que regula el comportamiento de la comunidad, en vistas a un bien común y llegan a ser justas solamente si se ajustan a la ley natural. Finalmente, la ley divina es la ley que revela Dios al ser humano por medio de los *Diez Mandamientos* y la *Sagrada Escritura*. En palabras de Beuchot:

Así Tomás alude a una ley eterna, que es la que Dios plasma en su creación. Ella debe corresponder la ley natural, que es esa misma ley, que encontramos en este estudio de las cosas de la naturaleza. Y ella debe corresponder la ley positiva, que puede ser divina, como los diez mandamientos, o humana, como cualquiera de los códigos que se encuentran en las sociedades.⁴⁷

La ley positiva tiene para Santo Tomás un papel importante en la vida en comunidad, debido a que esta permite o prohíbe ciertos actos para poder adquirir una vida virtuosa. Puesto que, “añade disciplina concreta, sobre cosas en universal, para evitar lo particular, contingente y caucásico.”⁴⁸ Es decir, es una ley que no puede aplicarse del mismo modo a todos, debido a la diversidad que implica una sociedad, sin embargo, busca respetar siempre la ley natural que le es superior. El modo de legislar en la diversidad es llegar a puntos comunes para mandar los actos virtuosos básicos, como la justicia y prohibir las cosas más graves que impiden el bien común, como lo es el homicidio. En suma, la ley positiva puede o no cambiar, no es una ley estática ya que es perfectible y debe de adaptarse a las circunstancias histórico-sociales para encaminarse a adquirir la bondad humana.

En cuanto al tema de la ley, podemos cuestionarnos por qué la ética de la virtud propuesta por Tomás implica un ejercicio pleno de la libertad y a la vez, propone establecer leyes que la complementen. Parece contradictorio esforzarse para adquirir hábitos buenos y cumplir con una norma u obligación; sin embargo, cabe hacer algunas aclaraciones al respecto. En primer lugar, la virtud no se puede reducir a obedecer la ley, por lo tanto, es importante considerar que todo acto humano contiene una dimensión interior y una exterior, ambas son indispensables para la existencia de la virtud moral. El doctor angélico explica:

⁴⁷ Beuchot, M., *Ética y derecho en Tomas de Aquino*, México: UNAM, 1997, p.19.

⁴⁸ Beuchot, M., *Filosofía y Teología en Santo Tomás de Aquino*, p.80.

Pero este acto interior de la voluntad tiene valor de forma respecto del acto exterior, pues la voluntad usa de los miembros corporales como instrumentos para obrar, y los mismos actos exteriores no tienen valor moral sino en cuando son voluntarios.⁴⁹

Es decir, el acto interior tiene como fundamento la voluntad, no podría haber un acto moral sin pleno conocimiento de lo que se hace, en consecuencia, la virtud es contraria a la costumbre, entendiendo a este término como un acto mecánico que anula todo valor moral. Ahora bien, este acto interior es la base para la dimensión exterior, que es la relación con la ley. Si negamos la primera, todo acto se reduciría a una obligación, pero si se considera integralmente el acto humano podemos considerar a las leyes como complemento de la virtud. Debido a que la virtud es “la repetición de actos interiores o espirituales de la inteligencia y de la voluntad animando los actos exteriores del hombre”.⁵⁰

1.2.3.4. División de las virtudes

Santo Tomás divide a las virtudes en *intelectuales* y *morales*, como lo había hecho Aristóteles; sin embargo, agrega un tercer grupo que son las virtudes teologales las cuales tienen supremacía sobre las otras. A continuación, se desarrollará con detenimiento cada clasificación de las virtudes para hacer la distinción de unas con otras.

1.2.3.5 Virtudes Intelectuales

Para empezar, cabe aclarar que la inteligencia puede producir conocimientos prácticos y conocimientos especulativos o teóricos. Es una facultad que puede estudiar al ser en su aspecto de verdad, elaborando conocimientos especulativos, y al ser en cuanto a bien, produciendo un conocimiento práctico.

⁴⁹ S.T., I-II, 24, 3 c.

⁵⁰ Pinckaers, S., *La virtud es todo menos una costumbre*, en ‘La renovación de la moral’, Verbo Divino, Estella, 197, p.17. Disponible en:
file:///D:/Desktop/sociedad%20tomista/la%20virtud%20es%20todo%20menos%20una%20costumbre.pdf

El conocimiento especulativo es más perfecto, tiene mayor dignidad, mayor categoría a medida que en él aumenta la abstracción formal. El conocimiento vulgar, físico, matemático, metafísico van indicando etapas de profundización, grados de elevación, en el conocimiento especulativo (...) Por el contrario, el conocimiento práctico es más perfecto a medida que es más concreto, más particular. Aquí puede verse la enorme diferencia que existe entre los dos tipos de conocimiento. El conocimiento práctico es el que preside, el que planea la realización de un acto humano; es aquel que realizamos con inteligencia, libertad y voluntad, es decir, aquello que realizamos con precisión. A ese principio que hace posible el acto humano, ese plan que dibuja -por así decirlo- intelectualmente como va a ser dicho acto humano lo llamamos conocimiento práctico.⁵¹

Ahora bien, como hemos mencionado anteriormente, un hábito puede ser una virtud en dos casos, cuando confiere la facultad de actuar bien y cuando confiere un buen uso. Los hábitos que afectan a la parte apetitiva son considerados virtudes morales.

En cambio, las virtudes intelectuales no perfeccionan los actos porque no conciernen a la parte apetitiva sino a la intelectual. Por si mismos no confieren la capacidad de usar bien la potencia, necesitan de otras virtudes como la justicia o la caridad para perfeccionarse y hacer buenos los hábitos especulativos o intelectivos. Sin embargo, son virtudes en cuanto posibilitan una buena operación, y este es el conocimiento de la verdad. Son los hábitos que perfeccionan a la inteligencia cuando elabora conocimientos especulativos. En palabras del Aquinate “la virtud intelectual especulativa es aquella que perfecciona al entendimiento especulativo para el conocimiento de la verdad, ya que esta es su operación buena.”⁵²

Las virtudes intelectuales producen que pensemos con verdad, por lo tanto, la verdad es el bien de la inteligencia. Estas virtudes hacen recta nuestra inteligencia, pero no a nosotros mismos. De modo que puede haber un buen filósofo, biólogo, matemático, y no un buen ser humano, hablando moralmente.

Por otro lado, a diferencia de las virtudes morales, son virtudes que no están conectadas entre ellas, se puede tener una de ellas sin tener otras. Se puede tener sabiduría sin tener ciencia, el arte sin tener ciencia etc. Además, no se rigen por el justo medio, ya que el exceso no representa falta sino virtud intelectual.

A saber, son tres las virtudes intelectuales: el entendimiento, la sabiduría y la ciencia. El entendimiento o inteligencia de los principios, es una virtud que enriquece a la inteligencia

⁵¹ Robledo Peón, G., *Ensayo sobre los Hábitos y las Virtudes en Santo Tomás de Aquino*, Universidad Iberoamericana, 1968, p. 49-50.

⁵² S.T., I-II, 57, 2.

en cuanto a que produce negación o afirmación a partir de las comparaciones y análisis de ideas. Además, le permite a la inteligencia descubrir los primeros principios. Es una virtud que perfecciona al conocimiento especulativo y es la base de otras virtudes.

En los primeros principios se encuentra la verdad; es una verdad más eminente y noble que la que se encuentra en las conclusiones ya que en la causa o en los primeros principios se encuentra de modo eminente la perfección que se encuentra en las conclusiones en efecto.⁵³

Por otro lado, la ciencia es una virtud que posibilita al que la posee inferir lógicamente la conclusión de una premisa, sabiendo el porqué de lo que se afirma o niega. Permite esclarecer la conexión necesaria entre el sujeto y lo que se dice en el predicado, para conocer algo nuevo.

Comenzando por la ciencia, diremos que tanto Aristóteles como Tomás de Aquino piensan que la ciencia puede definirse como —para emplear un aforismo— “*Syllogismus faciens scire*”. Se trata pues de la verdadera ciencia, de la ciencia deductiva; ciencia — lo que está señalando el aforismo — que por medio de deducciones adquirimos conocimiento, adquirimos saber.⁵⁴

La ciencia es, por tanto, el conocimiento de las conclusiones de la demostración, dicho de otra manera, el conocimiento de las verdades demostradas.

En cambio, la sabiduría es la consideración de las causas primeras. Es decir, tiene por objeto las causas últimas o primeras. Es una virtud intelectual cuya esencia es ser teórica ya que su finalidad es la contemplación de las causas primeras. En efecto, no tiene como objetos directos ninguna aplicación práctica, ni alguna utilidad porque es una virtud desinteresada.

1.2.3.6 Virtudes Morales

Las virtudes morales son aquellas que procuran la realización de actos humanos honestos. Son las que nos permiten ejecutar actos humanos y para ejecutarlos se necesita rectitud en la inteligencia y en los apetitos. A diferencia de las virtudes intelectuales, estas hacen buena

⁵³ Robledo Peón, G., *Ensayo sobre los Hábitos y las Virtudes en Santo Tomás de Aquino*, p. 55.

⁵⁴ *Ibíd.*, p.60.

nuestra conducta y a nosotros. A modo de que un hombre justo lo es por sí y por los actos que realiza. Sin embargo, estas virtudes no se nos son dadas por naturaleza, sino que las adquirimos por medio de los actos que realizamos a lo largo de nuestra vida. Además, las virtudes morales son obligatorias porque implican una relación con otro, todos deberían esforzarse por adquirirlas. Cabe mencionar que estas virtudes están conectadas todas ellas entre sí, de modo que nuestro esfuerzo no debe centrarse en obtener una virtud moral en específico. Una persona no podría ser justa si no es prudente o si cometiera actos de lujuria.

Ahora bien, las virtudes morales se clasifican en cardinales, de las cuales se derivan todas las demás. Las virtudes cardinales son aquellas que, en relación con otras virtudes morales, desempeñan el papel de “goznes”⁵⁵, es decir, se apoyan de las virtudes cardinales, sin ellas no podrían practicarse correctamente.

Estas virtudes cardinales son cuatro: se necesita una virtud grande para vencer los placeres del tacto, surge entonces la virtud de la templanza. Sobreponerse a los peligros en los que hay amenaza de muerte, surge aquí la virtud de la fortaleza. Materia especialmente difícil en las operaciones externas es guardar la igualdad con nuestros semejantes, surge aquí la virtud de la justicia. La virtud cardinal — y de la que ya se ha hablado — es la virtud de la prudencia en sentido estricto.⁵⁶

El principio formal de estas virtudes es la razón. La prudencia es la virtud principal porque consiste en la consideración de la razón. La templanza pone orden a las pasiones, en cuanto a que la pasión inclina a algo contrario a la razón. La fortaleza es un afianzamiento de la razón para no retroceder ante los peligros y trabajos, y poder realizar lo que dicta la razón. Finalmente, la justicia resulta en el orden de la razón cuando se realiza alguna acción.

Para profundizar más sobre las virtudes cardinales, es necesario abordar el tema de los apetitos. Estos son una facultad que produce en nosotros tendencias o inclinaciones. A su vez se dividen en apetitos naturales si tienden a un bien sin conocerlo. Y apetito sensible si se inclina hacia un bien conocido por los sentidos o apetito elícito⁵⁷ intelectual, también llamada voluntad, si es conocido por el intelecto.

⁵⁵ Santo Tomás ocupa la metáfora del “gozne” para explicar la función de las virtudes cardinales. Una puerta se apoya y gira gracias a los goznes. El “gozne” son las virtudes cardinales, la puerta las demás virtudes morales y a lo que da acceso son las virtudes teologales infusas.

⁵⁶ *Ibíd.*, p.87.

⁵⁷ Inclinaciones o tendencias derivadas del conocimiento de los objetos. Proviene del verbo latino *elicere* que significa atraer.

El apetito sensible es concupiscible, cuando se nos presenta un bien sensible fácil de adquirir o evitar. Por otro lado, el apetito sensible irascible se produce cuando nos encontramos frente a un bien difícil de alcanzar, produciendo desesperación y temor. De modo que del apetito sensible van a resultar tres virtudes morales: justicia, fortaleza y templanza. Su fin es dar armonía al ser, no destruyen las pasiones, sino que las orientan por medio de la razón.

Así pues, la templanza es una virtud que modera la atracción que ejerce sobre nosotros los bienes fáciles, ya que estos generan vicio. Es hábito de moderación, ya que regula lo que nos resulta repugnante y atractivo. Su función es dar racionalidad a las pasiones concupiscibles y hacer que sean rectas. Moderar o temperar es imprimir una medida de la razón a las pasiones de deseo o inclinación.

En suma, la templanza es la razón presente en el apetito sensible, asegurando la subordinación de lo carnal y sensible a lo espiritual. Al moderar los deseos y placeres, corrige a la vez los riesgos de una búsqueda egoísta de la satisfacción individual, para perfeccionar el amor. Esta virtud va acompañada de otras que la refuerzan y complementan como la fortaleza y la justicia.

En el hombre existe un amor natural a sí mismo, que tiene expansión en el amor natural a la propia grandeza. El hombre no desea sólo con el deseo natural su bien, sino que desea igualmente encontrar en este bien su propia perfección. Pero la idea de perfección recuerda inmediatamente las ideas conexas de excelencia y grandeza. La excelencia es una perfección que nos confiere una superioridad, una primacía. La grandeza es la elevación, la lectura, la inminencia de la perfección. Podemos pues, decir que el amor natural asimismo procede de un deseo natural de perfección, de excelencia y de grandeza.⁵⁸

En segunda instancia, podemos definir a la prudencia como una virtud que ayuda a la inteligencia a aplicar una norma abstracta a casos concretos. Cuando la norma se va acomodando a cada circunstancia resultan las normas concretas de prudencia.

La prudencia es además la virtud de los medios. Radica en la inteligencia, pero solamente perfecciona la inteligencia práctica. Sin embargo, por radicar en la inteligencia podría recibir el nombre de virtud intelectual. No obstante, en una virtud es más importante considerar su objeto, y la prudencia por su objeto formal es una virtud moral.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 103.

La prudencia es aquella virtud que perfecciona, que da rectitud a las tres etapas del acto humano señaladas: al juicio de elección, el consejo y al juicio del imperio (...) Queremos decir con esto que el hombre prudente — en sentido estricto aquí — es aquel que se sabe ordenar, mandarse a sí mismo y a los demás; considerada así la prudencia es una virtud cardinal. El que sabe mandar, en su mandar recto, justo, está implícitamente incluido el consejo y el juicio de elección. Una persona que sabe gobernarse, mandarse a sí misma, es porque sabe — implícitamente— aconsejarse y hacer buenas elecciones.⁵⁹

En cuanto a la fortaleza, Santo Tomás, la define como una virtud que ayuda al hombre a afianzar lo que dicta la razón para no retroceder o dejarse llevar por las pasiones y los temores de los peligros y del trabajo. Es un hábito bueno que causa firmeza ante los riesgos que implican la vida, incluso hace que el alma no tema abandonar el cuerpo para elevarse a las cosas superiores.

En otras palabras, la fortaleza se puede entender en dos sentidos: el primero como una firmeza de ánimo que exige obrar firme y constantemente. En segundo plano es una firmeza de ánimo para afrontar y rechazar los peligros. A esta virtud corresponde eliminar el obstáculo que impide a la voluntad seguir la razón como los temores de las cosas difíciles. Por tanto, la fortaleza tiene por objeto los temores y audacias en cuanto reprime los primeros y modera las segundas. Su acto principal es el resistir, es decir, permanecer incommovible ante los peligros.

Finalmente, la justicia tiene un significado amplio, en primer lugar, la referimos a la rectitud o bondad moral sin más. En segundo momento, es el cumplimiento de lo debido, de lo ajustado, es decir, de lo que está obligado a dar al otro. Santo Tomás define a la justicia partiendo de la referencia a su objeto, preguntándose por lo justo, lo debido y lo que le pertenece a cada uno.

Por lo tanto, la justicia es una virtud que perfecciona al ser humano en su obrar, es decir, hace buenos sus actos, y a la persona que posee esta virtud. Además, como menciona el Aquinate, es una virtud que necesariamente es producto del ejercicio de la voluntad. Es una habilidad que se adquiere como una inclinación o tendencia, que encamina continuamente a la voluntad a elegir lo justo y lo bueno.

⁵⁹ *Ibíd.*, p.81.

En suma, las virtudes que implican rectitud en los apetitos son las principales. Tales son las virtudes morales que a la vez se dividen en cardinales, que podríamos resumir de la siguiente manera:

Toda la función de la moralidad se reduce a lo siguiente:

- a) Haz que razón práctica sea recta: Prudencia.
- b) Introduce rectitud a tu apetito sensible concupiscible: Templanza.
- c) Introduce rectitud a tu apetito irascible: Fortaleza.
- d) Introduce rectitud en la voluntad: Justicia.⁶⁰

1.2.3.7 Virtudes Teologales

En cuanto a las virtudes teológicas, estas se diferencian de las morales e intelectuales en cuanto a que estas pueden ser entendidas por la razón humana, ya que se adquieren conforme a la naturaleza. Por el contrario, las teologales están por encima de la naturaleza, ya que su objeto es Dios, por lo que excede y sobrepasa los límites de nuestra razón. Ahora bien, como hemos estado mencionando anteriormente, la virtud perfecciona al hombre para aquellos actos por lo que se ordena a la bienaventuranza, es decir, la felicidad a la que tienden las acciones del hombre. Esta bienaventuranza tiene dos modalidades, una está implícita en la naturaleza humana, donde el hombre obra bien conforme a los principios de la naturaleza. Otra es la bienaventuranza que sobrepasa la naturaleza humana y, por lo tanto, necesita la ayuda sobrenatural para adquirir algunos principios divinos por los cuales se ordene al fin connatural. A estos principios, Santo Tomás los llama virtudes teológicas.

Estas virtudes tienen por objeto a Dios, por ellas nos ordenamos rectamente a Dios. Cabe mencionar que no son hábitos adquiridos por los esfuerzos humanos, sino que son infundidas por la divinidad. Por lo tanto, solo se conocen mediante la revelación contenida en la Sagrada Escritura.

Las virtudes teológicas ordenan al hombre a las bienaventuranzas sobrenaturales al modo como la inclinación natural. (...) Fue, pues, necesario que en cuanto a la uno a lo otro el hombre fuese sobre naturalmente dotado para ordenarlo al fin sobrenatural. Y así, primeramente, En cuanto al entendimiento, se dota al hombre de ciertos principios sobrenaturales conocidos por la luz divina: son las verdades a creer sobre los que verse la fe.

⁶⁰ Robledo Peón, G., *Ensayo sobre los Hábitos y las Virtudes en Santo Tomás de Aquino*, p.91.

En segundo lugar, la voluntad se ordena a aquel fin, en cuanto al movimiento de intención, que tiende a él algo que es posible conseguir, lo cual pertenece a la esperanza; y en cuanto a cierta unión espiritual por la que se transforma de algún modo en aquel fin, lo cual se realiza por la caridad.⁶¹

En efecto, son tres las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. La regla y medida de estas virtudes es Dios mismo, la fe tiene por regla la verdad divina; la caridad la divina bondad; y la esperanza la gran omnipotencia y misericordia. Por lo tanto, no se puede hablar de un justo medio en estas virtudes, sino que cada una alcanza su perfección en cuanto más se acerca a su objeto.

Para Santo Tomás, sólo las virtudes infusas son perfectas y dignas de llamarse virtudes en sentido pleno porque son las únicas que ordenan bien al hombre a su fin último. Las virtudes adquiridas, es decir las intelectuales y morales, son virtudes, pero no en sentido pleno, ya que ordenan al hombre a su fin último de manera delimitada. Así pues, la caridad tiene cierta supremacía sobre las demás, ya que ordena al hombre a su fin último. A partir de la caridad se infunden todas las virtudes morales, mediante las cuales el hombre lleva a cabo sus buenas obras. La fe y la esperanza pueden existir sin la caridad, pero sin ella no podrían ser virtudes perfectas. Por medio del querer del modo debido, que proporciona la caridad, el acto de fe es perfeccionado ya que la voluntad procede de un amor recto. También en el caso de la esperanza, que consiste en esperar de Dios la futura bienaventuranza, acto que puede llegar a ser perfecto si se basa en los méritos propios guiados por la caridad.

En definitiva, hay una relación intrínseca entre las virtudes teologales, ya que la fe y la esperanza pueden existir sin la caridad, pero no serían virtudes. O en el caso contrario, no podríamos hablar de una caridad sin fe y esperanza, porque para Santo Tomás, esta implica una amistad con Dios. No es posible tener una comunión o cercanía del hombre con su creador, sin una firme creencia en Él. Además de la espera que comienza ahora con la vida en gracia y culmina con la prometida vida futura.

⁶¹ S.T., I-II, 62-3.

1.2.3.8 Igualdad de las virtudes

Santo Tomás de Aquino hace una valoración de las virtudes en general para establecer una posible supremacía de algunas virtudes sobre otras. Se cuestiona si son iguales todas las virtudes que puede poseer un sujeto. Además, de comparar las virtudes intelectuales, morales y teológicas entre sí.

Para empezar, cuando se habla de virtudes diferentes, una virtud puede ser mayor o mejor que otra en cuanto más se acerca a la razón, ya que esta es la causa y raíz del bien humano. En cambio, las virtudes de la misma clasificación ya sean morales o intelectuales, la virtud puede ser mayor o menor, en sí misma por los objetos que se extiende o por parte del sujeto que participe en ella. Puesto que, para alcanzar la virtud hay disposiciones naturales y culturales en los sujetos que le permiten adquirir mayor virtud. Con respecto a las virtudes diferentes, el Aquinate se pregunta si son superiores las virtudes morales o las intelectuales, en la *Suma de Teología* menciona:

La virtud moral reside en la parte racional por participación, mientras que la virtud intelectual reside en la parte racional por esencia, según se dice en el *libro I Ethic*. Pero lo racional por esencia es más noble que lo racional por participación. Luego, la virtud intelectual es más noble que la virtud moral.⁶²

Si se considera a la virtud en orden a su objeto, es más noble aquella virtud que tiene un objeto más noble. Por ejemplo: el objeto de la razón es más noble que el objeto del apetito. Por lo tanto, las virtudes intelectuales son más nobles que las virtudes morales, ya que perfeccionan a la razón, y no al apetito como las segundas.

En cambio, si se toma en cuenta la virtud en orden al acto, entonces la virtud moral que perfecciona al apetito, al que corresponde mover las demás potencias al acto, es más noble. La virtud en este sentido es principio de acto que perfecciona a la potencia; desde esta perspectiva las virtudes morales son hábitos más nobles que los intelectuales.

Habiendo establecido los parámetros para establecer la superioridad de las virtudes diferentes, después, se pregunta si hay mayor perfección en alguna virtud de la misma especie. Con respecto a las virtudes morales, la justicia es la que más sobresale porque es la

⁶² S.T., I-II, 63,1.

más próxima a la razón. Por parte del sujeto, porque reside en la voluntad como apetito racional, y por parte del objeto porque versa sobre las acciones mediante las cuales se ordena a sí mismo y a los demás.

Por lo que se refiere a las virtudes intelectuales, la sabiduría ocupa un lugar primordial, debido a que el objeto de la sabiduría sobresale sobre los objetos de las demás virtudes. Pues, se ocupa de la causa suprema que es Dios, a partir de esto la sabiduría juzga y ordena a las demás.

Finalmente, la caridad es la mayor de las virtudes teologales. Estas tres virtudes, efectivamente tienen por objeto a Dios, su superioridad no radica en tener un objeto mayor, sino en la proximidad que tienen a él. Es bastante claro el argumento:

Y de este modo la caridad es mayor que las otras. Pues las otras importan en su propia esencia cierta distancia del objeto, ya que la fe es de las cosas no vistas, y la esperanza es de las cosas no poseídas. En cambio, el amor de caridad es de lo que ya se tiene, pues lo amado existe de algún modo en el amante, y, a su vez, el amante es llevado por el afecto a la unión con el amado.⁶³

1.2.4. De la ética aristotélica a la tomista

Habiendo esclarecido las ideas más importantes sobre la virtud en el autor que nos incumbe, Tomás de Aquino; considero importante resaltar algunas diferencias con la ética de Aristóteles. Que si bien, la tomista parte de ella, a lo largo de la obra del Aquinate, podemos notar otras variantes.

En cuanto a la ética de Aristóteles, esta es una ética de la virtud, es decir, una guía para evaluar los actos según nuestra razón. Donde el buen actuar de los hombres siempre remite a una vida virtuosa, que no es más que una llena de hábitos buenos que conduzcan al hombre a la felicidad. Así pues, la virtud va formando el carácter y su fin es llegar a la *eudemonía*, un estado de buena vida donde la razón sea guiada por las virtudes *dianoéticas* y los actos por las virtudes éticas.

⁶³S.T., I-II, 66, 6.

A pesar de que ambos filósofos hablen de felicidad, no refieren a lo mismo. Aristóteles no apunta a una máxima felicidad donde Dios es el fin último, ni a una forma de vivir trascendente. Debido a que podemos llegar a la felicidad practicando las virtudes éticas. En cambio, en la ética tomista, no son suficientes las virtudes morales para llegar a la felicidad, lo que pueden permitirnos es llegar al bien común.

La verdadera felicidad para el Aquinate es un encuentro personal con Dios. Dado que, las virtudes morales no conducen a la felicidad, sólo preparan el camino, son las virtudes teológicas las que nos posibilitan llegar a la felicidad total. Y como mencionaba en el apartado anterior, hay una virtud en especial que tiene supremacía sobre las demás, la caridad. Podríamos pensar que es la fe la que posibilita el encuentro con Dios, pero sólo la caridad dirige al fin último del ser humano. Con caridad se infunden todas las virtudes morales, mediante las cuales el hombre lleva a cabo sus buenas obras. Morales de la Barrera dice:

El ethos cristiano no se resuelve solo en la ética, sino también se resuelve, de forma eminente, a través del modo de ser que vive en la apertura de la fe, de la esperanza y sobre todo, de la caridad. En un cierto sentido, podemos decir que el ethos propio del hombre se resuelve también en un vivir también mucho más allá del ethos.⁶⁴

En definitiva, el modo de ser cristiano no se reduce solamente a vivir las virtudes morales sino también a un modo de ser que esté abierto a la trascendencia. De ahí que el Doctor angélico añada a la vida del ser humano tres virtudes que le permitan llegar a la felicidad como beatitud:⁶⁵ fe, esperanza y caridad.

⁶⁴ Morales de la Barrera, E., Del *ethos* a la *ética*, ¿una leve inflexión del vocablo? (conferencia presentada en el congreso internacional “Ética de la virtud en el mundo de hoy”, Buenos Aires, septiembre, 2019).

⁶⁵ La beatitud en el cristianismo es entendida como un estado de felicidad relativo que se goza en la tierra, y a veces el reposo y la tranquilidad de la vida sin accidentes que vengán a perturbarla.

Capítulo Dos

La virtud de la justicia según Tomás de Aquino

En el capítulo anterior realizamos una exposición de lo que es la virtud en general. Ahora, pretendo hacer un análisis de una virtud en específico, la justicia. La cual, puede ser estudiada en sentido institucional o ético; sin embargo, pretendo basarme en el segundo. Es decir, la justicia como virtud o cualidad moral no sólo de personas, sino también de la sociedad.

2.1 ¿Qué es la justicia?

Ahora bien, como mencionamos en el apartado anterior, las virtudes morales, son aquellas que hacen que el ser humano se comporte conforme al bien actuar. Tienen por sujeto a la voluntad, ya que esta mueve a todas las potencias hacia sus actos por medio de la razón. Cabe mencionar que, la voluntad sin el intelecto es ciega.

La justicia, es una virtud moral y cardinal, junto con la fortaleza, la templanza y la sabiduría. El principio formal de estas virtudes es la razón. La prudencia es la virtud principal porque consiste en la consideración de la razón. La templanza pone orden a las pasiones, en cuanto a que la pasión inclina a algo contrario a la razón. La fortaleza es un afianzamiento de la razón para no retroceder ante los peligros y trabajos, y poder realizar lo que dicta la razón. Finalmente, la justicia resulta en el orden de la razón cuando se realiza alguna acción.

Para empezar, el término justicia es una palabra que proviene del latín *iustus*, y esta a su vez de *ius*, que significa “lo justo”, “lo debido”, y, por consiguiente, “el Derecho”. La justicia y el Derecho tienen que ver, por tanto, con la rectitud moral en general.

En efecto, la justicia tiene un significado amplio, en primer lugar, la referimos a la rectitud o bondad moral sin más. En segundo momento, es el cumplimiento de lo debido, de lo ajustado, es decir, de lo que está obligado a dar al otro. Esto puede ser una operación externa o una

cosa, a la persona que se le debe. Santo Tomás define a la justicia partiendo de la referencia a su objeto, preguntándose por lo justo, lo debido y lo que le pertenece a cada uno. En la *Suma de Teología*, menciona:

La justicia versa propiamente, como peculiar materia, acerca de aquellas cosas que refieren al otro (...), y por tanto el acto de la Justicia se designa en relación con la propia materia y objeto cuando se dice que «da a cada uno su Derecho» (...), en la definición de la Justicia se pone primeramente la «voluntad», para manifestar que el acto de Justicia debe ser voluntario, y añade la «constancia» y la «perpetuidad», para designar la firmeza del acto. (...) Si alguno quisiera reducir la definición de la Justicia a su debida forma podría decir que «Justicia es el hábito según el cual alguien, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su Derecho». Esta definición es casi la misma de Aristóteles, quien dice que la «Justicia es el hábito por el cual uno obra según la elección de lo justo»⁶⁶

En concreto, para Santo Tomás, la justicia es dar a cada uno su derecho, esto se explica en cuanto a que cada persona está ordenada a otra por medio de sus actos. Para vivir en armonía es necesario dar a cada uno lo suyo, es decir, lo que se le debe según el principio de igualdad de proporción, que se fundamenta en considerar que cada ser humano posee una misma dignidad, esto es:

A las personas se les debe algo, no sólo por lo que hacen, sino también por lo que son. De no ser así estarían injustificados los Derechos fundamentales de las personas, que son anteriores a cualquier prestación de servicios o de cosas de unas personas a otras.⁶⁷

De modo que, respetar a cada uno su derecho es darle a cada uno lo que se le debe por ley. Aquí es donde la justicia se vincula con la ley y el derecho, que son las que norman las relaciones equitativas entre las relaciones de las personas, ya sean particulares o frente al Estado. Por lo tanto, la justicia es una virtud que perfecciona al ser humano en su obrar, es decir, hace buenos sus actos y a la persona que posee esta virtud. Beuchot hace ver la noción tomista de la justicia como virtud “La idea de la justicia como virtud, la que hace que el hombre, de una manera continua y estable, haga actos antes que conduzcan a esa relación entre personas, a ese orden o estado de cosas adecuadamente.”⁶⁸

⁶⁶ S.T., III, 58, 1.

⁶⁷ Jorge, García, *La justicia en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Universidad Andrés Bello, Santiago, 2013, p.23.

⁶⁸ Beuchot, M., *Filosofía y Teología en Santo Tomás de Aquino*, p.49.

Además, como menciona Santo Tomás, es una virtud que necesariamente es producto del ejercicio de la voluntad. Es una habilidad que se adquiere como una inclinación o tendencia, que encamina continuamente a la voluntad a elegir lo justo y lo bueno. Ya que el sujeto de la justicia es la voluntad, sus actos no son pasiones, estas solo son los movimientos del apetito sensible. Por lo que, la justicia no versa sobre la templanza y la fortaleza, sino sobre las operaciones. Además de que, si mencionamos que la justicia trata sobre las cosas que refieren al otro, evidentemente estas no son las pasiones interiores.

En efecto, la diferencia de la justicia respecto a las demás virtudes es que no perfeccionan al ser humano únicamente en relación consigo mismo, sino que lo recto en las acciones justas, se constituye, además, en referencia al otro. Aquí radica la supremacía de la justicia sobre las demás virtudes morales. El virtuoso se comporta bien con respecto al otro por medio de la parte más noble del alma, que es la voluntad y no solo al bien del hombre virtuoso en sí mismo. Esta postura la retoma de Aristóteles, que evidentemente también afirma que la justicia es de las virtudes más sobresalientes.

Las virtudes más grandes son necesariamente aquellas que son más útiles a otros, ya que la virtud es una potencia bienhechora. Por eso son honrados preferentemente los fuertes y los justos, porque la fortaleza es útil a otros en la guerra; en cambio, la justicia lo es en la guerra y en la paz.⁶⁹

Así pues, se llama justo, en nuestras obras, a lo que corresponde a otro según cierta igualdad. “Tomás de Aquino afirma que la justicia, según su materia, importa relación a otro porque el nombre de la justicia comparte igualdad, y nadie es igual a sí mismo sino a otro.”⁷⁰ En la virtud de la justicia podemos hablar de un justo medio real ya que, a diferencia de las virtudes morales donde el medio se determina en el mismo sujeto virtuoso, en la justicia el medio consiste en la igualdad de proporción de la cosa y la persona exteriores. Por lo tanto, lo justo en Santo Tomás es lo debido a una persona en su relación con otra. Para profundizar al respecto, Jorge García menciona:

La Justicia, subjetivamente considerada, es una inclinación permanente de la voluntad por la que ésta realiza, con prontitud y facilidad ciertos actos de intención, de elección y de uso

⁶⁹ Aristóteles, *Retórica*, I, 9, 6, 1366b3.

⁷⁰ Martín de Blassi, F., “Análisis de la justicia como virtud en Tomás de Aquino”, en *Revista Chilena de estudios medievales*, no. 2, julio-diciembre, 2012, p.12.

activo. Pero objetivamente entendida, la Justicia es una inclinación especificada por lo justo o por el Derecho de los demás; es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho. Esto hace que la Justicia sea una virtud adquirida, un hábito sobreañadido a las inclinaciones naturales de la voluntad; porque la voluntad humana tiende naturalmente al bien, pero no tiende naturalmente a ese bien que constituye el Derecho de los demás.⁷¹

Puesto que no tenemos una tendencia natural a dar a cada uno su derecho, es necesario realizar continuamente actos justos para adquirir este hábito bueno. Aunque Santo Tomás hable constantemente de una inclinación natural buena en el hombre, aquella que le permite llegar a su fin último, que es la felicidad; no habla nunca de una justicia natural, porque la justicia es una virtud, un hábito añadido a la voluntad para tender al bien. Al respecto dice:

Pero si el hombre desea un bien que exceda la capacidad volitiva, ya de la especie humana, como el bien divino, que trasciende los límites de nuestra naturaleza, ya del individuo, como el bien del prójimo, entonces la voluntad necesita de la virtud. Por eso, las virtudes que dirigen los afectos del hombre hacia Dios o hacia el prójimo residen en la voluntad como en su sujeto, y tales son la caridad, la Justicia y otras.⁷²

En suma, la voluntad tiene una inclinación natural hacia el bien en general, el fin último del hombre. Sin embargo, como hemos mencionado, el bien al que inclina la justicia es siempre el que es debido a otras personas, lo que es justo y lo que constituye el derecho de los demás. Por lo que, la justicia será un hábito sobreañadido a la voluntad para buscar el bien del otro. Dicho de otra manera:

El bien al que la Justicia inclina es siempre el que le es debido a otras personas, lo que es justo, lo que constituye el Derecho de los demás. Es este un bien al que nuestra voluntad no tiende naturalmente, y por ello es necesario que dicha voluntad sea enriquecida o perfeccionada por la virtud de la Justicia, por esa inclinación sobreañadida que, de manera estable y permanente, nos lleve a querer para los demás lo que les pertenece (su Derecho) y a dárselo efectivamente.⁷³

⁷¹ García, J., *La justicia en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Universidad Andrés Bello, Santiago, 2013, p.24.

⁷² S.T., III, 56, 6.

⁷³ García, J., *La justicia en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, p.26.

2.2 El objeto de la justicia

Santo Tomás explica los motivos por los cuales el objeto de la justicia es lo justo. En primer lugar, la justicia es una virtud que ordena al hombre en relación con el otro, bajo un principio de igualdad. A diferencia de las demás virtudes que perfeccionan al hombre en aquello que le conviene a sí mismo, la justicia distribuye lo recto en relación con otro sujeto. Por lo tanto, el objeto de la justicia es propiamente lo justo, el cual es el término de un acto de justicia. Este objeto es el Derecho, el cual Tomás lo define de la siguiente manera: “El Derecho o lo justo es una acción adecuada a otra según cierto modo de igualdad.”⁷⁴

El Derecho, a su vez, se clasifica por el modo en que se adecua al hombre. Ya sea por la naturaleza misma de la cosa, o positivo si se adecua por convención o común acuerdo. Esto se puede hacer por medio de un convenio privado o por convención pública. De modo que, una cosa se puede hacer justa de dos formas: natural y positiva. Así pues, las leyes manifiestan ambos derechos. El derecho natural no se instituye en la ley, es anterior a ella, solo se contiene. En cambio, sí funda el derecho positivo, ya que le da la fuerza de autoridad.

Ahora bien, el juicio es la determinación o definición de lo justo o el derecho. Esto se debe a que es un acto realizado por un juez que es llamado así porque es “quien pronuncia el derecho”⁷⁵ y el derecho es el objeto de la justicia. Así como una persona prudente puede hablar de la prudencia, el juicio que determina lo justo, corresponde a la justicia, de tal forma que “los hombres acuden al juez como cierta justicia animada.”⁷⁶ Si un juicio se basa en la justicia, este es lícito. El Aquinate menciona algunos elementos a considerar para que un juicio sea un acto de justicia:

Para que el juicio sea un acto de justicia se requieren tres condiciones: primera, que proceda de una inclinación de justicia; segunda, que emane de la autoridad del que preside; y tercera, que sea pronunciado según la recta según de la prudencia.⁷⁷

De modo en que si un juicio hace caso omiso a la justicia se le llamaría vicioso e ilícito. En concreto, un juicio donde se juzgue sin la autoridad de hacerlo es un juicio usurpado. Y

⁷⁴ S.T., III, 57, 2.

⁷⁵ *Íbid.*, 60,1.

⁷⁶ *Ídem.*

⁷⁷ *Íbid.*, 60, 2.

finalmente, un juicio sin certeza racional o dudosa es también un juicio suspicaz y temerario. Y para no caer en error, es importante que se base en la ley escrita que contiene tanto el derecho natural o positivo.

2.3 Sujeto de la justicia

En cuanto al sujeto de la Justicia, el Aquinate menciona que “el sujeto de la virtud es aquella potencia a cuyo acto se ordena la virtud para rectificarlo.”⁷⁸ La justicia es una virtud que no perfecciona nuestra capacidad de conocer, ya que no se dice justo al hombre que conoce rectamente. Por lo que, el sujeto de la justicia no es una potencia cognoscitiva como el entendimiento o la razón.

En efecto, los hombres justos son aquellos que obran con rectitud, cuyo principio próximo es la fuerza apetitiva. Estas, a su vez, pueden ser la voluntad o el apetito sensible. Sin embargo, la justicia que consiste en dar a cada uno lo suyo no podría proceder del apetito sensible, porque solo la razón podría establecer el principio de igualdad que es la base para el recto actuar. Por lo tanto, la justicia no puede hallarse en lo concupiscible o irascible, sino en la voluntad.

Es decir, el acto de justicia debe ser voluntario, el hombre justo obra sabiendo y elige sus acciones. Santo Tomás lo menciona concretamente en su definición de justicia: “Si alguno quisiera reducir la definición de la Justicia a su debida forma podría decir que «Justicia es el hábito según el cual alguien, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su Derecho».”⁷⁹

Debido a que la virtud es un hábito operativo bueno, como se mencionó en el capítulo anterior, la justicia como virtud es una disposición estable que hace que la persona realice obras buenas. Esta disposición es posible gracias a la voluntad que permite adquirir cierta inclinación permanente hacia la virtud. Sólo si es un ejercicio constante y perpetuo de la voluntad podría llamarse virtud, de lo contrario, si alguien hiciera actos justos de manera esporádica o contra su voluntad no sería llamado justo.

⁷⁸ S.T., III, 58, 4.

⁷⁹ S.T., III, 58,1.

2.4 Injusticia

Si consideramos anteriormente que, la justicia es una virtud sobresaliente sobre las demás, entonces, para Santo Tomás, la injusticia es un vicio especial. Esta puede ser de dos formas: injusticia legal, que atenta contra un objeto especial que es el bien común e injusticia general, en el momento en que rechaza el bien común que conduce al hombre a todos los vicios que se derivan de ello. Finalmente, existe otro tipo de injusticia donde se ejerce una desigualdad de un hombre frente a otro al momento de que quiere tener más bienes, honores y menos males y trabajos.

Como el objeto de la justicia es una igualdad en las cosas exteriores, así también el objeto de la injusticia es cierta desigualdad, es decir, según que se atribuya a alguien más o menos de lo que le corresponde. Más es objeto se compara con el hábito de la injusticia mediante el acto propio, que se llama injusticia.⁸⁰

Puede darse el caso en que una persona no sea injusta a pesar de haber cometido una injusticia. En el caso, de una persona que realiza un acto injusto sin la intención de cometer injusticia, su acto es injusto accidentalmente porque se obra por ignorancia. Otro ejemplo, es el de una persona que actúa injustamente por una pasión desmedida como la ira, en ese caso hay un defecto de la conexión de la operación con el hábito, por lo tanto, tampoco puede llenarse injusto.

Por el contrario, se llama una persona injusta cuando la injusticia procede de la intención y elección, cuando la injusticia agrada a quien la realiza. Quien hace lo injusto involuntariamente o por pasión, sin el hábito de la injusticia, no puede ser llamado injusto. Como la injusticia es un acto de elección, para Tomás es impensable que se haga una injusticia sin desearlo, al menos que sea accidental. Tanto cometer como padecer una injusticia implica hacerlo queriéndolo. Y lo aclara de la siguiente forma:

Más el principio propio de la acción en los hombres es la voluntad, y, por ello, el hombre hace propiamente y por sí mismo lo que hace queriendo; y, por el contrario, sufre propiamente lo que contra su voluntad soporta, porque, en la medida en que está queriendo algo, es de suyo principio de su acto y, por ello, en cuanto es de esta clase, es más bien agente que paciente.⁸¹

⁸⁰ S.T., III, 59, 2.

⁸¹ *Ibid.*, 59,3.

2.5 Clasificación de la justicia

Por lo que refiere a la justicia, el Aquinate conservó la clasificación aristotélica de la justicia y a ella agrega su pensamiento y reflexión. Así pues, la divide en: general o legal y particular, que a su vez se divide en distributiva y conmutativa. De cada una se derivan los tres modos de relaciones: de las partes con el todo, la llamamos justicia general; del todo con las partes, es la justicia distributiva; y, finalmente de las partes entre sí, que denomina justicia conmutativa. A continuación, explicaré más a detalle cada una de ellas.

2.5.1 Justicia general o legal

La justicia general es la que ordena los actos de todas las demás virtudes al bien común, es decir, rige las relaciones del individuo con la sociedad. Este tipo de justicia tiene en cuenta la relación de las partes al todo, esto es, de los individuos a la comunidad en cuanto tal. Para Santo Tomás, el bien común es la señal de que la justicia se está o no llevando a cabo ya sea en el individuo, en la comunidad o en el Estado. Ahora bien, es importante esclarecer lo que se entiende por bien común, Beuchot menciona:

El bien común es el conjunto de bienes que se necesitan en la comunidad para la realización humana y digna de los individuos, desde bienes exteriores del cuerpo (como la vivienda, la defensa, etc.), pasando por los bienes interiores del cuerpo (vida, integridad, salud, etc.), y los bienes exteriores del alma (educación, descanso, etc.), hasta los bienes interiores del alma (la virtud).⁸²

En efecto, así como la caridad ordena todas las virtudes hacia el bien divino, la justicia general ordena las virtudes hacia el bien común, que es su objeto propio. En la virtud general se incluye toda virtud, es decir, no sólo los actos justos pertenecen a la justicia, sino también aquellos que participan de manera indirecta en la justicia, como las virtudes morales. Aquellas que hacen bueno al individuo y por lo tanto aportan al bien de la comunidad.

Así pues, la justicia no solo refiere a una persona particular, sino que ordena al hombre en su relación con el otro de dos maneras, una cuando se refiere al otro de manera individual;

⁸² Beuchot, M., *Filosofía y Teología en Santo Tomás de Aquino*, p. 47.

o a otro en común, es decir, a aquel que sirve a la comunidad, que es el que sirve a todos los que la conforman. De la segunda forma, se puede hablar de una justicia general, ya que, el bien de cada virtud ordena al ser humano hacia sí mismo, hacia los otros de manera singular y finalmente lo refiere al bien común. “Y así el acto de cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en cuanto a que está ordenada al hombre al bien común. Y en este sentido, se llama a la justicia virtud general.”⁸³

A la justicia general se le llama también justicia legal porque realiza lo que es propio de la ley, las cosas que atañen a uno mismo también se dirigen al otro en cuanto al bien común. Tomás, al respecto explica que “la ley pertenece ordenar al bien común (...), síguese que la justicia denominada “general” en el sentido expuesto, es también “legal”, esto es, por la que el hombre concuerda con la ley, que ordena los actos de todas las virtudes al bien común.”⁸⁴

También, es denominada justicia legal porque por medio de ella el hombre concuerda con la ley, que ordena los actos de todas las virtudes al bien. De modo que, este tipo de justicia implica la obediencia de las leyes. Así lo señala Mauricio Beuchot cuando menciona:

De hecho, la justicia legal obliga primordialmente a los legisladores, jueces y gobernantes, y después a los individuos de la sociedad para que obedezcan las leyes. La obediencia a las leyes, por parte de los ciudadanos se ha de ver correspondida por la equidad en la impartición de justicia, por parte legislativo (emitiendo leyes justas) y el poder judicial (emitiendo sentencias justas).⁸⁵

Es indispensable el buen uso y funcionamiento de la justicia legal para que mediante las disposiciones convenientes y la aplicación de las leyes se beneficien también todo tipo de justicia, como la distributiva y la conmutativa.

Por otra parte, Aristóteles en la *Política*, mencionaba que “no es absolutamente igual la virtud del buen varón y la del buen ciudadano”⁸⁶ Y es evidente, puesto que, una persona, que es justa con alguien en particular, no implica que sea un buen ciudadano o ciudadana, en cuanto que cumple las normas establecidas para el bien común. Ya que, la virtud del buen ciudadano es como mencionamos anteriormente, justicia general.

⁸³S.T., III, 58, 5.

⁸⁴ *Ídem*.

⁸⁵ Beuchot, M., *Filosofía y Teología en Santo Tomás de Aquino*, p. 57.

⁸⁶ Aristóteles, *Política*, III, 2, 6.

Con respecto a lo general, Santo Tomás lo define en dos aspectos: el primero, mediante la predicación, cuando lo general es esencial a lo que se le predica, como animal a todo hombre o perro que pertenece a este género y por lo tanto lo define. En segundo lugar, cuando lo general es una virtud que le es propia. Como en el caso de la causa universal, que a partir de ellas se explican todos los efectos. Y, sin embargo, no tiene que identificarse en esencia con todo lo demás, ya que no tiene la misma esencia la causa que el efecto, como en el caso del Sol que ilumina con su fuerza a todos los cuerpos, pero los cuerpos no son el Sol.

Con lo anterior podemos concluir que, la justicia legal es virtud general porque ordena por mandato otras virtudes al bien común, aquí radica su importancia, en cuanto que su objeto propio es el bien común. Al mismo tiempo, es fundamental el papel que tiene el gobernante como vigilante de la justicia legal, que no hace que, por ser una virtud general, sean todos los ciudadanos justos, pero sí marca un fin o meta a llegar. Finalmente, “Y en esta forma de hablar la justicia legal es en su esencia idéntica a toda virtud, aunque se diferencia de ella por la razón.”⁸⁷

2.5.2 Justicia particular

Así, como hay una virtud que ordena al ser humano al bien común, también hay virtudes que lo orienten hacia los bienes particulares que refieren a sí mismo o a otra persona singular. Para Santo Tomás “la justicia particular es la que se ordena a una persona privada, que en relación con la comunidad es como la parte al todo.”⁸⁸ Por tal motivo, se citó a Aristóteles para señalar la distinción entre ser buen ciudadano y buen ser humano. El segundo es virtuoso de manera particular, por medio de la templanza, la prudencia, fortaleza, etc. Por otra parte, con lo planteado anteriormente podríamos pensar que no es necesaria una virtud particular, puesto que la virtud general ordena lo suficientemente al ser humano, al otro. Sin embargo, Santo Tomás explica:

La justicia legal ordena suficientemente al hombre y le pide cosas que se relacionan con otro: en cuanto al bien común, inmediatamente, y en cuanto al bien de una sola persona singular,

⁸⁷ S.T., III, 58,6.

⁸⁸ S.T., III, 61,1.

mediatamente. Por eso, es oportuno que haya una justicia particular que ordene inmediatamente al hombre hacia el bien de otra persona particular.⁸⁹

Cabe mencionar que, la razón rectifica no solo a las pasiones del alma, sino también a las acciones que se presentan como exteriores ya que posibilitan la comunicación entre sí, es decir, el orden entre un ser humano y otro. En cambio, el ser humano se rectifica a sí mismo por medio del control de las pasiones del alma. Por tal motivo, la justicia particular se identifica con el otro y sobre todo con las acciones exteriores y no a toda materia de virtud moral.

Ahora bien, la justicia particular, para su estudio, se divide en: justicia conmutativa y justicia distributiva. La primera ordena de una persona particular a otra particular. Mientras que la segunda ordena del todo, o la persona a cargo de la comunidad a las partes. A continuación, analizaremos a detalle cada una.

2.5.2.1 Justicia conmutativa

Por lo que se refiere a la justicia conmutativa, el doctor angélico la define de la siguiente manera:

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.⁹⁰

Este tipo de justicia ordena una persona particular a otra persona particular, en efecto, opera entre particulares o grupos que no son el Estado. Tiene en cuenta la relación de unas partes a otras, a saber, de unos individuos a otros, para regular los intercambios que acontecen entre dos personas.

De modo que la igualdad que se busca es según la media aritmética o geométrica, es decir, una persona busca recibir lo mismo que dio, o da lo equivalente a lo que se le prestó.

⁸⁹ S.T., III, 58, 7.

⁹⁰ S.T., III, 61, 1.

En otras palabras, el acto de este tipo de justicia consiste en reponer la misma cosa tomada o recibida.

Ahora bien, la justicia conmutativa como aquella que dirige los cambios que se establecen entre dos personas, tiene como centro a la conmutación que puede darse de manera voluntaria o involuntaria. De manera involuntaria en el siguiente caso:

Quando alguien usa de las cosas de otro, o de su persona, o de su obra, contra su voluntad, lo que acontece a veces ocultamente, por fraude, y otras abiertamente, por la violencia; y lo uno y lo otro puede suceder, sin embargo, en las cosas, en la propia persona o en la persona de un allegado.⁹¹

Es involuntaria cuando usa o quita las cosas ajenas sin consentimiento, si se lleva acabo de manera oculta, se llama hurto; si se hace públicamente es un robo. Después, puede ser involuntaria en la misma persona en el caso de que una persona sea atacada en su existencia o dignidad. Por ejemplo, alguien puede ser atacado en su existencia cuando es asesinado o herido ya sea de manera oculta o pública. Ocurre también un atentado a su dignidad, en concreto si se daña la reputación por medio del falso testimonio o traiciones. Finalmente, es involuntario, en la persona de un allegado, si alguien puede ser dañado por una persona cercana. Todos los ejemplos anteriores representan un ejercicio injusto de las conmutaciones. No obstante, la conmutación puede ser voluntaria en los siguientes casos:

Quando una persona transfiere a otra voluntariamente lo que es suyo. Si le transmite simplemente la cosa suya sin débito, como en la donación, no hay un acto de justicia sino liberalidad. Mas la transferencia voluntaria pertenece a la justicia en tanto en cuanto hay algo en ella o razón de débito.⁹²

Para Santo Tomás son tres los casos en los que se puede dar la justicia conmutativa, la cual es fundamentalmente voluntaria. El primero, cuando una persona da algo suyo en compensación de algo que recibió, como se da en la compraventa. Tomando en cuenta, lo dicho anteriormente, alguien espera recibir algo del mismo valor de lo que se entrega. En segundo lugar, en el caso de que alguien entregue a otro una cosa propia para que le dé un uso, con la condición de ser devuelto. Y finalmente, cuando alguien entrega una cosa como

⁹¹ S.T., III, 61,4.

⁹² S.T., III, 61,4.

para recuperarla y no como razón de su uso, sino de conservación, como es el caso de un depósito.

Con relación a la justicia conmutativa, un concepto muy importante a considerar es el de restitución. Este se opone al de sustracción, que consiste en sustraer o robar una cosa ajena, que finalmente, es un acto injusto. En cambio, la restitución es un acto justo que conduce a las conmutaciones. Para el Aquinate:

Restituir no parece ser otra cosa que poner de nuevo a uno en posesión o dominio de lo suyo. Por eso, en la restitución hay una igualdad de justicia según la compensación de cosa a cosa, lo cual pertenece a la justicia conmutativa. Por consiguiente, la restitución es un acto de justicia conmutativa, y esto tanto cuando la cosa de uno está en poder de otro por voluntad de aquél, como ocurre en el caso del préstamo o depósito, como cuando está contra su voluntad, como en la rapiña o el hurto.⁹³

Restituir implica devolver aquella cosa que injustamente fue quitada, pues solo se puede restablecer esta igualdad por medio de esta nueva entrega. Es decir, restituir lo mismo que se toma es la forma en la que se vuelve a establecer la igualdad.

La justicia en la conmutación depende de la reparación que vuelve a establecer la igualdad entre dos personas, por lo que el hombre está obligado a la restitución de aquello en que perjudica a otros. Y ¿cómo sabemos que se dañó a otro?, Santo Tomás menciona dos modos de damnificar a otra persona: la primera si se quita lo que posee, de modo que, si alguien destruye o roba un automóvil, está obligado a restituirle lo que vale el automóvil. En segundo lugar, también se daña a otro cuando se le impide alcanzar lo que por sus méritos iba a obtener, en este caso la restitución no es por medio de la igualdad porque no es lo mismo tener algo en acto que en potencia. Sin embargo, está obligado a realizar alguna compensación, y no necesariamente menor, podría ser una paga multiplicada, dependiendo la condición de la persona o los negocios.

A pesar de que la restitución, como mencionamos anteriormente, se dé partiendo de la persona que recibió a la que presta, puede darse el caso de que no necesariamente sea la restitución un acto del que ha recibido directamente, sino del que no lo ha hecho, es decir de manera indirecta. Por ejemplo:

⁹³ S.T., III, 62, 1.

Indirectamente, si no se impide cuando se puede y se debe impedir, ya porque se omite el mandato o consejo que reprimiría el hurto o rapiña, ya porque se niega el auxilio con el que podría evitarse, ya porque se oculta del hecho después de acaecido. Todos estos supuestos se comprenden en los siguientes versos: Mandato, consejo, consentimiento, halago, ayuda, participación, silencio, inhibición, encubrimiento.⁹⁴

Estas cinco causas indirectas obligan a la restitución. El mandato porque el que hace ejercicio de su autoridad para ordenar un hurto, es participe del mismo. El consentimiento, ya que es un elemento fundamental sin el cual no hubiese podido llevarse a cabo. La ayuda, es cuando alguien impulsa o auxilia a los ladrones que llevan a cabo la injusticia. La participación, ya que se colabora de manera indirecta en el hurto. Cuando se inhibe porque cada persona tiene la obligación de impedirlo y sin embargo muestra una actitud indiferente o de tibieza. Y, por último, el encubrimiento, que es un ejercicio de complicidad.

Finalmente, en el tema de la restitución el Aquinate menciona que, así como sustraer la cosa ajena es una falta a la justicia, lo es del mismo modo retenerla, porque es retener lo ajeno en contra de la voluntad del dueño. Por ejemplo, cuando una persona se ha ganado ya un salario y este no es pagado de manera inmediata sino a placer del jefe. Por lo tanto, es una obligación restituir de manera inmediata o pedir una prórroga que se puede conceder voluntariamente.

Por otra parte, Santo Tomás considera una falta a la justicia conmutativa el homicidio. Sin embargo, establece ciertos parámetros para considerar este acto una injusticia o no. Para empezar, es lícito en el hombre quitar la vida a plantas y animales para su uso, así como los animales se alimentan de las plantas para sobrevivir, lo mismo puede hacer el hombre sin cometer un acto injusto. Lo anterior se fundamenta en un orden teleológico donde las cosas tienen un fin establecido, y a su vez, este orden determina los seres imperfectos que están al servicio de los imperfectos. Lo cual, actualmente sería sumamente cuestionado ante las nuevas corrientes que se preguntan si realmente existe una superioridad entre los seres vivos.

Conviene subrayar que, cuando hablamos de la justicia como una virtud que trata de las cosas que refieren a otro, este otro es específicamente un ser de la misma naturaleza y perfección. A diferencia de las discusiones contemporáneas sobre derechos animales, el otro-animal, en este contexto el ser humano es el único otro.

⁹⁴ S.T., III, 62, 8.

Además, en el tema del homicidio queda justificada lo que hoy llamamos pena de muerte, ya que, para el Aquinate, es lícito matar al pecador. En otras palabras, no se comete injusticia cuando se mata al que cometió injusticia. Al respecto dice:

Y por esto vemos que, si fuera necesario para la salud de todo el cuerpo humano la amputación de algún miembro, por ejemplo, si está podrido y puede inficionar a los demás, tal amputación sería laudable y saludable. Pues bien: cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo; y, por lo tanto, si un hombre es peligroso a la sociedad y la corrompe por algún pecado, laudable y saludable se le quita la vida para la conservación del bien común.⁹⁵

Establece una comparación de la sociedad como un cuerpo en donde una persona que no contribuye al bien común, sino que su actuar resulta perjudicial para la sociedad, puede ser eliminado por la salud de la comunidad. Cabe mencionar que, no cualquier persona puede llevarlo a cabo, un particular no puede matar a otro particular. Le compete al que esté encargado de preservar el bien común de la comunidad, es decir a la autoridad, que en el contexto de Tomás eran los príncipes. En efecto, tiene la potestad de matar al malhechor, pero no a cualquier particular.

Ya que, resulta ser una injusticia matar a un inocente que a diferencia de un delincuente “la vida de los justos mantiene y promueve el bien común, ya que ellos son la parte más importante de la sociedad. Por esta razón, de ningún modo es lícito matar al inocente.”⁹⁶

Al mismo tiempo, aborda el tema de la defensa propia. En efecto, si alguien mata a otro en defensa de su vida, no comete injusticia y no es reo de homicidio. Lo anterior, debido a que, es natural a todo ser el proteger su vida cuando siente que está en riesgo, su intención es buena en el fondo. Sin embargo, esta se puede pervertir si se usa exageradamente la violencia, se convierte en un acto ilícito. Por tal motivo es necesario rechazar moderadamente la agresión, no perder de vista que lo que se busca es salvaguardar la vida. El Aquinate lo menciona así: “es lícito repeler la fuerza con la fuerza, moderando la defensa según las necesidades de la seguridad amenazada.”⁹⁷ Conviene subrayar que sólo es lícito matar si se tiene permiso de la autoridad, como en el caso de la pena de muerte, y si se tiene como fin el

⁹⁵ S.T., III, 64, 3.

⁹⁶ S.T., III, 64, 6.

⁹⁷ S.T., III, 64, 7.

bien común. De tal forma que, se necesita autorización para matar a otro, aunque sea en defensa propia, para no dejarse llevar por una pasión personal, como lo es el caso de los soldados que pelean contra los enemigos por obediencia de la autoridad.

Posteriormente, aborda el tema del suicidio, el cual considera ilícito por tres motivos: el primero refiere a que, todo ser se ama a sí mismo por naturaleza, muestra de ello es la búsqueda de su conservación; el suicidio representa una falta a la ley natural y a la caridad por la que uno se ama a sí mismo. En segundo lugar, así como cada parte conforma el todo, el hombre es miembro de una comunidad y su ausencia sería una injuria a la sociedad y al bien común. Y finalmente, el suicidio es ilícito porque la vida para el Aquinate es un don divino y la potestad de quitar o dar la vida le pertenece a Dios.

2.5.2.2 Justicia distributiva

En cuanto a la justicia distributiva, podríamos pensar que es muy similar a la conmutativa, en cuanto a que ambas versan sobre bienes de personas particulares. Sin embargo, lo que varía en estos tiempos de justicia es que, mientras la justicia conmutativa intercambia los bienes y servicios, la justicia distributiva regula su repartición. Tomás, lo explica de la siguiente manera:

Mas si tomamos como materia de una y otra Justicia las acciones principales por las cuales usamos de las personas, de las cosas y de las obras, entonces descubrimos diversa materia, porque la distributiva regula las distribuciones, y la conmutativa dirige los intercambios.⁹⁸

De ahí que, la justicia distributiva, que es la que considera la relación del todo a las partes, ordena la comunidad, o la persona que la representa, es decir, la autoridad, a una persona particular. Se ocupa de repartir entre los particulares los bienes de la comunidad. En efecto, este tipo de justicia relaciona al Estado con el individuo. Tomás dice al respecto:

La otra relación considerada es la del todo respecto de 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;

⁹⁸ S.T., III, 61,3.

este orden, ciertamente, lo dirige la justicia distributiva, que es la que distribuye proporcionalmente los bienes comunes.⁹⁹

Puesto que, la justicia distributiva se ocupa de distribuir lo que pertenece al bien común, es necesario establecer qué es eso que constituye el bien común o qué cosas son los bienes comunes que deben ser repartidos. En primer lugar, los bienes repartidos entre la sociedad son los bienes públicos como lo son las funciones, los cargos, las contribuciones, impuestos, etc. En segundo lugar, el estado tiene la obligación de distribuir los bienes primarios para asegurar una vida digna a los miembros de una comunidad. Beuchot menciona:

Todo lo que deben tener los individuos forma parte del bien común, y debe darse a todos, pues el Estado tiene la obligación de velar por el bien común, esto es, porque todos tengan esas cosas necesarias, los bienes primarios. Y la justicia distributiva lo reparte proporcionalmente, con igualdad proporcional o equidad, no buscando una proporción aritmética, sino geométrica, como ya decía Aristóteles.¹⁰⁰

Debido a que es compleja esta repartición, la igualdad que propiciará es la proporcional, ya que no se da de forma igual para todos, sino conforme a las necesidades, trabajo, condiciones físicas, y demás elementos que son importantes considerar para una correcta distribución. Para el Aquinate:

En la justicia distributiva se da a una persona tanto más de los bienes comunes cuánto más preponderancia tiene dicha persona en la comunidad. Esta preponderancia se determina en la comunidad aristocrática por la virtud; en la oligárquica, por las riquezas; en la democrática, por la libertad; y en otras, de otra forma.¹⁰¹

No se da una igualdad aritmética como en la justicia conmutativa, ya que no determina su medio según la igualdad si según la proporción de las cosas a las personas. La igualdad no se establece por medio de la cantidad, pero sí según la proporción. De esto, se deduce que cada individuo debe ganarse sus derechos con méritos que lo hagan acreedor de los bienes que disfruta. De modo que, una oposición a la justicia distributiva es la acepción. Para Santo Tomás:

⁹⁹ S.T., III, 61, 1.

¹⁰⁰Beuchot, M., *Filosofía y Teología en Santo Tomás de Aquino*, p. 53.

¹⁰¹ S.T., III, 61, 2.

La acepción de personas se opone a la justicia distributiva, pues la igualdad de ésta consiste en dar cosas diversas a diversas personas, proporcionalmente a sus respectivas dignidades. Por eso, si uno considera aquella propiedad de la persona por la cual lo que le confiere le es debido, no habrá acepción de personas sino de causas.¹⁰²

En efecto, la acepción se basa en anteponer a la persona y no a la causa al momento de llevar a cabo la repartición en la sociedad. Por ejemplo, actualmente las plazas para maestros que se daban por herencia y no por aptitudes. En este caso no se le otorga algo por una causa que lo haga digno de merecerla sino simplemente se le atribuye a la persona.

Si alguien promueve una plaza o un cargo en el gobierno a una persona por su apariencia física, porque es rico, por ser un familiar, está cometiendo una acepción de personas, el cual se opone a la justicia distributiva ya que no se obra con una proporción debida, sino por conveniencia.

2.6 Partes integrales de la justicia

En este apartado, Santo Tomás se pregunta si hacer el bien y evitar el mal son partes de la justicia. Para empezar, es necesario considerar que toda virtud parte de este principio, sin embargo, la justicia tiene por objeto las realidades exteriores en las que se establecen el principio de igualdad. El bien en la justicia es referido a un prójimo al que se debe procurar actuar justamente y evitar hacer el mal.

En este sentido, pertenece a la justicia especial hacer el bien bajo su aspecto de debido al prójimo y evitar el mal opuesto, esto es, aquello que para el prójimo sea nocivo. En cambio, a la justicia general corresponde hacer el bien debido a la comunidad o a Dios y evitar el mal contrario.¹⁰³

Así como en otras virtudes hacer el bien y evitar el mal representan lo mismo, en la justicia no. Es necesario dar a cada uno lo que le es propio y respetar lo que le pertenece cuando ya lo tiene. Es decir, establecer lo justo y no destruir lo ya establecido.

¹⁰² S.T., III, 63, 1.

¹⁰³ S.T., III, 79, 2.

Por eso una Justicia que se limitara a establecer lo justo no sería completa, pues le faltaría su lado negativo: respetar lo justo ya establecido. Y del mismo modo una Justicia que se limitara a no dañar injustamente a nadie tampoco sería completa, pues le faltaría su lado positivo: dar a cada cual lo que le es debido. La Justicia completa requiere las dos cosas.¹⁰⁴

En otras palabras, evitar el mal y hacer el bien son parte integral para poder perfeccionar cada acto de justicia. Debido a que la única forma de constituir la igualdad de las cosas que refieren al otro es practicando el bien y dando al otro lo que es debido. Y conservándola, evitando el mal, es decir, no dañando al prójimo.

Por otra parte, menciona los vicios opuestos a la justicia. En primer lugar, la transgresión, que la define de la siguiente manera: “se produce transgresión propiamente dicha cuando un hombre hace algo en contra de un precepto negativo.”¹⁰⁵ Como es el caso de una persona que va más allá de lo permitido, ya sea en el orden moral, religioso, legal, etc. Es decir, lo característico de un acto de transgresión es que le es propio referirse al desprecio del precepto negativo que hace que evitemos el mal. Y en este punto, es dónde se diferencia de la omisión que es la oposición a los preceptos afirmativos, que tienden al bien actuar. Para el Aquinate:

La omisión consiste en dejar de hacer el bien, y no cualquier bien, sino el que sea debido. Mas el bien, considerado como debido, es propiamente objeto de la justicia: de la justicia legal, si ese débito está mandado por la ley divina o humana; y de la justicia especial, en cuanto que la deuda se considera en orden al prójimo.¹⁰⁶

Los preceptos afirmativos no obligan siempre, sino en un tiempo y circunstancia adecuada, de tal manera que si la persona se desentiende del precepto cae en pecado de omisión. Cabe mencionar que podría darse en caso en que alguien se encuentre incapacitado de realizar su deber por una situación exterior, en este ejemplo no se comete omisión. Solamente si omite su deber por alguna culpa o motivo interior. Por lo tanto, la omisión deja de ser una virtud y se convierte en un vicio ya que, al dejar de hacer el bien, la justicia queda en segundo plano. Ahora bien, habiendo definido lo que es la transgresión y la omisión, ambas opuestas a la justicia, Tomás se pregunta si alguna es más grave que otra. Al respecto dice:

¹⁰⁴ García, J., *La justicia en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, p.30.

¹⁰⁵ S.T., III, 79, 3.

¹⁰⁶ S.T., III, 79, 3.

En cambio, está el hecho de que es más fácil abstenerse de realizar el mal que hacer el bien. Luego más gravemente peca quien no se abstiene de practicar el mal, lo cual es propio de una transgresión, que quien no hace el bien, que implica una omisión.¹⁰⁷

En efecto, el acto más grave es aquel que se distancia más de la virtud, en este caso la virtud de la justicia. Por lo que un contrario se aleja más que una simple negación, por ejemplo: el calor dista más de lo frío que de lo no caliente. Siguiendo el modelo, la transgresión es contraria a la virtud y la omisión es solamente la negación. En suma, se comete omisión si no se respeta a una persona mayor, en cambio, se comete transgresión cuando se le agrade o golpea, por lo que es más viciosa la transgresión.

2.7 La justicia como justo medio

Santo Tomás, continuamente remite a Aristóteles, en este punto retoma la interpretación de la justicia como punto medio entre cometer o padecer una injusticia. A diferencia de Sócrates que plantea que es mejor padecer una injusticia que cometerla, el Estagirita identifica como injusto incluso el padecer una injusticia y por lo tanto considera que lo justo está en un punto medio. Lo explica de la siguiente manera:

Hemos establecido, pues, qué es lo injusto y lo justo. Definidos éstos, es evidente que la conducta justa es un término medio entre cometer injusticia y padecerla; lo primero es tener más, lo segundo tener menos. La justicia es un término medio, pero no de la misma manera que las demás virtudes, sino porque es propia del medio, mientras que la injusticia lo es de los extremos.¹⁰⁸

Ahora bien, Santo Tomás muestra conformidad con las estimaciones aristotélicas. En efecto, considera a la virtud de la justicia como un punto medio entre padecer y cometer una injusticia, debido a que, hacer lo justo implica un principio de igualdad que es lo medio entre lo más y lo menos.

¹⁰⁷ S.T., III, 79, 4.

¹⁰⁸ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, V, 5, 1133bb 25.

Las virtudes éticas, que tienen por sujeto las pasiones, establecen su justo medio o virtud a través de un “medio de razón” que permite identificar un punto virtuoso con ayuda de la razón y la cualidad de la persona; lo que hace que, en estas virtudes, el justo medio sea diferente en cada ser humano.

No obstante, en la justicia el punto medio se ubica a partir de un “medio real” que se da mediante la igualdad de una cosa a otra. A diferencia de las demás virtudes que identifican el medio en relación con el sujeto, la justicia lo determina en sentido proporcional en la relación con dos personas. Martín de Blassi concluye que:

La materia de la justicia es la operación exterior según que ésta, o la cosa de que se hace uso, tiene respecto de otra persona la debida proporción. Por esto, el medio de la justicia consiste en cierta igualdad de proporción de la cosa exterior con la persona exterior.¹⁰⁹

Ahora bien, otra diferencia que podemos identificar de la justicia con las demás virtudes es que los extremos no son ambos viciosos, sino que sólo cuando se comete una injusticia es un acto malicioso y no cuando se padece. En el segundo caso no pertenece a una malicia, más bien a una pena, que es también un acto injusto para quien la padece.

Así pues, un acto de injusticia no es solamente un hecho, es también un padecer. Como hemos mencionado anteriormente, la injusticia es para Tomás un hábito operativo de lo injusto que se da a partir de un ejercicio de la voluntad y la elección; en él no reside la proporción sino el exceso y el defecto. De ahí que existan dos tipos de injusticia, el primero consta en tener menos de los bienes y más de los males, es decir, en esta categoría es donde se padece la injusticia. El segundo consta en tener más de los bienes y menos de los males, lo que es propio de hacer lo injusto. El primero no implica un acto de malicia sino de padecimiento. De lo anterior, Martín de Blassi comenta lo siguiente: “En otras palabras, el acto de justicia es por cierto un término medio que implica que las dos partes reciban una y otra su estricta proporción de bienes y males. Por el contrario, el acto de injusticia es siempre al mismo tiempo exceso y defecto toda vez que una parte tiene de más y la otra tiene de menos.”¹¹⁰

¹⁰⁹ Martín de Blassi, F., “Análisis de la justicia como virtud en Tomás de Aquino”, en *Revista Chilena de estudios medievales*, no. 2, julio-diciembre, 2012, p.16.

¹¹⁰ *Idém.*

2.8 La justicia como esplendor de todas las virtudes

Para Santo Tomás, la justicia es la virtud que esta sobre las demás, por lo que se estructuran en torno a ella y ayudan a su construcción. Así como la caridad tiene supremacía sobre las demás virtudes teológicas debido a que las articula, así la justicia enlaza las virtudes cardinales. Beuchot nos explica al respecto:

Asimismo, todas las virtudes cardinales, las tres están encaminadas a lo mismo. La templanza da esa moderación o temple, sumamente analógico, para no centrarse demasiado en la búsqueda del bien individual, sino tener la generosidad para preferir el bien común. La fortaleza ayuda a perseverar en esa actitud de preferir el bien común y no caer en el propio interés. La prudencia es la que ayuda tener esa moderación, inclusive a sopesar la propia virtud, ya que la prudencia es el saber de los medios, tanto del bien “prudencial”, o término medio aristotélico, en el cual consiste la virtud, como de los medios para llegar a los fines que el hombre se propone. Por ello todas las virtudes humanas se estructuran y vértiebran en torno a la justicia. Colaboran con su construcción.¹¹¹

Cada virtud está orientada al cumplimiento de la justicia de modo que: la fortaleza permite cierta fuerza de voluntad para persistir en la búsqueda del bien común y ser constantes en dar a cada uno lo suyo; la prudencia nos proporciona el sentido de moderación, es decir que establece el justo medio en nuestras acciones; y finalmente la templanza nos asiste para sobreponer el bien de los demás sobre los deseos egoístas.

En definitiva, es indispensable orientar la vida del ser humano hacia la justicia para lograr construir una sociedad donde se busque el bien de todos; la salud o enfermedad de la *polis* se verá reflejada en que tan justa es, puesto que es la justicia su perfección. Por eso cada virtud aspira finalmente a la justicia, ya que son reflejo de la tendencia natural que tiene el hombre hacia el orden y el bien.

De modo que, la justicia es la culminación de la ética social, pues es el principio de toda felicidad y paz. Como hemos mencionado anteriormente posibilita el orden gracias a que es una virtud analógica. Al respecto Beuchot explica:

La justicia supone un orden, y el orden es en el fondo analogía. El orden implica multitud y diversidad. Solamente lo múltiple y diverso puede ser ordenado. Lo unívoco es plural, pero no diverso (y a veces tampoco es plural), por lo que no admite orden. Lo equivoco es plural y diverso, pero su diversidad es irreductible, inconmensurable, no tiene ordenabilidad. Lo

¹¹¹Beuchot, M., *Filosofía y Teología en Santo Tomás de Aquino*, p. 59.

unívoco y lo equivoco no son susceptibles de orden. En cambio, lo análogo es plural y diverso, pero ordenable: conmensurable y hasta jerarquizable. Tiene distintas proporciones, pero la proporcionalidad le permite ser ordenado. Por eso únicamente lo análogo puede ser ordenado.

Concretamente, la sociedad debe poseer características análogas para poder ser ordenable. La analogía es visible en cada tipo de justicia, como es el caso de la justicia distributiva que al momento de llevar a cabo la repartición realiza una distribución analógica, dando a cada uno lo que necesita; no de forma igual como propondría el comunismo, ya que las carencias y necesidades de cada persona son diferentes. No obstante, tampoco propone una repartición que privilegie a algunos, más bien, busca el bien común sobre el bien particular, porque el fin es disponer una economía justa.

Posteriormente, en la justicia conmutativa la analogía le permite al administrador o contador, que regula los intercambios entre las personas, captar un orden implícito que tiene la justicia para poder realizarlos de la mejor modo. Y finalmente, la justicia legal es regida por el concepto de analogía, para aplicar bien las leyes a casos concretos. Debido a que la ley que es universal necesita adaptarse de manera particular y no de forma unívoca ni equivoca, para evitar que se cometa una injusticia.

Finalmente, la justicia análoga aplica también en la moral del cristianismo. En efecto, la justicia acompañada por la misericordia y la caridad. Es decir, el perdón es indispensable para que resplandezca más lo justo. Este, es un punto interesante por analizar, debido a que muchas injusticias se han cometido por la ira, el rencor y resentimiento. Cabe mencionar que el perdón no es ignorar la injusticia por eso Beuchot explica:

Una justicia unívoca sería muy dura e inflexible; una justicia equivocada no sería de ningún modo justicia; pero una justicia análoga sí sería de verdad una virtud. Una justicia así estaría bajo el manto de la misericordia, de la amistad social, de la solidaridad, de modo que pueda aplicarse con benevolencia, con humanidad.¹¹²

¹¹² *Íbid.*, p. 71.

2.9 La actualidad del pensamiento tomista sobre la justicia

Es muy valioso el pensamiento de Tomás de Aquino en torno a la justicia. A lo largo de este trabajo he destacado los elementos esenciales de la justicia como virtud. Cada uno, necesario para adentrarnos a este estudio, y posteriormente adaptarlos a problemáticas que nos aquejan en la actualidad. Por lo que, me propongo hacer un análisis de la vigencia de la propuesta tomista en nuestros días, debido a que, considero que diversos elementos pueden ser retomados en la actualidad, como sustento teórico para la reflexión sobre la justicia en nuestro presente.

2.9.1 El bien común

En primer lugar, podemos considerar como un aporte, el volver a valorar conceptos antiguos como el de bien común. Para el Aquinate, este es la finalidad de la sociedad, ya que todo ser humano actúa por un fin, y el fin de la sociedad es buscar el bien de todos. En efecto, autores contemporáneos, como Alasdair MacIntyre y Charles Taylor, son ejemplo de la actualidad del pensamiento de Santo Tomás respecto al tema del bien común, puesto que desarrollan una propuesta social que promueve retomar este término para evitar una vida social centrada en el egoísmo, de ahí que son llamados autores comunitaristas.

Ahora bien, integrar el término de bien común implica volver a unir la filosofía política y la ética. Conocimientos que fueron apartados desde Maquiavelo, y posteriormente, se aplicó este distanciamiento de la ética en la moral, la economía, la ciencia, el derecho, etcétera. En efecto, es indispensable reunir ambas porque la moral, el bien común y la vida justa son importantes para el buen funcionamiento de una sociedad. Para hablar de moral es necesario señalar que:

En la moral tiene que disponerse también de una idea de naturaleza, pues es lo que nos permitirá construir una ética acorde a lo que es el hombre, de acuerdo con lo que el hombre necesita. En la ética, si no se tiene noción de naturaleza, no se tiene noción de perversión; todo sería igualmente válido.¹¹³

¹¹³ *Ibid.*, p. 28.

Dicho con otras palabras, el discurso ético que se agregará al político, para poder hablar de bien común, tiene como antecedente una antropología filosófica. En efecto, para saber cómo actuar en el mundo debemos preguntarnos antes por lo que es el ser humano. La naturaleza humana es el fundamento a partir del cual se establecen normas que posibiliten la realización del bien común. Beuchot menciona:

Lo que él está colocando como bien común es la realización de la misma esencia humana, la realización de la persona, la consecución del bien de los individuos dentro del bien que corresponde el ser humano como paradigma, no es que el individuo quisiera para sí mismo.¹¹⁴

Sin embargo, volver a hablar de naturaleza o esencia humanas resulta problemático en un contexto que se ve influenciado por el existencialismo sartreano y el posmodernismo ateo. Pero, Santo Tomás nos brinda una rica reflexión al respecto, por eso es por lo que Beuchot lo llama “el filósofo de la esencia y la existencia.” Es importante señalar que el esencialismo de Tomás no es estático, este es un prejuicio que se ha considerado por una mala interpretación. La esencia se ve siempre en movimiento por la existencia, de modo que no hay una esencia sin una existencia que actúa, ni una existencia sin esencia. Por lo cual, es injusto establecer que la esencia es una estructura rígida:

La esencia y la naturaleza se han visto como estructuras “rígidas” por aquellos que rechazan la metafísica u ontología de la actualidad, en los ámbitos posmodernos. Pero esto no es exacto, no es justo. Se olvida o se relega el aspecto de dinamismo o de movimiento del ser, del ente. Es parte de su riqueza, y se debe recuperar.¹¹⁵

Efectivamente, a pesar de que la esencia es un aspecto estable del ente, este permanece en el seno del cambio. Ya que la existencia, o también denominada acto de ser es la que brinda movilidad y devenir al ente. Por lo tanto, la esencia humana no es algo estático, como se piensa, sino, que está en constante movimiento.

Habiendo justificado la validez de la pregunta por la esencia humana, es importante retomar su realización porque ésta es el bien común al cual refiere el Aquinate. Y solo podemos llegar por medio de la perfección, que, siguiendo la línea aristotélica, no es algo abstracto sino algo concreto, es decir, la vida virtuosa.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹¹⁵ *Ibid.*, 32.

El bien, producto de la justicia, se da de manera personal en cuanto a que es un ser individual. Pero, sobre todo, el bien que deriva la justicia es el bien común, porque el ser humano vive y se relaciona en una comunidad. En efecto, su ser social lo determina y dirige a desenvolverse en una sociedad, no vive aislado, por lo que es su deber buscar el bien de todos.

Ahora bien, a pesar de que existe un bien particular y un bien común, efectivamente el segundo tiene supremacía. El bien particular está incluido en el bien común, debido a que este lo orienta y ordena al mismo fin. El Aquinate lo dice de la siguiente manera: “El bien particular está ordenado al bien común, como a su fin; por tanto, el bien de un pueblo es más divino que el de un hombre”.¹¹⁶ Aunque pareciera un concepto un tanto obvio, es una enseñanza ética muy práctica que sería importante retomar.

En efecto, si se busca el bien de todos, el bien de cada uno estará implícito. Sin embargo, continuamente se viven situaciones donde se antepone el bien particular al general; un ejemplo cotidiano se da en la política, cuando se usan los recursos públicos para beneficio de unos cuantos. Otro caso, sería el de un dueño de una empresa que da trabajo y salario pobremente remunerado, con la finalidad de enriquecerse. Algunas actitudes que atentan contra el bien común son: el egoísmo, como lo mencionamos anteriormente, sobreponiendo el bien particular sobre el general; la intolerancia, cuando se opone a la libertad y el respeto que es lo debido al otro; la discriminación, en efecto, equivale a la negación de la naturaleza humana y conduce a cometer actos injustos, etcétera. Los anteriores, son unos de los diversos ejemplos que se pueden mencionar, por lo que resulta importante retomar la idea de bien común en la vida cotidiana. Y Tomás, nos brinda diversos elementos indispensables a considerar.

En definitiva, todo ser humano está orientado a un fin, y Tomás de Aquino menciona que este fin permanente es Dios. Sin embargo, hay un fin no existente en acto; por el contrario, debe construirse a lo largo de la vida, es decir la justicia. La mirada de todos los actos humanos debe estar fija en la justicia, que es el fin que posibilita vivir bien, de manera personal y común.

De modo que la idea de bien común, puede tener mucha vigencia en nuestros días, no de manera utópica sino concreta. Será notoria una sociedad que vive o no conforme al bien

¹¹⁶ *Suma contra Gentes*, III, 17.

común, por medio de los bienes que posee, como lo son: ciudadanos virtuosos, seguridad, paz, libertad, organización social, prosperidad económica, etcétera.

Finalmente, el bien común es el bien de una sociedad entera, donde todos, sin exclusión, pueden gozar de él. O al contrario si no se vive armónicamente todos se ven afectados. De ahí que la sociedad entera debe tener como fin el bien común. Así lo menciona Tomás en la siguiente línea: “El bien común es el fin de cada una de las personas que existen en la comunidad”.¹¹⁷

2.9.2 La justicia como virtud

En cuanto a la justicia, puede ser estudiada: en primer lugar, como cualidad del orden social, cuando la justicia se ve reflejada en cómo se respeta la ley natural, y a su vez, se ve reflejada en el derecho positivo que se prescribe a partir de tal ley. En segundo lugar, analizar la justicia como una virtud, a partir de la definición tomista de dar a cada uno lo que le corresponde. En este segundo punto, Tomás nos da elementos indispensables para estudiar a la justicia. Para empezar, Martín de Blassi resume el concepto de virtud de la siguiente manera:

Para el Aquinate, las virtudes son hábitos permanentes en nuestras facultades que inclinan hacia la consecución de actos en conformidad con la recta razón y con nuestro fin último. Ellas dan uniformidad y coherencia a las acciones humanas para orientar la vida del hombre hacia la realización de su bien y plenitud.¹¹⁸

Como mencionaba en el capítulo anterior, la virtud es un ejercicio de perfeccionamiento del ser humano para llegar a un estado de plenitud. No son actos espontáneos sino constantes, producto del ejercicio de la razón junto con la voluntad que elige continuamente los actos buenos. Por consiguiente, la justicia es una virtud si forma parte del modo de ser de una persona en su vida cotidiana. Posteriormente, es una virtud cuando orienta las acciones del ser humano a vivir conforme al bien y su fin último. También, en cuanto a que llega a perfeccionar personalmente y el modo en que nos relacionamos con el otro. Finalmente, es

¹¹⁷ S.T., III, 58, 9.

¹¹⁸ Martín de Blassi, F., “Análisis de la justicia como virtud en Tomás de Aquino”, en *Revista Chilena de estudios medievales*, no. 2, julio-diciembre, 2012, p.60.

una virtud por la exigencia que implica dar a cada uno su derecho, evitando el padecer y cometer una injusticia.

Ahora bien, la justicia es una virtud adquirida, ya que no se nace justo en cambio se puede llegar a ser por el ejercicio de una vida virtuosa. A diferencia de Aristóteles que estudia la justicia a partir de su condición de hábito, Tomás hace hincapié en su materia, que son las acciones. Para Aristóteles, la justicia es “De tales conclusiones generales se infiere que los hombres consideran a la justicia como una disposición habitual o modo de ser para obrar y querer lo justo, no lo injusto.”¹¹⁹ Es decir, para el Estagirita la justicia es una disposición ética. En cambio, para el Aquinate la justicia es aquella virtud que orienta los actos que se establecen en la relación con otros. Aquí radica la importancia del estudio de la justicia como virtud, ya que no se limita al plano legal, sino que refiere a la correspondencia y debido al otro.

En definitiva, Tomás nos brinda elementos para reflexionar a la justicia ya no sólo en el plano legal y social, sino en un aspecto más elemental, que son las relaciones humanas. Las cuales forman parte de nuestra cotidianidad y necesitan ser analizadas a partir de la ética de la virtud.

De ahí que, en la actualidad está siendo tan retomado, en la educación, el tema de la virtud, que en muchas ocasiones es confundida por la educación en valores que solo es un estudio previo. A diferencia de los valores, que todos tenemos y solo se necesitan volver a priorizar, pocos hombres son virtuosos. Y esto se debe a que, para ser virtuoso, se requiere un constante ejercicio de perfeccionamiento. La virtud es un concepto antiguo, pero ampliamente rico en contenido, nos sirve para reorientar la vida del ser humano hacia el bien propio y común, por medio del desarrollo de la capacidad que tiene cada quien de tener una vida virtuosa. Por eso conviene estudiar y practicar la ética de la virtud, ya que la propuesta tomista puede hoy darnos diversos elementos de análisis, frente a éticas contemporáneas donde la virtud es sustituida por otros valores, como el dinero, el poder, el placer, entre otros. Por ejemplo, el hedonismo que vivimos en la actualidad, donde el esfuerzo por adquirir la virtud es sustituido por la búsqueda de placer, evitando cualquier realidad de cause dolor, fatiga, tristeza, etcétera.

¹¹⁹ *Ibid.*, 65.

Otro ejemplo es, cuando el bien común es sustituido por la búsqueda de poder, donde la virtud no dirige al actuar sino el poder mismo. Lo anterior no sólo se da en el ámbito político, también en el familiar, académico y laboral. Este, a su vez, va de la mano con la moral que sobrestima el dinero, porque este es el fin de su obrar, no un medio para satisfacer sus necesidades y tener una vida digna. De modo que, la búsqueda del dinero como fin último y sin límite es un impedimento para vivir conforme a virtudes como la templanza, la justicia y la generosidad.

Por consiguiente, es necesario volver a considerar la vigencia que podría tener la ética de la virtud en nuestro contexto carente de justicia, honestidad y prudencia. De ahí que, José Rinaldi resalte también la importancia de volver a la virtud: “sólo la restauración de la ética de la virtud nos podrá devolver una sociedad que facilite y promueva el fin del hombre, en lugar de la actual que no solo no apunta a su logro, sino que lo obstaculiza en cuanta ocasión puede.”¹²⁰

Lo que debe mover a un hombre o a una mujer dentro de una sociedad, es la aspiración a ser personas virtuosas. La idea del ser humano virtuoso es el modelo que posibilita una vida auténticamente ética. Ahora bien, tal disposición es un primer paso, para posteriormente, orientar correctamente nuestros actos hacia los otros, en esto consiste la justicia. Una persona es virtuosa por buscar continuamente el perfeccionamiento de manera personal y en relación con el otro.

2.9.3 Derechos humanos

En segundo lugar, la filosofía tomista de la justicia es la base teórica para lo que se postularía en el siglo XX como justicia social, que fue antecedente de los derechos humanos, tema que hoy en día sigue vigente. Gracias a que Tomás estableció que la naturaleza es fuente de derecho, hoy en día podemos preguntarnos por lo que le es propio y debido a cada ser humano, no por sus acciones sino por su naturaleza humana.

¹²⁰ Rinaldi, J., *Ética de la virtud vs. “Éticas contemporáneas”* (conferencia presentada en el congreso internacional “Ética de la virtud en el mundo de hoy”, Buenos Aires, septiembre, 2019).

En efecto, el concepto de naturaleza, propuesto por el Aquinate, es el fundamento de los derechos humanos. Es un principio inherente de cada persona, que lo hace acreedor a un trato digno. Concretamente, comenta Virgilio Ruiz:

Si los hombres comparten una misma naturaleza, por la cual son lo que son: seres humanos; por lo mismo serán poseedores de una dignidad que nadie puede desaparecer; los derechos humanos, tendrán, su fundamento en ella, y en estrecha relación con las inclinaciones que integran el derecho natural.¹²¹

Así pues, la naturaleza humana, a pesar de ser en sí misma un concepto conflictivo, es un elemento que concilia lo diverso del ser humano a una esencia común. Y a su vez, permite el establecer derechos a todas las personas por poseer una misma naturaleza. Beuchot hace énfasis en lo siguiente:

La idea de naturaleza humana de la que se ha de partir proviene, según creo, de la praxis vital del hombre, es decir, de aquella que de razón de un comportamiento virtuoso de la vida del hombre en su actuación y en su interrelación social. Y en tal comportamiento del hombre ha de reconocerse asimismo y al otro como sujetos de derechos que tienen que serle respetados.¹²²

Dicho de otra manera, la idea de naturaleza humana no permanece solamente en el plano teórico, como una especulación sobre lo que es el ser humano. Sino que, es también, un concepto que se desarrolla en la vida práctica. A partir de las relaciones personales que permiten ver a los otros como iguales y con los mismos derechos.

Por lo que refiere a la naturaleza humana, Beuchot la ordena en tres niveles para su estudio: orgánica o vegetativa, sensorial y racional. Sería indispensable hacer un análisis, a partir de esta clasificación, para deducir si actualmente cada persona tiene los derechos y bienes, que posibilitan una vida digna y plena; y a su vez, permita al ser humano cumplir con su fin en el mundo.

En primer lugar, la naturaleza humana orgánica o vegetativa, es la más concreta debido a que refiere a lo corporal. De ella se derivan derechos humanos básicos son: el derecho a la vida, que es el primer derecho elemental de toda persona y es violado con el

¹²¹Ruiz, V., “Santo Tomás de Aquino en la Filosofía del Derecho”, *EN-CLAVES del pensamiento*, año X, núm. 19, enero-junio, 2016, p.24.

¹²² Beuchot, M. y Saldaña J., *Derechos Humanos y naturaleza humana*, UNAM, Distrito Federal, 2001, p. 141.

homicidio; el derecho a una familia, que tiene como inicio la unión conyugal; el derecho a una vivienda, al trabajo, la educación, salud, alimentación, puesto que, son condiciones necesarias para una vida digna.

Por tanto, la sociedad, que es conformada por todos, es la encargada de establecer las circunstancias correctas para que a cada persona se le reconozca su derecho. Beuchot lo dice de la siguiente manera:

Cada una de estas inclinaciones naturales del hombre las lleva este a efecto, primero, en relación con su medio físico, y en segundo, en relación con sus congéneres. Así, el hombre necesita de la sociedad, y esta debe proporcionarle los medios para satisfacer dichos derechos, o al menos crear las condiciones y medios para conseguir satisfacerlos.¹²³

Pongamos el caso de una familia en situación de calle, ellos por naturaleza tienen derecho a un lugar donde vivir, alimentación y acceso a la salud. La sociedad es la encargada de dar lo necesario para que puedan desarrollarse. Así también, la sociedad es la encargada de establecer los deberes colectivos para propiciar una responsabilidad común.

En segundo lugar, la naturaleza humana sensorial, “abarca dos ámbitos uno cognoscitivo y otro apetitivo”.¹²⁴ El primero, refiere a la relación que establecen los sentidos con sus objetos, así como su intencionalidad y acciones. El segundo, es un apetito que busca lo conveniente y evita lo nocivo. En efecto, los derechos concretos que van relacionados al espectro sensorial serían: el derecho a la felicidad, al amor, a la experiencia estética, etcétera. Y los deberes que atañen son, por ejemplo: si se tiene el derecho a amar, también conlleva el deber al compromiso con el otro. Otro caso es el derecho a la fraternidad que va de la mano con el deber de la solidaridad mutua.

Finalmente, la naturaleza racional, a la cual el Aquinate dedica varias líneas para su desarrollo, es aquella que permite que la persona realice tanto actos teóricos como prácticos. Debido a que, así como la naturaleza sensorial, también la racional se divide en cognoscitiva y apetitiva. La primera refiere al intelecto y la razón; la segunda, a la voluntad que no es un apetito sensible, en cambio es racional y producto de un ejercicio de su libertad.

En definitiva, esta naturaleza apela a que el ser humano es racional y, a diferencia de otros seres, cuenta con voluntad. De aquí se deducen diversos derechos como el derecho al

¹²³ *Íbid.*, p.142.

¹²⁴ *Íbid.*, p. 143.

conocimiento, que parte de la búsqueda constante de la verdad de las cosas, de la existencia y de Dios como causa suprema. El derecho a la verdad, que es definido de la siguiente manera: “El hombre está esencialmente inclinado a la búsqueda de la verdad, lo que se traduce en describir, explicar, comprender y juzgar las cosas correctamente.”¹²⁵ Al mismo tiempo, el derecho a la libertad religiosa, porque al ser natural la búsqueda de una explicación sobre el mundo que le rodea, puede ser Dios el principio que da cuenta de lo existente. De tal manera, que se debe respetar el derecho al culto y creencias de las personas. Es posible pensar que esta naturaleza involucra sólo un aspecto personal, pero va más allá del individuo cuando la razón y la voluntad son aplicadas en las relaciones en sociedad. Concretamente, cuando se hace ejercicio de la libertad para elegir la función que va a tener cada persona en la sociedad; otro ejemplo sería hacer uso de la razón para establecer leyes que propicien el bien común. Además, como he mencionado anteriormente, cada derecho lleva consigo un deber, Beuchot explica:

El carácter jurídico de estos derechos le viene dado por sus deberes respectivos. Todas imponen exigencias a la sociedad. En el caso más específico de las inclinaciones y derechos de la naturaleza racional, los deberes son de rectitud en todos. Así, por ejemplo, la inteligencia impone al hombre una exigencia o deber con la verdad, (...) La razón de orden, en el pensar especulativo y práctico; la voluntad un deber de comportamiento, de acuerdo con la razón; de la libertad, un deber de atención a la responsabilidad comunitaria.¹²⁶

En efecto, la naturaleza racional implica una responsabilidad hacia la verdad, cuando se busca conocer con mayor certeza. Conlleva no sólo pensar de manera aislada, sino concreta a la finalidad que se pretende. También la voluntad debe estar acompañada de la razón para mayor concordancia de los actos con el pensamiento. Y, por último, el ejercicio de la libertad para obrar conforme al beneficio de todos.

Para resumir los puntos anteriores, la naturaleza orgánica o vegetativa, la sensitiva y la racional, no permanecen aisladas, por el contrario, forman una unidad que da cuenta de lo que es el ser humano; no como un ser acabado, sino perfectible. Ya que la naturaleza humana está en constante movimiento por la misma existencia, es decir, no es un elemento estático como se piensa.

¹²⁵*Íbid.*, p. 144-145.

¹²⁶*Íbid.*, p.147.

En suma, el estudio tomista de la justicia nos permite retornar al cuestionamiento sobre nuestra naturaleza, que al ser moral y social implica una relación siempre con otro. Y de ello depende no sólo un bienestar personal sino también común, de ahí la importancia de estudiar la justicia como virtud.

Posteriormente, el estudio sobre la justicia nos permite hacer un análisis de las condiciones de injusticia en las que vivimos todos los días. Ya sea por falta de reconocimiento del derecho de los demás o por falta de responsabilidad del deber que conlleva tales derechos. Por lo que, de manera personal, puede mover nuestra conciencia para cambiar los patrones que permiten que se siga reproduciendo la injusticia, que es una limitante para el desarrollo personal y sobre todo social.

2.9.4 A partir de su clasificación

La reflexión, en torno a la justicia en la actualidad, podría ser abordada a partir de la clasificación de la justicia que nos propone Tomás. Con la finalidad de identificar las acciones injustas que impiden llegar al mismo fin, de la justicia conmutativa, distributiva y legal, que es el bien común.

Primero, la justicia conmutativa, que es aquella que se da de una persona particular a otra particular, forma parte de nuestra cotidianidad. A diario se realizan compras, cambios, intercambios que deben llevarse a cabo de la manera más justa posible para que todos se vean beneficiados en la sociedad.

La restitución es un elemento indispensable para vivir en armonía, debido a que todo hombre debe de compensar todo aquello en lo que dañó a otro. Esta restitución implica no solo pagar materialmente, de manera igual, lo que se presta; también se puede restituir aspectos espirituales como la dignidad, el honor, o el respeto, que se pueden perder con ciertas acciones que denigran al otro.

Este tipo de justicia nos permite reflexionar sobre situaciones que se presentan día a día, y rechazar una cultura que acepte como lícito: el robo, el hurto, la mala retribución por un trabajo bien realizado, entre otros, puesto que atentan contra el bien común. Además, invita a poner los medios para fomentar un comercio justo donde los intercambios sean los

correctos, sin cometer abuso en alguna de las partes. Cabe mencionar que la justicia conmutativa implica la unión de voluntades para el bien común, debe ser acuerdo de todos el realizar acciones justas que conlleven a la plena realización de la sociedad.

Posteriormente, la justicia distributiva que es aquella que reparte los bienes de la comunidad a cada persona particular, es decir del todo a las partes. Tomás hace un gran aporte, que hoy en día puede ser de mucha utilidad. Actualmente el modo de repartición comunista es la aspiración de muchos ciudadanos. Sin embargo, por medio de la forma de repartición analógica, que propone el Aquinate, se vuelve cuestionable.

En efecto, la mejor forma de repartir los bienes de la comunidad no es de manera igual para todos. Podríamos pensar que se comete una injusticia si no seguimos esta línea, pero lo injusto sería dar a todos lo mismo cuando cada persona tiene necesidades distintas. Por lo tanto, la propuesta es que la repartición se lleve a cabo conforme a las necesidades, carencias, aptitudes y aportes a la comunidad.

Es una tarea retadora llevar a cabo esta repartición de la manera más justa. El Estado tiene la obligación de identificar los sectores con mayor necesidad, para velar por que todos tengan una vida digna. Además, cada individuo debe ganarse los bienes que disfruta por medio del trabajo y aportes a la comunidad.

Por lo que, la justicia distributiva no sólo reparte los bienes, sino también las obligaciones, funciones y tareas en la sociedad. Si esta repartición se lleva a cabo exitosamente, tendrá como resultado armonía y bien común. Si las funciones son designadas pensando no en el bien común, por el contrario, en intereses particulares, la sociedad se ve afectada.

Finalmente, la justicia legal o general es aquella que relaciona las partes al todo. Es decir, ordena los actos de las demás virtudes a un mismo fin, el bien común; es llamada legal porque por medio de la ley ordena a este mismo fin. Este tipo de justicia nos permite analizar si las leyes establecidas son realmente justas, y, en segundo lugar, si las leyes son obedecidas por los ciudadanos.

Parece ser que, actualmente, no se respetan las leyes. A causa de dos factores que resultan reveladores. El primero, que las leyes no representan los intereses de los ciudadanos. El segundo, la obediencia de las leyes no es correspondida de manera igual con la impartición de justicia.

Sin embargo, es tarea de los ciudadanos, reunir todas las acciones virtuosas a un fin común. Y la ley es la guía de la virtud, debido a que orienta y marca lo que se debe o no hacer, porque no es confiable el establecer solamente parámetros para seguir una vida virtuosa, sino que es indispensable fijar leyes que dirijan a una vida virtuosa.

2.9.5 Obstáculos para la vida justa

En la actualidad vivimos una deficiente formación de la voluntad. Es decir, no todas las personas pueden realizar lo que desean porque su voluntad es superada por el miedo, la pereza, la ignorancia, entre otros vicios. También está presente la mala orientación de la voluntad, ya que ésta, en muchas ocasiones, no se perfila al bien particular, mucho menos hacia el bien del otro. Si persiste la desviación de la voluntad, no se podrá llegar a vivir conforme a la virtud de la justicia. Como dice Jorge García: “Para actuar con Justicia se requiere de una buena formación de la voluntad y la decisión para decidirse de modo permanente por el bien del otro, según la verdad con sentido de alteridad.”¹²⁷

De ahí que el hedonismo es contrario a la justicia, porque propone que el fin de todas las acciones debe ser el placer. Y efectivamente, no todos los actos de justicia traen consigo una sensación de placer inmediato, sino que se sobrepone en valores como el bien y la virtud. Pongamos el caso de una persona que es infraccionada por conducir a alta velocidad. Sabiendo que cometió un error, paga su multa porque eso es lo justo. La reacción inmediata no va a ser placer, sino lo contrario, sentirá enojo porque en un descuido perdió dinero; pero cuando reflexione su actuar sabrá qué es lo correcto.

Por otra parte, la mentira es también contraria a la justicia. Debido a que la verdad puede ser aquello debido que le corresponde a otro. La verdad se convierte en un bien que no se le puede negar a ninguna persona. Y el bien común depende de esto, no sólo no mentir entre particulares, también es aplicable del todo a las partes. Los ciudadanos merecen saber lo verdadero de cualquier situación, por lo que el Estado debe ser justo.

¹²⁷ García, J., *La justicia en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, p.49.

En definitiva, actualmente los valores que definen la vida del ser humano son resumidos al éxito, sobre todo económico, profesional y laboral. Con esto, la perfección es resumida a qué tanto dinero y poder se posee. La virtud dejó de ser un anhelo y un ejemplo de vida, con ello la vida justa es poco deseable.

Lo anterior, unido a un elemento muy importante que menciona Jorge García: “ejercicio de la Justicia es imposible, cuando existe un gran menosprecio por la persona humana.”¹²⁸ Considero que este es el punto clave que da respuesta al porqué de la injusticia en nuestros días. Es muy común vernos envueltos en pensamientos e ideologías que hacen ver a la especie humana como una plaga en el mundo. Y, por consiguiente, a las plagas se les puede eliminar, controlar y masificar; quedando un ser humano carente de dignidad y valor.

Por tal motivo, fue necesario establecer una antropología filosófica que fuera sustento de la ética propuesta por Tomás, en efecto, el ser humano es para este filósofo la unión de alma y cuerpo, además creación de Dios que obra por entendimiento y voluntad. Como imagen divina posee una dignidad que implica una igualdad entre seres humanos y los hace acreedores de amor y respeto. En consecuencia, las relaciones humanas tienen un papel fundamental porque ellas deben salvaguardar la dignidad.

En efecto, si se niega la dignidad humana, y permanece un constante rechazo hacia las personas, no tendría importancia establecer relaciones justas. Por eso es que considero riesgoso el menosprecio que se ha generado hacia la humanidad, como especie, en nuestros días.

Por lo tanto, para hablar de justicia es indispensable considerar dos principios que menciona Virgilio Ruiz, “Con el fin de estructurar su concepto de Derecho, el de Aquino tiene presente dos notas fundamentales de la justicia: la alteridad y la igualdad.”¹²⁹ En primer lugar, alteridad porque la justicia es una virtud que siempre refiere a otro, el bien que propicia no es personal, sino que es un bien que se da en la relación con los demás. En segundo lugar, la igualdad es la condición indispensable que posibilita actuar justamente. Es un principio que funge como presupuesto para reconocer al otro merecedor de un trato justo.

¹²⁸*Ibid.*, p.50.

¹²⁹ Ruiz, V., “Santo Tomás de Aquino en la Filosofía del Derecho”, *EN-CLAVES del pensamiento*, año X, núm. 19, enero-junio, 2016, p.8.

En conclusión, la justicia es una virtud que no sólo perfecciona personalmente, sino que me refiere siempre a otro. De modo que, se debe tener cierto aprecio, sabiendo que cuenta con la misma dignidad y valor que cualquier persona. Sólo respetando la vida, dignidad y valor del otro, es como podemos llegar a ser justos. La justicia es indispensable para alcanzar el bien común y Santo Tomás, nos da diversos elementos para poder hacer análisis al respecto.

Conclusiones

En resumen, el hábito es disposición de un sujeto en potencia para la operación. Por lo que sólo es posible en seres cuya naturaleza este compuesta por acto y potencia. Estos se dividen en hábitos operativos, cuando perfeccionan a la naturaleza de nuestras facultades y las ayudan a alcanzar su propio fin; estos hábitos están hechos para que la acción se realice bien, es decir, para darle perfección a la acción. A diferencia de los hábitos entitativos, que son aquellos que lo ayudan a dirigir hacia el fin para el cual fue creado, ya que radican en su propia naturaleza.

Las virtudes son hábitos operativos buenos, es decir, son hábitos por los cuales se obra bien y esto lo hace de dos maneras: si adquiere la facultad de obrar bien o si el hábito puede ser dirigido hacia el bien no solo en su obrar sino en su uso correcto. Por lo tanto, la virtud es la perfección de la potencia de ser, como de la potencia de actuar. Así pues, las virtudes se clasifican en intelectuales y morales, como lo había hecho Aristóteles; sin embargo, agrega un tercer grupo que son las virtudes teologales, las cuales tienen supremacía sobre las otras. Las primeras son los hábitos que perfeccionan a la inteligencia cuando elabora conocimientos especulativos; mientras que las segundas, son las que procuran la realización de actos humanos honestos, a diferencia de las virtudes intelectuales, estas hacen buena nuestra conducta y a nosotros.

Por lo tanto, la justicia es una virtud en cuanto que es un hábito operativo bueno. Además, es una virtud moral porque perfecciona al ser humano en su obrar, es decir, hace buenos sus actos, y a la persona que posee esta virtud. Es una habilidad que se adquiere como una inclinación o tendencia, que encamina continuamente a la voluntad a elegir lo justo y lo bueno. La justicia hace que el hombre, de una manera continua y estable, haga actos antes que conduzcan a esa relación entre personas, a ese orden o estado de cosas adecuadamente. Santo Tomás la define como hábito según el cual alguien, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su Derecho. Se clasifica en: general o legal y particular, que a su vez se divide en distributiva y conmutativa. De cada una se derivan los tres modos de relaciones: de las partes con el todo, la llamamos justicia general; del todo con las partes, es la justicia distributiva; y, finalmente de las partes entre sí, que denomina justicia conmutativa.

Para Santo Tomás, la justicia se establece a lo largo de su obra como una relación entre personas, una acción y una virtud. En primer lugar, es una relación entre personas que insta un orden en el que cada quien ocupa un lugar y a partir de este se da una repartición debida, ya sea del todo con las partes, de las partes a todo o de las partes entre sí. En segundo lugar, la justicia es una acción, debido a que es la que dispone la relación correcta entre los miembros de una sociedad y posibilita a la vez ese orden. Y finalmente, la justicia como virtud que es la que hace que los seres humanos adquieran la capacidad de observar, de manera estable, ese orden en el que todos viven adecuadamente. En suma, cualquiera de las formas en la que es estudiada la justicia, esta es el fin de la sociedad, por ello es que es objeto tanto de la política y del derecho.

En efecto, el estudio sobre la justicia nos permite hacer un análisis de las condiciones de injusticia en las que vivimos todos días. Ya sea por falta de reconocimiento del derecho de los demás o por falta de responsabilidad del deber que conlleva tales derechos. Por lo que, de manera personal, puede mover nuestra conciencia para cambiar los patrones que permiten que se siga reproduciendo la injusticia, que es una limitante para el desarrollo personal y sobre todo social.

Para el Aquinate el bien común es la finalidad de la sociedad, ya que todo ser humano actúa por un fin, y el fin de la sociedad es buscar el bien de todos. El fin del ser humano es llegar a su perfección, no solo personal sino común. La felicidad y perfección colectiva es el bien común, que es reflejo de la justicia preexistente en la sociedad.

En el desarrollo del tema de la justicia, podemos notar que tiene en común cierto influjo de la filosofía de Aristóteles, pero, a lo largo de la obra, son evidentes algunos elementos que lo distinguen como: la moral cristiana de los Padres de la Iglesia que influenciaron su pensamiento, así como el Derecho natural, las Sagradas Escrituras y otros teólogos de su tiempo.

Santo Tomás, a diferencia de Aristóteles, señala que no se puede hablar de una vivencia de la justicia sin una vivencia de vínculo, es decir le antecede un compromiso con el otro. En efecto, alteridad e igualdad son dos principios indispensables para comprender la virtud de la justicia en este filósofo. Además, para que la justicia no sea una mera obligación, el Aquinate propone una amistad social donde no sólo se le da a cada quien lo suyo, sino

también se le sirve al otro, es decir, añade un complemento cristiano en la idea de justicia como lo es el amor y la benevolencia.

En definitiva, Santo Tomás nos propone vivir conforme a una ética de la virtud, que consiste en un continuo perfeccionamiento del ser humano para alcanzar la felicidad o bienaventuranza. A partir de un ejercicio interior que mueva nuestra voluntad a la repetición de hábitos buenos, que finalmente nos dirigen a una vida que corresponda al bien. Evidentemente, esta ética es contraria a un enlistado de pasos para ser virtuoso, o un código moral de lo que se debe o no hacer, tampoco es un obrar por obligación, debido a que requiere un ejercicio pleno de la libertad para alcanzar la perfección.

Considero importante, retomar la ética de la virtud, propuesta por el Aquinate, porque sólo por medio de ella ejercemos plenamente la libertad, frente a otras éticas de la obligación donde la moralidad está determinada por las normas. Anulando todo esfuerzo por adquirir la virtud, es decir, un recto comportamiento producto de la razón.

En definitiva, la teoría de la justicia en Tomás de Aquino es muy valiosa en cuanto a contenido. A pesar de que fue escrita en la Edad Media, podemos encontrar mucha actualidad de su pensamiento en la sociedad en que vivimos, y con ella estudiar problemáticas específicas que atañen a nuestra época. No obstante, es un reto en filosofía renovarlas y adaptarlas a nuestro tiempo.

A lo largo de la investigación, distinguí algunos elementos de la filosofía tomista de la justicia, que pueden ser de gran utilidad, como sustento teórico para la reflexión sobre la justicia en nuestro presente. Concretamente: el bien común como finalidad de la sociedad; la justicia como virtud, esto es, dar a cada quien lo que le corresponde; justicia social y derechos humanos y finalmente, la clasificación de la justicia que forma parte de la correcta relación entre personas.

En suma, Tomás es un filósofo que sigue siendo estudiado en áreas como el Derecho, Historia, Teología y Política; pero en este trabajo quiero recalcar el gran aporte del Aquinate a la Ética. Que se ve reflejado no sólo teóricamente en el riguroso estudio de la virtud, también práctico cuando invita a su lector a actuar conforme a ella. Por eso es por lo que diversos problemas éticos-morales, pueden ser estudiados desde la óptica tomista.

Referencias bibliográficas

Aristóteles, *Ética Nicomáquea - Ética Eudemia*, Gredos, Madrid, 1985.

— *La Política*, Ediciones nuestra raza, Madrid, 1934.

— *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.

Beuchot, M., *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2014.

— *Filosofía y Teología en Santo Tomás de Aquino*, Ediciones Paulinas, Ciudad de México, 2017.

— *Ética y derecho en Tomas de Aquino*, México: UNAM, 1997.

— *Derechos Humanos y naturaleza humana*, UNAM, Distrito Federal, 2001.

Forment, E., *Estudio introductorio*, en *Santo Tomás*, Gredos, Madrid, 2012.

Garcés, L.F. “La virtud aristotélica como camino de excelencia humana y las acciones para alcanzarla”, *Discusiones Filosóficas*, jun -dic, 2015.

García, J., *La justicia en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Universidad Andrés Bello, Santiago, 2013.

Martín de Blassi, F., “Análisis de la justicia como virtud en Tomás de Aquino”, en *Revista Chilena de estudios medievales*, no. 2, julio-diciembre, 2012.

Masis Iverson, K., “Virtud en La República de Platón y El Príncipe de Maquiavelo”, en *Revista de Humanidades* (Universidad de Costa Rica), vol. 4, 2014.

Millán Puelles, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 2005.

Morales de la Barrera, E., *Del ethos a la ética, ¿una leve inflexión del vocablo?* (conferencia presentada en el congreso internacional “Ética de la virtud en el mundo de hoy”, Buenos Aires, septiembre, 2019.

Rinaldi, J., *Ética de la virtud vs. “Éticas contemporáneas”* (conferencia presentada en el congreso internacional “*Ética de la virtud en el mundo de hoy*”, Buenos Aires, septiembre, 2019).

Robledo Peón, G., *Ensayo sobre los Hábitos y las Virtudes en Santo Tomás de Aquino*, Universidad Iberoamericana, 1968.

Ruiz, V., “Santo Tomás de Aquino en la Filosofía del Derecho”, *EN-CLAVES del pensamiento*, año X, no. 19, enero-junio, 2016.

S. Ambrosio, *De Officiis*, Lib. II.

S. Agustín, *De Civitate Dei*, 1. XV, 22

— S. Agustín, *De libero arbitrio*, II.

— S. Agustín, *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaeorum*, I.

— S. Agustín, *Enarr. in ps.* 83.

Tomás de Aquino, *La ley*, Editorial Labor, Barcelona, 1936.

— *Suma de teología*, Tomo II, BAC, Madrid, 1993.

— *Suma contra Gentes*, III, BAC, Madrid, 1998.

Pinckaers, S., “La virtud es todo menos una costumbre”, en ‘*La renovación de la moral*’, Verbo Divino, Estella, 197, p.17. Disponible en:
<file:///D:/Desktop/sociedad%20tomista/la%20virtud%20es%20todo%20menos%20una%20costumbre.pdf>

Trigo, Tomás, “El concepto de virtud en la tradición filosófica y teológica”, disponible en:
<https://www.almudi.org/recursos/virtudes/9680-El-concepto-de-virtud-en-la-tradicion-filosofica-y-teologica>.