

## CAPÍTULO SEXTO

### LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN TOMÁS DE AQUINO

#### I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

En las páginas que siguen se intentará trazar un itinerario general de la filosofía política de Tomás de Aquino. La índole introductoria del mismo me obliga a advertir al lector la imposibilidad de profundizar en las tesis más importantes y excitantes de los principios sociopolíticos que el Aquinate expuso en diversos lugares de su obra. Sin embargo, renunciando a la exhaustividad, determinada en buena medida por razones de espacio, me propongo presentar lo que considero esencial de su pensamiento acudiendo a las fuentes directas del doctor angélico, y cotejándolas con las interpretaciones de algunos de sus más importantes comentaristas e intérpretes. Esta aclaración me exige igualmente señalar el carácter preponderantemente descriptivo de mi exposición, acorde con el origen del mismo, expuesto en el curso que impartí en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, quedando para mejor ocasión una presentación más argumentada y más profunda de las enriquecedoras tesis tomistas.

¿Qué importancia tiene estudiar hoy el pensamiento político de un religioso medieval nacido hacia finales de 1225 o principios de 1226 y muerto en 1274? Varios serían los intentos de respuesta a esta interrogante. Sin embargo, pienso que una de la más significativas para los estudiosos de la filosofía política podría ser la tantas veces citada “crisis del Estado de bienestar”, que se ha convertido ya en un tópico recurrente cuando se proponen alternativas que vayan más allá del reconocimiento expreso de la

vía del contractualismo expuesto en la década de los setenta por la pluma de John Rawls en su clásico libro *A Theory of Justice*,<sup>209</sup> y en el que hoy se basan la mayor parte de los trabajos de filosofía política; o bien el formulado por Jürgen Habermas en *Faktizität und Geltung*.<sup>210</sup> Con sus significativas diferencias,<sup>211</sup> recordemos que ambos mantienen entre sí un aire de familia (los dos hacen suya la propuesta del razonamiento práctico de corte kantiano). Con todo, Kant no ha sido el único en proponer directrices desde las cuales sea posible pensar las materias de la filosofía práctica, entre ellas evidentemente la *Política*. Muchos años antes que él, la materia fue objeto de reflexiones profundas por parte de pensadores que la entendieron desde parámetros diferentes a como es comprendida hoy.

La anterior afirmación no debe ser tomada como una propuesta de retorno al pensamiento del *Doctor communis*; hoy, esto, por fortuna o por desgracia, ya no es posible, y posiblemente ya nunca lo será. Pero es verdad que en este claro desmoronamiento del Estado moderno nunca como hoy es útil revisar los presupuestos generales del pensamiento antiguo. Es aquí donde encuentra actualidad el pensamiento del Aquinate y nuestro trabajo su justificación. Estoy convencido de que la recuperación del pensamiento político de Tomás de Aquino nos ofrece una serie de principios generales desde donde es posible pensar y proponer guías para la vida política y social del mundo de hoy, más allá de cualquier confrontación teórica o componenda política; porque en el fondo de tal propuesta subyace la convicción de contribuir positivamente a la construcción de un mundo más justo como lo pensó el que

---

<sup>209</sup> Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, The Belknap Press, Harvard University, 1971. Hay una trad. de M. Dolores González, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

<sup>210</sup> Habermas, J., *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp Verlag, Fráncfort del Meno, 1992.

<sup>211</sup> McCarthy, T., “Constructivismo y reconstructivismo kantiano. Rawls y Habermas en diálogo”, Gimbernat, J. A. (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, pp. 35-62.

fuera calificado por San Alberto Magno como “esplendor y flor de todo el mundo”.

## II. PRECISIONES PRELIMINARES

Sin duda, quien quiera acercarse al estudio de la filosofía política de Tomás de Aquino tiene que considerar dos cosas especialmente importantes. La primera de ellas es que, como es sabido, el Aquinate hace suyos muchos de los postulados centrales de la *Política* de Aristóteles; comparte sus postulados y principios generales, pero no se queda sólo allí, sino que más de las veces los actualiza a su tiempo, y sin duda, lo supera inmejorablemente en muchos de ellos. De ahí que en este trabajo las referencias que se hagan al pensamiento del Estagirita serán interrelacionadas con las de Santo Tomás.

Una segunda precisión sería la siguiente: acercarse a lo que podría llamarse “la filosofía política clásica” es aproximarse a una visión de ésta radicalmente diferente de “la filosofía política moderna”. Son dos visiones completa y diametralmente diferentes de ver una misma disciplina. Mientras que la política clásica fue una *praxis* social a través de la cual los individuos alcanzarían su felicidad y su perfección moral, la política moderna es una *tekné*, separada de la moral y enraizada en la violencia. En la introducción a la *Política* de Aristóteles, Antonio Gómez Robledo deja claro este punto: “...la vinculación entre ética y política era para un griego algo mucho más íntimo de lo que lo es hoy para nosotros; algo que prácticamente rayaba en la identidad”.<sup>212</sup>

## III. BREVE RESEÑA BIOGRÁFICA DE TOMÁS DE AQUINO

De origen lombardo, Tomás de Aquino nació, según parece, en el castillo de Roccasecca, en el reino de Nápoles, hacia el año

---

<sup>212</sup> Gómez Robledo, A., “Introducción a la *Política* de Aristóteles”, *La Política de Aristóteles*, México, UNAM, 2000, p. VII.

1225 o 1226. En 1230, cuando tenía cinco años, fue enviado por sus padres a los *pueri oblati* de Montecassino, y regresó para estudiar después en la Universidad de Nápoles, donde por primera vez tuvo contacto con la filosofía aristotélica. En esta misma Universidad nace su vocación por ingresar a la orden de los dominicos.

Se dice que el santo recibe el hábito religioso de manos del maestro general, Juan Teutónico, entre los años 1243 y 1244. De 1245 a 1248 se traslada a la Universidad de París, donde conoce a San Alberto Magno, su maestro, y por insistencia de éste, al cardenal Hugo de San Caro. El general de la orden llama a Tomás de Aquino a París para ocupar el puesto de bachiller en teología de la cátedra dominica hacia 1252; en ese mismo año obtiene la *licentia docendi*, y es admitido después de muchos problemas en 1257.

El periodo que va de 1259 a 1268 fue el más continuo, tranquilo y fructífero para el Aquinate. En su segunda estancia en París, aproximadamente entre los años 1269-1270 y 1271, Tomás de Aquino vivió los momentos más difíciles de su trabajo universitario, pues tuvo que hacer frente al averroísmo que se había instalado en la Facultad de Artes, después contra las interpretaciones de Aristóteles por parte de los seguidores agustinianos que dominaban en la Facultad de Teología.

Hacia 1272 recibe el encargo de sus superiores para reorganizar la enseñanza de teología en la Universidad de Nápoles; de 1273 a 1274 escribe la tercera parte de la *Summa Theologiae*. En este último año fue llamado por el papa Gregorio X al Concilio de Lyon, y, en el viaje, sintiéndose mal y presintiendo su final, pide hospedaje en la abadía de Fossanova, donde muere el 7 de marzo. Tomás de Aquino fue canonizado en 1323.<sup>213</sup>

---

<sup>213</sup> Fabro, C., *Breve introduzione al tomismo*, trad. de M. Fancisca de Castro, Madrid, Rialp, 1999, pp. 11-15; Fasso, G., *Storia della filosofia del diritto I*, trad. de J. F. Lorca Navarrete, Madrid, Pirámide, 1982, p. 177; Torrel, J. P., *Tommaso D'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, s. l. i., 1994, *passim*.

#### IV. EL RAZONAMIENTO PRÁCTICO Y LAS DISCIPLINAS QUE LO INTEGRAN

Un argumento importante para comprender de mejor manera la filosofía política en Tomás de Aquino es la distinción entre razonamiento especulativo y razonamiento práctico, del que ahora se tratará.

Tomás de Aquino, al recoger de Aristóteles la distinción entre razonamiento especulativo y razonamiento práctico,<sup>214</sup> establece en el número 2 del *Prefacio a la Política* lo siguiente:

...se concluye que el conocimiento de las realidades naturales es totalmente teórico, mientras que el de las obras humanas es a la vez teórico y productor; que por consecuencia las ciencias de la naturaleza son especulativas, y que las que tienen por objeto un acto humano son prácticas, o sea, operan inspiradas en la naturaleza.<sup>215</sup>

Habiendo establecido tal distinción, Tomás de Aquino coloca a la política en aquella parte de los saberes que orientan el obrar y la vida del hombre; es decir, establece que la política forma parte del razonamiento práctico, a través del cual se reconoce la capacidad de la razón humana de conocer un orden objetivo de la realidad, capaz de guiar y orientar la conducta humana en la *praxis vital* de ésta, y por tanto de humanizarla. Éste es justa-

---

<sup>214</sup> “En cualquier caso, estos son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento: el deseo y el intelecto... Así pues, unos y otros, —es decir, intelecto y deseo— son principios del movimiento local; pero se trata en este caso de intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico. Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye el principio de la conducta”. Aristóteles, *De Anima*, III, 10, 10 a15, trad. de Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1988, p. 246; *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 139a. a 139b, trad. de Ma. Araujo y J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

<sup>215</sup> Tomás de Aquino, *Prefacio a la política*, trad. de J. M., Abascal, México, Tradición, 1976, p. 13.

mente un punto de inflexión con el pensamiento moderno, en el que la razón práctica fue reducida a una concepción científicista del mundo basada en una visión técnica, y por tanto avalorativa de la acción humana, recludiendo la calificación moral de los actos humanos en los sentimientos o emociones del sujeto. El fundamento de esta tesis radica en la desconfianza de la razón humana para ser capaz de conocer un orden objetivo.

La razón práctica desde la que el Aquinate explica la política es aquella que hace referencia a una acción, a un operable o realizable de los actos humanos, y cuyos fines consisten en la realización de bienes humanos perfectos para el hombre. Es, en definitiva, el saber prudencial al que se refería Aristóteles al señalar que “es propio de un hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en su sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general”.<sup>216</sup> Es el *agere* o agible, que capacita al hombre para obrar bien. Aquí es donde echa raíces la razón práctica tomista.<sup>217</sup>

## V. LA CONCEPCIÓN DE LA VIRTUD EN TOMÁS DE AQUINO

“Las acciones buenas hacen al hombre virtuoso”. Éste es el segundo argumento que hemos de tener claro para hablar de la política en el Aquinate.

---

<sup>216</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 4.

<sup>217</sup> La propuesta de dicho razonamiento práctico ha vuelto nuevamente a rehabilitarse, sobre todo a partir de la década de los sesenta, por tres razones, según Ballesteros: en primer lugar, “esta revitalización se debe a la importancia que en ella ocupa la *praxis* (acción), diferente de la *poiesis* (producción). En segundo lugar, una revaloración de la dimensión del *ethos*, de la experiencia, que lleva a distinguir las verdades éticas de las simplemente teóricas, del *logos apofantikós*. (Ello conduce a la puesta en crisis del racionalismo ético, que olvida la dimensión de la experiencia). Y finalmente, al importante papel que juega la *fronesis* (prudencia) en el entendimiento de la ética”. Ballesteros, J., *Sobre el sentido del derecho*, Madrid, Tecnos, 1984, p. 79.

Para Tomás de Aquino, la virtud es definida como “buena cualidad o buen hábito de la mente, por el que rectamente se vive y del que nadie usa mal”.<sup>218</sup> Mauricio Beuchot ha explicado esta concepción tomista de la virtud al establecer que la

...virtud es un hábito operativo bueno (el malo es vicio) que tiene como sujeto las potencias del alma que poseen algún modo de razón, como el intelecto y la voluntad, o que son susceptibles de ella como los apetitos sensitivos, a saber, en cuanto son guiados por la razón, y están supeditados a ella y de ella participan. Las virtudes, pues, son los hábitos operativos que ordenan al hombre al bien; si es el bien del intelecto, el cual es la verdad, se trata de virtudes intelectivas; si es el bien moral, se trata de virtudes prácticas o morales.<sup>219</sup>

El Aquinate reconoce que en el caso del razonamiento práctico, el hombre busca con diverso juicio el bien, ya que no va sólo al bien como en la tendencia natural, dirigido a una sola cosa, sino dirigido a varias que son buenas, y las enjuicia con el intelecto práctico.

Al reconocer que las virtudes no son innatas en el ser humano, sino que se adquieren a través de la reiteración de los actos,<sup>220</sup> el filósofo establece que en el hombre “existe una aptitud natural para recibirlas” no sólo en la razón y voluntad, sino también en los apetitos, con lo cual explícitamente el Aquinate sostiene que es la *praxis* la que transforma al sujeto. El hombre no nace bueno o malo, sino que si quiere *se hace* bueno o malo. Esto cla-

---

<sup>218</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 55 a. 4.

<sup>219</sup> Beuchot, M., *Ética y derecho en Tomás de Aquino*, México, UNAM, 1997, p. 23.

<sup>220</sup> “En la repetición de actos, la razón rige la voluntad, y poco a poco se va haciendo no sólo una costumbre mecánica, sino —gracias a esa intervención de la razón sobre la voluntad— una disposición y una cualidad, que es el hábito o la virtud. Así, el hábito tiende a la repetición de actos sólo como elemento material, pero el elemento formal es la intención de la razón que imprime la virtud en la facultad”. *Ibidem*, p. 26.

ramente recuerda el postulado aristotélico establecido en la *Ética a Nicómaco*: “Lo que hay que hacer sabiendo, lo aprendemos haciéndolo”.<sup>221</sup> De las virtudes morales, la prudencia tiene un papel relevante, pues teniendo su asiento en el intelecto práctico, tiene como oficio rectificar la razón en orden al bien moral.

Finalmente, cuatro son las condiciones para que el acto sea virtuoso:

- i) que su sustancia tenga un modo adecuado, en relación con la materia debida o las circunstancias debidas; ii) que se dé adecuadamente en el sujeto, de modo que infiera firmemente en él; iii) que esté debidamente proporcionado a algo externo, como a un fin; y iv) que sea dirigido por el conocimiento.<sup>222</sup>

## VI. LA CIENCIA DE LA POLÍTICA

Tomando en consideración lo expresado, y entrando ya en materia, habrá que decir que Santo Tomás comienza en el prefacio a la *Política* de Aristóteles estableciendo un principio que es clave para comprender su visión sobre esta disciplina. Éste lo deja establecido en el número 3 del prefacio, al fundar que la razón práctica del hombre va de lo simple a lo complejo, avanza, como lo dice él, “de lo imperfecto a lo perfecto”.<sup>223</sup>

Haciendo un parangón con el mundo de la naturaleza, el Aquinate reconoce que en ésta su obra más compleja es también la más perfecta, “lo cual puede constatarse en cualquier todo

---

<sup>221</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II 1, 1103a. 32 y 33. Para una explicación más detallada de este principio *cfr.* el cap. II de García-Huidobro, J., *Filosofía y retórica del insnaturalismo*, México, UNAM, 2002, pp. 31-57.

<sup>222</sup> Beuchot, M., *Ética y derecho...*, *cit.*, p. 35. Desde una perspectiva aristotélica, las condiciones del acto virtuoso serían: “i) la acción virtuosa debe ser hecha con conocimiento; ii) el sujeto debe elegirla; iii) serán virtuosas si el sujeto las hace en una actitud firme e incommovible”. García-Huidobro, J., *Filosofía y retórica...*, *cit.*, pp. 43 y 44.

<sup>223</sup> Tomás de Aquino, *Prefacio a la...*, *cit.*, p. 13.

respecto de sus partes”.<sup>224</sup> Este “todo” es la comunidad política o civil, que es necesaria para que el hombre alcance su mayor grado de perfección. Por eso, para el Aquinate, de las comunidades humanas, es la “civil” la más perfecta;<sup>225</sup> es en ella donde el hombre moral encuentra su mayor felicidad. Partiendo de este punto, y siguiendo la estela de Aristóteles, Tomás de Aquino afirma que de todo aquello que puede ser “conocido y producido por la razón, el «todo» constituido por la ciudad sea el más importante”.<sup>226</sup> Parece claro que la ciencia social avocada a la organización de la ciudad sea de las ciencias prácticas también la más importante. Esta disciplina, siendo sujeto de juicios racionales y elevada a la perfección de la sabiduría humana, se llama *Política*, o, dicho de otro modo, una “ciencia social”.<sup>227</sup>

Tomás de Aquino ubica a dicha ciencia social como parte de la filosofía práctica; es decir, como parte de aquellas disciplinas que están ordenadas a la acción. Sin embargo, habiendo situado a la política como parte de la filosofía práctica, el Aquinate nunca estableció una desvinculación con la filosofía especulativa, como sí lo haría el pensamiento moderno a partir de Hume.<sup>228</sup> “La ciudad —escribe el santo— es una cierta entidad respecto de la cual la razón humana no sólo es cognoscitiva, sino también operativa”.<sup>229</sup>

Desde estos parámetros llega Tomás de Aquino a señalar que la política, siendo una ciencia práctica, “tiene por objeto el or-

---

<sup>224</sup> *Idem.*

<sup>225</sup> “Y puesto que las comunidades humanas difieren entre sí según su categoría y su ordenación respectivas, la suprema será la civil, cuya finalidad es bastarse por sí misma para la vida humana; por lo cual ella es entre todas la más perfecta”. Tomás de Aquino, *Prefacio a la...* núm. 5, *cit.*, p. 15.

<sup>226</sup> *Idem.*

<sup>227</sup> *Idem.*

<sup>228</sup> *Ibidem*, núm. 6, p. 17. Esto resulta especialmente importante y significativo, porque tal y como es presentada la *Política* en los tiempos modernos, la razón poco o nada tenía que ver con ella, es decir, que razón y praxis serían dos mundos separados.

<sup>229</sup> *Ibidem*, núm. 6, p. 17.

denamiento de los hombres, luego es claro que no debe incluirse dentro de las ciencias productivas (o técnicas mecánicas), sino entre las de la acción, o sea, entre las ciencias morales”.<sup>230</sup> La política entonces es una especialización de la ética y la más importante disciplina dentro de las materias prácticas.<sup>231</sup>

## VII. LA FORMACIÓN DE LA CIUDAD Y EL BIEN COMÚN DE ÉSTA

Una parte importante en la filosofía política del Aquinate la constituye la formación de la comunidad civil, que es la más perfecta de las colectividades. ¿Cómo se constituye la sociedad? ¿Se hace naturalmente o artificialmente?

### 1. *La ciudad es producto de un dato natural*

En la línea señalada por Aristóteles, Tomás de Aquino establece que el hombre es por naturaleza un ser social, un “animal político”. Guiado por el principio de que todo va de lo simple a lo complejo, Santo Tomás reconoce tres tipos de colectividades humanas: en primer lugar, la de quienes “no pueden existir el uno sin el otro, como son el varón y la mujer en orden a la generación”. Esta comunidad humana en el Aquinate es la familia,<sup>232</sup> en donde se satisfacen las necesidades más apremiantes: “Una sola familia, en una sola casa, satisfará muchas necesidades vitales, como por ejemplo, las relativas a los actos naturales de la nutrición, de la generación y de las demás funciones de este género”.<sup>233</sup>

---

<sup>230</sup> *Idem*.

<sup>231</sup> Entonces, si la ciencia principal es la que trata del objeto más noble y perfecto, necesariamente es la política la principal, la ciencia arquitectónica, digámoslo así, respecto de todas las demás ciencias prácticas, al menos en cuanto al bien último y perfecto en las cosas humanas”. *Ibidem*, núm. 7, p. 19.

<sup>232</sup> Aristóteles, *La política*, México, UNAM, 2000, p. 2. La familia es así, la comunidad establecida por la naturaleza para la convivencia de todos los días.

<sup>233</sup> Tomás de Aquino, *De Regno*, lib. primero, cap. I.

Un segundo grupo humano, más complejo que el anterior, es el constituido por diversos grupos de familia, “cuyo fin es servir a la satisfacción de necesidades que no son meramente las de cada día”,<sup>234</sup> son lo que conoceríamos hoy como pueblos; “...cada barrio se bastará a sí mismo por lo que respecta a un solo gremio artesanal”.<sup>235</sup>

Sin embargo, será la sociedad política o civil el lugar donde el hombre encontrará su mayor felicidad y perfección.

Es entonces la ciudad un dato natural, como lo había establecido Aristóteles “toda ciudad existe por naturaleza”, es decir, surge por la inclinación natural del hombre a unirse con sus congéneres. Sin embargo, habría que señalar que en Tomás de Aquino ni el argumento utilitarista (la sociedad alivia las necesidades de subsistencia),<sup>236</sup> ni tampoco el del bien deleitable (en sociedad el hombre comparte sus afectos con los demás) son suficientes para explicar en forma satisfactoria el hecho de su propia sociabilidad. La razón más esencial de este hecho es el carácter racional del propio hombre que se manifiesta en la palabra o en el lenguaje, como también lo había señalado Aristóteles.<sup>237</sup> Con el lenguaje, el hombre no sólo dice lo que le es útil o dañoso; con la palabra no sólo se establece lo placentero o lo que le disgusta; con el lenguaje se dice lo que es bueno y malo, lo justo e injusto:

El habla humana significa lo que es útil y lo que es nocivo. De lo cual se sigue que significa lo justo y lo injusto, pues la justicia

---

<sup>234</sup> Aristóteles, *La política*, I, *cit.*

<sup>235</sup> Tomás de Aquino, *De Regno*, lib. primero, cap. I.

<sup>236</sup> Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, I, III, c. 117.

<sup>237</sup> “...el hombre es entre los animales el único que tiene palabra. La voz es señal de pena y de placer, y por esto se encuentra en los demás animales... Pero la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él sólo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad”. Aristóteles, *La política*, *cit.*, p. 4.

y la injusticia consisten en la adecuación o inadecuación a las cosas útiles y nocivas. Y por lo mismo la locución es propia de los hombres; porque les es propia por contraposición a los demás animales, que conozcan el bien y el mal, y así lo justo y lo injusto, etc., lo cual pueden significar en su locución. Luego, habiéndole dado la naturaleza al hombre el discurso, y ya que el discurso se ordena a que los hombres se comuniquen lo útil y lo nocivo, lo justo y lo injusto, etc., se sigue, que la naturaleza no hace nada en vano, que los hombres se comunican. Y tal comunicación origina la sociedad. Por lo tanto, el hombre es por naturaleza un animal social o político.<sup>238</sup>

## 2. *El bien común de la sociedad*

Sobre el mismo principio de que los hombres tienden a un fin al que toda su vida y acciones se encaminan, Santo Tomás aceptará que toda sociedad política se reúne en vista a un fin:

Toda comunidad se instituye en atención a algún bien, y es claro que la ciudad misma es una de estas comunidades; así, toda ciudad se instituye en consideración a algún bien. Otra explicación —porque mientras menos clara aparezca una cosa más necesaria es su demostración—: en todo lo que hacen los hombres obran respecto de algún fin cuya consecución les parece buena, y que ora lo es verdaderamente, ora, por el contrario, no lo es; pero es forzoso que las comunidades también se formen gracias a la iniciativa de alguien; luego todas las comunidades apuntan a la realización de algún bien, o sea, aspiran a ese bien como a su fin.<sup>239</sup>

Este es el bien común; dicho bien podría ser resumido como aquello que perfecciona al hombre en sus aspectos más esenciales.

Mauricio Beuchot, utilizando las herramientas de la semiótica, ha intentado explicar de mejor manera qué significación

---

<sup>238</sup> Aristóteles, *In I Política*, lect. 1, núm. 37.

<sup>239</sup> Tomás de Aquino, *In I política*, lect. 1, núm. 10.

tendría la expresión “bien común” en Tomás de Aquino. Al intentar que esta expresión es análoga, divide la expresión en “bien” y “común”. Los bienes los clasifica en útiles (son aquellos que satisfacen las necesidades más apremiantes del hombre), deleitables (son los que provocan alegría y sano esparcimiento) y honestos (son las virtudes). Los primeros tienen un menor carácter de fin, y son más bien un medio para los segundos; los deleitables tienen más carácter de fin, pero son también un medio con respecto a los honestos. Este último es el verdadero bien de la sociedad política.<sup>240</sup>

La tendencia al fin se establece de dos maneras: *terminativa* (como hacia algo ya existente), y *efectiva* (como hacia algo que se realiza o construye). De manera terminativa, el bien común sería el trascendente o supremo, como lo es Dios, y de forma efectiva se trataría de un bien común inmanente o social, que sería, en definitiva, la justicia.<sup>241</sup>

Beuchot reconoce que en cuanto a la intención, el término de *bien común* tiene como propio ser análogo, pues contiene tres tipos de bienes: “útiles, como la prosperidad económica, la defensa o seguridad política y la organización social; ii) bienes deleitables como la paz, el ocio creativo y la sana diversión; y iii) bienes honestos, como las virtudes intelectuales y morales”.<sup>242</sup>

Finalmente, el término *común* revela su extensión, que es igualmente análoga. “El *bien común* es proporcional, es decir, se aplica (mediante la justicia distributiva) no de manera unívoca o simplistamente igualitaria, sino en cada uno según la proporción que le es debida y conveniente”.<sup>243</sup>

---

<sup>240</sup> Beuchot, M., *Los principios de la filosofía de Santo Tomás. Líneas generales del pensamiento sociopolítico de Santo Tomás de Aquino*, 2a. ed., México, IMDOSOC, 2002, p. 38 y 39.

<sup>241</sup> *Idem*.

<sup>242</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>243</sup> *Idem*.

## VIII. LA JUSTICIA

Para el Aquinate, la consecución del bien común en la sociedad es la realización de la justicia. Ésta, junto a la prudencia, la templanza y la fortaleza, constituyen lo que en Santo Tomás son las virtudes morales, teniendo la justicia “como materia propia aquellas cosas que se refieren a otro”.

Al recoger la definición de justicia que aparece en el Digesto 1.1.10, Tomás de Aquino tiene el gran mérito de haber perfeccionado tal definición y establecer que ésta es un hábito virtuoso que atañe a la voluntad, que es un querer conforme con la razón, de modo que se hace siempre con conciencia y libertad. La definición de lo que la justicia es en Tomás de Aquino sería: “el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho”.<sup>244</sup> Convendría entonces señalar que siendo la justicia una virtud que ordena al hombre en las cosas que están en relación con otro, esta relación implica una cierta igualdad; esta igualdad es siempre proporcional o analógica, como lo deja establecido en el artículo 2o., cuestión 58, de la II-II de la *Summa Theologiae*.

En términos más simples, lo que Tomás de Aquino quiere decir es que la justicia está orientada a lograr el bien común, tratando proporcionalmente a cada uno de los miembros que la integran. Al encontrarse en la colectividad diversas personas, no todas son iguales entre sí, tiene diferentes necesidades y colaboran a la sociedad de manera diversa; luego, el trato que reciban será evidentemente proporcional a esas necesidades y a esas aportaciones.

Antes de ver las clases de justicia que Tomás de Aquino acepta, habrá que señalar que el objeto que especifica tal virtud es el *ius* o lo justo, lo que en nuestra terminología sería el derecho, o lo debido (*debitum*).<sup>245</sup>

<sup>244</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 58 a 1.

<sup>245</sup> Reiteradamente Tomás de Aquino reconoce que el objeto de la justicia es lo justo o derecho: “En cambio —dice el Aquinate— está Isidoro que dice en el mismo libro que *el derecho se ha llamado así porque es justo*. Pero lo justo es objeto

## 1. *La justicia general*

Para Santo Tomás, existen tres tipos de justicia, y en cada uno de ellos se da la proporcionalidad. La primera es la justicia, que califica como general o legal. Ésta rige las relaciones u ordenación de los miembros de la colectividad al todo social. “Pero la virtud —dice Santo Tomás— del buen ciudadano es la justicia general, por la cual uno se ordena al bien común”.<sup>246</sup> El propio Tomás de Aquino dejará esto claramente establecido al señalar que

...y así, el acto de cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común. Y en este sentido se llama la justicia virtud general. Y puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común, como antes se expresó (1-2 q.90 a.2) de ahí que se siga que tal justicia, denominada general en el sentido expresado, se llame justicia legal, es decir, porque por medio de ella el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien.<sup>247</sup>

---

de la justicia; pues afirma el Filósofo, en *V Ethic.* que *todos dicen llamar justicia a semejante hábito, mediante el cual realizan cosas justas*. Luego el derecho es objeto de la justicia”. Y más adelante continúa: “...el objeto de la justicia a diferencia de las demás virtudes, es el objeto específico que se llama lo justo. Ciertamente, esto es el derecho. Luego es manifiesto que el derecho es el objeto de la justicia”. *Ibidem*, a. 1.

<sup>246</sup> *Ibidem*, q. 58. a. 6.

<sup>247</sup> *Ibidem*, q. 58. a 5. Mauricio Beuchot ha establecido que este tipo de justicia se da en el ámbito propio de los tribunales del siguiente modo: “i) por parte del juez, no abusando de la confianza pública para ejercerla según los intereses privados, y mostrando siempre circunspección ante los datos; ii) por parte del querellante que acusa, aportando pruebas irrecusables de lo que dice, pues, en caso contrario, mejor le es abstenerse de acusación, para no convertirse en calumniador; iii) por parte del acusado no defendiéndose con detrimento de la verdad; iv) por parte de los testigos, atestiguando a favor del acusado que consideran inocente y en contra de quien creen culpable, pero nunca si no hay capacidad de probar la acusación; y v) por parte del abogado, rechazando causas injustas y defendiendo con habilidad y caridad las causas justas...”. Beuchot, M., *Los principios de la filosofía de...*, cit., pp. 96 y 97.

### *El papel de la ley en Tomás de Aquino*

Cuando de la justicia general se trata, hay que referirse al papel de la ley en la concepción tomista. Para el Aquinate, la ley es sobre todo una guía que le sirve al hombre en su conducta externa, y que lo conduce a un bien, a un bien moral.

Al contrario del papel que las leyes juegan en los tiempos modernos, la posición tomista sobre ésta entiende que ellas deben asumir un papel promotor del bien social, del bien común, y éstas asumen una función educadora de la voluntad humana en su búsqueda del bien moral. Al aceptar que el principio básico de la bondad en las personas es la virtud, Tomás de Aquino hace ver que la ley es necesaria para el hombre, para educarlo como ciudadano y encauzarlo al bien de la sociedad política, donde el hombre encuentra su perfección.

Es en la I-II, cuestión 90, artículo 4o., donde el Aquinate explica qué es la ley; para él es “una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad”.<sup>248</sup>

Resulta especialmente relevante entender que para Tomás de Aquino la ley es un principio de índole normativa, es una medida o regla de las acciones humanas producto de la razón, pero no es, ni encerró todo el derecho, como fue considerado en el pensamiento jurídico a partir de la Modernidad.<sup>249</sup> Para el Aquinate, la ley tiene justificación sólo en la medida en que, siendo un dictamen prudencial, va dirigido a personas que buscan el bien común de la sociedad. Más adelante, particularmente en la cuestión 93, el

---

<sup>248</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 4. c.

<sup>249</sup> Para el Aquinate, el derecho sería: “...Así también sucede con el nombre de *derecho*, que se asignó primero para significar la misma cosa justa. Pero, después, derivó hacia el arte con el que discierne qué es justo; y, ulteriormente a designar el lugar en el que se otorga el derecho; así, por ejemplo, se dice que alguien comparece *ante el derecho*; finalmente, también se denomina derecho a la sentencia que es pronunciada por aquél a cuyo oficio pertenece hacer justicia, incluso a pesar de que lo que decida sea inicuo”. *Ibidem*, II-II, q. 57. a. 1.

filósofo aclara un poco más esta idea, al establecer que la ley es una proposición ajustada entre el fin de la sociedad y los medios conducentes para lograr ese fin. Siendo este fin la consecución del bien común, la ley sería entonces una prescripción tendente a conseguirlo. Dicho acto es fruto de quien tiene autoridad y a quien se le debe obediencia “por cierta necesidad de justicia”.<sup>250</sup>

## 2. *La justicia conmutativa*

El segundo tipo de justicia que reconoce Tomás de Aquino es aquella que ordena las relaciones entre los particulares. Siendo proporcional, la relación de deuda o lo debido entre ellas surge por el intercambio de bienes o por la lesión o apoderamiento de los bienes de otro. En este tipo de justicia, dichas relaciones pueden reducirse a tres: 1) intercambio de cosas (compraventa o arrendamiento), 2) la traslación de una cosa (comodato, préstamo gratuito y el depósito) y 3) el respeto al derecho ajeno, a lo que se opone el daño, que genera la restitución y subsidiariamente la compensación.<sup>251</sup>

Lo justo aquí se mide por la cualidad y valor de las cosas. Fue lo que Aristóteles conoció como “igualdad aritmética”.<sup>252</sup> Es una igualdad entre cosas. Es en el artículo 61 de la II-II donde Tomás de Aquino se refiere a ella en los siguientes términos:

...la justicia particular se ordena a una persona privada, que en relación con la comunidad es como la parte al todo. Ahora bien:

---

<sup>250</sup> *Ibidem*, *Summa Theologiae*, II-II, q. 104, a. 5 y a. 6. Dice Tomás de Aquino en este último punto: “El hombre tiene obligación de obedecer a las autoridades seculares en tanto lo exija el orden de la justicia. Por consiguiente, si su poder de gobernar no es legítimo, sino usurpado, o mandan cosas injustas, el súbdito no está obligado a obedecerles, a no ser en casos excepcionales, para evitar el escándalo o peligro”.

<sup>251</sup> Hervada, J., *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, 3a. ed., Pamplona, Eunsa, 2000, pp. 214 y 215.

<sup>252</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro V, 3.

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.<sup>253</sup>

### 3. *La justicia distributiva*

Este tipo de justicia tiene por objeto lo adeudado por la colectividad a las personas. Es el reparto de lo común que pasa a la esfera individual. Aquí las relaciones de justicia aparecen allí donde lo colectivo se reparte entre los miembros de tal colectividad. Este tipo de justicia se da, según Beuchot, principalmente entre los gobernantes, “pues son los encargados por la sociedad de distribuir los bienes comunes”.<sup>254</sup> Escribe Tomás de Aquino:

...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; este orden, ciertamente, lo dirige la justicia distributiva, que es la que distribuye proporcionalmente los bienes comunes.<sup>255</sup>

El acto primero en esta justicia es el juicio o dictamen de lo que es justo; el acto segundo es dar efectivamente a cada uno lo que es suyo.

Autorizados tomistas<sup>256</sup> han resumido la fórmula de la justicia distributiva el establecer que “A cada uno según su condición, sus capacidades, su aportación a la sociedad y sus necesidades”.<sup>257</sup>

---

<sup>253</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 61, a. 1.

<sup>254</sup> Beuchot, M., *Los principios de la filosofía de...*, cit., pp. 97 y 98.

<sup>255</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 61, a. 1.

<sup>256</sup> Hervada, J., *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, Pamplona, Eunsa, 1992, pp. 218 y 224.

<sup>257</sup> Hervada, J., *Los eclesiasticistas ante un espectador*, Pamplona, Eunsa, 1993, pp. 243 y ss.

1) en el caso de la condición, tiene relevancia cuando en una colectividad existen diversas formas de pertenencia a ella; por ejemplo, en la familia no es idéntica la condición de padre que la del hijo, 2) en el reparto de cargas y distribución de funciones el factor más importante reside en las capacidades de la persona con relación a dichas cargas o funciones. Es claro que sería injusto pedir a uno más allá de la propia capacidad. Por ejemplo, los impuestos no pueden recaer en los más pobres, y en el caso de los impuestos directos, que no se respete la proporcionalidad en los ingresos y en las cargas. En este mismo sentido, es justo atribuir las funciones en proporción a las capacidades de cada uno; 3) en la aportación al bien de la colectividad que opera en relación con el reparto de bienes.

En este supuesto, quien más aporta a la sociedad debe recibir más. Sin embargo, este criterio acepta una excepción, esta es cuando la mayor aportación se hace como medio de redistribución de bienes o cuando es consecuencia de la aplicación del criterio de la capacidad. Y así, el mayor contribuyente no tiene derecho a mayores servicios de la comunidad política que aquellos que pagan menos impuestos, por ser menor su capacidad retributiva. Finalmente, está el criterio de la distribución de bienes por la necesidad, porque es justo que reciba más quien más lo necesita.<sup>258</sup>

## IX. LA ECONOMÍA

Un punto importante en la filosofía política de Tomás de Aquino lo constituye la cuestión económica. En la misma línea planteada en el primer libro de la *Política* de Aristóteles, Tomás de Aquino reconoce que la economía u organización o cuidado de la casa se divide en adquisición y administración. La primera es normada por la crematística, una parte de ella es moralmente buena; mediante ésta, como dice el Estagirita:

---

<sup>258</sup> *Idem.*

...hemos de tener a nuestra disposición, o procurar tenerlos, aquellos bienes almacenados que son necesarios para la vida y útiles para la comunidad política o doméstica. Estos bienes, en todo caso, parecen constituir la verdadera riqueza puesto que no es ilimitada la cantidad de semejante posesión suficiente para una vida próspera, como sí lo es en cambio aquella de la que habla Solón “Ningún límite de riqueza ha sido estatuido a los hombres”. Pero en verdad si lo ha sido, lo mismo que en las demás artes. Ningún instrumento de ningún arte es ilimitado ni en magnitud; ahora bien, la riqueza es la multiplicidad de instrumentos empleados en casa y la ciudad. Es pues evidente que hay un arte natural de adquisición de que se sirven los que administran la casa y la ciudad, y la razón de su existencia.<sup>259</sup>

El otro género de adquisición es la crematística moralmente repudiable, en la que se cree que no hay límite de riqueza y la propiedad. Esta última crematística nació por el cambio de los bienes a través de la moneda. Aristóteles resume de manera magistral lo que después Tomás de Aquino hará suyo:

Una cosa son, en efecto, la crematística y la riqueza naturales y dicha crematística pertenece a la administración doméstica, y otra es el comercio que produce riqueza no de cualquier modo sino por el cambio de artículos. De esta crematística puede admitirse que tiene por objeto el dinero, toda vez que el dinero es el primer elemento y fin de los cambios. Ahora bien, la riqueza que proviene de esta crematística es ilimitada, como no tiene tampoco límite el arte de la medicina en la producción de la salud, y todas las artes son ilimitadas también en lo que hace a sus fines (pues cada una intenta producir su fin en grado máximo), pero en cambio no son ilimitadas en cuanto al empleo de los medios (porque el fin es un límite con respecto a los medios). Pues así también, esta crematística no tiene límites en lo que hace a su fin, ya que su fin es esta riqueza en numerario y la posesión de bienes económicos: por el contrario, si hay un límite para la crematística que per-

---

<sup>259</sup> Aristóteles, *In I Política*, lect. 1, 3.

tenece a la administración doméstica ya que el hacer dinero no es función de la economía doméstica. Así pues, desde este punto de vista, *parece necesario que haya un límite para toda riqueza...*<sup>260</sup>

Finalmente, habrá que señalar lo que Beuchot dice de tal situación:

Tomás apoya la declaración de Aristóteles de la crematística como no natural, sino producto de la experiencia y del arte (lect. 7, núm. 111) pero en su modalidad de *campsoresia* (núm. 12), ya que es la que propiamente hace que la *pecunativa* se crea ilimitada (lect. 8, núm. 123); y dice que más bien hay que vivir conforme a la virtud, y ésta hace contentarse con lo suficiente. Con esto Santo Tomás combate el reducto de egoísmo y afán de lucro que Aristóteles pudiera dejar abierto, el cual es peor y más escandaloso en el neoliberalismo actual, y requiere ser mitigado y remediado por estas consideraciones.<sup>261</sup>

## X. FORMAS DE GOBIERNO

Antes de pasar a tratar un tema especialmente importante en Tomás de Aquino como es el de los derechos de las personas, convendría decir simplemente en esta breve reseña de la filosofía política lo relativo a las formas de gobierno. Para el Aquinate, hay seis especies de ordenación de las ciudades, es decir, formas de gobierno.

La *polis* o ciudad (*aut*) puede ser regida o bien por uno solo o bien por algunos (*paucis*), o bien por muchos. En el primer caso es el rey o el tirano. En el caso del rey, éste tiene que ser virtuoso, y su función principal es velar por la utilidad común de los súbditos. En el caso del tirano, al no ser virtuoso destruye la virtud de los súbditos.

Si la ciudad es regida por algunos,

...o bien (*aut*) son elegidos aquellos que procuran el bien de la muchedumbre por la virtud, y tal régimen se llama el gobierno de los

<sup>260</sup> *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

<sup>261</sup> Beuchot, M., *Ética y derecho...*, *cit.*, p. 78.

mejores; o bien son elegidos algunos a causa del poder y la riqueza, y no por la virtud, quienes todas las cosas que son de la muchedumbre volverán para su propia utilidad; y tal régimen se llama gobierno de los pocos. Pero si la ciudad es regida por muchos, igualmente aunque sean regidos por muchos virtuosos, tal régimen será llamado con el nombre común de república (*politia*). Pero no es frecuente que se encuentren muchos virtuosos en la ciudad, sino más bien la virtud bélica: y por ello este régimen se da cuando dominan en la ciudad los guerreros (*virii bellatores*). Pero si toda la multitud del pueblo quiere gobernar se llama estado de la plebe (*plebeius status*).<sup>262</sup>

## XI. LOS DERECHOS DE LOS SERES HUMANOS EN TOMÁS DE AQUINO

Un último tema en esta breve exposición de la filosofía política en Tomás de Aquino es el de los derechos humanos. Partimos de un punto especialmente claro: es difícil hablar de estos derechos antes de la Modernidad. Consciente de esto, creo que es posible identificar un núcleo esencial del ser humano que siempre ha estado presente en él a lo largo de su propia historia y a través del cual ha existido una preocupación constante por protegerle sus derechos más esenciales, o bien por reconocer su dignidad como persona.

Clave en la explicación de este epígrafe es el concepto tomista de naturaleza humana, que si bien es cierto ha sido objeto de las más diversas críticas,<sup>263</sup> sigue teniendo especial importancia, sobre todo cuando de los derechos fundamentales de la persona se trata. Hay una idea de naturaleza humana que bien podría ayudar para establecer una nómina de los derechos humanos más generalísimos. En concordancia con lo que aquí se ha establecido en renglones precedentes, la idea de naturaleza humana

---

<sup>262</sup> Tomás de Aquino, *Comentarios a la Política de Aristóteles*, libro II, lección 7.

<sup>263</sup> Bobbio, N., *L'eta dei diritti*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 18 y 19.

de la que se ha de partir proviene, según creo, de la *praxis vital* del hombre, es decir, de aquella que dé razón de un comportamiento virtuoso de la vida del hombre en su actuación y en su interrelación social. Y en tal comportamiento el hombre ha de reconocerse a sí mismo y al otro como sujetos de derechos que tienen que serle respetados.<sup>264</sup>

Tomás de Aquino ha establecido que en el hombre existen apetitos naturales<sup>265</sup> cuyo conocimiento es muy limitado. Estos apetitos tienden a un bien natural por medio de la acción inmanente y transeúnte. La propia vida como movimiento es una acción inmanente que fundamenta a la acción transeúnte. “Y la acción inmanente, que ya de suyo es intencional, se manifiesta en la acción transeúnte, que viene a completarla, estrechando su relación con el mundo”.<sup>266</sup> Así, la naturaleza del hombre la explica el Aquinate en tres niveles.

### 1. *Naturaleza humana orgánica o vegetativa*

A nivel vegetativo u orgánico, y sin hacer ningún ejercicio de deducción o de inferencia de alguna naturaleza humana metafísica, es posible identificar aquí el derecho a la vida, la defensa de la misma, o el derecho a la salud. Por otra parte, en este mismo nivel encontramos el derecho a la integridad física y moral. Del mismo modo, el derecho que tiene de buscar los medios para su subsistencia que permitan su desarrollo.<sup>267</sup> Derechos todos que

---

<sup>264</sup> Este punto ya lo he desarrollado con más detenimiento en Saldaña, J., “Derechos humanos y naturaleza humana. La naturaleza humana como instancia normativa en el derecho”, *RAP, Revista de Administración Pública*, México, núm. 105, 2000, pp. 3-18.

<sup>265</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 80, a. 2, c.

<sup>266</sup> Beuchot, M., *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 2a. ed., 2000, p. 129.

<sup>267</sup> García López, J., *Individuo. Familia y sociedad. Los derechos humanos en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1990, p. 19.

constatan la aprehensión de dichos bienes como fines a preservar o conseguir.

Aquí también encontramos la inclinación que conduce a la propagación y conservación de la especie a través de la unión conyugal de varón y mujer, formando ambos la “comunidad primaria de la especie humana”.<sup>268</sup> Derechos subsiguientes a éste serían el derecho a contraer matrimonio, o también la facultad que tienen los padres a la crianza de sus hijos, o a la educación que desean éstos recibir, etcétera.<sup>269</sup>

Esta misma fuente normativa no sólo actúa a nivel del reconocimiento de *derechos*, sino que su verdadera y más fuerte juridicidad se la dan sus correlativos *deberes*. Esto es, la juridicidad de la naturaleza humana no se circunscribe exclusivamente al establecimiento de tales derechos, sino particular y prioritariamente al reconocimiento de los deberes que exige, la *debitud* que en ellos hay.

Cada una de estas inclinaciones naturales del hombre las lleva éste a efecto, primero, en relación con su medio físico, y segundo, en relación con sus congéneres. Así, el hombre necesita de la sociedad, y ésta *debe* proporcionarle los medios para satisfacer dichos derechos, o al menos crear las condiciones y medios para conseguir satisfacerlos. De este modo, el indigente —por ejemplo— teniendo por naturaleza el derecho humano a la alimentación, la sociedad tiene el *deber* de proporcionarle los medios que le sean necesarios para sobrevivir y desarrollarse. Si jurídico es el *derecho*, no lo es menos el *deber* correlativo-colectivo que lo respeta, y hace derecho. En esta relación de *debitud* o *deuda* encontramos igualmente juridicidad.

Colocando otro ejemplo, podemos poner el caso del derecho a la vida, que en el plano de la existencia es el más importante, y que exige de la sociedad un *deber* de respeto absoluto e incon-

---

<sup>268</sup> Hervada, J., *Introducción crítica al derecho natural*, 8a. ed., Pamplona, Eunsa, 1994, p. 145.

<sup>269</sup> Una explicación desde la visión tomista de lo que son derechos naturales subsiguientes y derivados puede verse en *ibidem*, pp. 92 y ss.

dicionado de tal bien. Aquí, como en el caso anterior, el *debitum* actúa como un criterio de juridicidad.<sup>270</sup>

## 2. *Naturaleza humana sensorial*

Importantes tomistas<sup>271</sup> han reconocido que el aspecto sensorial del hombre abarca dos ámbitos, uno cognoscitivo y otro apetitivo. El primero se divide en externo e interno. Dentro del externo tendríamos los cinco sentidos con sus respectivos objetos, donde hay intencionalidad y acción, donde igualmente se demuestra su carácter relacional o *dialógico*. En los internos, como el sentido común, se dan a conocer los actos de los sentidos propios y discernir sus distintos objetos, la imaginación y la cogitativa. La primera, “que forma por su cuenta representaciones con los datos de los sentidos y de este modo los trasciende”.<sup>272</sup> Y la segunda, “que nos da el conocimiento bien configurado de lo individual como existente en una naturaleza común, con lo cual dispone la imagen para la abstracción intelectual”.<sup>273</sup>

El apetito sensible que se da en este nivel se conoce como sensualidad, y se divide en concupiscible e irascible. “El primero busca lo conveniente y evita lo nocivo; el segundo incita a defenderse contra las adversidades”.<sup>274</sup> Como en el anterior nivel, la naturaleza humana igualmente actúa como fuente normativa, al reconocerle al hombre también derechos. Así, es posible identificar aquellos derechos radicados en los sentidos, externos e internos. Por mencionar algunos, estarían el derecho que tiene

---

<sup>270</sup> Schoupe, J., P., *La concepción realista del derecho*, Pamplona, G. Navasal-Canteras, 1984, p. 67.

<sup>271</sup> Ocariz, F., “Rasgos fundamentales del pensamiento de Santo Tomás”, *Tomás de Aquino también hoy*, Pamplona, Eunsa, 1990, pp. 73 y ss.; Beuchot, M., *Introducción a la filosofía de...*, cit., p. 131.

<sup>272</sup> Beuchot, M., *Introducción a la filosofía de...*, cit., p. 130.

<sup>273</sup> *Idem*.

<sup>274</sup> *Idem*.

todo ser humano a la felicidad, o el de la afectividad o amor, la experiencia estética o literaria, etcétera.

Los deberes correlativos de estos derechos parecen igualmente claros; es necesario, para la consecución del bien común, configurar la organización social para un trabajo colectivo que conduzca a conseguir los bienes necesarios para todos los miembros de la sociedad.<sup>275</sup> Parece que el deber de solidaridad o fraternidad mutua, como compromiso real por el otro(s), por los más menesterosos, podría ser ubicado en este punto.<sup>276</sup>

### 3. *Naturaleza humana racional*

En la *Summa Theologiae* I-II, a. 2, Tomas de Aquino establecerá textualmente que, en tercer lugar, “hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y vivir en sociedad”. También aquí, como en el anterior nivel, encontramos un aspecto cognoscitivo y otro apetitivo. En el primero se ejerce el intelecto y la razón; ambos conocimientos, uno simple y unitario, y el otro compuesto y sucesivo. Por otra parte, el aspecto apetitivo más propio del mismo hombre es la voluntad, “que supera el apetito natural o sensible y se constituye como racional y libre; tiende al bien común —y no sólo al particular—, tanto general como específico”.<sup>277</sup> En este nivel, y estando el hombre constituido tanto racional como volitivo, él participa de una vida tanto teórica como práctica.

Aquí, los derechos radicados en la naturaleza humana racional son perfectamente identificados. El hombre está esencialmente inclinado a la búsqueda de la verdad, lo que se traduce en

---

<sup>275</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>276</sup> Millán Puelles, A., *Persona humana y justicia social*, México, Mi-nos, 1990, pp. 41-57.

<sup>277</sup> Beuchot, M., *Los principios de la filosofía social de...*, cit., p. 21.

describir, explicar, comprender y juzgar las cosas correctamente. Es lo que John Finnis explicaría como una forma básica del bien humano: “El conocimiento”.<sup>278</sup> Tomás de Aquino se referirá en un primer momento a la búsqueda de la verdad acerca de Dios, y después, él mismo lo hará extensivo al conocimiento de tal verdad en el resto de las cosas. De modo que el hombre tiene derecho al conocimiento (teórico y práctico), a la participación en él y a la difusión de éste.<sup>279</sup>

Estando constituido el hombre por inteligencia y voluntad, y siguiendo esta última a la primera, nos ubicamos en el terreno de la libertad. El hombre, por su naturaleza humana, es esencialmente un ser libre, dotado para la libertad, la que en el campo jurídico encuentra diferentes y muy distintas expresiones, como la de tránsito, de acción, de participación, de elección, etcétera.

Tomás de Aquino complementará estas inclinaciones racionales y las extenderá, no sólo a la búsqueda de la verdad sobre Dios y sobre el resto de las otras cosas, sino también a todas aquellas que el hombre satisface cuando observa su natural inclinación a vivir en sociedad y a participar en la organización de ésta, guardando la armonía y la buena marcha de la misma. Sólo por mencionar algunos, podríamos citar los diferentes derechos, que bajo el de asociación se reconocen; o los derechos de participación política, como el votar y ser votado, los que lo hacen participar en la vida organizacional de la *polis*, etcétera.

Es fácil señalar que el derecho de libertad religiosa se ubica en la aludida inclinación natural del hombre a la búsqueda de la verdad acerca de Dios. En tal inclinación podemos igualmente reconocer el derecho de creencia o de culto (público o privado), que no son sino especie de tal inclinación por la que el hombre rinde culto, acatamiento y obediencia a Dios o la divinidad,<sup>280</sup>

---

<sup>278</sup> Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, trad. de C. Orrego, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000, pp. 91-111.

<sup>279</sup> García López, J., *Individuo. Familia y sociedad. Los derechos humanos en...*, cit., p. 19.

<sup>280</sup> Para un estudio detallado del derecho de libertad religiosa y de las rela-

“del cual depende y al cual está destinado como su último fin”.<sup>281</sup> Habría que precisar igualmente que el pensamiento moderno ha colocado, al lado de tal libertad, y quizá sin demasiada justificación, el derecho de libertad de conciencia, estableciendo en la práctica totalidad de los documentos internacionales de derechos humanos una trilogía: libertad de pensamiento, conciencia y religión como derechos humanos fundamentales.<sup>282</sup>

Sin embargo, la naturaleza humana como fuente normativa no sólo se circunscribe a las inclinaciones naturales reseñadas ni a los derechos humanos enunciados. Siendo una naturaleza unitaria, en proceso de perfectibilidad, y por tanto abierta a la adición y a la historia,<sup>283</sup> incluye otra serie de inclinaciones, y por tanto de derechos. Hervada las ha desarrollado con especial lucidez. Así, en el hombre encontramos, por su propia naturaleza humana, una inclinación o tendencia al trabajo “como expresión de la índole dominadora y transformadora del hombre respecto al mundo circundante, y en conexión con ella la tendencia al descanso y a la actividad lúdica”.<sup>284</sup>

Una más de las inclinaciones la enuncia Finnis como el razonamiento práctico, “referido a la capacidad de decisión en los actos con trascendencia ética”. Es, en mi opinión, la calificación moral de los actos humanos que el hombre realiza en su actuar, actos que bien han sido ya realizados o que hayan sido ya llevados a efecto.<sup>285</sup>

---

ciones Iglesia-Estado, *cf.*: Saldaña, J. y Orrego, C., *Poder estatal y libertad religiosa. Fundamentos de su relación*, México, UNAM, 2001, *passim*.

<sup>281</sup> García López, J., *Individuo. Familia y sociedad. Los derechos humanos en...*, *cit.*, p. 20.

<sup>282</sup> Hervada, J., “Libertad de conciencia y error sobre la moralidad de una terapéutica”, *Persona y Derecho*, 11, 1984, pp. 13-53.

<sup>283</sup> Para una explicación general de la concepción dinámica del derecho natural y de la naturaleza humana puede verse Saldaña, J., “Derecho natural”, *Diccionario jurídico mexicano*, D-E III, México, Porrúa-UNAM, 2002, pp. 333-338.

<sup>284</sup> Hervada, J., *Introducción crítica al...*, *cit.*, p. 145.

<sup>285</sup> Finnis, *Natural Law and Natural...*, *cit.*, pp. 148-154.

Como sucede en los otros niveles, 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, “de respeto en la información y en la comunicación así como en la provisión de bienes culturales”.<sup>286</sup> 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.<sup>287</sup> Todas ellas en un contexto de *debitud* social o colectiva, en la que se actualice siempre la vieja fórmula romana, de “dar a cada uno su derecho, su cosa justa, en definitiva, su deuda”.

## XII. CONCLUSIÓN GENERAL

El carácter puramente descriptivo de este trabajo me obliga a exponer una conclusión general de la visión política que Tomás de Aquino tuvo. Así, varias podrían ser las ideas que convendría destacar en este intento de conclusión general. Creo, sinceramente, que la noción más importante en la visión política que Tomás de Aquino tuvo, enraizada en la propuesta aristotélica, fue sin duda la de entender que el Estado o comunidad civil era la sociedad más perfecta de cuantas habían existido, pues tenía como tarea primigenia la consecución del bien común, el logro del bien moral para cada uno de sus miembros. De este modo, el Estado fue concebido por el Aquinate no como un *Leviatán*, represor de los intereses egoístas de los hombres, sino como una instancia donde ellos se hacían virtuosos cumpliendo las leyes dadas por quien conocía y sabía, por ser también virtuoso, lo que es *el bien moral del hombre*.

---

<sup>286</sup> Beuchot, M., *Introducción a la filosofía de...*, cit., p. 133.

<sup>287</sup> *Idem*.

Esta idea, desarrollada a lo largo de la presente exposición, podría parecer vaga y hasta utópica para el pensamiento moderno; sin embargo, creo francamente que la explicación dada por Tomás de Aquino sobre la justicia como la virtud cívica por excelencia, y en definitiva como el contenido mismo del bien común, ayudaría, si es tomada en serio, a mitigar en parte los desastrosos resultados de la propuesta política del Estado moderno. De ahí nuestra intención de exponer, aunque sea brevemente, sólo algunos de los pincelazos de la reflexión política de una obra que habría sido calificada por León XIII como “la única filosofía verdadera”.