

EL BIEN COMÚN
EN LA OBRA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO



Albano Yamil Jofré

EL BIEN COMÚN

EN LA OBRA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO



Colección
CIRCA HUMANA PHILOSOPHIA

Instituto de Estudios Filosóficos
“Santo Tomás de Aquino”
Buenos Aires 2022



Colección
Circa Humana Philosophia

Director

Félix Adolfo Lamas

Comité Científico

Argentina: Eduardo Ventura - Delia María Albisu

Brasil: Ricardo Henry Marques Dip - Fátima Gauterio

Chile: Juan Antonio Widow - Raúl Madrid

Francia: Michel Bastit

España: Miguel Ayuso Torres

Italia: Francesco Gentile (†) - Danilo Castellano - Mauro Ronco

Portugal: Mario Bigotte Chorão

Todos los derechos reservados

Prohibida su reproducción total o parcial

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

© 2022 by Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”

Jofré, Albano Yamil

El bien común en la obra de Santo Tomás de Aquino / Albano Yamil Jofré

1ª ed.. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos
Santo Tomás de Aquino, 2022

210 p., 20 x 14 cm. (Circa Humana Philosophia / Félix Adolfo Lamas 12)

ISBN 978-987-45897-5-0

1. Filosofía del Derecho. 2. Filosofía Clásica. 3. Filosofía Cristiana. I. Título
CDD 190



ÍNDICE

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| PRÓLOGO, por Félix A. Lamas | 17 |
| INTRODUCCIÓN GENERAL..... | 21 |
| I. Objetivos generales..... | 21 |
| II. Estructura y contenido de la obra..... | 21 |
| III. Consideraciones sobre el tema del bien común | 23 |
| 1. El bien..... | 23 |
| 2. La difusividad del bien y el orden de las cosas creadas | 25 |
| 3. El fin del hombre | 26 |
| 3.1. El contenido objetivo del fin del hombre y sus tres niveles | 26 |
| 3.2. La vida voluptuosa | 27 |
| 3.3. La vida práctica | 27 |
| 3.4. La vida contemplativa | 28 |
| 3.5. El orden de perfección de estos géneros de vida..... | 28 |
| 4. La sociabilidad natural del hombre..... | 28 |
| 5. El bien común y el bien particular..... | 30 |
| 6. El bien común y su contenido..... | 31 |
| PRIMERA PARTE | |
| EL BIEN COMÚN DESDE EL PUNTO DE VISTA METAFÍSICO | 35 |
| Capítulo I: EL BIEN EN GENERAL | 35 |
| 1. La noción de bien..... | 36 |
| 1.1. Algo se dice bueno en tanto es perfecto..... | 36 |
| 1.1.1. Algo se dice bueno <i>simpliciter</i> cuando ha alcanzado toda su perfección; pero en la medida en que tenga alguna perfección es bueno <i>secundum quid</i> | 36 |



| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| 1.2. Algo es perfecto en tanto está en acto..... | 38 |
| 1.2.1. Entre ser y bien no hay distinción real, solo de razón | 38 |
| 1.3. Bueno es lo que todos apetecen..... | 39 |
| 1.3.1. La razón de apetibilidad del bien se funda en su actualidad..... | 42 |
| 1.3.2. El bien en común y el fin último hacia el cual tiende la voluntad se encuentran en ella a modo de principios, así como los primeros principios de la demostración se encuentran en el intelecto (<i>voluntas ut natura</i>)..... | 42 |
| 1.3.3. Ninguno de los bienes particulares determina a la voluntad de manera necesaria..... | 44 |
| 1.3.4. Bien real y bien aparente | 45 |
| 2. Notas del bien | 46 |
| 2.1. En tanto el bien es apetecible, es fin..... | 46 |
| 2.1.1. La causa final es la “causa de las causas” y, en el orden de la causalidad, el bien es anterior al ser | 46 |
| 2.1.2. El bien es objeto de la metafísica, en tanto ésta considera la causa final de todas las cosas..... | 47 |
| 2.1.3. El bien se dice común cuando el bien que mueve a los particulares a obrar es común | 47 |
| 2.2. El bien es difusivo de sí..... | 48 |
| 2.3. Cuando más alta es la causa, más común es el efecto | 48 |
| 2.4. Por lo mismo, mientras a más cosas se extiende el bien, más perfecto es..... | 49 |
| Capítulo II: DIOS COMO BIEN COMÚN..... | 51 |
| 1. Dios es sumo Bien y por lo tanto es apetecido por las creaturas como bien universal..... | 52 |
| 1.1. Por inclinación natural, la creatura ama más a Dios que a sí misma, puesto que Él es el Bien Universal y prevalece sobre el bien de cualquier cosa creada..... | 52 |
| 1.2. Dios es bien trascendente al universo | 55 |
| 2. Dios, Bien Increado, es causa eficiente y causa ejemplar del bien creado..... | 56 |



| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 2.1. El Bien Increado excede al bien creado y puede comunicar una bondad mayor..... | 56 |
| 2.2. Algo se dice bueno en tanto participa de la bondad de Dios | 56 |
| 2.3. La Creación..... | 58 |
| 2.3.1. Del modo en que las cosas reciben el bien: Dios, en razón de su bien, da el ser a todas las cosas | 58 |
| 2.3.2. Debe haber una sola producción del todo y sus partes..... | 58 |
| 2.3.3. Dios crea a partir de la nada y ordena el movimiento y las operaciones de las creaturas | 59 |
| 2.3.4. La distinción y el orden de las partes preexiste en el intelecto de Dios..... | 60 |
| 2.3.5. Dios es causa del orden del movimiento, en el cual consiste su bien y para que sea manifestativo de Su Bondad..... | 62 |
| 3. Dios es causa final del universo y bien común universal..... | 64 |
| 3.1. Dios es Bien Común Universal..... | 65 |
| 4. De la Providencia o el gobierno de Dios sobre las cosas..... | 65 |
| 4.1. Puesto que Dios es fin del universo, es también necesario que lo gobierne..... | 65 |
| 4.2. El orden es efecto de la Providencia..... | 67 |
| 4.2.1. Dios imparte penas para que se conserve el bien del orden del universo | 68 |
| 4.2.2. El milagro no altera el orden del universo..... | 69 |
| Capítulo III: EL BIEN COMÚN DEL UNIVERSO | 71 |
| 1. El universo como totalidad ordenada..... | 72 |
| 1.1. El universo es una unidad de orden y en eso consiste su bien..... | 72 |
| 1.1.1. El criterio de ordenación de dicho está dado por la tendencia a un único fin, que es el Bien Separado y Primer Motor | 73 |
| 1.1.2. Dado que dicho orden ha sido impuesto por Dios y, supuestas estas creaturas, no podría ser mejor de lo que es | 75 |
| 1.2. Existe un doble orden en el universo: de las partes al todo y de las partes entre sí..... | 75 |

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1.2.1. Uno de estos órdenes (el de las partes al todo) es el principal..... | 77 |
| 1.2.2. Uno de estos órdenes (el de las partes al todo) es causa del otro..... | 79 |
| 1.2.3. El bien del todo es superior al bien de las partes y por ello cada parte tiende más a la conservación del todo que a su propio bien..... | 79 |
| 1.2.4. La bondad de la parte depende de su orden en el todo..... | 82 |
| 1.2.5. La parte se encuentra ordenada al todo como a su fin..... | 83 |
| 2. La bondad del universo participa de la bondad de Dios | 84 |
| 2.1. El universo, en su totalidad, es expresión de la Bondad Divina..... | 84 |
| 2.2. De los grados de bondad en el universo | 86 |
| 2.2.1. Conviene que existan especies en el universo para que se represente mejor la Bondad Divina..... | 86 |
| 2.2.2. Para que el universo refleje mejor la Bondad Divina es necesario que se cumplan todos los grados de bondad..... | 91 |
| 2.2.3. La perfección del universo dependen de la diversidad de especies que cumplen los distintos grados de bondad y no de la multiplicación de individuos de una única naturaleza..... | 93 |
| 2.2.4. Conviene a la perfección del universo que existan cosas mejores que otras (consideración del problema del mal en sentido metafísico, como privación)..... | 97 |
| 2.2.5. Las cosas que son más próximas al Principio tienen un ser incorruptible y, por lo tanto, mantienen necesariamente el orden hacia su fin..... | 102 |
| 2.2.6. Lo corporal se ordena a lo espiritual | 104 |
| 2.2.7. Las creaturas inferiores se rigen por las superiores y se ordenan a ellas..... | 104 |
| Capítulo IV: EL BIEN COMÚN EN LA CREATURA INTELECTUAL O RACIONAL | 107 |
| 1. La creatura racional en el orden del universo | 107 |
| 1.1. Las creaturas intelectuales son más similares a Dios, de tal manera que todas las otras creaturas se ordenan a ellas..... | 107 |

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1.2. Las creaturas racionales son gobernadas por la Providencia por sí mismas y no sólo en razón de la especie..... | 110 |
| 2. La participación del bien de la creatura racional | 110 |
| 2.1. La creatura racional participa de la beatitud..... | 110 |
| 2.2. La creatura racional es imagen de Dios..... | 111 |
| 3. Del modo en que la creatura racional tiende al bien..... | 111 |
| Capítulo V: EL BIEN COMÚN DEL ÁNGEL | 117 |
| 1. De la existencia de los ángeles..... | 117 |
| 1.1. Es necesario, para la perfección del universo, que existan creaturas intelectuales | 117 |
| 1.1.1. Puesto que todo efecto tiende a asimilarse a su causa y Dios crea con Intellecto y Voluntad, es necesario que así también existan creaturas puramente intelectuales..... | 117 |
| 1.2. En el ángel, un individuo agota toda la especie..... | 118 |
| 2. El ángel en cuanto parte del universo | 119 |
| 2.1. El ángel debe ser considerado como parte integrante del universo..... | 119 |
| 2.2. Así como existe un orden del universo, también debe existir un orden en las jerarquías de los ángeles | 120 |
| 2.3. El ángel pertenece a la parte suprema del universo..... | 121 |
| Capítulo VI: EL BIEN COMÚN DEL HOMBRE | 121 |
| 1. El hombre, creatura racional | 124 |
| 1.1. El hombre es imagen de Dios | 124 |
| 1.1.1. Dado que el hombre es racional, en él se encuentra mejor expresada la similitud divina..... | 124 |
| 1.1.2. La razón del hombre procede por composición: de lo simple a lo compuesto | 124 |
| 1.1.3. Puesto que el hombre es incorruptible no sólo en cuanto a la especie sino en cuanto la propia forma singular (el alma), la Providencia Divina se aplica a cada hombre singular | 125 |



| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1.2. La captación del bien común por la razón | 126 |
| 1.2.1. La beatitud o perfección última del hombre corresponde más a un acto del intelecto especulativo que del intelecto práctico | 126 |
| 1.2.2. El bien que alcanza por el intelecto especulativo es más común que el alcanzado por el práctico, porque el intelecto especulativo se encuentra más separado de lo particular ... | 127 |
| 1.2.3. El intelecto especulativo es más perfecto en sí mismo que el intelecto práctico y se perfecciona aún más en cuanto comunica su perfección a los demás | 128 |
| 1.3. La captación del bien por la voluntad | 129 |
| 2. El fin del hombre..... | 131 |
| 2.1. La felicidad como fin natural del hombre..... | 131 |
| 2.1.1. Existe una tendencia natural en el hombre hacia la felicidad, por lo cual ésta constituye un cierto bien común específico | 131 |
| 2.1.2. Puesto que la felicidad es el fin último, a ella le compete un estado de reposo; el cual no puede ser alcanzado únicamente por las virtudes prácticas, que siempre se ordenan a un fin ulterior | 131 |
| 2.2. La beatitud como fin sobrenatural del hombre | 132 |
| 3. El hombre, animal social..... | 134 |
| 3.1. El hombre es social por naturaleza | 134 |
| 3.2. Un hombre por sí solo no puede proveerse de todo lo necesario para la vida..... | 134 |
| 3.3. En la ciudad, que es comunidad perfecta, se encuentran todas las cosas que son necesarias para la vida | 137 |
| 3.4. El lenguaje es signo de la sociabilidad natural del hombre | 137 |
| 3.5. El hombre en sociedad comunica la verdad a otros hombres..... | 137 |
| 3.6. Sociabilidad natural y ley divina | 139 |



SEGUNDA PARTE

EL BIEN COMÚN POLÍTICO 141

Capítulo I: CONSIDERACIONES GENERALES ACERCA DEL

BIEN COMÚN 141

1. El bien común es más perfecto que el bien particular 141

1.1. Es más divino ser causa de buenas acciones para uno mismo
y los demás, que solo para uno mismo 141

1.2. Aunque el bien común sea más divino, el bien particular
es primero en el orden de la generación..... 142

1.3. Siempre el bien común debe preferirse al bien particular 142

1.3.1. Para cada parte, el bien común es más amable que
el bien propio..... 143

1.3.2. Es lícito posponer el bien de una cosa particular, siempre
que prevalezca una necesidad mayor, como la de la Iglesia
y la República..... 143

1.3.3. Es más dañino el pecado original, porque corrompe toda
la naturaleza específica, que el pecado actual, que
corrompe sólo a un individuo..... 144

2. Cuanto más común es un bien, más perfecto es..... 144

3. El bien particular se ordena al bien común como a su fin 146

Capítulo II: EL BIEN COMÚN POLÍTICO 149

1. La Política como ciencia..... 150

1.1. Vida activa y vida contemplativa..... 150

1.2. La Política como ciencia principalísima en el género
de las ciencias prácticas 151

1.2.1. La Política es ciencia principalísima porque considera
el fin último del hombre 151

1.2.2. La Política impera sobre todas las ciencias prácticas
y algunas cosas relativas a la vida contemplativa..... 153

1.3. Del doble orden que se verifica en cualquier multitud surgen
dos partes de la Política..... 153



| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2. La comunidad política..... | 154 |
| 2.1. Definición de sociedad..... | 154 |
| 2.2. La ciudad es autárquica y en ella se encuentran todas las cosas necesarias para la vida buena del hombre; por eso se dice que es comunidad perfecta..... | 155 |
| 2.3. La comunidad política como un todo con unidad de orden..... | 155 |
| 2.3.1. En la comunidad política existe también un doble orden: de las partes hacia el gobernante y de las partes entre sí.... | 155 |
| 2.3.2. Las relaciones entre las partes y el todo | 156 |
| 2.3.3. Así como el todo es naturalmente anterior a la parte, así también la ciudad es anterior al hombre, puesto que el hombre es a la ciudad como la parte al todo | 157 |
| 2.3.4. El bien de la parte no puede existir sin el bien del todo; por lo tanto el bien del hombre no puede existir sin la ciudad | 158 |
| 3. La forma de la comunidad política: un régimen será justo si se ordena al bien común como a su fin | 159 |
| 4. El gobierno de la comunidad política | 160 |
| 4.1. En toda comunidad política debe haber un gobernante que tenga a su cargo el cuidado de lo que es común | 160 |
| 4.2. Es más digno en bondad el fin que aquellas cosas que están dirigidas al fin | 162 |
| 4.3. El modo de ordenarse al fin depende del grado de proximidad con el gobernante | 162 |
| 4.4. Corresponde al buen gobernante amar el bien de la ciudad más que su propio bien privado | 163 |
| 4.5. Alguien gobierna rectamente a otro cuando lo dirige a su propio bien y al bien común..... | 164 |
| 4.6. De la doble potestad del gobernante: hacia el bien especial y hacia el bien común | 165 |
| 5. Bien común y bien particular | 165 |
| 5.1. El bien de la ciudad y el bien singular difieren no según lo mucho y lo poco, sino con una diferencia formal (esencial) | 165 |
| 5.2. El bien común es superior al bien particular | 166 |



| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 5.3. Como el bien común es superior al bien de cada uno de sus miembros, es lícito sacrificar uno de sus miembros si conviene al bien del todo..... | 167 |
| 6. El contenido del bien común..... | 171 |
| 6.1. La paz..... | 171 |
| 6.1.1. La paz es la tranquilidad del orden..... | 171 |
| 6.1.2. La paz, a la que debe tender el gobernante, consiste en la concordia ordenada de la ciudad | 172 |
| 6.2. La vida buena..... | 173 |
| 6.2.1. La vida buena o virtuosa es el fin de toda congregación virtuosa | 173 |
| 6.2.2. El fin de la comunidad política no es sólo que el hombre viva, sino que viva bien..... | 174 |
| 6.2.3. El hombre se perfecciona según la ley y las virtudes, lo cual sólo puede darse en la comunidad política | 176 |
| 6.2.4. Es necesario que haya paz para que el hombre pueda alcanzar la vida buena en la ciudad | 176 |
| 7. El bien común de las comunidades anteriores al Estado | 177 |
| 7.1. Las sociedades infra-políticas, como las familias, son genéticamente anteriores al Estado, de la misma manera que la parte es anterior al todo | 177 |
| 7.2. Toda otra comunidad debe ordenarse a la ciudad, porque la comunidad política es la comunidad principalísima | 178 |
| Capítulo III: LA JUSTICIA GENERAL O DEL BIEN COMÚN | 179 |
| 1. Notas de la justicia..... | 179 |
| 1.1. Lo justo puede darse o por naturaleza o por determinación humana..... | 179 |
| 1.2. La justicia ordena los actos referidos a otros..... | 180 |
| 2. La justicia general o legal | 180 |
| 2.1. Existe una justicia general inmediatamente ordenada al bien común..... | 180 |



| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.1.1. Esta justicia, en tanto ordena al bien común, es distinta de la justicia particular que ordena al bien privado..... | 181 |
| 2.1.2. La justicia general ordena a todas las demás virtudes al bien común | 181 |
| 2.1.3. También se la denomina <i>legal</i> | 182 |
| 2.1.4. La justicia general, en cuanto tiende al bien común, es superior a las virtudes que tienden al bien particular..... | 183 |
| 3. La justicia particular y sus especies | 186 |
| 3.1. Las especies de la justicia particular..... | 186 |
| Capítulo IV: EL BIEN COMÚN Y LA LEY | 187 |
| 1. La ley en general | 187 |
| 1.1. La ley es medida y regla de los actos humanos en orden al fin, por lo tanto corresponde a la razón | 187 |
| 1.2. La ley es, principalmente, orden al bien común | 188 |
| 1.3. Pero pueden darse preceptos particulares | 189 |
| 1.4. Definición de ley | 189 |
| 2. La ley humana..... | 189 |
| 2.1. Es necesario que existan leyes humanas que ordenen la conducta de los ciudadanos al bien común | 189 |
| 2.2. Es necesario que se toleren algunos males particulares, si conviene al bien común..... | 190 |
| 2.3. Alguien puede ser dispensado del cumplimiento de la ley si conviene al bien común..... | 192 |
| 2.4. El fin de la ley humana es la paz o la tranquilidad temporal de la ciudad | 192 |
| 2.5. Por la ley los hombres se hacen buenos..... | 193 |
| 3. Ley divina positiva: Por los preceptos del Decálogo el hombre se ordena a Dios..... | 194 |
| 3.1. Por los preceptos del decálogo, el hombre se ordena a Dios..... | 194 |



APÉNDICE

EL BIEN COMÚN DESDE EL PUNTO DE VISTA TEOLÓGICO 195

 i. El bien común prevalece en la persona de Cristo, porque es causa
 universal de salvación del género humano 195

 ii. El bien común prevalece en el orden de la caridad y en las otras
 virtudes sobrenaturales 196

 iii. Del bien común en los sacramentos 202

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA 205

 Fuentes 205

 Bibliografía 206



PRÓLOGO

Platón y Aristóteles elaboraron la doctrina clásica del *bien*, el *fin* y el *bien común*. Lo hicieron en instancia metafísica o, en términos platónicos, como pensamiento an-hipotético, es decir, bajo un modo absolutamente incondicionado y universal, en el orden de los principios. Ésta es la clave de bóveda de la subordinación de la Antropología o Psicología humana –ciencia del hombre– y la Filosofía de las cosas humanas (denominada hoy *Filosofía Práctica*) a la Filosofía Primera.

Cicerón y San Agustín constituyeron uno de los nexos principales de transmisión de esta teoría, y sus aplicaciones en el orden práctico, al mundo cristiano occidental. Su receptor más importante fue ese gigantesco movimiento, contemporáneo con la fundación de la universidad europea, que fuera la Escolástica Cristiana medieval y cuya figura principal fue Santo Tomás de Aquino.

Bueno es lo perfecto que, en razón de tal, es apetecible, es decir, motivo y término de una tendencia o inclinación dinámica. *Fin* es el bien al que se tiende (fin motivo) o que se alcanza (fin terminativo). El bien en su máxima perfección es un *bien común*, máximamente difusivo y perfectivo como causa final de una generalidad de entes capaces de ser perfeccionados por él (perfectibles). Estas ideas gobiernan todo el orden dinámico del mundo, según la tradición sapiencial del Occidente.

Santo Tomás confiere a esta doctrina la máxima envergadura metafísica y teológica. Para ello se vale de la noción de participación y de la analogía como instrumento lógico. *Bien*, *fin* y *bien común* son conceptos análogos, que significan cosas realmente distintas pero semejantes. Y la raíz última de esa semejanza es la participación del Bien, Fin y *Bien Común* infinito y Absoluto por los entes creados, mediante la causalidad vertical creadora. *Bienes*, *fines* y *bienes comunes* finitos, a su vez, imitarán en su medida li-

mitada la difusividad divina. Todo el orden causal del universo tiene en el fin, *bien y bien común* el principio y razón de su causalidad. El fin, dice Santo Tomás, repitiendo a Aristóteles, es causa de las causas.

La crisis de la Primera Escolástica medieval fue provocada por el nominalismo, el voluntarismo y el logicismo, encarnados principalmente en Guillermo de Occam, Jean Buridan y, en el orden político, Marsilio de Padua, además del propio Occam. En la Edad Moderna la Segunda Escolástica reaccionó contra esta decadencia y descomposición, y la Escuela Española del Derecho Natural y de Gentes dio un nuevo desarrollo al pensamiento tradicional y a la filosofía y teología de Santo Tomás. Fue el glorioso Siglo de Oro español, que llegó a irradiar sus luces por medio mundo, incluyendo las Españas americanas, desde donde esto se escribe.

Pero el pensamiento moderno, engendrado por las mismas corrientes que llevaron a la crisis a la Escolástica medieval, terminó imponiéndose como movimiento cultural dominante por la fuerza de las armas en los siglos XVIII y XIX. Racionalismo, empirismo, criticismo, iluminismo, idealismo, materialismo, relativismos de toda clase, escepticismos, proliferaron por toda Europa y contaminaron incluso a América. Se produjo un ocultamiento cultural de la verdad del bien y de la objetividad metafísica de los fines humanos, sustituidas por el liberalismo axiológico, resumen y síntesis de esas corrientes disolventes.

El pensamiento cristiano no pudo escapar a las influencias de los movimientos culturales dominantes, y el liberalismo axiológico llegó a infiltrarse incluso en algunos ambientes filosóficos católicos. Surgió así el denominado *liberalismo católico*. Y la antigua y tradicional doctrina del *bien*, del *fin* y del *bien común* se convirtió en tema controversial, para autores diversos, como Rosmini, los personalistas (incluyendo en esta categoría a J. Maritain) y algunos cultores de la filosofía y metodología analítica, auto definidos como católicos, e incluso tomistas. En atención a este estado de cosas, parece muy conveniente y oportuno interrogar al más grande maestro de todas las escuelas católicas, síntesis de la filosofía clásica y de la verdad cristiana y punto de referencia seguro para la tradición filosófica y teológica del Occidente.

* * *

En la edición española de la *Ética Social* de Arthur F. Utz O.P. (Barcelona, Herder, 1961), t. I, figura como Apéndice II una recopilación de 343 textos en latín sobre el bien común extractados de la obra de Santo Tomás de Aquino por el Dr. Antoine Pierre Verpaalen S.C.J. El autor de la presente obra y yo entendimos que valía la pena aprovechar ese trabajo e intentar completarlo. Fue así que Albano Jofré emprendió la siguiente tarea:

1°) Completar el elenco de textos, incorporando también algunos más generales respecto del bien y del fin.

2°) Traducir al español todos los textos, ofreciendo al lector de habla española una versión bilingüe de ellos.

3°) Clasificarlos, titularlos -con títulos en formato de tesis- y presentarlos acompañados de una ficha breve y esquemática.

4°) Ofrecer al lector una introducción explicativa, a modo de resumen de la doctrina contenida en el elenco.

5°) Confeccionar un índice analítico.

Este trabajo se realizó, bajo mi dirección, en el ámbito de las tareas de investigación del Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino” y del Seminario de Metafísica que realiza en la Facultad de Derecho de la UCA el Centro de Estudios Ítalo-Argentinos de Dialéctica, Metodología y Filosofía del Derecho. El resultado de la obra realizada es satisfactorio, y lo presentamos a la comunidad académica como una contribución a la inteligencia, investigación y defensa de los principios.

Prof. Dr. Félix Adolfo Lamas



INTRODUCCIÓN GENERAL

I. OBJETIVOS GENERALES

La presente obra tiene como propósito general presentar de una manera ordenada diferentes textos de Santo Tomás de Aquino donde se trata el tema del bien común (y en especial el tema del bien común político); la mayoría fueron recopilados por Antoine Pierre Verpaalen (S.C.J) y citadas por Arthur Fridolin Utz en el apéndice II del tomo primero a la “Ética Social”; a ellos agregué algunos otros que me parecieron de interés.

Un segundo objetivo complementario y accesorio es el de dar la posibilidad al lector de acercarse al texto traducido y a la vez a la fuente en su idioma original, y el de proponer un cierto orden al vasto abordaje a la cuestión del bien común que hace el Aquinate a lo largo de toda su obra para poner de manifiesto su aguda comprensión de los principios descubiertos en el orden del universo por la tradición que lo antecede (en especial Platón, Aristóteles y San Agustín) y que lo ha llevado a un desarrollo cada vez más profundo de los mismos y que permite encontrar una sólida unidad y continuidad en su pensamiento a lo largo de toda la obra.

Por último, podría agregarse como un último objetivo el contribuir a echar luz sobre ciertos puntos respecto del bien común que no son pacíficos dentro del tomismo, sobre todo a partir de la irrupción del personalismo. El texto claro del Aquinate disipa ambigüedades y confusiones tendenciosas introducidas por interpretaciones surgidas del pensamiento liberal.

II. ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LA OBRA

Este trabajo se encuentra dividido en dos secciones y un apéndice donde se examina el tema del bien común bajo formalidades distintas: en la primera

de ellas se abordan aquellos textos que hablan del bien común desde el punto de vista de la metafísica, en la segunda parte el bien común político y en el apéndice se aborda el tema del bien común desde el punto de vista de la teología. Cada una de estas secciones, a su vez, se encuentra dividida en capítulos que van de lo más general a lo más particular: El primero de ellos se encuentra dedicado al bien en general y luego un capítulo dedicado a Dios como Bien Común de toda la creación. En el orden de las cosas creadas se considera primero el bien común de todo el universo, a continuación el bien común de la creatura intelectual, después, el bien común en el ángel y por último el bien común en el hombre. De ahí en más, comienza la consideración del bien común de la polis, como comunidad específicamente humana.

Los textos citados en esta obra corresponden a:

- *El comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*
- *Contra Impugnantes Dei cultum et religionem*
- *De Veritate*
- *Suma Contra Gentiles*
- *De Potentia*
- *De Spiritualibus Creaturis*
- *De Substantiis Separatis*
- *De Perfectione Vitae Spiritualis*
- *De Regno*
- *Comentario a La Metafísica, a la Ética Nicomaquea y a la Política*
- *De Malo*
- *De Caritate*
- *De Spe*
- *Suma Teológica*
- *Compendium Theologicum*

III. CONSIDERACIONES SOBRE EL TEMA DEL BIEN COMÚN

1. *El bien*¹

Santo Tomás aborda la cuestión del bien remitiéndose a la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, donde se dice que “*el bien es lo que todos apetecen*”². Si la razón de bien se funda, pues, en su apetibilidad, parece evidente que por el mismo motivo, algo se dice bueno en tanto que es perfecto puesto que “*todos apetecen su perfección*”³ y, además, algo es perfecto en tanto que está en acto y, por lo tanto, en tanto que tiene ser; de ahí que entre ser y bien no haya una distinción real, sino sólo de razón.⁴ En la misma línea también podría citarse la *Suma Contra los Gentiles*, dónde Santo Tomás llega a la misma conclusión con un argumento apenas distinto al anterior, apelando al concepto de virtud como término medio entre el bien y la perfección, pues la virtud es aquello que hace bueno a quien la posee y convierte en buena su operación⁵, siendo ella misma también una cierta perfección, y como la virtud es aquello por lo cual cada cosa se dice buena⁶, se sigue que lo bueno es lo perfecto. Podemos entonces, siguiendo esta línea argumental, distinguir dos *notas* del bien: la *perfección* y la *apetibilidad*.

Respecto de la primera de esas notas podemos citar a Aristóteles quien, en la *Metafísica*, distingue al menos tres sentidos de lo perfecto: como aquello a lo cual no es posible quitarle ninguna de sus partes (Lamas aclara a este respecto que Aristóteles se refiere a algo complejo, a un *todo*⁷). También se llama perfecto “a lo que según la excelencia y el bien, no puede ser superado en cuanto al género” y, por último, también se dice perfecto de aquello que ha alcanzado su fin. A esta consideración de Aristóteles, Santo Tomás

1 Seguimos en el desarrollo de esta introducción a Félix Adolfo Lamas en su artículo “El bien común político” publicado para el posgrado de Derecho Constitucional de la Cátedra de Filosofía del Estado, en la Universidad Católica Argentina durante el 2009 y a Adriana Bossini en su obra “La verdad del derecho”, colección *circa humana philosophia*, Buenos Aires, Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”, 2020

2 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, I, 1094a

3 Cfr. S. Th I, q. 5, a 1.

4 *Ibid.*

5 Cfr. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 37 n 2.

6 *Ibid.*

7 LAMAS Félix Adolfo, *El Bien Común Político*, p. 5.

le añade una aclaración –que por otro lado ya se encuentra implícita en lo dicho por el Estagirita– porque algo puede ser perfecto o bueno *simpliciter loquendo*, y en este sentido se llama perfecto a aquello que ha alcanzado todo lo que le corresponde en razón de su naturaleza (la *entelequia* aristotélica) o algo puede ser perfecto o bueno *secundum quid* porque, aún cuando no ha alcanzado la plenitud de su naturaleza y se mantiene en potencia respecto de su fin, sin embargo tiene alguna perfección en la medida en que es algo existente en acto (tiene acto de ser o *esse ut actus*).

Desde el punto de vista de la apetibilidad el bien se considera como fin. “Todo lo que es apetecible, lo es en razón del fin [...], por lo tanto es necesario que se diga que algo es bueno ya porque es fin, o porque es ordenado hacia el fin”⁸. Por ello, algo puede ser apetecible en razón de sí mismo, en cuyo caso es propiamente un *fin*, o algo puede ser apetecible en razón de otra cosa, en cuyo caso tiene razón de *medio*. Así, desde una consideración causal, el bien es causa final y “la razón de fin presupone la razón de causa eficiente y de causa formal”⁹; porque en el orden causal, el agente mueve e impulsa la consecución de la forma, en razón del fin. Por eso se dice que el fin es la *causa causarum*, o “causa de las causas”. Además, esta relación del bien como fin que mueve al agente es lo que funda la difusividad del bien.

Esta prioridad del bien o del fin en el orden causal es lo que ha llevado a autores como el pseudo-Dioniso a afirmar cierta anterioridad conceptual del bien respecto del ente, pero esto sólo es sostenible desde el punto de vista de la causalidad¹⁰. Santo Tomás responde que el ente es conceptualmente anterior al bien porque el ente es lo primero que cae bajo el entendimiento. En el orden real, según se ha dicho más arriba, no hay distinción entre ente y bien.

Podría también citarse a este respecto el tratamiento que se hace en el *De Veritate*, donde se afirma la *trascendentalidad* del bien. En efecto, hemos dicho ya que el bien es coextensivo con el ente y por ello no es posible dar una definición *strictu sensu* de bien porque, al igual que el ser, se encuentra más allá del orden categorial por no ser un género y por tanto no es posible añadirle nada a modo de diferencia. También hemos puesto de manifiesto que, conceptualmente, es anterior el ser al bien puesto que el ente es lo primero

8 Suma Contra Gentiles, lib. 1, cap. 40 n 4.

9 S. Th I, q. 5, a. 4.

10 Cfr. S Th I, q. 5, a. 2, ad I.

que cae bajo el entendimiento y la consideración del ente puede ser de dos maneras: en sí mismo o en relación con otro y esto último a su vez puede considerarse de dos maneras: el ente en cuanto *distinto* a otro y en este sentido lo llamamos *aliquid* o podemos considerar la *conveniencia* del ente con las facultades del alma (cada una de las cuales conviene con el ente según una formalidad distinta). La conveniencia del ente con el apetito se llama *bien*.¹¹

2. La difusividad del bien y el orden de las cosas creadas

Hemos dicho en el apartado anterior que, en razón de su causalidad, el bien es difusivo de sí. “Algo obra en tanto está en acto” comienza diciendo Santo Tomás en la Suma Contra Gentiles “pero obrando difunde su ser y su bondad en otro”¹² y esto ocurre porque el agente se siente atraído por el fin, que es un bien. Además, prosigue Santo Tomás citando a Aristóteles en los Meteorológicos, es también signo de perfección que algo pueda producir una cosa similar a sí mismo.

Ahora bien, en la medida en que el bien de muchos es más perfecto y, por lo tanto, preferible al bien de uno solo, parece evidente que mientras a más cosas se extienda su difusión, más perfecto será el bien del que se trata y esto se da en proporción a la causalidad, ya que mientras más alta sea la causa, tanto más extiende su causalidad y por lo tanto más común es su efecto¹³; por ello Dios, que es Bien Universal y Trascendente a todo el universo, es el Bien perfecto, al que todo universo se encuentra ordenado como a su fin. Dios, que es Bien Increado, es causa eficiente y causa final de todas las creaturas, que sólo son buenas por participación de la Bondad Divina y que tienen a Dios como fin común pues “aquellas [las cosas particulares] pueden referirse al bien común, no con la comunidad del género o la especie, sino con la comunidad de la causa final, según que el bien común se dice fin común”¹⁴.

11 Cfr. De Veritate, q. 1, a. 1

12 Suma Contra Gentiles, Lib. 1, cap. 37, n. 5

13 Cfr. In Metaphys. 6, 3, 1205

14 Cfr. S Th I - II, q. 90, a 2, ad 2

La totalidad de las cosas creadas, siendo múltiples y diversas en cuanto a su dignidad ontológica¹⁵, funda así una cierta unidad en razón del doble *orden* que se verifica en ellas: de las partes entre sí y de las partes hacia el todo, cuyo criterio último de ordenación está dado por el orden de todas las cosas, cada una según su operación, al Creador.

A toda multiplicidad de cosas en las que se verifique una cierta una unidad de orden –como en el caso del universo– le corresponde un bien al cual el *todo* se encuentre ordenado y por el cual las partes se ordenen entre sí¹⁶. Santo Tomás pone repetidamente el ejemplo del ejército propuesto por Aristóteles en la *Metafísica*: “en el cual encontramos un doble orden: uno por el cual las partes del ejército se ordenan entre sí, y otro por el cual se ordena a un bien exterior”¹⁷ que es la victoria como bien del general pero, también por ello, como bien de todo el ejército. De manera análoga, lo mismo que ocurre con todo el universo respecto de Dios, sucede también en las comunidades humanas cuyo fin es el bien común.

3. *El fin del hombre*

3.1. El contenido objetivo del fin del hombre y sus tres niveles

Santo Tomás, siguiendo los pasos de Aristóteles en la *Ética*, señala que el fin del hombre es la felicidad¹⁸ (*felicitas*), término que traduce la *εὐδαιμονία* (*eudaimonía*) tal como la entiende “el Filósofo”: la perfección del ser o de la vida del hombre. Existe en el hombre una tendencia natural hacia la felicidad, pero ésta no debe ser entendida coloquialmente como un mero estado del ánimo, sino propiamente como el último fin al cual tiende la naturaleza humana (entendiendo por naturaleza la tendencia misma hacia esos fines que se da en las cosas en razón de su propia forma específica)

15 Félix Lamas realiza una consideración sobre el concepto de dignidad ontológica en relación con el bien en su artículo “El bien común político”, publicado para el posgrado de Derecho Constitucional de la Cátedra de Filosofía del Estado, en la Universidad Católica Argentina durante el 2009.

16 Cfr. LAMAS, “El bien común político”, p. 7.

17 De Veritate 5, 3.

18 Son varios los textos que podrían citarse en respaldo de esto, pero citamos a modo de ejemplo el siguiente: “*Felicitas autem est finis humanae speciei: cum omnes homines ipsam naturaliter desiderent*” (Contra Gent. 3,39).

como su *ἐντελέχεια* (*entelekheia*)— o entelequia. “Es el acto perfecto de la naturaleza del hombre”¹⁹ pero, como la naturaleza humana es algo complejo, también ha de serlo su perfección y de ahí que Aristóteles al abordar este tema distinga tres *Bioi* o tres géneros de la vida humana: la vida voluptuosa, la vida práctica y la vida contemplativa²⁰. Según aclara Santo Tomás en el Comentario, esta diversidad de vidas se toma de la diversidad del fin: “se llama vida voluptuosa a la que hace del placer sensible el fin, vida política a la que coloca el fin en el bien de la razón práctica, como el ejercicio de acciones virtuosas. Vida contemplativa se llama a la que coloca el fin en el bien de la razón especulativa”²¹ y, continuando el curso de la investigación dialéctica sobre la *felicitas*, tanto el Aquinate como el Estagirita realizan una crítica sobre quienes ponen como fin último alguno de los bienes hacia los cuales tienden estos diversos géneros de vida. Pero es importante destacar que, en su debido orden, la *eudaimonía* o la plena actualización del hombre no puede prescindir de ninguno de estos tres, bien que guardando la debida jerarquía entre ellos.

3.2. La vida voluptuosa

La vida sensible o voluptuosa comprende en sí todos los bienes corporales que hacen a la salud del cuerpo y a la satisfacción de sus necesidades, a los placeres sensibles, a la belleza y destreza y a la perpetuación de la especie. Es la perfección de la vida del hombre en cuanto es también animal²².

3.3. La vida práctica

La vida práctica comprende la vida moral, la vida familiar, social, económica y en último término la vida jurídica y política, cuyo fin es la perfección de la vida social²³.

19 LAMAS Félix, *El bien común político*, p. 9.

20 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L. I, 1095b 15-20.

21 In *Eth*, L. I, Lectio V, n. 5.

22 Cfr. LAMAS Félix, *Op. Cit.*, p. 10. Entendemos la palabra “voluptuosa” no en un sentido hedonista, sino referido a la satisfacción de las necesidades materiales más inmediatas del hombre.

23 *Ibid.*

3.4. La vida contemplativa

Finalmente, la vida contemplativa o teórica tiende hacia el conocimiento de la verdad, cuya perfección es la sabiduría y la vida religiosa, como conocimiento de Dios²⁴. Podría añadirse al respecto de esto último que el hombre, por ser creatura espiritual, se encuentra además ordenado a Dios como a su *fin sobrenatural*. Así también lo declara Santo Tomás, por ejemplo, en el *De Regno*: “el fin de la vida por la cual bien vivimos en el presente, es la beatitud del cielo”²⁵ y también en la *Suma contra gentiles*: “según el orden del fin, nada tiene una existencia superior al hombre, excepto Dios, en quien consiste la perfecta beatitud del hombre”²⁶.

3.5. El orden de perfección de estos géneros de vida

La jerarquía o el orden de perfección entre estos tres géneros de vida es inversamente proporcional al orden de urgencia que guardan entre ellos. Es evidente que sin gozar de una buena salud, por ejemplo, es imposible que pueda darse una vida contemplativa, de tal manera que es necesario, para la *vida buena* del hombre, que en su justa medida se encuentren satisfechos los tres y esto sólo puede ocurrir en una comunidad.

4. La sociabilidad natural del hombre

Hemos afirmado en el apartado anterior que el hombre, en razón de su naturaleza, está ordenado a fines que le son específicos y que obedecen a distintos órdenes según los géneros de vida que están potencialmente presentes en él. Pero ningún hombre se basta a sí mismo para poder alcanzar estos fines, de tal manera que la vida social aparece como una exigencia de la naturaleza humana en vías a su plena realización. El hombre es, por natura-

24 *Ibid.*

25 *De Regno* 1, 15.

26 *Contra Gent.* 4, 54.

leza, un animal social y político²⁷. Tan propia es la politicidad en el hombre, que no podría concebirse un hombre en solitario salvo por corrupción de su naturaleza en cuyo caso sería algo peor que un hombre –como una bestia– o por poseer una naturaleza más perfecta que un hombre²⁸.

La sociabilidad natural del hombre se prueba en primer lugar, como hemos dicho, por el hecho de que ningún hombre puede por sí mismo transitar suficientemente la vida ni proveerse todas las cosas que necesita, de tal manera que es necesario que se agrupe en sociedad para proveerse todas aquellas cosas que corresponden a la especie, y así como en un hombre hay diversos miembros que se ordenan el bien de todo el cuerpo, de la misma manera para cumplir con aquellos fines que son específicos, es necesario que diversos hombres se agrupen según diversos oficios y se ayuden mutuamente²⁹. Así como desde el punto de vista de la participación en la especie todos los hombres pueden ser considerados como uno³⁰, así también vemos que, en orden al fin, muchos hombres se agrupan para constituir algo uno con una unidad de orden hacia ese fin, de allí la célebre definición de sociedad que da Santo Tomás en el *Contra impugnantes cultum Dei et religionem*: “Es, pues, la sociedad, una *adunación* de hombres hacia la consecución de algo uno”³¹. Hemos dejado casi sin traducir la palabra *adunatio* que utiliza Santo Tomás en el latín original porque conviene resaltar el carácter de unidad que imprime el fin a un *todo* práctico como es la sociedad política.

Otra prueba de la sociabilidad natural del hombre, también de corte aristotélico, es la que se toma del hecho que el hombre tiene, además de voz, lenguaje, por medio del cual puede comunicar la verdad a los demás y así ayudarse los unos a los otros en el conocimiento de la verdad y en aquellas otras cosas que son necesarias para la vida³². De no vivir en sociedad, dicha facultad sería del todo inútil y se frustraría la naturaleza.

Por otra parte, podría citarse un argumento con formalidad teológica para probar la sociabilidad natural del hombre: puesto que por la ley Divina el

27 Aristóteles lo declara así en el Libro I de la *Política* y Santo Tomás cita repetidas veces este pasaje.

28 Cfr. In Polit. I, I, 35. Santo Tomás pone el ejemplo de Juan Bautista y de San Antonio.

29 Cfr. Quodlibet 7, 17 [7, 7, 1]

30 *Ibid.*

31 *Contra Impug.cult Dei. et relig.*, 3

32 Cfr. *Contra Gent*, 3, 147

hombre se dirige hacia el último fin, y como esto no puede suceder sino en sociedad como ya hemos dicho, es necesario que por precepto de la ley Divina se establezca en nosotros la mutua dilección³³.

Finalmente, como toda sociedad humana se establece en vistas a la consecución de las cosas que son necesarias para la vida, y para la vida perfecta, es necesario que la sociedad sea tanto más perfecta cuanto mejor se baste a sí misma en aquellas cosas. De tal manera que la más perfecta de las comunidades, será aquella en la cual se encuentren todas las cosas necesarias para la buena vida, esta es la comunidad política³⁴.

5. *El bien común y el bien particular*

La comunidad política constituye una cierta totalidad donde, al igual que sucede en toda multitud ordenada (tal como se ha dicho respecto del universo), se encuentra un doble orden: de las partes entre sí y de las partes hacia el bien del todo. Y así como el todo es anterior a las partes, así también la *civitas* es anterior al hombre en el orden de la naturaleza³⁵, porque cada individuo se compara a la comunidad política como la parte al todo. Ahora bien, de esta premisa se extraen ciertas conclusiones:

1º Citando a San Agustín, Santo Tomás afirma que “el bien de cualquier parte se considera en proporción a su todo”³⁶ y por lo tanto el bien de la parte no puede existir separado del bien del todo. Así, de ningún hombre puede decirse que sea bueno a no ser que se encuentre “bien proporcionado” al bien común y, al mismo tiempo, el todo sólo puede llamarse bueno por la ordenada disposición de sus partes. “Por lo que es imposible”, continúa Santo Tomás, “que el bien común de una ciudad sea bien alcanzado a no ser que sus ciudadanos sean virtuosos, al menos aquellos a quienes conviene gobernar”³⁷.

33 Cfr. *Contra Gent* 3, 128

34 Cfr. *De Regno* 1,1

35 Cfr. *In Polit* 1, 1, 39.

36 *S Th* I - II 92, 1 ad 3.

37 *Ibid.*

2º Dado que entonces el bien de la parte no puede existir sin el bien del todo, se sigue que el bien propio no puede existir al margen del bien común - ni contra él - de tal manera que quien busca el bien común busca, por esto mismo, su propio bien. En esta misma medida, debe afirmarse que el bien común prevalece sobre el bien particular de cada individuo y debe ser siempre salvaguardado, aún si eso representa un perjuicio contra la parte. Santo Tomás pone repetidamente el ejemplo del miembro con gangrena que debe ser amputado para salvaguardar la integridad del todo³⁸.

3º Toda vez que la comunidad política es una realidad práctica, cabe destacar que la forma de ésta se identifica con su tendencia hacia el fin y así también pueden diversificarse los gobiernos de la ciudad en justos e injustos según tiendan al bien común o al bien propio del gobernante o de un sector particular político, económico-social, étnico, cultural, e incluso religioso.

6. *El bien común y su contenido*

La comunidad política consiste en una comunidad perfecta o *autárquica* en la cual se encuentran todas aquellas cosas que son necesarias para la vida perfecta del hombre y para las cuales es imposible que un individuo se baste a sí mismo. Pero, dado que existen diversos géneros de vida en el hombre, parece que la ciudad debe satisfacer suficientemente todos ellos y por eso dice Santo Tomás comentando la Política de Aristóteles que en primer lugar la ciudad se constituye en razón del vivir, pero “sucede que en ella los hombres no sólo viven, sino que viven bien, en cuanto por las leyes de la ciudad es ordenada la vida de los hombres a las virtudes”³⁹.

Siguiendo al Estagirita, Santo Tomás pone como fin de la comunidad política a la *vida buena* del hombre queriendo significar con este concepto que en la ciudad no solo se encuentran aquellas cosas que dan sustento material al hombre, sino también aquello que lo perfecciona en su vida práctica hacia lo cual debe tender la ley y la justicia⁴⁰ y aún también aquellas cosas en orden a la perfección de la vida especulativa.

38 Cfr. *Contra Gent.* 3, 146.

39 *In Polit.* 1, 1, 23.

40 Cfr. *In Polit.* 1, 1, 40-41.

El contenido del bien común, o la vida buena, podría estructurarse de la siguiente manera⁴¹:

a) Suficiencia material (corresponde a la vida sensible): si bien es el nivel menos perfecto, es el más urgente. Comprende el orden natural de la reproducción humana, la integridad del ámbito físico, el orden poblacional, el económico, la salud pública y la educación física.

b) Orden ético-jurídico (corresponde a la vida práctica): Es “el núcleo del bien común temporal”⁴². Consiste en el imperio de la ley y de la justicia, en tanto ordenan al hombre hacia la vida virtuosa. También se incluye el recto ejercicio de la autoridad, el orden de las magistraturas, y el orden de las partes entre sí y al bien del todo.

c) Orden sapiencial y religioso (corresponde a la vida especulativa): Es el “ápice del contenido del bien común político, pues en este plano la vida temporal toca la vida inmortal del espíritu”⁴³. Comprende la política educativa y científica y se incluye además el orden religioso.

Pero conviene agregar aún otro elemento constitutivo del bien común y de inspiración agustiniana que es la paz. “Parece que el bien de la multitud es el orden y la paz” dice Santo Tomás “que es la tranquilidad en el orden, como dice San Agustín en el Libro XIX de la *Ciudad de Dios*”⁴⁴.

Es célebre la definición de paz del obispo de Hipona como *tranquilitas ordinis*, la cual, aplicada al orden social, no es otra cosa que la concordia ordenada de los ciudadanos y la que debe perseguir el gobernante de la ciudad así como el médico persigue la concordia ordenada de los humores del cuerpo⁴⁵. Es sólo mediante la paz que es dado a los hombres la facultad de contemplar la verdad⁴⁶, cumpliendo así con los fines de todos los géneros de vida a los que hemos hecho referencia en este desarrollo.

Santo Tomás realiza una maravillosa síntesis de todos los conceptos a los que hemos hecho referencia en un pasaje del comentario a la ética: “es más

41 Seguimos textualmente el esquema propuesto por Félix Lamas en *El Bien Común Político*.

42 *El bien común político*, p. 11.

43 *Ibid.*

44 S. Th I, 103, 2 arg. 3 (el texto corresponde a SAN AGUSTÍN, “*La Ciudad de Dios*”, L. XIX, *Capítulo 13, 1*).

45 Cfr. *Contra Gent* 3, 146.

46 Cfr. *In Eth.* 10, 11, 2101.

apropiado que por la relación civil alguien quiera adquirir la felicidad para sí mismo y para los ciudadanos [...] así pues, por la vida política buscamos esa felicidad como algo distinto de ella. Esta es pues la felicidad especulativa, a la cual toda la vida política parece estar ordenada⁴⁷.

En definitiva, siendo la comunidad política un todo de orden práctico, es necesario que tenga como criterio de ordenación el fin, el cual no es ningún otro que el bien común entendido como la vida buena de los ciudadanos, que consiste en la plenitud o *entelequia* de estos, considerados colectivamente, según los fines de su naturaleza. Es la *felicitas* o *eudaimonia* participable por todos y a los cuales no puede acceder sino por la vida en comunidad, cuyo orden se llama paz.

47 *Ibid.*





PRIMERA PARTE
EL BIEN COMÚN DESDE EL PUNTO DE VISTA METAFÍSICO

Capítulo 1
DEL BIEN EN GENERAL

Para lograr una exposición acabada sobre el bien común político en la obra de Santo Tomás es necesario primero partir de la noción del bien en general, considerando la cuestión bajo la formalidad de la metafísica, puesto que ésta es la ciencia a la que la política, la antropología y, en general, todo el orden del conocer humano se encuentra subalternado. La metafísica es ciencia de los principios y, dado que en el orden práctico el bien (o el fin) es principio, no podemos dejar de lado sus consideraciones.

Toda vez que el bien es un concepto trascendental y por ello se encuentra más allá del orden categorial, resulta imposible lograr una definición propiamente dicha del bien, porque no es posible añadirle diferencia alguna. En este sentido, el bien es coextensivo con el ente y por eso Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, parte de la noción de bien como lo perfecto y esto supone actualidad, puesto que algo es perfecto en la medida en la que está en acto.

En consecuencia, entre el ser y el bien, solo existe una distinción de razón porque el bien es el ser considerado desde el punto de vista de su conformidad con el apetito. De aquí surgen dos notas principales del bien: su apetibilidad y su difusividad. Esto es lo que se encuentra desarrollado en el presente capítulo.



1. La noción de bien

1.1. Algo se dice bueno en tanto es perfecto

Id enim quo unumquodque bonum dicitur, est propria virtus eius: nam virtus est uniuscuiusque quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Virtus autem est perfectio quaedam: tunc enim unumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem, ut patet in VII physicorum. Ex hoc igitur unumquodque bonum est quod perfectum est. Et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit sicut proprium bonum (Contra Gentiles, lib. 1 cap. 37 n. 2).

Aquello por lo cual se dice que cada cosa es buena es su propia virtud: pues la virtud es aquello que hace bueno a lo que la posee y convierte en buena su operación. La virtud es, pues, cierta perfección: puesto que decimos que algo es perfecto en cuanto alcanza la propia virtud, como es manifiesto en VII Physic. De aquí se sigue que cada cosa es buena en tanto es perfecta y, por ello, sucede que cada cosa apetece su perfección como su propio bien.

Malum bono oppositum est. Ratio autem boni in perfectione consistit. Ergo ratio mali in imperfectione (Contra Gentiles, lib. 1. cap. 37 n. 5).

El mal es opuesto al bien, pero la razón de bien consiste en la perfección; por lo tanto la razón del mal consiste en la imperfección

1.1.1. Algo se dice bueno simpliciter cuando ha alcanzado toda su perfección; pero en la medida en que tenga alguna perfección es bueno *secundum quid*

Sicut multiplicatur esse per substantiale et accidentale, sic etiam et bonitas multiplicatur; hoc tamen inter utrumque differt, quod aliquid dicitur esse ens absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute: [...] De bono autem est e converso. Nam secundum substantialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid; secundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum simpliciter. Unde hominem iniustum

non dicimus bonum simpliciter; sed secundum quid, in quantum est homo; hominem vero iustum dicimus simpliciter bonum (De Veritate 2I, 5)

Así como se multiplica el ser por lo sustancial y lo accidental, así también se multiplica la bondad. Aunque ambos difieren en que se llama a algo ente absolutamente según su ser sustancial, pero no según el ser accidental. Respecto del bien es a la inversa. Pues según la bondad sustancial se llama a algo bueno *secundum quid*, pero según la bondad accidental algo se llama bueno *simpliciter*. Por ello no llamamos bueno *simpliciter* al hombre injusto, sino *secundum quid* en cuanto es hombre. Pero al hombre justo lo llamamos bueno *simpliciter*.

Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, idest in quantum est ens, secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. (I, 5, 1, ad. 1)

Pero el bien se dice en razón de lo perfecto, que es apetecible y, en consecuencia, en razón del fin último⁴⁸. Por eso, aquello que ha alcanzado su última perfección, se llama bueno *simpliciter*. Pero lo que no ha alcanzado la última perfección que debiera tener, aún cuando tenga alguna perfección en tanto que está en acto, no se llama perfecto *simpliciter*; ni bueno *simpliciter*; sino sólo *secundum quid*. Así pues, según el primer ser, que es el sustancial, se dice que algo es ente *simpliciter* y bueno *secundum quid*, es decir, en cuanto es en ente, pero según el último acto, algo se llama ente *secundum quid* y bueno *simpliciter*.

⁴⁸ Literalmente debería traducirse como “en razón de lo último”; es decir, lo que ha alcanzado su *entelequia*. Por eso hemos optado por traducirlo como “*en razón de su fin último*” para hacer más claro el sentido de lo dicho por Santo Tomás.

1.2. Algo es perfecto en tanto está en acto

Unumquodque perfectum est in quantum est actu; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est potentia sed est actus purus, oportet perfectissimum esse (Contra Gentiles, lib. 1 cap. 28 n. 6).

Algo es perfecto en cuanto está en acto y es imperfecto en cuanto está en potencia, por cuanto ésta es privación del acto. Es necesario, pues, que aquello que de ningún modo es potencia, sino que es acto puro, sea el ser perfectísimo.

Communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit. Quod quidem patet et ex ipsa natura boni, et ex eius ratione. Naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius (Contra Gentiles, lib. 1 cap. 37 n. 5)

La comunicación del ser y de la bondad proceden de la bondad y esto es evidente por la misma naturaleza del bien y por la noción del mismo; pues, naturalmente, el bien de cada cosa es su acto y su perfección

Perfectum est aliquid secundum quod est actu. Ergo imperfectum erit secundum quod est deficiens ab actu. Ergo malum vel privatio est, vel privationem includit (Contra Gentiles, lib. 1 cap. 39 n. 6).

Algo es perfecto en cuanto está en acto. Por lo tanto, será imperfecto según la deficiencia del acto. Por ello el mal o es privación, o incluye alguna privación

1.2.1. Entre ser y bien no hay distinción real, solo de razón

Quae enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt; unde et materia appetit formam, secundum philosophum in I Phys. Omnia autem quae iam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute conservant [...] Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquid ens quod non habeat esse, ita necesse est ut omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet; quamvis etiam

et in quibusdam entibus multae aliae rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt. Cum autem bonum rationem entis includat, ut ex praedictis patet, impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens; et ita relinquuntur quod bonum et ens convertantur (De Veritate 21, 2).

Aquellas cosas que aún no participan del ser, tienden al ser por cierto apetito natural, como la materia apetece la forma según el Filósofo en I Phys. Pero todas las cosas que ya tienen el ser, aman su ser naturalmente y lo conservan con toda la virtud [...] Por lo tanto, el ser tiene razón de bien. Así pues, como es imposible que algo sea ente y no tenga ser, así también es necesario que todo ente sea bueno en cuanto que tiene ser; aunque también en algunos entes se añadan otras razones de bondad. Puesto que la razón de bien incluye la de ente, como consta por lo que ya hemos dicho: que es imposible que algo sea bueno y que no sea ente; y así queda que el bien y el ente se convierten.

Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum (I, 5, 1)

El bien y el ente son realmente lo mismo, pero se diferencian sólo según la razón.

1.3. Bueno es lo que todos apetecen

Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est perfectivum bonum. Bonum enim in rebus est, ut philosophus dicit in VI Metaphys. In quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod omnes recte definiendo bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertinet ad habitudinem finis; unde philosophus dicit in I Ethicorum, quod bonum optime diffinierunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt (De Veritate 21, 1).

De otro modo, un ente es perfecto de otra cosa, no sólo según la razón de la especie, sino también según el ser que se encuentra en la naturaleza

de las cosas, y de este modo es perfectivo el bien. El bien, pues, está en las cosas, como dice el Filósofo en VI Metaphys. Pero en cuanto un ente, según su ser, es perfectivo y consumativo de otro, tiene razón de fin respecto de aquél que es perfeccionado por él, y por ello todos los que definen rectamente al bien incluyen en la razón de bien algo que se corresponda con la razón de fin, por lo que dice el Filósofo en I Eth. que se ha definido óptimamente al bien diciendo que es lo que todos apetecen.

Dupliciter autem contingit aliquid ordinari vel dirigi in aliquid sicut in finem: uno modo per seipsum, sicut homo qui seipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo ab altero, sicut sagitta quae a sagittante ad determinatum locum dirigitur. A se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quae finem cognoscunt. Oportet enim dirigens habere notitiam eius in quod dirigit. Sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum etiam quae finem non cognoscunt sicut patet de sagitta. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim id quod dirigitur in finem, solummodo impellitur et movetur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur per quam ei competat talis directio vel inclinatio; et talis inclinatio est violenta, sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam per quam sibi talis inclinatio competat: unde et talis inclinatio erit naturalis, quasi habens principium naturale; [...]. Et per hunc modum omnes res naturales, in ea quae eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in seipsis aliquod inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos. Violenta enim tantummodo ducuntur, quia nil conferunt moventi; sed naturalia etiam vadunt in finem, in quantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum. Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id inclinatur quod est intentum ab eo qui inclinat vel dirigit; sicut in idem signum sagitta dirigitur quo sagittator intendit. Unde, cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus, oportet quod id in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id quod est volitum vel intentum a Deo. Deus autem, cum non habeat alium suae voluntatis finem nisi seipsum, et ipse sit ipsa essentia bonitatis: oportet quod omnia alia naturaliter sint inclinata in bonum. Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum. Unde, cum omnia sint ordinata et directa a Deo in bonum, et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsismet tendit in bonum, quasi petens

ipsum bonum; oportet dicere, quod omnia naturaliter bonum appetant (De Veritate 22, 1).

De dos modos sucede que algo se dirige o se ordena a otra cosa como a su fin: de un primer modo, por sí mismo, como el hombre que por sí mismo se dirige hacia el lugar al que tiende. De un segundo modo, algo es ordenado hacia el fin por otro, como la flecha, que se dirige hacia el lugar determinado por el arquero. Aquellos que se dirigen por sí mismos al fin, no pueden dirigirse a no ser que conozcan el fin; por lo tanto es necesario que tengan alguna noticia de aquello hacia lo que se dirigen. Pero los que son dirigidos por otro, pueden ser determinados hacia el fin aun cuando no lo conozcan como ocurre con la flecha. Esto sucede de dos maneras: cuando aquello que es dirigido hacia el fin solamente es impulsado y movido por el agente sin adquirir de él ninguna forma por la cual es dirigido o inclinado hacia tal dirección; y esta inclinación es violenta, como la de la flecha por el arquero. Pero algunas veces, aquello que es dirigido hacia el fin, consigue del moviente alguna forma por la cual le corresponde tal inclinación; por lo cual tal inclinación será natural, como teniendo un principio natural [...] Y de este modo todas las cosas naturales son inclinadas hacia aquello que convienen con ellas, teniendo en sí mismas algún principio por cuya razón su inclinación es natural, para que de algún modo estas vayan y no solo sean dirigidas hacia el fin debido. Las cosas que se mueven violentamente, solo son conducidas ya que en nada contribuyen con el motor. Las naturales, en cambio, también van hacia el fin en cuanto cooperan con el motor por un principio interior a ellas.

Además, lo que es dirigido o inclinado hacia algo por otro, se inclina hacia aquello que es intencionado por aquél que inclina o dirige, como también la flecha se dirige hacia donde pretende el arquero. Puesto que todas las cosas de la naturaleza, por cierta inclinación natural, son dirigidas hacia sus fines por el primer motor, que es Dios; es necesario que aquello hacia lo cual cada cosa naturalmente es dirigida sea algo conocido y querido por Dios. Pero como Dios no tiene un fin distinto de Su Voluntad a no ser Él mismo y ésta es la misma esencia de la bondad; es necesario que todas las cosas sean naturalmente inclinadas hacia el bien. Aún más, apetecer no es otra cosa que tender hacia algo a lo cual se está ordenado. Por ello, como todas las cosas están ordenadas por Dios hacia el bien, de modo que en el interior de cada

una hay un principio por el cual tienden al bien, casi como solicitándolo, es necesario decir que todas las cosas apetecen el bien.

1.3.1. La razón de la apetibilidad del bien se funda en su actualidad

Bonum est quod omnia appetunt: ut philosophus optime dictum introducit, I Ethicorum. Omnia autem appetunt esse actu secundum suum modum: quod patet ex hoc quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni. Esse igitur actu boni rationem constituit: unde et per privationem actus a potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, ut per philosophum patet, in IX metaphysicae (Contra Gentiles, lib. 1 cap. 37 n. 4)

El bien es aquello que todas las cosas apetecen, como dice excelentemente el Filósofo en la introducción de I Ethic. Pero lo que todas las cosas apetecen, según su modo, es el ser en acto; lo que es evidente por el hecho de que cada cosa se resiste a su corrupción según su naturaleza. El ser en acto, pues, constituye la razón de bien y por ello el mal se sigue de la privación del acto por la potencia, lo que es opuesto al bien, como dice el Filósofo en IX. Metaphys.

1.3.2. El bien en común y el fin último hacia el cual tiende la voluntad se encuentran en ella a modo de principios, así como los primeros principios de la demostración se encuentran en el intelecto (*voluntas ut natura*)

Sicut Boetius dicit in libro de duabus naturis, et philosophus in V Metaphys., natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus. Et talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet ex II Physic. Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel etiam quodlibet ens. Et secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam. Et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem, ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu, nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum

oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quadam particularia bona (I-II, q.10, a. 1)

Como advierten Boecio, en el libro *De duabus naturis*, y el Filósofo, en el V *Metaphys.*, la naturaleza se dice de muchos modos. Unas veces se dice el principio intrínseco de las cosas móviles, y esta naturaleza es la materia o la forma material, como se desprende del II *Physic*. De otro modo, se llama naturaleza a cualquier sustancia como así también a cualquier ente. Según esto, se dice que es natural a una cosa lo que conviene con el según su sustancia, y esto es lo que, de suyo, es inherente a la cosa. Ahora bien, en todas las cosas, lo que por sí no es inherente se reduce, como a su principio, a algo que es inherente. Por eso, es siempre necesario que el principio, aquél en cual conviene una cosa, sea natural, entendiendo a la naturaleza de este segundo modo. Y aparece como manifiesto en el intelecto, pues los principios del conocimiento intelectual son evidentes por naturaleza. De la misma manera, es necesario que el principio del movimiento voluntario sea algo apetecido naturalmente. Y esto es el bien en común, al cual tiende naturalmente la voluntad, así como también cualquier tiende cualquier potencia hacia s objeto; y también al fin último, que se encuentra en el apetito como los primeros principios de la demostración en la inteligencia, y todas aquellas cosas que convienen a la voluntad según su naturaleza. Pues, mediante la voluntad, deseamos no sólo lo que pertenece a la potencia de la voluntad, sino también lo que pertenece a cada una de las potencias y a todo el hombre. Por tanto, el hombre naturalmente quiere no sólo el objeto de la voluntad, sino también lo que conviene a las otras potencias: como el conocimiento de lo verdadero, que conviene al entendimiento; o el ser, el vivir y otras cosas semejantes, que se refieren a la consistencia natural.

Todas estas cosas están comprendidas en el objeto de la voluntad como bienes particulares.

1.3.3. Ninguno de los bienes particulares determina a la voluntad de manera necesaria

Voluntas movetur dupliciter; uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur; potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur; ab aliquo autem non. In motu enim cuiuslibet potentiae a suo obiecto, considerata est ratio per quam obiectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis. Unde si color proponatur visui, ex necessitate movet visum, nisi aliquis visum avertat, quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale obiectum videret, posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit, non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes (I-II, q. 10, a. 2)

La voluntad se mueve de dos modos: de un modo, para el ejercicio del acto y, de otro, para la especificación del acto, que proviene del objeto. Del primer modo, la voluntad no es movida de manera necesaria por ningún objeto, pues alguien puede no pensar en ningún objeto y, consiguientemente, tampoco quererlo en acto.

Pero, en cuanto al segundo modo de moción, unos objetos mueven a la voluntad con necesidad, otros no. En efecto, en el movimiento de cualquier potencia producido por su objeto, debe considerarse la razón por la que un objeto mueve a la potencia. Lo visible mueve a la vista bajo la razón de color visible en acto. Por eso, si se presenta un color a la vista, necesariamente la mueve si no se la aparta; esto pertenece al ejercicio del acto. Pero si se presenta a la vista algo que no es color en acto en todos los aspectos, sino que lo es en un aspecto, pero no en otro, entonces la vista no lo ve por necesidad, pues podría mirarlo desde la parte que no tiene color en acto, y entonces no lo vería. Pues bien, lo que tiene color en acto es el objeto de la vista, lo mismo que el bien lo es de la voluntad. Por tanto, si se propone a la voluntad un objeto que sea universalmente bueno y bajo todas las consideraciones, necesariamente la voluntad tenderá a él si quiere algo, pues no podrá querer otra cosa. Pero si se le propone un objeto que no sea bueno bajo todas las consideraciones, la voluntad no se verá arrastrada por necesidad. Y, porque el defecto de cualquier bien tiene razón de no bien, sólo el bien que es perfecto y no le falta nada, es el bien que la voluntad no puede no querer, y éste es la beatitud. Todos los demás bienes particulares, por cuanto les falta algo de bien, pueden ser considerados como no bienes y, desde esta perspectiva, pueden ser rechazados o aceptados por la voluntad, que puede dirigirse a una misma cosa según diversas consideraciones.

1.3.4. Bien real y bien aparente

Desideratur autem dupliciter aliquid: aut quia est bonum; aut quia apparet bonum. Quorum primum est quod est bonum: nam apparens bonum non movet per seipsum, sed secundum quod habet aliquam speciem boni; bonum vero movet per seipsum (Contra Gentiles, lib. 1 cap. 37 n. 3)

Pero algo puede ser deseado de dos maneras: o porque es bueno, o porque parece ser bueno; de los dos es más principal el primero, es decir, porque realmente es bueno, pues el bien aparente no mueve por sí mismo sino según que tiene alguna especie de bien; el bien real, en cambio, mueve por sí mismo.

2. Notas del bien

2.1. En tanto el bien es apetecible, es fin.

Cum unumquodque appetibile sit propter finem; boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile: oportet quod unumquodque dicatur bonum vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem (Contra Gentiles, lib. 1 cap. 40 n. 4)

Todo lo que es apetecible, lo es en razón del fin. Pero la razón de bien consiste en aquello que es apetecible: por lo tanto, es necesario que se diga que algo es bueno ya porque es fin, o porque es ordenado hacia el fin.

Dicendum quod bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundum praedicationem, sed secundum causalitatem, ut per non existentia intelligamus, non ea simpliciter quae penitus non sunt, sed ea quae sunt in potentia et non in actu, quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt quae sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quae in actu non sunt sed in potentia tantum (I, 5, 2, ad 2).

Debe decirse que el bien se extiende tanto a lo existente como a lo no existente, no según la predicación, sino según la causalidad; si por no existente entendemos no aquellas cosas que no existen en sentido absoluto, sino aquellas cosas que están en potencia y no en acto; porque el bien tiene razón de fin, en el cual no sólo permanece aquello que está en acto, sino que hacia él también se mueven las cosas que no están en acto, sino sólo en potencia.

2.1.1. La causa final es la “causa de las causas” y, en el orden de la causalidad, el bien es anterior al ser

Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam, unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma (I, 5, 2, ad 1).

Pero al bien, en cuanto tiene razón de apetecible, se le aplica el criterio de la causa final, cuya causalidad es primera, porque el agente no obra a no ser que sea movido por el fin y, por acción del agente, la materia se mueve hacia la forma; por ello se dice que el fin es la causa de las causas. Y así, en el orden de la causalidad, el bien es anterior al ser, como el fin a la forma.

2.1.2. El bien es objeto de la metafísica, en tanto esta considera la causa final de todas las cosas

Praedicta scientia maxime considerat causam finalem rerum omnium. Quod ex hoc patet, quia hoc cuius causa agendo sunt singula, est bonum uniuscuiusque, idest particulare bonum. Finis autem bonum est in unoquoque genere. Id vero, quod est finis omnium, idest ipsi universo, est hoc quod est optimum in tota natura: et hoc pertinet ad considerationem praedictae scientiae: ergo praedicta est principalis, sive architectonica omnium aliarum (In Metaph. 1, 2 50).

La ciencia predicha⁴⁹ máximamente considera la causa final de todas las cosas. Esto es manifiesto porque aquello por cuya causa son actuadas cosas singulares, es el bien de cada uno, y esto es el bien particular. Pues el fin es el bien en cada género. Pero esto que es fin de todas las cosas, es decir del universo mismo, es lo óptimo en toda la naturaleza: y a esto corresponde la consideración de la ciencia predicha: por lo tanto, esta es principal o arquitectónica respecto de todas las demás.

2.1.3. El fin se dice común, cuando el bien que mueve a los particulares a obrar es común

Operationes quidem sunt in particularibus, sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis (I - II, 90, 2 ad 2)

49 Se refiere a la metafísica.

En efecto las operaciones se dan en las cosas particulares, pero aquellas pueden referirse al bien común, no con la comunidad del género o la especie, sino con la comunidad de la causa final, según que el bien común se dice fin común.

2.2. El bien es difusivo de sí

Unumquodque autem ex hoc agit quod actu est. Agendo autem esse et bonitatem in alia diffundit. Unde et signum perfectionis est alicuius quod simile possit producere: ut patet per philosophum in IV Meteororum. Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. Quod est finis. Qui etiam movet agentem ad agendum. Propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui et esse (Contra Gentiles, lib. 1 cap. 37 n. 5).

Un ser obra en tanto que está en acto; pero obrando difunde su ser y su bondad en otro, y es signo de perfección que algo pueda producir una cosa similar a sí mismo, como dice el Filósofo en IV de los Meteorológicos. La razón del bien, pues, se funda en su apetibilidad, por lo que es fin que mueve al agente a obrar. Por eso se dice que el bien es difusivo de sí y del ser.

Melius autem est quod bonum alicui collatum sit multorum commune, quam quod sit proprium: quia bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonum unius tantum. Sed bonum unius fit multis commune si ab uno in alia derivatur, quod non potest esse nisi in quantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem (Contra gent. 3, 69).

Pero es mejor que el bien otorgado a alguien sea común a muchos, que que sea propio: porque encontramos que el bien común siempre es más divino que el bien de uno sólo. Pero el bien de uno se hace común a muchos si deriva a muchos a partir de ese uno, lo cual no puede suceder a menos que se difunda a los demás por la propia acción.

2.3. Cuando más alta es la causa, tanto más común es su efecto

Quanto aliqua causa est altior, tanto eius causalitas ad plura se extendit. Habet enim causa altior proprium causatum altius quod est communius et

in pluribus inventum. Sicut in artificialibus patet quod ars politica, quae est supra militarem, ad totum statum communitatis se extendit (In Metaph. 6, 3, 1205).

Cuanto mayor es una causa, tanto más se extiende su causalidad. Tiene pues, la causa mayor, un efecto mayor que es más común y se encuentra en muchos. Así como en las artes es evidente que el arte política, que se encuentra por encima de la militar, se extiende a todo estado de comunidad.

2.4. Por lo mismo, mientras a más cosas se extiende el bien, más perfecto es

Ostendit quod politica sit principalissima, ex ipsa ratione proprii finis. Manifestum est enim quod unaqueque causa tanto potior est quanto ad plura effectus eius se extendit. Unde et bonum, quod habet rationem causae finalis, tanto potius est quanto ad plura se extendit. Et ideo, si idem est bonum uni homini et toti civitati: multo videtur maius et perfectius suscipere, id est procurare, et salvare, id est conservare, illud quod est bonum totius civitatis, quam id quod est bonum unius hominis. Pertinet quidem enim ad amorem qui debet esse inter homines quod homo quaerat et conservet bonum etiam uni soli homini, sed multo melius est et divinius quod hoc exhibeatur toti genti et civitatibus. Vel aliquando: amabile quidem est quod hoc exhibeatur uni soli civitati, sed multo divinius est, quod hoc exhibeatur toti genti, in qua multae civitates continentur. Dicit autem hoc esse divinius, eo quod magis pertinet ad Dei similitudinem, qui est universalis causa omnium bonorum (In Eth., 1, 2, 30)

Pues es manifiesto que la política es principalísima, por razón del propio fin. Porque es manifiesto que una causa es tanto más noble cuanto más extiende su efecto. Por lo que el bien, que tiene razón de causa final, es tanto más digno cuanto más se extiende. Y así, si el bien de un hombre y de toda la ciudad es el mismo, parece que es mucho más perfecto y mejor mirar, procurar, salvar y conservar el bien de toda la ciudad, más que el de un solo hombre. En efecto, corresponde al amor que debe existir entre los hombres que el hombre quiera y conserve también el bien para un sólo individuo, pero mucho mejor y mucho más divino es que se extienda a toda la nación y las ciudades. En efecto, es amable que este bien se extienda a una sola

ciudad, pero mucho más divino es que se extienda a toda la nación, en la cual se contienen muchas ciudades. Pero se dice que es más divino aquello que más corresponde a la similitud de Dios, que es la causa universal de todos los bienes.



Capítulo 2

DIOS COMO BIEN COMÚN

Así como Dios es causa del ser de las cosas, también es causa del bien de las cosas porque ya hemos dicho que entre ser y bien solo existe una distinción de razón. Por eso Dios, que es Bien Incausado, es el Bien Universal y Separado, por participación del cual todas las creaturas se dicen buenas y al cual tienden por inclinación natural.

La causalidad de Dios sobre las cosas es doble: Dios es causa eficiente, en tanto es el *Ipse Esse Subsistens*, y ha creado el universo *ex nihilo*, participando del ser a las cosas (bien que limitadas por una esencia). En la medida en que las cosas han sido creadas y queridas por Dios, también son buenas y a esto se le da en llamar “bondad radical”⁵⁰. Pero, por otro lado, Dios impone cierta tendencia natural en las creaturas hacia su actualidad máxima según el grado de perfección de su naturaleza y una vez alcanzado esto, que Aristóteles había denominado *entelequia*, podemos decir que, además de ser buena en este primer sentido (de la bondad radical), la cosa ha devenido buena *simpliciter*. Se ve entonces que todo el dinamismo del universo tiene un orden que ha sido impuesto por Dios y cuyo criterio de ordenación es Dios mismo como Fin Universal y Bien Común de todo el universo.

En este capítulo, por tanto, citamos aquellos textos que tratan de Dios como Bien en sí mismo y causa del bien participado en las creaturas; de Dios como Creador y también de Dios como Causa Final del Universo. Por último, también se considera el gobierno de Dios sobre el Universo por medio de Su Providencia.

50 Cfr. LAMAS Felix Adolfo, *El bien común político* y BOSSINI Adriana Lucila, *la verdad del derecho*



1. *Dios es sumo Bien y por lo tanto es apetecido por las creaturas como bien universal*

Bonum universale praeminet cuilibet bono particulari, sicut bonum gentis est melius quam bonum unius: bonitas enim totius et perfectio praeminet bonitati et perfectioni partis. Sed divina bonitas comparatur ad omnia alia sicut universale bonum ad particulare: cum sit omnis boni bonum, ut ostensum est. Est igitur ipse summum bonum (Contra gent. 1, 41).

El bien universal prevalece sobre cualquier bien particular, así como el bien de la nación es mejor que el bien de uno sólo: pues la bondad y perfección del todo prevalece sobre la bondad y perfección de la parte. Pero la bondad divina se compara a todas las otras cosas como el bien universal al particular: toda vez que es el bien de todo bien, como es manifiesto. Por lo tanto Él es el sumo bien.

1.1. Por inclinación natural, la creatura ama más a Dios que a sí misma, puesto que Él es el Bien Universal y prevalece sobre el bien de cualquier cosa creada.

Inclinatio enim naturalis in his quae sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum [...] Videmus enim quod naturaliter pars se exponit, ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui, absque deliberatione, ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi inclinationem invenimus in virtutibus politicis, est enim virtuosus civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam Angelus et homo plus et principalius diligit Deum quam seipsum (1, 60, 5).

Pues la inclinación natural en aquellas cosas que no son racionales⁵¹ demuestra la inclinación natural en la voluntad de la naturaleza intelectual. Las cosas naturales que, según su naturaleza, pertenecen a un otro, se inclinan principalmente hacia eso a lo cuál pertenecen más que a sí mismas [...] Pues vemos que naturalmente la parte se expone para la conservación del todo, así como la mano se expone al golpe, sin ninguna deliberación, para la conservación de todo el cuerpo. Dado que la razón imita a la naturaleza, de este modo encontramos una inclinación en la virtud política, pues es propio del ciudadano virtuoso que se exponga al peligro de la muerte para la conservación de toda la república, y si el hombre es por naturaleza parte de esa ciudad, esta inclinación le es natural. Y puesto que el bien universal es Dios mismo, y bajo este bien se contiene también el ángel, el hombre y toda creatura, porque naturalmente toda creatura, según lo que es, es propia de Dios, se sigue que por afecto natural también el ángel y el hombre principalmente aman más a Dios que a sí mismo.

Sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis alii, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum; sicut dictum est quod unaquaeque pars diligit naturaliter totum plus quam se. Et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suae speciei, quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum (I 60, 5 ad 1)

Pero en aquellas cosas de las cuales una es toda la razón de la existencia y bondad de otra, más es amada naturalmente esta otra que ella misma; como cuando se dice que una parte ama más naturalmente al todo que a sí misma. Y cualquier cosa singular naturalmente ama más el bien de su especie que su bien singular. Pero Dios no sólo es el bien de una especie, sino que es el bien universal simplemente. Por lo que cada cosa, a su modo, ama naturalmente más a Dios que a sí misma.

Natura reflectitur in seipsam non solum quantum ad id quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune, inclinatur enim unumquodque

51 Literalmente “en aquellas cosas que son sin razón” (in his quae sunt sine ratione)

ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter (I 60, 5 ad 3).

La naturaleza se refleja en sí misma, no sólo en cuanto que es singular, sino mucho más en cuanto a lo que es común, pues cada cosa se inclina a la conservación no sólo de su individuo, sino también de su especie. Y también cada cosa tiene una inclinación natural hacia aquello que es simplemente el bien universal.

Cum in Deo sit unum et idem eius substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam prout est ab aliis distincta, et secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia in quantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus; quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum (I 60, 5 ad 5).

Puesto que en Dios es una y la misma cosa su sustancia y el bien común, todos aquellos que ven la esencia de Dios, son movidos por el mismo movimiento de amor hacia Su esencia como distinta de las demás cosas y como un cierto bien común. Y, en cuanto que es un bien común, es naturalmente amada por todos. Quienquiera que ve a Dios por esencia, es imposible que no lo ame.

Ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus [...] Secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem [...] Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi, unaquaque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Ulterius autem, singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur.

tatur ad gloriam Dei, quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium (I 65, 2).

Todo el universo se encuentra constituido por todas las creaturas como un todo a partir de sus partes. Pero si queremos asignar un fin a algún todo y sus partes vemos en primer lugar que las partes singulares son en razón de su acto [...] Segundo, que la parte menos noble es en razón de la más noble [...] Tercero, todas las partes son en razón de la perfección del todo, como también la materia en función de la forma, pues las partes son cierta materia del todo. Pero además todo hombre está ordenado a algún fin extrínseco, como la fruición de Dios y así pues también en las partes del universo cada creatura está ordenada a Dios en razón de su propio acto y perfección. En segundo lugar, las creaturas menos nobles son en razón de las más nobles, como las creaturas que son inferiores al hombre, están ordenadas al hombre. Además, todo el universo con sus partes singulares, se ordena a Dios como a su fin, en cuanto en ellas se encuentra representada la divina bondad por cierta imitación para la gloria de Dios, aunque las creaturas racionales tienen a Dios como su fin de modo especial, a quién pueden captar por su operación, conociéndolo y amándolo. Y así es patente que la Divina Bondad es el fin de todas las cosas corporales.

1.2. Dios es bien trascendente al Universo

Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis. Unde finis particularis alicuius rei est quoddam bonum particulare, finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis, bonum autem particulare est quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo (I 103, 2)

Es manifiesto que el bien tiene razón de fin. Por lo tanto el fin particular de alguna cosa es un cierto bien particular, pero el fin universal de todas las cosas es cierto bien universal. El bien universal es aquello que es bueno por

sí y por su esencia, que es la esencia misma de la bondad, y el bien particular es aquello que es bien por participación. Es manifiesto que en toda la universalidad de creaturas nada que no participe del bien es bueno. Por lo tanto es necesario que aquél Bien que es fin de todo el universo sea extrínseco a él.

2. Dios, Bien Increado, es causa eficiente y causa ejemplar del bien creado

2.1. El Bien Increado excede al bien creado y puede comunicar una bondad mayor

Etiam bonum increatum excedit omne bonum creatum. Unde quicumbe finis creatus, sive sit bonum commune, sive bonum privatum, non potest actui tantam bonitatem praestare quantam finis increatus, cum scil. aliquid propter Deum agitur” (4 Sent. 49, 5, 3, 2 ad 11).

También el Bien Increado excede todo bien creado. Por ello cualquier fin creado, ya sea bien común o bien privado no puede proporcionar tanta bondad al acto como el Fin Increado, como cuando algo es hecho por Dios.

2.2. Algo se dice bueno en la medida en que participa de la bondad de Dios

Deus autem est universale bonum, cuius similitudinem participando omnia dicuntur bona (Contra gent. 1, 89).

Pero Dios es el bien universal, por participación de cuya similitud todas las cosas se dicen buenas

Cum autem omnia bonitatem Dei participant in quantum habent esse, secundum quod diuturniora sunt, magis Dei bonitatem participant; unde et esse perpetuum speciei dicitur divinum esse (Contra gent. 2, 32).

Puesto que todas las cosas participan de la bondad de Dios en cuanto que tienen ser, según sean más o menos duraderas, más participan de la bondad de Dios; por lo que el ser perpetuo de la especie se dice divino.

Inveniuntur autem tanto aliqua perfectius ordinata esse, quanto magis sunt Deo propinqua (Contra gent. 3, 64).

Pero encontramos que tanto más perfectamente son ordenadas algunas cosas, cuanto más próximas son a Dios

Sicut enim pars connumerata toti non est aliquid maius quam totum, quia ipsa pars in toto includitur; ita etiam quodcumque bonum connumeratum Deo non facit aliquod augmentum bonitatis quia nihil est bonum nisi per hoc, quod participat bonitatem divinam (In Eth., 1, 9, 115).

Pues así como la parte integrante del todo no es más grande que el todo, porque la parte está incluida en el todo, así también cualquier bien connumerado por Dios no produce aumento de la bondad porque nada es bueno a no ser porque participa de la bondad divina

Ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per eam aliquid dicatur ens, non autem ad hoc quod per eam dicatur aliquid bonum; sicut enim in aliis generibus causarum habitudo secundae causae dependet ex habitudine causae primae [...] ita etiam est in causis finalibus, quod secundi fines participant habitudinem causae finalis ex ordine ad ultimum finem, ipse autem ultimus finis habet hanc habitudinem per seipsum. Et inde est quod essentia Dei, qui est ultimus finis rerum, sufficit ad hoc quod per eam Deus dicatur bonus; sed essentia creaturae posita nondum dicitur res bona nisi ex habitudine ad Deum, ex qua habet rationem causae finalis. Et pro tanto dicitur quod creatura non est bona per essentiam, sed per participationem (De Veritate 21, 1 ad 1).

La misma esencia de la cosa absolutamente considerada basta para que por ella algo se diga ente, pero no para que se diga bueno; así como también en los otros géneros de las causas la operación de la causa segunda, depende de la operación de la causa primera [...] también en las causas finales, en cuanto que los fines secundarios participan de la razón de causa final por estar ordenados a un último fin y este último fin es causa final por sí mismo. Y así, por Su esencia, que es el último fin de las cosas, llamamos Bueno a Dios; pero la esencia de la creatura aún no puede llamarse buena a no ser

por su tendencia hacia Dios, por lo cual tiene razón de causa final. Y, por tanto, se dice que la creatura no es buena por esencia, sino por participación.

2.3. La Creación

2.3.1. Del modo en que las cosas reciben el bien: Dios, en razón de su bien, da el ser a todas las cosas

Bonum autem suum cuiuslibet rei potest accipi multipliciter. Uno quidem modo, secundum quod est eius proprium ratione individui. Et sic appetit animal suum bonum cum appetit cibum, quo in esse conservatur. Alio modo, secundum quod est eius ratione speciei. Et sic appetit proprium bonum animal in quantum appetit generationem proles et eius nutritionem, vel quicquid aliud operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suae speciei. Tertio vero modo, ratione generis. Et sic appetit proprium bonum in causando agens aequivocum: sicut caelum. Quarto autem modo, ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium. Et sic Deus, qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse (Contra gent. 3, 24)

El bien propio de alguna cosa puede ser recibido de muchas maneras. De un modo, según la propia razón de individuo, y así el animal apetece su bien cuando apetece la comida, por la cual es conservado en el ser. De otro modo, según la razón de la especie, y así el animal apetece el propio bien en cuanto apetece la generación de la prole y la nutrición de ella, así como también cuando algo opera en vistas a la conservación o defensa de los individuos de su especie. De un tercer modo en razón del género y así apetece el bien el agente equivoco en el causar: como el cielo. De un cuarto modo, por razón de similitud de analogía de los principados a su principio y así Dios, que se encuentra más allá de todo género, por Su bondad da el ser a todas las cosas.

2.3.2. Debe haber una única producción del todo y sus partes

Ad sapientiam artificis, cuius omnia opera sunt perfecta, qualis est Deus, pertinet ut nec totum a parte principali, nec partes a toto separatas

producat; quia nec totum separatum a principale parte, nec partes a toto separatae habent esse perfectum. Cum igitur angeli secundum species suas, et corpora caelestia et quator elementa sint partes principales constituentes unum universum, cum habeant ordinem ad invicem et sibi invicem deserviant, ideo ad sapientiam Dei pertinet quod totum universum simul et non successive cum omnibus suis partibus produxerit. Unius enim totius et omnium partium eius debet esse unica productio (De Potentia 4, 2 ad 29).

A la sabiduría del Artífice, del cual todas las obras son perfectas, el cual es Dios, no corresponde que produzca ni el todo separado de la parte principal, ni las partes separadas del todo, puesto que ni el todo separado de la parte principal, ni las partes separadas del todo tienen un ser perfecto. Dado que los ángeles, según sus especies, los cuerpos celestes y los cuatro elementos son partes principales constituyentes de un sólo universo, porque tienen un orden entre sí y se ayudan entre sí, así también corresponde a la sabiduría de Dios que todo el universo haya sido producido simultáneamente y no sucesivamente con todas sus partes. Por lo tanto, debe haber una única producción del todo y de todas sus partes.

2.3.3. Dios crea a partir de la nada y ordena el movimiento y las operaciones de las creaturas

Deus ex nihilo universas creaturas in esse producens, primam universi perfectionem, quae consistit in partibus essentialibus universi, et diversis speciebus, per seipsum instituit. Ad ultimam vero perfectionem, quae erit ex consummatione ordinis beatorum, ordinavit diversos motus et operationes creaturarum” (De Potentia 5, 5 ad 13).

Dios, produciendo en el ser a las diversas creaturas a partir de la nada, ha instituido por Sí mismo la primera perfección del universo, que consiste en sus partes esenciales y en las diversas especies. Pero ha ordenado los diversos movimientos y operaciones de las creaturas a su última perfección, que será por la consumación del orden de los beatos.

Ultima autem perfectio, quae est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum; quae erit in ultima consummatione saeculi. Prima autem

perfectio, quae est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione (I 73, 1)

Pero la última perfección, que es el fin de todo el universo, es la perfecta beatitud de los santos, la cuál será en la última consumación de los siglos. No obstante, la primera perfección, que se encuentra en la integridad del universo, se dió en la primera institución de las cosas.

2.3.4. La distinción y el orden de las partes preexiste en el intelecto de Dios

Et, quia ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine, ideo necesse est quod non solum ordo exercitus sit propter ducem, sed etiam quod a duce sit ordo exercitus, cum ordo exercitus sit propter ducem. Ita etiam bonum separatum, quod est primum movens, est melius bonum bono ordinis, quod est in universo. Totus enim ordo universi est propter primum moventem, ut scilicet explicatur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis. Et sic oportet, quod a primo movente sit tota ordinatio universi (In Metaph, 12, 12, 2631).

Y, dado que la razón de aquellas cosas que se ordenan a un fin se toma del fin, es necesario que no solo el orden del ejército esté establecido en razón del general, sino también que este orden exista (establecido) por el general. Así también el bien separado, que es el Primer Motor, es mejor que el bien del orden que se encuentra en el universo. Todo el orden del universo existe en razón del primer motor, puesto que en el universo ordenado se encuentra ejemplificado aquello que está en el intelecto y en la voluntad del primer motor. Y así es necesario que toda ordenación en el universo se de a partir del primer motor

Bonum enim universi potius quam bonum cuiuscumque particularis naturae invenitur... (Ideo) inconueniens est, ut bonum universi non proveniat ex intentione universalis agentis, sed quadam necessitate ordinis rerum. Si autem bonum universi, quod in distinctione et ordine consistit partium, ex intentione primi et universalis agentis procedit, necesse est quod ipsa dis-

tinctio et ordo partium universi in intellectu primi principii praeexistat (De Substantiis Separatis 8).

Pues el bien del universo es más digno que el bien que se encuentra en cualquier creatura particular [...] (y así) sería inconveniente que el bien del universo no provenga de la intención del Agente Universal, sino de cierta necesidad del orden de las cosas. Pero si el bien del universo, que consiste en la distinción y el orden de las partes, procede de la intención del agente Primero y Universal, es necesario que esta misma distinción y orden de las partes del universo preexista en el intelecto del primer principio

Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo quod facere disposuit (I 56, 2 ad 4).

Dios hizo cada creatura proporcionada al universo que se dispuso a hacer.

Voluntas etiam Dei, cum sit universalis rerum causa, non solum est de hoc quod aliquid fiat, sed ut sic fiat. Hoc igitur ad efficaciam divinae voluntatis pertinet non solum ut fiat quod Deus vult, sed ut hoc modo fiat quomodo illud fieri vult. Vult autem quaedam fieri necessario et quaedam contingenter, quia utrumque requiritur ad completum esse universi (Compendium Theol. 140).

También la voluntad de Dios, puesto que es causa universal de las cosas, no sólo es causa de que algo sea, sino de que sea lo que es. A la eficacia de la voluntad divina corresponde, no sólo que las cosas sean porque Dios quiere, sino que además sean del modo que Él quiere que sean. Pero quiere que ciertas cosas sean necesarias y ciertas sean contingentes, porque ambas son requeridas para que el universo sea completo.

Sapiens artifex non tantum considerat, quid competit parti aedifici secundum se acceptae, sed etiam secundum proportionem ad totum aedificium; et ideo... Deus unumquodque facit in illa proportione ad finem, secundum quod competit naturae suae in ordine ad totum universum (2 Sent. 23, 1, 2 ad 1).

Un artifice sabio no considera solamente aquello que compete a una parte de un edificio según ella es, sino también según su proporción a todo el edificio; y así... Dios hace cada cosa en su proporción al fin, según lo que compete a su naturaleza en orden a todo el universo.

2.3.5. Dios es causa del orden del universo, en el cual consiste su bien y para que sea manifestativo de Su Bondad

Deus vult hominem habere rationem ad hoc quod homo sit; vult autem hominem esse ad hoc quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse quia decet bonitatem ipsius (Contra gent. 1, 86).

Dios quiso que el hombre, en tanto que es hombre, tenga razón; pero también quiere que el hombre exista para la perfección del universo; y quiso que exista el bien del universo para que manifieste Su bondad.

Optimum autem in omnibus entibus causatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit: sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius. Oportet igitur ordinem universi sicut in causam propriam reducere in Deum (Contra gent. 2, 42).

Pero lo óptimo en todos los entes causados es el orden del universo, en el cual consiste su bien; así como en las cosas humanas el bien de la nación es más divino que el bien de uno sólo. Por lo tanto, es necesario que el orden del universo se reduzca a Dios como su causa propia.

Quanto aliquid est perfectioris virtutis, et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet, et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur. Nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt; perfecta vero ad bonum speciei; perfectiora vero ad bonum generis; Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibusdam quod bonum, in quantum huiusmodi, est diffusivum: quia quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quia in quolibet genere quod est perfectissimum est exemplar et mensura omnium quae sunt illius generis, oportet quod

Deus, qui est in bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusione sit exemplar omnium bonitatem diffundentium. Inquantum autem unumquodque bonitatem diffundit in alia, fit altior causa (Contra gent. 3, 24).

Cuanto algo es de más perfecta virtud y más eminente en grado de bondad, tanto más apetito común de bien tiene y más busca y opera el bien de las cosas más lejanas a él. Pues las cosas imperfectas tienden sólo al bien del propio individuo, mientras que las más perfectas tienden al bien de la especie y las aún más perfectas al bien del género; pero Dios, que es perfectísimo en bondad, tiende al bien de todo ente. Por lo cuál no sin motivo es dicho por algunos que el bien, considerado de este modo, es difusivo: porque cuanto mejor es algo, más difunde su bondad a las cosas más remotas. Y puesto que en cualquier género aquello que es perfectísimo es ejemplo y medida de todas las cosas que se encuentran en ese género, es necesario que Dios, que es perfectísimo en bondad y que difunde de modo comunísimo su bondad, sea ejemplar de la difusión de toda bondad. Pues en cuanto algo difunde su bondad a otras cosas, se vuelve causa más alta.

Cum Deus sit universalis omnium causa, ad utilitatem totius universitatis rerum eum praecipue intendere oportet. Sed assumptio humanae naturae solum ad utilitatem hominis pertinet. Non igitur fuit conveniens quod, si alienam naturam Deus assumere debuit, quod solum naturam humanam assumpserit (Contra gent. 4, 53).

Puesto que Dios es la causa universal de todas las cosas, es necesario que Él procure principalmente la utilidad de todas las cosas del universo. Pero asumir la naturaleza humana sólo concierne al hombre. Por lo tanto, no sería conveniente que Dios sólo asuma la naturaleza humana si hubiese debido asumir alguna otra.⁵²

Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi, quia hoc est quod Deus maxime vult in creaturis (I 19, 9 arg. 2).

⁵² A pesar del carácter eminentemente cristológico del fragmento citado, lo hemos incluido en este apartado en razón de la premisa mayor del argumento, que refiere a Dios como causa universal de todas las cosas.

Dios ha querido todas aquellas cosas que corresponden a la perfección y decoro del universo, porque esto es lo que Dios máximamente quiere en las creaturas.

Cum perfectio universi sit illud quod praecipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta tanto in maiori excessu sunt creata a Deo (I 50, 3).

Puesto que la perfección del universo es lo que principalmente pretende Dios en la creación de las cosas, cuanto más perfectas son tanto mayor es la cantidad creada por Dios.

3. Dios es causa final del universo

Dicendum quod, si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus (I - II 2, 8 ad 2).

Hay que decir que, si algún todo no fuera fin último, sino que esté ordenado a un fin ulterior, el último fin de la parte no es el todo mismo, sino algo otro. Pero la universalidad de creaturas, a la cual se compara el hombre como la parte al todo no es el último fin, sino que se encuentra ordenado a Dios como al último fin. Por lo tanto, bien del universo no es el último fin del hombre, sino Dios mismo.

Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat: bonum autem quo quaelibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum quae ab ipso dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus (Contra gent. 3, 17).

El bien particular se ordena al bien común como a su fin: pues el ser de la parte es en razón del ser del todo, por lo que también el bien de la nación es más divino que el bien de un hombre. Pero el Sumo Bien, que es Dios, es bien común, porque de Él depende el bien del universo; pero el bien por el cual cualquier cosa es buena es bien particular de ella y de las demás cosas que dependen de ella. Por lo tanto, todas las cosas se ordenan a un único bien como a su fin, que es Dios.

3.1. Dios es Bien Común Universal

Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus (I - II 109, 3)

Pero es manifiesto que el bien de la parte es en razón del bien del todo. Por lo que también el apetito natural o amor de cada cosa particular ama su bien propio en razón del bien común de todo el universo, que es Dios

Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi (III 46, 2 ad 3).

Dios no tiene algo superior a Él, sino que Él mismo es supremo y el bien común de todo el universo.

4. De la Providencia o El Gobierno de Dios sobre las cosas

4.1. Puesto que Dios es fin del universo, es también necesario que lo gobierne

Quandocumque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subiacent ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet: omnes enim partes exercitus, et eorum opera, ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in ultimum finem; et propter hoc ad duces pertinet totum exercitum gubernare... Cum igitur omnia ordinentur

ad bonitatem divinam sicut in finem, ut ostensum est, oportet quod Deus, ad quem principaliter illa bonitas pertinet, sicut substantialiter habita et intellecta et amata, sit gubernator omnium rerum (Contra gent. 3, 64).

Pues toda vez que alguna cosa es ordenada a algún fin, todas las disposiciones de ella se hallan sujetas a aquello que principalmente corresponde a ese fin, como sucede en el ejército: pues todas las partes del ejército y sus operaciones, se ordenan al bien del general, que es la victoria, como a su último fin y por esto es propio del general gobernar todo el ejército [...] Puesto que todas las cosas son ordenadas a la Bondad Divina como al fin, como es manifiesto; es necesario que Dios, al cual corresponde esa bondad como sustancialmente poseída, inteligida y amada, sea gobernador de todas las cosas.

Id autem quod est maxime bonum in rebus causatis, est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum, ut philosophus dicit: cui etiam consonat Scriptura divina, Gen. 1, cum dicitur, vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona, cum de singulis operibus dixisset simpliciter quod erant bona. Bonum igitur ordinis rerum causatarum a Deo est id quod est praecipue volitum et causatum a Deo. Nihil autem aliud est gubernare aliqua quam eis ordinem imponere. Ipse igitur Deus omnia suo intellectu et voluntate gubernat (Contra gent. 3, 64).

Aquello que es máximamente bueno en las cosas causadas es el bien del orden del universo, que es máximamente perfecto como dice el Filósofo, lo cual también está en consonancia con la escritura divina cuando se dice que Dios vio las cosas que había hecho y eran muy buenas, mientras que de las obras singulares dice simplemente que eran buenas. Por lo tanto el bien del orden de las cosas causadas por Dios es aquello que es principalmente querido y causado por Dios. Pero gobernar no es ninguna otra cosa que imponer un orden. Por lo tanto el mismo Dios gobierna todas las cosas por su intelecto y voluntad.

Unumquodque intendens aliquem finem, magis curat de eo quod est propinquius fini ultimo: quia hoc etiam est finis aliorum. Ultimus autem finis divinae voluntatis est bonitas ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi: cum ad ipsum ordinetur; sicut ad finem, omne particulare bonum huius vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur

ad id quod est perfectius; unde et quaelibet pars invenitur esse propter suum totum. Id igitur quod maxime curat Deus in rebus creatis, est ordo universi. Est igitur gubernator ipsius (Contra gent. 3, 64).

Quienquiera que tiende hacia algún fin, más cuida de aquello que es más próximo al fin último, porque esto también es fin de los demás. Pero el fin último de la voluntad divina es su bondad, a la cual es proximísimo, en las cosas creadas, el bien del orden de todo el universo, ya que a él se encuentra ordenado, como a su fin, todo bien particular de esta o aquella cosa, así como lo menos perfecto está ordenado a aquello que es más perfecto; y por lo que encontramos que cualquier parte existe en razón de su todo. Por lo tanto, aquello a lo que más atiende Dios en las cosas creadas es el orden del universo. Por ello es el gobernador de él.

Inconveniens autem videtur quod, singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo bonum praecipuum eorum constat: cum voluntas sua sit totius bonitatis principium. Oportet ergo quod, sicut immediate singularia cognoscit, ita immediate eorum ordinem statuatur (Contra gent. 3, 76).

Parece inconveniente que quien conozca las cosas singulares, no quiera el orden de ellas, en lo que consiste su bien principal, dado que su voluntad es el principio de toda bondad. Por lo tanto es necesario que así como inmediatamente conoce las cosas singulares, así también estatuya inmediatamente el orden de ellas.

4.2. El orden es efecto de la Providencia

Convenientia ordinis perfectionem providentiae demonstrat: cum ordo sit proprius providentiae effectus (Contra gent. 3, 77)

La conveniencia del orden demuestra la perfección de la providencia: puesto que el orden es el efecto propio de la providencia.

Totum universum est sicut unus principatus et unum regnum. Et ita oportet quod ordinetur ab uno governatore. Et hoc est quod concludit, quod est unus princeps totius universi, scilicet primum movens (In Metaph., 12, 12, 2663).

Todo el universo es como un principado y un reino. Y así es necesario que esté ordenado por un gobernador. Y esto es lo que concluye [Aristóteles]: que hay un príncipe de todo el universo, como primer motor.

In quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente; sicut ordo exercitus a duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per philosophum in XII Metaphys. Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium (Summa Theol. I 15, 2).

En cualquier efecto, aquello que es el último fin, se encuentra propiamente en la intención del agente principal, como el orden del ejército en el general. Pero aquello que es óptimo en las cosas existentes es el bien del orden del universo, como es evidente por el Filósofo en XII Metaf. Pues él orden del universo se encuentra propiamente en la intención de Dios, y no proviniendo por accidente según la sucesión de los agentes.

4.2.1. Dios imparte penas para que se conserve el bien del orden del universo

Poenae inferuntur a Deo non propter se, quasi Deus in ipsis delectetur; sed propter aliud: scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum, ut proportionaliter omnia divinitus dispensentur... Infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis poenas aeternas, ut debitus ordo servetur in rebus, qui eius sapientiam demonstrat (Contra gent. 3, 144).

Las penas son inferidas por Dios, no por sí mismo, como si Dios se deleitara en ella; sino por otro, como en razón del orden que debe ser impuesto a las creaturas, en lo que consiste el bien del universo. Pero este orden de las cosas exige que todas ellas sean proporcionalmente dispensadas [...] por lo tanto inflige Dios penas eternas por algunos pecados para que se conserve el orden debido en las cosas, lo que demuestra su sabiduría.

Malum poenae est contra ordinem unius partis universi ad aliam partem, et similiter malum cuiuslibet defectus naturalis; sed malum culpae est

contra ordinem totius universi ad finem ultimum, eo quod voluntas, in qua est malum culpae, ab ipso ultimo fine universi deordinatur per culpam; et ideo huiusmodi mali Deus causa esse non potest” (De Potentia 6, 1 ad 8)

El mal de la pena es contra el orden de una parte del universo hacia otra parte, y de modo similar, el mal de cualquier defecto natural; como el mal de la culpa es contra el orden de todo el universo al fin último, dado que la voluntad, en la cual se encuentra el mal de la culpa, se encuentra desviada del fin último del universo por ella, y de este modo Dios no puede ser causa del mal.

4.2.2. El milagro no altera el orden del universo

Deus faciendo praeter cursum naturae, non removet totum ordinem universi, in quo consistit bonum ipsius, sed ordinem alicuius particularis causae ad suum effectum (De Potentia 6, 1 ad 7).

Dios, actuando por fuera del curso de la naturaleza, no remueve todo el orden del universo, en lo que consiste el bien de él, sino el orden de alguna causa particular a su efecto

Quando Deus agit aliquid contra cursum naturae, non tollitur totus ordo universi, sed cursus qui est ex ordine unius particularis rei ad aliam. Unde non est inconveniens, si aliquando contra cursum naturae aliquid fiat ad salutem hominis, quae consistit in ordinatione ipsius ad ultimum finem universi (De Potentia 6, 1 ad 21),

Cuando Dios hace algo contra el curso de la naturaleza, no quita todo el orden del universo, sino el curso que se da en el orden de una cosa particular a otra. Por lo que no es inconveniente si a veces hace algo contra el curso de la naturaleza para la salvación del hombre, la cual consiste en su ordenación al fin último del universo





Capítulo 3

EL BIEN COMÚN DEL UNIVERSO

“Así como Dios es uno” dice Santo Tomás en el *De Potentia* “así también produjo algo uno”. En efecto, el universo, si bien está compuesto de una multiplicidad de cosas, sin embargo, mantiene una cierta unidad en razón del orden que ha sido impuesto en él por el Creador: el universo es un todo ordenado. Ahora bien, este orden es doble: hay un orden de las partes entre sí y un orden de las partes hacia el bien del todo. Este segundo orden es principal y es, además, el criterio último de ordenación del universo. Como consecuencia de esto, el bien del todo, que es bien común para las partes, debe prevalecer sobre el bien de las partes ya que, además, éstas sólo pueden conseguir su bien particular en tanto mantengan una conformidad con el orden del todo.

Pero el universo no es solo una multiplicidad de cosas idénticas sino diversas según distintos grados de perfección, los cuales están dados según que la creatura participe más o menos de la bondad divina. Todo el universo es representativo de la Bondad Divina, y cómo esta no puede ser perfectamente representada por una sola creatura finita, conviene que sea representada de manera diversa y por ello algunas cosas son ontológicamente más perfectas que otras (como el hombre es más perfecto que la piedra, por ejemplo). Es necesario para la perfección del universo como manifestación de la Bondad Divina que se encuentren en él todos los grados de perfección de sus partes.

En este capítulo, por tanto, se trata del universo como una totalidad ordenada y del doble orden que se encuentra en él; además, se trata del universo como manifestativo de la Bondad Divina y, por último, de la diversidad de sus partes según los grados de perfección .



1. *El universo como totalidad ordenada*

1.1. El universo constituye una unidad de orden y en eso consiste su bien

Sicut Deus est unus, ita et unum produxit, non solum quia unumquodque in se est unum, sed etiam quia omnia quodammodo sunt unum perfectum, quae quidem unitas diversitatem partium requirit (De Potentia 3, 16 ad 1).

Así como Dios es uno, así también produjo algo uno; no sólo porque cada cosa es una en sí misma, sino también porque todas las cosas son del algún modo un uno perfecto, y esta unidad requiere diversidad de partes.

Fit autem unum ex multis, uno quidem modo, secundum ordinem tantum: sicut ex multis domibus fit civitas, et ex multis militibus fit exercitus... Ea enim quorum forma est ordo vel compositio, non sunt res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturae (Contra gent. 4, 35).

Se hace algo uno a partir de muchos de un modo, según el orden, como cuando de muchas casas se forma una ciudad, y de muchos soldados un ejército... Por lo tanto, aquellas cosas cuya forma es el orden o la composición no son cosas naturales, y no se puede decir que la unidad de ellas es una unidad natural.

Quanto aliqua sunt nobiliora in universo, tanto oportet quod magis participant ordine, in quo bonum universi consistit (Contra gent. 3, 90).

Cuanto más nobles son las cosas en el universo, tanto más es necesario que participen del orden, en el que consiste el bien del universo.

Creatura assimilatur Deo in unitate, in quantum unaquaque in se una est, et in quantum omnes unum sunt unitate ordinis (De Potentia 3, 16 ad 2).

La creatura se asimila a Dios en la unidad, en cuanto cada cual es una en sí misma, y en cuanto todas las cosas tienen unidad de orden.

Inconveniens est id quod est optimum in universo, attribuire casui. Nam id quod est optimum, maxime habet rationem finis intenti. Optimum autem in

rerum universitate est bonum ordinis: hoc enim est bonum commune, cetera vero sunt singularia bona (De Substantiis Separatis 10).

Es inconveniente que aquello que es óptimo en el universo se atribuya a la casualidad. Pues aquello que es óptimo tiene máxima razón de fin intencionado. Pero lo mejor en las cosas del universo es el bien del orden, pues este es el bien común; las otras cosas son bienes singulares.

Forma autem alicuius totius, quod est unum per ordinationem quamdam partium, est ordo ipsius: unde relinquitur quod sit bonum eius (In Metaph. 12, 12, 2627).

Pero la forma de algún todo, que es uno por cierta ordenación de sus partes, es el orden de éste: por lo que debe ser considerado como su bien.

In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatae (I 39, 3).

Pero en las creaturas no encontramos una forma en muchos supuestos a no ser por la unidad de orden, como forma de una multitud ordenada.

1.1.1. El criterio de ordenación de dicho orden, está dado por la tendencia del universo a un único fin, que es Bien Separado y Primer Motor

Dicit ergo primo, quod universum habet utroque modo bonum et finem. Est enim aliquod bonum separatum, quod est primum movens, ex quo dependet caelum et tota natura, sicut ex fine et bono appetibili, ut ostensum est. Et, quia omnia, quorum unum est finis, oportet quod in ordine ad finem conveniant, necesse est, quod in partibus universi ordo aliquis inveniat; et sic universum habet et bonum separatum, et bonum ordinis (In Metaph., 12, 12, 2629).

Por lo tanto, dice [Aristóteles] en primer lugar que el universo tiene de ambos modos el bien y el fin. Hay pues un bien separado, que es el primer

motor, del cual depende el cielo y toda la naturaleza como fin y como bien apetecible, como es manifiesto. Y, puesto que es necesario que todas las cosas que tienden hacia un único fin convengan en un orden hacia ese fin, así también es necesario que en las partes del universo encontremos un cierto orden; y así el universo tiene un bien separado y un bien de orden

Haec autem corruptibilia posuerunt vel omnino absque gubernatore temere agi, vel a contrario principio gubernari. Quam positionem philosophus in XI Metaphysic. reprobat per similitudinem exercitus, in quo invenimus duplicem ordinem: unum quo exercitus partes ordinantur ad invicem, alium quo ordinantur ad bonum exterius, scilicet bonum ducis; et ordo ille quo partes exercitus ordinantur ad invicem, est propter illum ordinem quo totus exercitus ordinatur ad ducem; unde si non esset ordo ad ducem, non esset ordo partium exercitus ad invicem. Quamcumque ergo multitudinem invenimus ordinatam ad invicem, oportet eam ordinari ad exterius principium. Partes autem universi, corruptibiles et incorruptibiles, sunt ad invicem ordinatae, non per accidens, sed per se [...] unde oportet omnia, corruptibilia et incorruptibilia, esse in uno ordine providentiae principii exterioris, quod est extra universum (De Veritate, 5, 3).

Suponen que estas cosas corruptibles o son hechas a la ligera y sin gobernador o son gobernadas por un principio contrario. Esta opinión es reprobada por el Filósofo en XI Metaf. por la similitud con el ejército, en el cual encontramos un doble orden: uno por el cual las partes del ejército se ordenan entre sí, y otro por el cual se ordena a un bien exterior, como el bien del comandante; y aquel orden por el cual las partes del ejército se ordenan entre sí se establece en razón del orden del ejército al comandante, por lo cual, si ejército no estuviera ordenado a su comandante, tampoco estarían ordenadas las partes entre sí. Por lo tanto, es conveniente que cualquier multitud que encontremos en el universo este ordenada a un principio exterior. Pero las partes del universo, corruptibles e incorruptibles, se encuentran ordenadas entre sí, no por accidente, sino por sí [...] por lo que es necesario que todas las cosas, corruptibles e incorruptibles, existan en un orden de Providencia exterior que es trascendente al universo⁵³.

53 Hemos traducido como “trascendente al universo” la frase “*extra universum*”.

Finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi, hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem (I 103 2, ad 3).

En efecto el fin del universo es algún bien existente en sí mismo, como el orden del universo mismo, pero este bien no es el último fin, sino que está ordenado al bien extrínseco como su fin último; como también el orden del ejército está ordenado al general.

1.1.2. Dado que dicho orden ha sido impuesto por Dios y, supuestas estas creaturas, no podría ser mejor de lo que es

Universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius; propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis, sicut, si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia (I 25, 6 ad 3).

El universo, considerando estas cosas, no podría ser mejor por el orden que Dios le ha dado y en el cual consiste su bien. Por ello, si algo fuera mejor de lo que es, se corrompería la proporción del orden, de la misma manera que se rompería la melodía de una cítara si una cuerda se tensara más de lo debido.

1.2. Existe un doble orden en el universo: de las partes al todo y de las partes entre sí

Dispositio dicitur ratione duplicis ordinis quem ponit in rebus; scil. rei ad rem, secundum quod iuvant se invicem ad consequendum finem ultimum; et iterum totius universi ad ipsum Deum: sicut etiam Philosophus ponit in XI Metaph; ubi etiam ponit exemplum de ordine partium ad invicem, et ad bonum ducis (I Sent. 39, 2, 1).

Algo se llama disposición en razón del doble orden que pone en las cosas; esto es, de una cosa a otra en cuanto se ayudan recíprocamente a alcanzar el fin último y, por otra parte, el orden de todo el universo hacia Dios mismo;

tal como también dice el Filósofo en XI. Metafísica donde pone el ejemplo del orden de las partes del ejército entre sí y al bien del general

Manifestum est enim quod duplex est bonum universi: quoddam separatim, scilicet Deus, qui est sicut dux in exercitu; et quoddam in ipsis rebus, et hoc est ordo partium universi, sicut ordo partium exercitus est bonum exercitus [...]. Oportet autem quod superiores universi partes magis de bono universi participant, quod est ordo. Perfectius autem participant ordinem ea in quibus est ordo per se, quam ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem quod in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundum accidens: conveniunt enim in natura speciei, et differunt secundum principia individuantia, et diversa accidentia, quae per accidens se habent ad naturam speciei. Quae autem specie differunt, ordinem habent per se et secundum essentialia principia (De Spirit. Creat. 8).

Es manifiesto que es doble el bien del universo: uno separado, como Dios, que es como el general en el ejército; y otro en las mismas cosas, y este es el orden de las partes del universo, así como el orden de las partes del ejército es el bien del ejército [...] Sin embargo, es necesario que las partes superiores del universo participen más del bien del universo, que es el orden.

Pero más perfectamente participan del orden aquellas cosas en las cuales se encuentra el orden por sí, que aquellas en las cuales se encuentra sólo el orden por accidente. No obstante, es manifiesto que en todos los individuos de una especie no hay un orden sino sólo por accidente: pues convienen en la naturaleza de la especie y difieren según los principios individuantes, y los diversos accidentes que se encuentran por accidente en la naturaleza de la especie. Pero las cosas que difieren por la especie, tienen orden per se y según principios esenciales.

Ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens, unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur: Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum [...] unde necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant (I 47, 3).

El orden mismo que existe en las cosas creadas por Dios manifiesta así la unidad del mundo. Pues se dice que el mundo es uno por la unidad del

orden, según que unas cosas están ordenadas a otras. Todas las cosas que son creadas por Dios tienen un orden entre sí y a Dios mismo [...] por lo que es necesario que todas las cosas correspondan a un sólo mundo.

1.2.1. Uno de estos órdenes (el de las partes al todo) es principal respecto del otro

Secundum Philosophum in XI Metaph; bonum universi consistit in duplici ordine: scil. in ordine partium universi ad invicem et in ordine totius universi ad finem, qui est ipse Deus; sicut etiam est in exercitu ordo partium exercitus ad invicem, secundum diversa officia et est ordo ad bonum ducis, quod est victoria; et hic ordo est praecipuus, propter quem est primus ordo (1 Sent. 44, 1, 2).

Según el Filósofo en XI Metaf. el bien de todo el universo consiste en un doble orden; el orden de las partes del universo entre sí y el orden de la totalidad del universo hacia el fin, que es Dios mismo. Así como también en el ejército está el orden de las partes del ejército entre sí según los diversos cargos y también el orden hacia el bien del general que es la victoria, y este orden es superior, por eso es el primer orden.

Ipse enim (Deus) duplicem ordinem in universo instituit. Principalis est secundum quod res ordinantur in ipsum, et secundarius est secundum quod una iuvat aliam in perveniendo ad similitudinem divinam; unde dicitur in XII Metaph., quod ordo partium universi ad invicem est propter illum ordinem, qui est in bonum ultimum (2 Sent. 1, 2, 3).

Pues Dios mismo ha instituido un doble orden en el universo. El principal es aquel según el cual una cosa se ordena a Él, y el secundario es aquel según el cual una cosa ayuda a otra a alcanzar la similitud divina, de donde se dice en XII Metaf. que el orden de las partes del universo entre sí es según aquel orden que es hacia el bien último.

Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur; alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior;

quam primus. Nam, ut philosophus dicit in XI metaph., ordo partium exercitus adinvicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem (In Eth., I, I, I).

Pero encontramos un doble orden en las cosas. Uno de las partes de algún todo o de alguna multitud entre sí, así como las partes de una cosa se encuentran ordenadas entre ellas; y otro es el orden de las cosas al fin. Y este orden es más principal que el primero. Pues, como dice el Filósofo en XI Metaph., el orden de las partes del ejército entre sí, existe en razón del orden de todo el ejército al general.

Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus, unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum quod est extra universum; primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem, ut dicitur XII Metaphys.; sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creaturae agunt in inferiores [...] beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum quod est extra universum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturae, scilicet Angeli, in hominem, homo beatus efficitur (I - II 5, 6 arg, 1).

Puesto que encontramos un doble orden en las cosas, uno de las partes del universo entre sí y otro de todo el universo al bien que se encuentra fuera del universo; el primer orden se encuentra ordenado al segundo como al fin, como se dice en el libro XII de la Metafísica; como el orden de las partes del ejército entre sí es en razón del orden del ejército al general. Pero el orden de las partes del universo entre sí se atiende según que las creaturas superiores actúen en las inferiores [...] Ahora, la beatitud consiste en el orden del hombre al bien que se encuentra separado del universo, que es Dios. Por lo tanto, por acción de las creaturas superiores, como los ángeles en el hombre; el hombre se hace beato⁵⁴.

54 Si bien el tema principal del fragmento citado es la beatitud, lo hemos incluido en este apartado en razón de la premisa mayor.

1.2.2. Uno de estos órdenes (el de las partes al todo) es causa del otro.

Bonum enim in rebus surgit ex duplici ordine: quorum primus et principalis ordo est rerum omnium ad finem ultimum, qui Deus est; secundus ordo est unius rei ad aliam rem; et primus ordo est causa secundi, quia secundus ordo est propter primum. Ex hoc enim quod res sunt ordinatae ad invicem, iuvant se mutuo, ut ad finem ultimum debite ordinentur (1 Sent. 47, 1, 4).

En efecto, el bien en las cosas surge de un doble orden: de los cuales el primero y principal es el de todas las cosas hacia el fin último que es Dios mismo; y el segundo orden es de una cosa a otra, y el primero es causa del segundo, puesto que el segundo orden existe en razón del primero. De aquí pues que las cosas estén ordenadas entre sí y se ayuden mutuamente para estar debidamente ordenadas al fin último.

1.2.3. El bien del todo es superior al bien de las partes, y por ello cada parte tiende más a la conservación del todo que a su propio bien.

Quia pars quaelibet imperfecta est in seipsa, perfectionem autem habet in suo toto, ideo etiam naturali amore pars plus tendit ad conservationem sui totius quam sui ipsius. Unde etiam naturaliter animal opponit brachium ad defensionem capitis, ex quo pendet sales totius. Et inde est etiam, quod particulares homines seipsos morti exponunt pro conservatione communitatis, cuius ipsi sunt pars. Quia ergo bonum nostrum in Deo perfectum est, sicut in causa universali prima et perfecta bonorum, ideo bonum in ipso esse magis naturaliter complacet quam in nobis ipsis. Et ideo etiam amore amicitiae naturaliter Deus ab homine plus seipso diligitur (3 Sent. 29, 3).

Puesto que una parte cualquiera es imperfecta en sí misma, tiene perfección en su todo, y por esto, por amor natural, la parte tiende más a la conservación de su todo que a la de sí misma. De aquí que naturalmente el animal opone una pata para la defensa de la cabeza, de la cual depende la salud del todo. Y de allí que los hombres particulares se exponen a sí mismos a la muerte para la conservación de la comunidad, de la cual son parte. Dado que el bien nuestro es perfecto en Dios, como causa universal primera y

perfecta de los bienes, así complace naturalmente que el bien sea en Él más que en nosotros mismos, y así también por amor de amistad Dios es amado por el hombre naturalmente más de lo que [el hombre] se ama a él mismo.

Quilibet prudens sustinet aliquod parvum malum ne impediatur magnum bonum; quodlibet autem particulare bonum est parvum respectu boni alicuius naturae universalis (De Veritate 5, 4, ad 4).

Cualquier prudente soporta algún pequeño mal para que no impida un gran bien; pero cualquier bien particular es pequeño respecto del bien de alguna naturaleza universal

Bonum ordinis universi nobilius est qualibet parte universi: cum partes singulae ordinentur ad bonum ordinis qui est in toto sicut ad finem, ut per philosophum patet, in XI metaphysicae (Contra gent. 1, 70).

El bien del orden del universo es más noble que cualquier parte del universo: puesto que las partes de los singulares se ordenan al bien del orden que se encuentra en el todo como a su fin.

Id quod est bonum et optimum in effectu, est finis productionis ipsius. Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium eius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest: per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quae est optimum ipsius (Contra gent. 2, 39).

Aquello que es óptimo y bueno en un efecto, es el fin de la producción del mismo. Pero lo bueno y lo óptimo del universo consiste en el orden de sus partes entre sí, que no puede existir sin distinción, pues por este orden es constituido el universo en su totalidad, que es lo óptimo de él.

Quanto enim aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis. Optimum autem in rebus creatis est perfectio universi, quae consistit in ordine distinctarum rerum: in omnibus enim perfectio totius praeminet perfectioni singularium partium (Contra gent. 2, 44).

Cuanto algo es mejor en sus efectos, tanto es anterior en la intención del agente. Pero lo mejor en las cosas creadas es la perfección del universo, la cual consiste en el orden de las cosas distintas: pues en todas las cosas la perfección del todo prevalece sobre la perfección de la parte singular

Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent: nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima, propter ordinem universi; semper enim totum est melius partibus et finis ipsarum (Contra gent. 3, 69).

Sustraer el orden a las cosas creadas es sustraerles lo mejor que tienen: pues las cosas singulares son buenas en sí mismas, pero la totalidad de las cosas son mejores en razón del orden del universo; por lo tanto, siempre es mejor el todo que las partes y los fines de ellas.

Videmus autem quod unaquaeque pars naturali quadam inclinatione operatur ad bonum totius, etiam cum periculo aut detrimento proprio: ut patet cum aliquis manum exponit gladio ad defensionem capitis, ex quo dependet salus totius corporis. Unde naturale est ut quaelibet pars suo modo plus amet totum quam seipsam. Unde et secundum hanc naturalem inclinationem, et secundum politicam virtutem, bonus civis mortis periculo se exponit pro bono communi. Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium eius. Unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam (Quodlib. 1, 4, 8).

Pero vemos que cada parte opera por una cierta inclinación natural para el bien del todo, incluso con peligro o detrimento propio, como es manifiesto cuando alguien expone la mano a la espada para la defensa de la cabeza, de la cual depende la salud de todo el cuerpo. Por lo que es natural que cualquier parte, a su modo, ame más al todo que a sí misma. Por lo que según esta inclinación natural, y según la virtud política, el buen ciudadano se expone a sí mismo al peligro de muerte para el bien de la comunidad. Pero es manifiesto que Dios es el bien común de todo el universo y de todas las partes de él. Por ello cualquier creatura, a su modo, naturalmente ama más a Dios que a sí misma.

Iustificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed bonum universi est maius quam bonum unius hominis; ut patet in I Ethic. Ergo maius opus est creatio caeli et terrae quam iustificatio impii (I - II 113, 9 arg. 2).

La justificación del impío se ordena al bien particular del hombre. Pero el bien del universo es mayor que el bien de un hombre, como se dice en I Eth. Por lo tanto la creación del cielo y la tierra es una obra mayor que la justificación del impío⁵⁵.

1.2.4. La bondad de la parte depende de su orden en el todo

Quamvis ordo universi non possit esse melior ex hoc quod plures partes huius universi sint ordinatae, posset tamen esse melior, si ad melius bonum, sicut ad finem proximum ordinaretur; quod contingeret, si meliores partes universi fierent (1 Sent. 44, 1, 2 ad 4).

Aunque el orden del universo no pueda ser mejor, puesto que las múltiples partes de este universo han sido ordenadas; podría ser mejor, no obstante, si se ordenara a un bien mejor como su fin próximo, lo cual ocurriría si se hubiesen creado mejores partes del universo⁵⁶.

Manifestum est enim, quod unaquaeque res naturalis...ordinatur ad bonum commune, secundum suam actionem debitam naturalem. Unde illa quae nunquam deficiunt a sua actione debita et naturali habent omnia sua communicantia ad totum. (In Metaph., 12, 12, 2636).

⁵⁵ Se trata de una de las objeciones del artículo, pero se lo incluye por la verdad de la premisa mayor

⁵⁶ Conviene destacar, para evitar malas interpretaciones, que Santo Tomás está respondiendo a la cuestión de si es posible un universo mejor y, en la cuarta objeción, se expone que no podría haber un universo mejor que este, considerando estas partes, dado que fueron ordenadas por Dios. Santo Tomás responde en el cuerpo de artículo que, aun cuando el orden de las partes no podría ser mejor, nada impide considerar que las partes que integran ese orden sí podrían serlo. En ese contexto debe entenderse esta cita (Cfr. I sent. 44, 1, arg. 4 y respondeo.)

Es manifiesto pues, que cada cosa natural se ordena al bien común según su debida acción natural. Por lo que aquellas cosas que nunca se apartan de su acción debida y natural tienen todas sus acciones comunicadas al todo.

Iudicium autem de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet (I, 49, 3).

Pero el juicio acerca de la bondad de alguna cosa no debe ser captado según el orden a algo particular, pero sí según sí misma y según el orden a todo el universo, en el cual una cosa cualquiera tiene ordenadamente su lugar.

Bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens, non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius (II - II 26, 3 ad 2).

En efecto la parte ama el bien del todo según lo que es conveniente para ella, pero no de tal modo que el bien del todo se refiera a ella, sino de tal forma que ella misma se refiera al bien de todo.

1.2.5. La parte se encuentra ordenada al todo como a su fin

Si Deus cognoscit aliquid aliud a se, maxime cognoscet quod est optimum. Hoc autem est ordo universi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur (Contra gent. I, 71).

Si Dios conoce algo distinto de Sí, conoce máximamente lo que es óptimo. Pero esto es el orden del universo, al cual todo bien particular se ordena como a su fin.

In creaturarum productione debitum invenitur tripliciter. Primo, ut sumatur conditionatum debitum a tota rerum universitate ad quamlibet eius partem, quae ad perfectionem requiritur universi (Contra gent. 2, 29).

En la producción de las creaturas se encuentra un débito de tres maneras. En primer lugar, se encuentra el débito condicionado de la universal

totalidad de las cosas a cada una de sus partes que son requeridas para la perfección del universo⁵⁷.

Cum enim loquimur de productione alicuius singularis creaturae, potest assignari ratio quare talis sit, ex aliqua alia creatura, vel saltem ex ordine universi, ad quem quaelibet creatura ordinatur, sicut pars ad formam totius (De Potentia 3, 18).

Cuando hablamos de la producción de alguna creatura singular, puede darse razón de porqué es tal a partir de alguna otra creatura o, al menos, a partir del orden del universo, hacia el cual cualquier creatura se encuentra ordenada, como la parte a la forma del todo.

Ultimus finis cuiuslibet rei est in suo perfecto, unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universitas creaturarum, quae dicitur maior mundus, comparatur ad hominem, qui in VIII Physic. dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum (I - II 2, 8, arg. 2).

Pero el fin último de cada cosa está en su perfección, así como la perfección de la parte está en el todo como su fin, Pero toda la universalidad de las creaturas, a la que se llama “mundo mayor” se compara al hombre, que en VIII Fis., se lo llama “mundo menor”, como lo perfecto a lo imperfecto.

2. La bondad del universo participa de la bondad de Dios

2.1. El Universo, en su totalidad, es expresión de la Bondad Divina

Deus principalius vult bonum universitatis suorum effectuum quam aliquod bonum particulare: quanto in illo completior invenitur suae bonitatis similitudo (Contra gent. 1, 85).

57 El sentido del texto se refiere a las 3 exigencias (*débitos*) que se encuentran en la creación de algo. En este caso se refiere al orden de la creación del universo y muestra la relación de necesidad que existe entre sus partes. Con la palabra “débito” se expresa una necesidad objetiva de orden. La primera de todas las exigencias que se da en la creación de algo, es de las partes hacia el bien del todo.

Dios quiere principalmente el bien de la totalidad de sus efectos más que algún bien particular: cuanto que en ello encontramos más completamente la similitud de su bondad.

Deus per suam providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem sicut in finem: non autem hoc modo quod suae bonitati aliquid per ea quae fiunt accrescat, sed ut similitudo suae bonitatis, quantum possibile est, imprimatur in rebus. Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est, ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur; oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repraesentari non potest, per diversa diversimode perfectiori modo repraesentaretur (Contra gent. 3, 97).

Dios ordena todas las cosas por su providencia hacia la Divina Bondad como al fin, pero no de modo que por acción de ellas su bondad incremente, sino de modo que la similitud de su bondad, en cuanto es posible, se imprima en las cosas. Y dado que es necesario que ninguna sustancia creada alcance la perfección de la divina bondad, se requiere que haya diversidad en las cosas, para que lo que no puede ser representado perfectamente por uno, sea representado de un modo más perfecto por cosas diversas.

Quaelibet natura creata, cum sit finita, non ita perfecte repraesentat divinam bonitatem sicut multitudo naturarum: quia quod in multis naturis multipliciter continetur, comprehenditur in Deo unite; et ideo oportuit esse plures naturas in universo, et etiam in substantiis angelicis (De Spirit. Creat. 8 ad 17).

Cualquier naturaleza creada, puesto que es finita, no representa perfectamente la bondad divina como la multitud de naturalezas, porque lo que se encuentra contenido de modo múltiple en muchas naturalezas, se encuentra en Dios con unidad; y por lo tanto fue necesario que existan muchas naturalezas en el universo y también en las sustancias angélicas.

2.2. De los grados de bondad en el universo

2.2.1. Conviene que existan diversas especies en el universo para que se represente mejor la Bondad Divina

Species igitur intellectus divini repraesentatur in creatura per ipsum facta. Intellectus autem multa intelligens non sufficienter repraesentatur in uno tantum. Cum igitur intellectus divinus multa intelligat, ut in primo probatum est, perfectius seipsum repraesentat si plures universorum graduum creaturas producat quam si unum tantum produxisset (Contra gent. 2, 45)

Pues las especies representan el Intelecto Divino en la creatura hecha por Él. Pero el intelecto que intelige muchas cosas no está suficientemente representado por una sólo. Puesto que el Intelecto Divino intelige muchas cosas, como hemos probado al principio, se encuentra mejor representado a sí mismo si produce creaturas de diverso grado en el universo que si produce una sólo

Operi a summe bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio. Sed bonum ordinis diversorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto: est enim formale respectu singularium, sicut perfectio totius respectu partium. Non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deesse. Hoc autem bonum esse non posset, si diversitas et inaequalitas creaturarum non fuisset (Contra gent. 2, 45).

No debe faltarle la suma perfección a la obra de un artífice súmamente bueno, siendo el bien del orden de las cosas diversas mejor que cualquiera de ellas ordenada en sí misma, pues es formal respecto de los singulares como la perfección del todo respecto de las partes. Luego a la obra de Dios no debe faltarle el bien del orden. Este bien no podría existir, si no hubiera diversidad en las creaturas⁵⁸.

⁵⁸ El orden del todo es formal respecto de las partes ordenadas. Hay, entre el orden del todo y las partes ordenadas, una relación análoga a la que hay entre materia (partes) y forma (orden del todo).

Sicut ergo prima ratio divinae providentiae simpliciter est divina bonitas, ita prima ratio in creaturis est earum numerositas, ad cuius institutionem et conservationem omnia alia ordinari videntur (Contra gent. 3, 97).

Pues, así como la primera razón de la Divina Providencia es simplemente la Bondad Divina, así la primera razón en las creaturas es la multiplicidad de ellas, hacia cuya institución y conservación toda otra (razón) parece estar ordenada

Supposito autem quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum: ex hoc rationem accipit quod sint creaturae diversae (Contra gent. 3, 97).

Y supuesto que Dios quiera comunicar a las creaturas su bondad, en cuanto es posible, quiere que sea por modo de similitud y por ello sucede que hay diversas creaturas

Ex ipso enim ordine universi potuisset eius ratio apparere, quod ab uno principio, nulla meritorum differentia praecedente, oportuit diversos gradus creaturarum institui, ad hoc quod universum esset complementum (repraesentante universo per multiplices et varios modos creaturarum quod in divina bonitate simpliciter et indistincte praeexistit) sicut et ipsa perfectio domus et humani corporis diversitatem partium requirit (De Potentia, 3, 16).

La razón de Él puede manifestarse a partir del orden mismo del universo, pues fue necesario instituir diversos grados de creaturas a partir de un principio, sin diferencia de méritos precedente, para que el universo fuera completo (representando el universo por múltiples y varios modos de creaturas lo que en la divina bondad existe de modo simple e indistinto) como también la perfección de la casa y del cuerpo humano requiere diversidad de partes.

Quando exemplatum perfecte repraesentat exemplar, ab uno exemplari non est nisi unum exemplatum, nisi per accidens, in quantum exemplata materialiter distinguuntur. Creaturae vero non perfecte imitantur suum exemplar. Unde diversimode possunt ipsum imitari, et sic esse diversa exemplata (De Potentia 3, 16 ad 12).

Cuando algo *ejemplado* representa perfectamente el ejemplar, de un ejemplar no hay sino un sólo *ejemplado*, a no ser por accidente, en cuanto que los ejemplados se distinguen materialmente. Pero las creaturas no imitan perfectamente a su ejemplar, de manera que pueden imitarlo de diversas maneras y así existen diversas cosas *ejempladas*.

Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio universi, quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus (I 22, 4)

Pero además de la Bondad Divina, que es el fin separado de las cosas, el principal bien en las cosas existentes es la perfección del universo, él no podría existir si no se encontraran todos los grados del ser en las cosas

Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repraesentetur. Necessè est autem quod divina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus; propter hoc quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum, et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediatur... Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae, puniendo. Et haec est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobat (I 23, 5 ad 3).

Pues así se dice que Dios ha hecho todas las cosas según su bondad, para que en las cosas se represente la bondad divina. Pero es necesario que la bondad divina, que es en sí una y simple, sea representada múltiplemente en las cosas; porque las cosas creadas no pueden alcanzar la simplicidad divina. Y por ello para la plenitud del universo se requieren diversos grados de las cosas, las cuales algunas tienen un lugar alto y algunas un lugar ínfimo en el universo. Y para conservar la diversidad de grados en las cosas, Dios permite que sean hechos ciertos males, para que no se impidan muchos

bienes. Pues así consideramos a todo el género humano, como toda la universalidad de cosas.

Sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inaequalitatis. Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus, una formalis, in his quae differunt specie; alia vero materialis, in his quae differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno, in generabilibus autem et corruptibilibus, sunt multa individua unius speciei, ad conservationem speciei. Ex quo patet quod principalior est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inaequalitatem, [...] Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus (I 47, 2).

Así como la sabiduría de Dios es causa de la distinción de las cosas, así también lo es de la desigualdad. Como es evidente por lo siguiente: encontramos pues una doble distinción en las cosas, una formal, por la cual difieren las especies; pero otra material, por la cual difieren sólo en número. Pero puesto que la materia es en razón de la forma, la distinción material es en razón de la formal. Por lo que vemos que en las cosas incorruptibles no existe sino un individuo de una especie, porque la especie se conserva suficientemente en uno; pero en las cosas que se generan y se corrompen, existen muchos individuos de una especie para su conservación. Por lo que es evidente que es más principal la distinción formal que la material. Pero la distinción formal siempre requiere desigualdad [...] Por lo tanto, así como la Sabiduría Divina es causa de la distinción de las cosas para la perfección del universo, así también lo es de la desigualdad. No habría pues un universo perfecto, si solamente hubiera un grado de bondad en las cosas.

Sicut autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexus est ad perfectionem humanae naturae (I 99, 2).

Así como a la perfección del universo corresponden los diversos grados de las cosas, así también la diversidad de sexos corresponde a la perfección de la naturaleza humana.

Necesse est enim quod omne agens agat sibi simile, secundum quod possibile est. Non autem erat possibile quod similitudinem divinae bonitatis res a Deo productae consequerentur in ea simplicitate secundum quam invenitur in Deo: unde oportuit quod id quod est unum et simplex, repraesentaretur in rebus causatis diversimode et dissimiliter. Necesse igitur fuit diversitatem esse in rebus a Deo productis, ut divinam perfectionem rerum diversitas secundum suum modum imitaretur (Compendium Theol. 72).

Es necesario que todo agente haga algo similar a él en cuanto le sea posible, pero no era posible que la similitud de la bondad divina sea conseguida en una cosa producida por Dios en su simplicidad, tal como la encontramos en Él. Por lo tanto fue necesario que haya diversidad en las cosas producidas por Dios, para que la divina perfección sea imitada por la diversidad de las cosas según su modo.

Quia enim divinam bonitatem perfecte repraesentari impossibile fuit propter distantiam uniuscuiusque creaturae a Deo, necessarium fuit ut repraesentaretur per multa, ut quod deest ex uno, suppleretur ex alio [...] Nec tota tamen universitas creaturarum perfecte divinam bonitatem repraesentat per equiparantiam, sed secundum perfectionem creaturae possibilem. Item. Illud quod inest causae universali simpliciter et unite, invenitur in effectibus multipliciter et distincte: nobilius est enim aliquid in causa quam in effectibus. Divina autem bonitas una et simplex principium est et radix totius bonitatis quae in creaturis invenitur. Necesse est igitur sic creaturas divinae bonitati assimilari sicut multa et indistincta assimilantur uni et simplici (Compendium Theol. 102).

Puesto que fue imposible que la Divina Bondad fuera perfectamente representada en razón de la distancia de cada creatura a Dios, fue necesario que se la represente por muchas cosas, para que aquello que le falte a una, sea suplido por otra. Sin embargo, tampoco toda la universalidad de creaturas representa perfectamente la Bondad Divina por equiparación, sino según la perfección posible de las creaturas. Además, aquello que se encuentra en la causa universal como algo uno y simple, se encuentra en los efectos como múltiple y distinto. Pues algo es más noble en la causa que en los efectos. Pero la Divina Bondad es principio uno y simple y raíz de toda bondad que se encuentra en las creaturas. Por lo tanto es necesario que las creaturas

sean asimiladas a la Divina Bondad, así como cosas múltiple y distintas se asimilan a algo uno y simple.

Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia, nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter; in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura (I 47, 1).

Por lo que debe decirse que la distinción y multiplicidad de cosas es por la intención del primer agente, que es Dios. Pues produjo las cosas en el ser comunicando su bondad a las creaturas, y representándola por ellas. Y puesto que por una sola creatura no puede ser suficientemente representada, produjo muchas y diversas creaturas, para que lo que falta en una para representar la Bondad Divina, sea suplido por las otras, pues la bondad que en Dios es simple y uniforme, en las creaturas es múltiple y diversa. Por ello, todo el universo participa más perfectamente de la bondad y más la representa que cualquier otra creatura.

2.2.2. Para que el universo refleje mejor la Bondad Divina, es necesario que se cumplan todos los grados de bondad

Cum bonum totius sit melius quam bonum partium singularium, non est optimi factoris diminuere bonum totius ut aliquarum partium augeat bonitatem: non enim aedificator fundamento tribuit eam bonitatem quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinosam. Factor igitur omnium, Deus, non faceret totum universum in suo genere optimum, si faceret omnes partes aequales: quia multi gradus bonitatis in universo deessent, et sic esset imperfectum (Contra gent. 2, 44).

Puesto que el bien del todo es mejor que el bien de la parte singular, no es propio del Óptimo Creador disminuir el bien del todo para aumentar la bondad de algunas partes: pues el edificador no da al fundamento la bondad que

le da al techo, para no hacer una casa ruinoso. El Creador de todas las cosas, Dios, no haría a todo el universo óptimo en su género si hiciera las partes iguales, porque así faltarían muchos grados de bondad y sería imperfecto.

Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora: non enim implerentur omnes gradus posibles bonitatis; neque etiam aliqua creatura Deo simularetur quantum ad hoc quod alteri emineret. Tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur. Et quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inaequalitate bonitatis sublata (Contra gent. 3, 71).

No encontraríamos la perfecta bondad en las cosas creadas si no hubiera un orden de bondad en ellas, es decir, que algunas sean mejores que otras, pues no se cumplirían todos los grados de bondad posibles, ni tampoco alguna creatura se asemejaría a Dios en cuanto que es superior a otra. Se quitaría también la suma hermosura de las cosas, si se quitase a ellas el orden de distinción y disparidad. Y se quitaría de las cosas la multitud quitando la bondad de su desigualdad.

Omne agens intendit ad bonum et melius secundum quod potest... Bonum autem et melius non eodem modo consideratur in toto et partibus. In toto enim bonum est integritas, quae ex partium ordine et compositione relinquitur. Unde melius est toti quod sit inter partes eius disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes essent aequales, unaquaque earum perveniente ad gradum nobilissimae partis... Ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis, et universalis: nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute, et facit eam quanto meliorem potest; universale autem agens tendit ad bonum totius. Unde aliquis defectus est praeter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis (Contra gent. 3, 94).

Todo agente tiende al bien y a lo mejor según lo que puede [...] pero el bien y lo mejor no son considerados de la misma manera en el todo y en las partes. Pues en el todo el bien es la integridad, la cual resulta del orden y composición de las partes. Por lo que es mejor para el todo que exista disparidad entre sus partes, sin la cual el orden y la perfección del todo no podría ser; que que todas sus partes sean iguales llegando cada una de

ellas al grado de parte nobilísima [...] A algo distinto tiende la intención del agente particular y del universal: pues el agente particular tiende al bien de la parte absolutamente, y la realiza de la mejor manera que puede; pero el agente universal tiende al bien del todo. Por lo tanto, cualquier deficiencia se encuentra más allá de la intención del agente particular, la cuál es según la intención del agente universal

Sicut bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis, ut in I Eth. cap. 1 dicitur, ita etiam bonum universi praepollet bono particularis rei et specialis naturae. Unde etiam defectus in universum redundans deterior est. Si autem humani generi naturalis multiplicatio tolleretur, in defectum totius universi redundaret (2 Sent. 32, 2, 2).

Así como el bien de la nación es más divino que el bien de un solo hombre, como se dice en I Eth. cap. 1, así también el bien del universo prevalece sobre el bien de las cosas particulares y de las especies. Sin embargo, un defecto abundante en el universo es peor; pues si la multiplicación natural del género humano fuera destruida, repercutirá en defecto de todo el universo.

2.2.3. La perfección del universo depende de la diversidad de especies que cumplen los distintos grados de bondad y no de la multiplicación de individuos de una única naturaleza

Quamvis angelus sit absolute melior quam lapis, tamen utraque natura est melior quam altera tantum; et ideo melius est universum in quo sunt angeli et aliae res, quam ubi essent angeli tantum, quia perfectio universi attenditur essentialiter secundum diversitatem naturarum, quibus implentur diversi gradus bonitatis et non secundum multiplicationem individuorum in una natura (1 Sent. 44, 1, 2 ad 6)

Aunque el ángel sea absolutamente mejor que la piedra, sin embargo, ambas naturalezas son mejores que sólo una; y por lo tanto es mejor un universo en el que existan ángeles y otras cosas, que uno donde solamente haya ángeles, porque la perfección del universo se toma esencialmente de la diversidad de naturalezas en las cuales se satisfacen los diversos grados de bondad y no según la multiplicación de individuos de una sola naturaleza.

De omnibus malis universaliter verum est, quod si non permetterentur esse, universum imperfectum esset, quia non essent naturae illae, ex quorum conditione est, ut deficere possint; quibus subtractis universum imperfectius esset, non impletis omnibus gradibus bonitatis (1 Sent. 46, 1, 3 ad 6).

Es universalmente verdadero respecto de todos los males que, si no se les permitiera existir, el universo sería más imperfecto, puesto que no existirían aquellas naturalezas cuya condición (de existencia) es que puedan corromperse; sustraídas las cuales el universo sería más imperfecto no cumpliendo todos los grados de bondad.

Perfectio universi essentialis non attenditur in individuis, quorum multiplicatio ordinatur ad perfectionem speciei, sed in speciebus per se. Unde magis apparet divina bonitas in hoc, quod sunt multi angeli diversarum specierum, quam si sint unius speciei tantum (2 Sent. 3, 1, 4 ad 3).

La perfección esencial del universo no se dirige a los individuos, cuya multiplicación se ordena a la perfección de la especie, sino a las especies por sí. Por ello la Bondad Divina es más manifiesta en cuanto que existen múltiples ángeles de diversas especies, que si sólo existieran de una especie.

Ad providentiam divinam pertinet, ut unumquodque in sua natura relinquantur; quia, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. nom., providentia non est corruptiva naturae, sed salvativa. Cuius ratio est, quia bonum universi excedit bonum particulare cuiusque naturae creatae, sicut etiam bonum gentis excedit bonum hominis ut in I Eth. cap 1 dicitur. Si autem aliqua natura a suo gradu translata in altiore per providentiam mutetur, quamvis aliquod bonum illi naturae excresceret, tamen bonitati universi aliquid detraheretur, dum non omnes gradus bonitatis impleti essent, illo gradu ex quo natura illa translata erat, vacuo remanente (2 Sent. 23, 1, 2).

Concierne a la Providencia Divina que cada cosa permanezca en su naturaleza, porque como dice Dionisio en el cap. IV de los nombres divinos, la Providencia no es corruptiva de la naturaleza, sino salvativa. La razón de esto es que el bien del universo excede el bien particular de cada naturaleza creada, como también el bien de muchos excede el bien de un sólo hombre como se dice I Eth. cap. 1. Pero si alguna naturaleza mutara y fuera trasladada-

da de un grado a otro por la Providencia, aunque sucediera algún bien para esa naturaleza, sin embargo, algo sería sustraído a la bondad del universo, en tanto no estarían cumplidos todos los grados de bondad, permaneciendo vacío aquel grado del cual esa naturaleza fue trasladada.

Sciendum tamen, quod aliquid providetur dupliciter: uno modo propter se, alio modo propter aliud; sicut in domo propter se providentur ea in quibus consistit essentialiter bonum domus, sicut filii, possessiones, et huiusmodi: alia vero providentur ad horum utilitatem, ut vasa, animalia, et huiusmodi. Et similiter in universo illa propter se providentur in quibus consistit essentialiter perfectio universi; et haec perpetuitatem habent, sicut et universum perpetuum est. Quae vero perpetua non sunt, non providentur nisi propter alium. Et ideo substantiae spirituales et corpora caelestia, quae sunt perpetua et secundum speciem, et secundum individuum, sunt provisa propter se et in specie et in individuo. Sed corruptibilia perpetuitatem non possunt habere nisi in specie; unde species ipsae sunt provisae propter se, sed individua eorum non sunt provisa nisi propter perpetuum esse speciei conservandum (De Veritate 5, 3).

Sin embargo, hay que saber que algo es Providencial de dos maneras: de un modo en razón de sí mismo y de otro modo en razón de algo más; así como la casa es provista por sí misma en aquellas cosas que consisten esencialmente en el bien de la casa, así como los hijos, las posesiones y cosas de esta naturaleza: pero de otro modo se provee para la utilidad de aquellos, como muebles, animales y demás. De manera similar en el universo aquellas cosas que son provistas de modo esencial consisten esencialmente en la perfección del universo y tienen perpetuidad, así como el universo mismo es perpetuo. Pero aquellas cosas que no son perpetuas, no se proveen sino en razón de otra cosa. Y así, las sustancias espirituales y los cuerpos celestes que son perpetuos, tanto según la especie como según el individuo, son provistos en razón de sí mismos tanto en especie como en individuo. En cambio, las cosas corruptibles no tienen perpetuidad sino en la especie, por lo tanto, estas especies son provistas por sí mismas, pero los individuos de aquellas no son provistos sino en razón de conservar el ser de la especie.

Sapiens provisor non solum attendit quid expediat uni eorum quae suae providentiae subduntur, sed magis quid competat omnibus. Quamvis ergo

corruptio alicuius rei in universo non sit ei conveniens, competit tamen perfectioni universi: quia per continuam generationem et corruptionem individuorum conservatur esse perpetuum in speciebus, in quibus per se consistit perfectio universi (De Veritate 5, 3, ad 2).

El provisor sabio no sólo atiende aquello que conviene a uno sólo de aquellos a quienes tiene que proveer, sino a lo que mejor conviene a todos. Por lo tanto, aunque la corrupción de alguna cosa en el universo no sea conveniente para ella, sin embargo, es conveniente a la perfección del universo porque, por la continua generación y corrupción de los individuos, se conserva el ser perpetuo de las especies, en lo que consiste per se la perfección del universo

Nec multiplicatio individuorum in una natura posset aequivalere diversitati naturarum, cum bonum naturae, quod est communicabile, praemineat bono individuali, quod est singulare (De Veritate 5, 3, ad 3).

La multiplicación de individuos en una naturaleza no puede ser equivalente a la diversidad de naturalezas; razón por la cual el bien de la naturaleza, que es comunicable, prevalece sobre el bien individual, que es singular.

Bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut formale id quod est materiale. Magis igitur addit ad bonitatem universi multitudo specierum quam multitudo individuorum in una specie. Est igitur ad perfectionem universi pertinens non solum quod multa sint individua, sed quod sint etiam diversae rerum species; et per consequens diversi gradus in rebus (Contra gent. 2, 45).

La bondad de la especie excede la bondad del individuo, así como lo formal a aquello que es material. Pues aporta más a la bondad del universo la multitud de las especies que la multitud de los individuos en una especie. Por lo tanto, es pertinente a la perfección del universo no sólo que existan muchos individuos, sino que también haya diversas especies de las cosas; y esto por consecuencia de los diversos grados en las cosas.

Id quod est speciei in unoquoque, dignius est eo quod est individuationis principium, praeter rationem speciei existens. Multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis universo quam multiplicatio individuorum in una specie. Perfectio autem universi maxime consistit in substantiis separatis.

Magis igitur competit ad perfectionem universi quod sint plures secundum speciem diversae, quam quod sint multae secundum numerum in eadem specie (Contra gent. 2, 93).

Aquello que es propio de la especie en cada cosa, es más digno que aquello que es principio de individuación que existe más allá de la razón de especie. Por lo tanto, la multiplicación de las especies añade más a la nobleza del universo que la multiplicación de los individuos en una especie. Pero la perfección del universo consiste máximamente en las sustancias separadas. Por lo tanto, compete más a la perfección del universo que exista multiplicidad en la diversidad de especies, que multiplicidad de número en la misma especie.

Singularia sunt propter naturam universalem. Cuius signum est quod in his in quibus potest natura universalis conservari per unum individuum, non sunt multa individua unius speciei: sicut patet in sole et luna (Contra gent. 3, 75).

Las cosas singulares existen en razón de la naturaleza universal. Señal de esto es que en aquellas cosas en las cuales la naturaleza universal puede ser conservada por un individuo, no existen muchos individuos de una especie: como sucede con el sol y la luna.

Similiter etiam praedictis non obviat quod individua sunt propter proprias species. Per hoc enim quod ad suas species ordinantur, ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam. Non enim aliquod corruptibilem ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tantum, sed propter totam humanam speciem. Toti autem humanae speciei non posset aliquod corruptibilem deservire nisi secundum suam speciem totam. Ordo igitur quo corruptibilia ordinantur ad hominem, requirit quod individua ordinentur ad speciem (Contra gent. 3, 112).

También de modo similar lo predicho no obsta que las cosas individuales existan en razón de sus propias especies. Pues dado que se ordenan a sus especies, tienen un orden superior a la naturaleza intelectual. Alguna cosa corruptible no se ordena al hombre en razón de sólo un individuo humano,

sino según toda la especie humana. Pues algo corruptible no puede servir a toda la especie humana sino según toda la especie. Por lo tanto, el orden por el cual las cosas corruptibles son ordenadas al hombre, requiere que las cosas individuales se ordenen a la especie.

Viri enim et mulieris coniunctio ad bonum speciei ordinatur. Divinius autem est bonum speciei quam bonum individui. (Contra gent. 3, 136).

La conjunción del hombre y la mujer se ordena al bien de la especie. Pero es más divino el bien de la especie que el bien del individuo.

2.2.4. Conviene a la perfección del universo que existan cosas mejores que otras (consideración del problema del mal en sentido metafísico - como privación)

Universum in quo nihil mali esset, non esset tantae bonitatis, quantae hoc universum; quia non essent tot bonae naturae in illo sicut in isto, in quo sunt quaedam naturae, quibus non adiungitur malum, et quaedam quibus adiungitur; et est melius utrasque naturas esse, quam alteras tantum (1 Sent. 44, 1, 2 ad 5).

Un universo en el cual no existiera nada de mal, no tendría tanta bondad como este universo, porque no habría tanta bondad en aquel como en este, en el cual existen ciertas naturalezas que no sufren ningún mal⁵⁹ y ciertas naturalezas que si lo sufren, y es mejor que existan ambas naturalezas a que existan solo unas.

Deus ex malo semper maius bonum elicit, non tamen illi de necessitate in quo malum esse permittit, sed in comparatione ad universum, cuius pulchritudo ex hoc, quod mala esse sinuntur. Bonum autem universi praeponderat bono particularis rei sicut bonum gentis est divinius quam bonum hominis, ut in 1 Eth. cap. 1, Philosophus dicit (2 Sent. 29, 1, 3 ad 4).

59 Literalmente: “a las que no se adhiere ningún mal” [*quibus non adiungitur malum*].

Dios siempre saca algún bien mayor del mal, aunque no necesariamente para aquél en quien se permite que se de el mal, sino en comparación con el universo cuya belleza se mantiene a partir de que sea permitido que hayan cosas malas. Pues el bien del universo prevalece sobre el bien de las cosas particulares, así como el bien de la nación es más divino que el bien de un hombre como dice el Filósofo en *I Eth.* cap. 1.

Deus et natura, et quodcumque agens, facit quod melius est in toto; sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum [...] Ipsum autem totum quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non impediante (I 49, 2).

Dios, la naturaleza y cualquier agente, hace lo que es mejor en el todo; pero no lo que es mejor en una parte, a no ser por orden al todo [...] Pero este todo mismo, que es la universalidad de las creaturas, es mejor y más perfecto si en él hay ciertas cosas que pueden carecer de bien, las cuales a veces de hecho carecen, sin que Dios lo impida.

Bonum totius praeminet bono partis. Ad providum igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto: sicut artifex abscondit fundamenta sub terra ut tota domus habeat firmitatem. Sed si malum a quibusdam partibus universi subtraheatur, multum deperiret perfectionis universi, cuius pulchritudo ex ordinata malorum et bonorum adunatione consurgit (Contra gent. 3, 71).

El bien del todo prevalece sobre el bien de la parte. Por lo tanto, corresponde al gobernador prudente descuidar algún defecto en la bondad de la parte para que se de un aumento de la bondad en el todo: así como el artífice esconde los fundamentos bajo tierra para que toda la casa tenga firmeza. Pues si se quitara el mal de algunas partes, mucho se perdería la perfección del universo, cuya belleza surge de la ordenada conjunción de bienes y males.

Optimum autem est in quo nihil est quod careat bonitate, sicut albissimum est in quo nihil nigredinis admiscetur. Hoc autem in nullo composito est possibile. Nam bonum quod resultat ex compositione partium, per quod totum est bonum, non inest alicui partium (De Potentia 7, 1).

Lo mejor es aquello en lo cual nada hay que carezca de bondad, como lo “blanquísimo” es aquello en lo cual ninguna negrura es admitida. Sin embargo, esto no es posible en ninguna composición. Pero el bien que resulta de la composición de las partes, por el cual el todo es bueno, no se encuentra en alguna parte particular.

Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impediuntur, multa bona deessent universo (I 22, 2 ad 2).

Puesto que Dios es el provisor universal de todo ente, corresponde a Su Providencia que permita que existan ciertos defectos en algunas cosas particulares para que no sea impedido el bien perfecto del universo. Si pues todas las cosas malas fueran impedidas, muchos bienes faltarían en el universo.

Optimi agentis est producere totum effectum suum optimum, non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum, tolleretur enim bonitas animalis, si quaelibet pars eius oculi haberet dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum, secundum modum creaturae, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem (I 47, 2 ad 1).

Es propio de un agente óptimo producir todo su efecto de forma óptima. Sin embargo, no hace que alguna parte cualquiera del todo sea óptima, sino que es óptima según la proporción al todo, pues se quitaría la bondad del animal si cualquier parte de él tuviera la dignidad del ojo. Así pues, también Dios ha constituido óptimamente todo el universo, según el modo de la creatura, pero no creaturas singulares, sino una mejor que la otra.

Sed in constitutione rerum non est inaequalitas partium per quamcumque inaequalitatem praecedentem vel meritorum vel etiam dispositionis materiae; sed propter perfectionem totius. Ut patet etiam in operibus artis, non enim propter hoc differt tectum a fundamento, quia habet diversam materiam; sed ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quaerit artifex diversam materiam, et faceret eam si posset (I 47, 2 ad 3).

Pero en la constitución de las cosas no hay una desigualdad de las partes por alguna desigualdad precedente de méritos o de disposición de la materia, sino según la perfección del todo. Esto se ve en las obras del arte, pues no difiere el techo del fundamento en tanto que tienen diversa materia, sino que para que la casa sea perfecta por sus diversas partes, el artífice busca diversa materia e incluso la hace si puede.

Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint; ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono (I 48, 2).

Pues así como la perfección de la universalidad de cosas requiere no sólo que hayan entes incorruptibles sino también corruptibles, así también la perfección del universo requiere que haya algunos que puedan carecer de alguna bondad⁶⁰, de lo que sigue que a veces las cosas carecen (de cierta bondad). En esto consiste la razón de mal, en que algo carezca de bien

Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit [...] quod quaedam sint quae deficere possint, et interdum deficiant. Et sic Deus, in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens, causat corruptiones rerum [...] Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur (I 49, 2).

Pero es manifiesto que la forma que principalmente pretende Dios en las cosas creadas es el bien del orden del universo. Pero el orden del universo requiere que existan ciertas cosas que puedan fallar, y que a veces fallen. Y así Dios, causando en las cosas el bien del orden del universo.

Oportuit autem diversitatem in rebus cum ordine quodam institui, ut scilicet quaedam aliis essent potiora. Hoc enim ad abundantiam divinae

60 Hemos traducido “alguna bondad” para respetar mejor el sentido del texto a la luz de la obra de Santo Tomás en su conjunto, puesto que en rigor de verdad no puede haber nada que carezca *absolutamente* de bondad.

bonitatis pertinet, ut suae bonitatis similitudinem rebus causatis communicet, quantum possibile est. Deus autem non tantum in se bonus est, sed etiam alia in bonitate excellit, et ea ad bonitatem adducit. Ut igitur perfectior esset rerum creaturarum similitudo ad Deum, necessarium fuit, ut quaedam res aliis constituerentur meliores, et ut quaedam in alia agerent, ea ad perfectionem ducendo (Compendium Theol. 73).

Pero fue necesario que la diversidad de las cosas fuera instituida con un cierto orden, puesto que algunas son más dignas que otras. Pues esto corresponde a la abundancia de la Divina Bondad, para que la similitud de su bondad se comunique a las cosas causadas en cuanto es posible: pero Dios no sólo es bueno en sí mismo, sino que también sobrepasa a todo lo demás en bondad, y conduce a las cosas a la bondad. Por lo tanto, para que la similitud de las cosas creadas por Dios fuera más perfecta, fue necesario que ciertas cosas fueran hechas mejores que otras y para que algunas actuaran sobre otras, conduciéndolas a la perfección.

Providentiae non est naturam gubernatorum perdere, sed salvare. Requirit autem hoc perfectio universi ut sint quaedam in quibus malum non possit accidere, quaedam vero quae defectum mali pati possint secundum suam naturam (Compendium Theol. 142).

No corresponde a la Providencia que la naturaleza se pierda, sino que se salve. Pero la perfección del universo requiere que existan ciertas cosas a las cuales no pueda sobrevenir el mal y algunas cosas que puedan padecer males según su naturaleza.

2.2.5. Las cosas que son más próximas al Principio tienen un ser incorruptible y, por lo tanto, mantienen necesariamente el orden hacia su fin

In progressu autem rerum a principio invenimus, quod ea quae sunt propinqua principio, esse indeficiens habent; quae vero distant, habent esse corruptibile, ut dicitur in II de Generat.; unde et in ordine rerum ad finem, illa quae sunt propinquissima fini ultimo indeclinabiliter tenent ordinem ad finem; quae vero remota, quandoque ab illo ordine declinant (De Veritate 5, 4).

Por lo tanto, en la progresión de cosas desde el principio encontramos que aquellas cosas que son próximas al principio tienen un ser incorruptible; mientras que aquellas cosas que son más distantes tienen un ser corruptible como se dice en II Generat.; por lo tanto también en el orden de las cosas hacia el fin, aquellas cosas que son más próximas al fin último mantienen indeclinablemente el orden al fin; y aquellas que son más remotas, a veces se separan de aquel orden.

Est autem considerandum quod alio modo intentio naturae fertur ad corruptibiles, et incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturae, quod est semper et perpetuum. Quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturae, sed quasi ad aliud ordinatum, alioquin, eo corrupto, naturae intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturae, ad cuius conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiae vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua, et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturae. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio. Ex parte vero animae, quae incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturae auctore, qui solus est humanarum animarum creator (I 98, 1).

Pero debe considerarse que la intención de la naturaleza se ordena de modo distinto en las creaturas corruptibles e incorruptibles. Pues parece que éstas cosas que son perpetuas y existen siempre son de intención de la naturaleza por sí mismas. Pero aquellas cosas que son sólo según cierto tiempo no parece que sean principalmente de intención de la naturaleza, sino como ordenadas a otra cosa; pero, corrompido aquello, se destruiría la intención de la naturaleza. Puesto que en las cosas corruptibles nada es perpetuo ni permanece siempre, a no ser la especie, el bien de la especie es principalmente de intención de la naturaleza a cuya conservación se encuentra ordenada la generación natural. Pero las sustancias incorruptibles permanecen siempre no sólo según la especie, sino también según los individuos y por ello también los individuos mismos son principalmente de intención de la naturaleza. Así, pues, al hombre corresponde la generación de parte del cuerpo, que es corruptible según su naturaleza. Pero de parte del alma,

que es incorruptible, compete a ellos que la multitud de individuos sea por sí querida por la naturaleza, o mejor, por el Autor de la naturaleza, quien es el único creador de las almas humanas.

2.2.6. Lo corporal se ordena a lo espiritual

Multitudo animarum pertinet ad essentialem perfectionem universi ultimam, sed non primam, cum tota corporum mundi transmutatio ordinetur quodammodo ad animarum multiplicationem; ad quam requiritur corporum multiplicatio (De Potentia 3, 10, ad 4).

La multitud de almas corresponde a la esencial perfección última del universo, pero no a la primera (perfección), porque toda transmutación del mundo de los cuerpos se ordena de cierto modo a la multiplicación de las almas; para la cual se requiere la multiplicación de los cuerpos.

2.2.7. Las creaturas inferiores se rigen por las superiores y se ordenan a ellas

Bonum multorum melius est quam bonum unius tantum, et per consequens est magis divinae bonitatis repraesentativum, quae est bonum totius universi. Si autem creatura superior, quae abundantiosem bonitatem a Deo participat, non cooperaretur ad bonum inferiorum creaturarum, illa abundantia bonitatis esset unius tantum: per hoc autem fit communis multorum quod ad bonum multorum cooperatur. Pertinet igitur hoc ad divinam bonitatem ut Deus per superiores creaturas inferiores regat (Compendium Theol. 124).

El bien de muchos es mejor que el bien de uno sólo, y por consecuencia es más representativo de la Divina Bondad, como es el bien de todo el universo. Pero si la creatura superior, que participa más abundantemente de la bondad de Dios no coopera al bien de las creaturas inferiores, aquella abundancia de bondad sería propia de una sola cosa; pero que se coopere al bien de muchos hace que esto sea común. Corresponde por lo tanto a la divina bondad que Dios rija a las creaturas inferiores por las superiores.

Cum autem omnia [...] in divinam bonitatem ordinentur sicut in finem, eorum autem quae ad hunc finem ordinantur, quaedam aliis propinquiora sunt fini, quae plenius divinam bonitatem participant, consequens est ut ea quae sunt inferiora in rebus creatis, quae minus de bonitate divina participant, ordinentur quodammodo sicut in fines in entia superiora. In omni enim ordine finium, quae sunt propinquiora ultimo fini, sunt etiam fines eorum quae sunt magis remota [...] Unde et in ordine universi inferiora consequuntur praecipue ultimum finem in quantum ordinantur ad superiora [...] Igitur quodammodo propter hominem, in quantum est rationabile animal, tota natura corporalis esse videtur. Ex consummatione igitur hominis consummatio totius naturae corporalis quodammodo dependet (Compendium Theol. 148)

Todas las cosas [...] se ordenan a la Divina Bondad como a su fin, pero algunas de ellas se encuentran ordenadas a ese fin de manera más próxima, porque participan más plenamente de la divina bondad, y por consecuencia aquellas cosas que son inferiores en las cosas creadas, y que participan menos de la Bondad Divina, se ordenan de cierto modo como a su fin a los entes superiores. Pues en todo orden de fines, aquellas cosas que son más próximas al último fin son a su vez fines de aquellas que son más lejanas [...] Por lo que en el orden del universo las cosas inferiores consiguen principalmente el último fin en cuanto se ordenan a las superiores [...] Así parece suceder con toda la naturaleza respecto del hombre en cuanto que es animal racional. Por lo tanto, de la consumación del hombre depende de cierto modo la consumación de toda naturaleza corporal.





Capítulo 4

EL BIEN COMÚN EN LA CREATURA INTELECTUAL O RACIONAL

En el capítulo anterior hemos hecho hincapié en el universo como una cierta totalidad, pero es necesario que ahora consideremos las partes que integran dicha totalidad. También hemos dicho que el universo consistía en una totalidad ordenada de una multiplicidad de cosas que son diversas en razón del grado de su perfección y que dicha diversidad se debía, por un lado, a cuán próximas o lejanas al Principio se encuentren las cosas desde el punto de vista ontológico y por el otro, a que es necesario que exista dicha diversidad de grados de bondad para que se encuentre mejor representada la Bondad Divina en el universo.

Toca ocuparnos de las más excelentes de las partes del universo según su grado de perfección que son las creaturas intelectuales y que son las que más se asemejan a Dios. Extensiva y difusivamente, todo el universo es más perfecto en bondad pero, intensivamente, la creatura intelectual es más perfecta que las demás partes que el universo. Por eso, entre las partes del universo, solo la creatura intelectual es imagen de Dios.

En este capítulo abordamos el lugar de la creatura intelectual dentro del universo como partes principales de él, del modo en que la creatura intelectual participa de la Bondad Divina y de la operación de la creatura intelectual.

1. *La creatura racional en el orden del universo*

- 1.1. Las creaturas intelectuales son más similares a Dios, de tal manera que todas las otras creaturas se ordenan a ellas.

In quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius aliae vero ad conservationem, vel ad aliquam meliorationem earum. Inter omnes autem partes universi, nobiliores sunt intellectuales creaturae: quia magis ad similitudinem divinam accedunt. Naturae ergo intellectuales



sunt propter se a divina providentia procuratae, alia vero omnia propter ipsas. (Contra gent. 3, 112).

En cualquier todo, las partes principales son exigidas por sí mismas para la constitución del todo; pero las otras partes son requeridas para la conservación o alguna mejora de ellas. Pero entre todas las partes del universo, las más nobles son las creaturas intelectuales porque más participan de la similitud divina. Por lo tanto las naturalezas intelectuales son procuradas por la divina Providencia en razón de sí mismas, y todas las demás en razón de aquellas.

Sic enim ad perfectionem totius omnes partes ordinantur, inquantum una deservit alteri. Sicut in corpore humano apparet quod pulmo in hoc est de perfectione corporis, quod deservit cordi: unde non est contrarium pulmonem esse propter cor, et propter totum animal. Et similiter non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales, et propter perfectionem universi: si enim deessent ea quae requirit substantiae intellectualis perfectio, non esset universum completum (Contra gent. 3, 112).

Pues así como todas las partes se ordenan a la perfección del todo en cuanto que una sirve a otra, así también en el cuerpo humano encontramos que el pulmón sirve al corazón para la perfección del cuerpo: por lo que no es contrario que el pulmón exista en razón del corazón y en función de todo el animal. Y, de modo semejante, no es contrario que las demás naturalezas existan en función de las intelectuales y en razón de la perfección del universo, pues si faltasen aquellas cosas que requieren las sustancias intelectuales, no estaría completo el universo

Quanto aliquid est magis perfectum in bonitate, tanto magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quam homo, quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur valde bona, Gen. I. Ergo: totum universum est ad imaginem Dei, et non solum homo (I 93, 2 arg. 3).

Cuanto algo es más perfecto en bondad, tanto más es similar a Dios. Pero todo el universo es más perfecto en bondad que el hombre porque, aunque las cosas singulares son buenas; sin embargo, al mismo tiempo se dice que

todas las cosas son muy buenas (Gen. I) Por lo tanto todo el universo es imagen de Dios y no sólo el hombre.

Universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive. Sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni. Vel dicendum quod pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cum dicitur quod sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum, secundum aliquam sui partem, sit ad imaginem Dei; sed excluduntur aliae partes universi (I 93, 2 ad 3).

El universo es más perfecto en bondad que la creatura intelectual extensiva y difusivamente. Pero intensiva y colectivamente la similitud de la divina perfección se encuentra más en la creatura intelectual que es capaz del sumo bien. Pero hay que decir que la parte no se contrapone al todo, sino a otra parte. Por lo que cuando decimos que solo la naturaleza intelectual es imagen de Dios, no se excluye que el universo, según alguna de sus partes sea imagen de Dios; sino que se excluyen las otras partes del universo.

Quandocumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter illa ad finem pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se ordinantur in finem: sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando, qui soli propter se in exercitu quaeruntur; omnes autem alii, ad alia officia deputati, puta ad custodiendum equos, ad parandum arma, propter milites in exercitu quaeruntur. Constat autem ex praemissis finem ultimum universi Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando [...] Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam (Contra gent. 3, 112).

Cuando algunas cosas se encuentran ordenadas a algún fin, si alguna entre ellas no puede alcanzarlo por sí misma, es necesario se ordene a aquellas que alcanzan el fin, y que se ordenan a él por sí mismas; por ejemplo el caso del ejército cuyo es la victoria que los soldados consiguen por su propio acto, peleando. Ellos son los únicos que se buscan por sí mismos en el ejército, mientras que todos los demás, destinados a los otros oficios, como

cuidar los caballos y preparar las armas se buscan en razón de los militares. Es evidente por las premisas que el fin último del universo es Dios, al que sólo la naturaleza intelectual puede alcanzar por sí mismo conociéndolo y amándolo [...] Por lo tanto solo la naturaleza intelectual es atendida por sí misma en el universo, y todas las demás cosas en razón de ella.

1.2. Las creaturas racionales son gobernadas por la Providencia Divina por sí mismas y no sólo en razón de la especie

Creatura autem rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creaturae: quia individuum quod gubernatur solum propter speciem, non gubernatur propter seipsum; creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur (Contra gent. 3, 113).

La creatura racional está sometida a la Divina Providencia como gobernada y provista por sí misma y no sólo en razón de la especie como las otras creaturas corruptibles: porque el individuo que es gobernado sólo en razón de la especie, no es gobernado en función de sí mismo; la creatura racional, en cambio, es gobernada por sí misma.

2. La participación de la creatura racional en el bien

2.1. La creatura racional participa de la beatitud

Creatura autem intellectualis [...] particeps est beatitudinis et non tantum bonitatis divinae. Sed creatura irrationalis accedit ad eam secundum aliquam assimilationem, [...] unde est particeps bonitatis, sed non beatitudinis” (2 Sent. 1, 2, 2 ad 4).

Pero la creatura intelectual [...] es partícipe de la beatitud y no sólo de la bondad divina. En cambio, la creatura irracional accede a ella según una cierta asimilación, [...] por lo que es partícipe de la bondad, pero no de la beatitud.

Finis enim omnis rationalis creaturae est ut ad beatitudinem perveniat, quae esse non potest nisi in regno Dei. Quod quidem nihil est aliud quam ordinata societas eorum qui divina visione fruuntur (Contra gent. 4, 50).

Pues el fin de toda creatura racional es que alcance la beatitud, la cual no puede existir sino en el reino de Dios; el cual no es otra cosa que la sociedad ordenada de aquellos que gozan de la visión divina

Quilibet homo vel Angelus, in quantum adhaerendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creatura (I 112, 1 ad 4).

Cualquier hombre o ángel, que en cuanto adhiriendo a Dios se hace un único espíritu con Él, es superior a toda creatura.

2.2. La creatura racional es imagen de Dios

Ubi est expressior similitudo, ibi magis salvatur ratio imaginis. Sed perfectio divinae bonitatis expressius repraesentatur in toto universo, quam in aliqua parte eius. Ergo totum universum magis debet dici ad imaginem Dei quam aliqua creatura rationalis (2 Sent. 16, 1, 2, arg. 3)⁶¹

Allí donde es más manifiesta la similitud, mejor se encuentra expresada la razón de imagen. Pero la perfección de la Bondad Divina se encuentra mejor y máximamente representada en todo el universo antes que en alguna parte de él. Por lo tanto, debe decirse que todo el universo es más imagen de Dios que alguna creatura racional.

Similitudo divinae bonitatis quantum ad nobilissimas participationes ipsius non resultat in universo nisi ratione nobilissiarum partium eius, quae sunt intellectuales naturae; nec per se de toto potest dici, et primo, quod non convenit sibi nisi ratione omnium partium ut in VI Physic. dicitur frequenter; et ideo universum non potest dici imago Dei, sed intellectualis naturae (2 Sent. 16, 1, 2 ad 3)

61 Esta cita corresponde a una objeción, que se encuentra contestada en la cita siguiente.

La similitud de la Bondad Divina, en cuanto a las participaciones más excelentes de ella, no se verifica en el universo sino en razón de las partes más excelentes de él, las cuales son las naturalezas intelectuales; y no puede decirse propiamente y en primer lugar del todo, porque no le conviene en razón de todas sus partes, como se dice frecuente en *VI Physic.*; y así el universo no puede ser llamado imagen de Dios, sino las naturalezas intelectuales.

3. *Del modo en que la creatura racional tiende al bien*

Sed tamen ipsamet divina bonitas potest acquiri a creatura rationali ut perfectio, quae est obiectum operationis, in quantum rationalis creatura possibilis est ad vivendum et amandum Deum. Et ideo singulari modo Deus est finis in quem tendit creatura rationalis praeter modum communem, quo tendit in ipsum omnis creatura, in quantum scilicet omnis creatura desiderat aliquid bonum, quod est similitudo quaedam divinae bonitatis (2 Sent. 1, 2, 2).

Pero, sin embargo, la Bondad Divina puede ser adquirida por la creatura racional como una perfección, que es el objeto de la operación; en cuanto la creatura tiene la posibilidad de vivir y amar a Dios. De este modo particular Dios es el fin hacia el que tiende la creatura racional, además del modo común, por el cual tiende a Él toda creatura, en cuanto que toda creatura desea algún bien, que es cierta similitud de la Bondad Divina.

Omnium creaturarum ipse Deus est finis, sed diversimode: quarumdam enim creaturarum dicitur esse finis in quantum illae creaturae participant aliquid de Dei similitudine; et hoc est commune omnibus creaturis: quarumdam vero est finis hoc modo quod ipsae creaturae pertingunt ad ipsum Deum per suam operationem; et hoc est solum creaturarum rationabilium, quae possunt Deum cognoscere et amare, in quo earum beatitudo consistit (De Veritate 5, 6 ad 4).

Dios es el fin de toda cosa creada, pero de modo diverso: se dice que es fin de cualquier creatura en cuanto participa algo de la similitud de Dios; y esto es común a todas; pero también es fin de las creaturas en tanto tienden a Dios por su operación; y esto sólo es propio de las creaturas racionales que pueden conocer y amar a Dios, que es en lo que consiste la beatitud.

Ad hoc igitur quod similitudo Dei perfecte esset in rebus modis possibilibus, oportuit quod divina bonitas rebus per similitudinem communicaretur non solum in essendo, sed cognoscendo. Cognoscere autem divinam bonitatem solus intellectus potest. Oportuit igitur esse creaturas intellectuales (Contra gent. 2, 46).

Por lo tanto, para que la similitud de Dios se diera perfectamente en las cosas por los modos posibles, fue necesario que la bondad divina se comunique a las cosas por similitud, no sólo por el ser, sino también por el conocer. Pero sólo el intelecto puede conocer la bondad divina. Por lo tanto, fue necesario que existan creaturas intelectuales.

Ea quae sunt propinquiora fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem: nam eis mediantibus etiam alia ordinantur in finem. Actiones autem substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in Deum sicut in finem, quam actiones aliarum rerum (Contra gent. 3, 90).

Aquellas cosas que son más próximas al fin, están más ordenadas al fin⁶²: pues también mediante ellas las demás cosas se ordenan al fin. Pero las acciones de las sustancias intelectuales están más próximamente ordenadas a Dios como a su fin que las acciones de las demás cosas.

Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius: non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu: quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet (Contra gent. 3, 112).

Es manifiesto que todas las partes son ordenadas a la perfección del todo: pues no existe el todo en función de las partes, sino las partes en función del todo. Pero las naturalezas intelectuales tienen una mayor afinidad hacia el

⁶² Literalmente “más caen bajo el orden que es hacia el fin” (*magis cadunt sub ordine qui est ad finem*).

todo que cualquier otra naturaleza; pues cada sustancia intelectual es todas las cosas en cierto modo, en tanto es comprensiva de todo ente mediante su intelecto: cualquier otra sustancia solo tiene una participación particular del ente

Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsa ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi (Contra gent. 3, 112)⁶³

Y dado que decimos que la sustancia intelectual es ordenada en razón de sí misma por la providencia divina, no entendemos que ellas no sean referidas ulteriormente a Dios y a la perfección del universo.

Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus eius, quae per se requiruntur ad perfectionem totius [...] Sic igitur considerandum est in Deo, respectu totius universitatis quae est eius effectus. Praeordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi, quae scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem; quot scilicet sphaerae, quot stellae, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi secundario, in quantum in eis salvatur bonum speciei [...] Inter omnes autem creaturas, principalius ordinantur ad bonum universi creaturae rationales, quae, in quantum huiusmodi, incorruptibiles sunt; et potissime illae quae beatitudinem consequuntur, quae immediatius attingunt ultimum finem (I 23, 7).

Quien quiera que pretende alguna determinada medida en su efecto, piensa algún número para las partes esenciales de él, las cuales se requieren por sí mismas para la perfección del todo [...] Pues así debe considerarse en Dios, respecto de toda la universalidad que es su efecto. Preordenó en que medida debe ser todo el universo, y qué número es conveniente para las partes esenciales del universo, las cuales tienen de algún modo orden

63 Ésta cita es una aclaración al fragmento citado un poco antes.

a la perpetuidad; por ejemplo, cuantas esferas, cuantas estrellas, cuantos elementos, cuantas especies de las cosas. Pero los individuos corruptibles no están ordenados al bien del universo principalmente, sino de modo secundario, en cuanto en ellos se salva el bien de la especie [...] Pero entre todas las creaturas, las creaturas racionales se encuentran más principalmente ordenadas al bien común, las cuales, a su modo, también son incorruptibles; y son dignísimas aquellas que están ordenadas a la beatitud, que consiguen el último fin más inmediatamente.





Capítulo 5

EL BIEN COMÚN DEL ÁNGEL

Habiendo dedicado el capítulo anterior a la creatura intelectual en general, corresponde ahora tratar de ellas en particular. El ángel es, dentro del orden del universo, la más perfecta de las creaturas intelectuales.

En este capítulo se citan aquellos textos que tratan de la existencia de los ángeles y del modo en que existen puesto que, al no ser materiales, no son corruptibles y, por otro lado, no se hallan diversificados según la materia sino que en ellos un individuo agota toda la especie. También se trata del ángel en cuanto parte del universo, ya que aún cuando sean la parte suprema, sin embargo no dejan de ser parte integrante de él y también se encuentran ordenados según jerarquías.

1. *De la existencia de los ángeles*

1.1. Es necesario, para la perfección del universo, que existan creaturas intelectuales

1.1.1. Puesto que todo efecto tiende a asimilarse a su causa y Dios crea con Intellecto y Voluntad, es necesario que así también existan creaturas puramente intelectuales

Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur; quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum; sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem [...] Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquae creaturae intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicuius virtutis corporeae, quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura (I, 50,)



Pues aquello que Dios pretende principalmente en las cosas creadas es el bien que consiste en la asimilación a Dios. Pero el efecto tiende a una perfecta asimilación con la causa y esto sucede cuando el efecto imita a la causa según aquello por lo cual la causa produce el efecto; como cuando algo cálido hace algo cálido. Ahora bien, Dios produce a la creatura por el intelecto y la voluntad, por lo que para la perfección del universo se requiere que existan algunas creaturas intelectuales. Pero entender no puede ser un acto del cuerpo, ni de alguna virtud corpórea, porque todo cuerpo está determinado por el aquí y ahora. Por lo que es necesario sostener, para que el universo sea perfecto, que existe alguna creatura incorpórea.

1.2. En el ángel, un individuo agota toda la especie

Substantiae separatae sunt perfectiores quam corpora caelestia. Sed in corporibus caelestibus, propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum unius speciei [...] quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad complendum illud in universo ad quod illa species ordinatur, sicut praecipue patet in sole et luna. Multo igitur magis in substantiis separatis non invenitur nisi unum individuum in una specie (Contra gent. 2, 93).

Las sustancias separadas son más perfectas que los cuerpos celestes. Pero en los cuerpos celestes, por su propia perfección, no encontramos sino un individuo de una especie [...] porque en un individuo se encuentra perfectamente la virtud de la especie para cumplir en el universo aquello a lo que se ordena esa especie, como se ve de manera evidente en el sol y la luna. Por lo tanto, mucho más en las sustancias separadas no encontramos sino un individuo en una especie.

Cum affectio sequatur cognitionem, quanto cognitio est universalior, tanto affectio eam sequens magis respicit commune bonum; et quanto cognitio est magis particularis, tanto affectio ipsam sequens magis respicit privatum bonum; unde et in nobis privata dilectio ex cognitione sensitiva exoritur, dilectio vero communis et absoluti boni ex cognitione intellectiva. Quia igitur Angeli quanto sunt altiores, tanto habent scientiam magis universalem... ideo eorum dilectio maxime respicit commune bonum. Magis igitur diligunt se invicem, si specie differunt, quod magis pertinet ad perfectionem universi,

ut ostensum est, quam si in specie convenirent, quod pertineret ad bonum privatum unius speciei (De Spirit. Creat. 8 ad 5).

Puesto que la afectividad sigue al conocimiento, cuanto más universal es el conocimiento, tanto más lo afectivo que lo sigue mira al bien común; y cuanto más particular, tanto también mira al bien particular la afectividad consiguiente. Por ello en nosotros el amor privado nace del conocimiento sensible, pero el amor del bien común y absoluto nace del conocimiento intelectual. Por esta razón los ángeles, cuanto más altos son, tanto más tienen la ciencia universal y así el amor de ellos mira máximamente al bien común. Pues, si difieren en la especie, más se aman entre sí, lo cual es más acorde a la perfección del universo, como es manifiesto, que si convienen en la especie, lo cuál corresponde al bien privado de una especie.

Bonum speciei praeponderat bono individui. Unde multo melius est quod multiplicentur species in Angelis, quam quod multiplicentur individua in una specie (I 50, 4 ad 3).

El bien de la especie es superior al bien del individuo. Por lo cual es mejor que en los ángeles se multipliquen las especies que los individuos en una especie.

2. El ángel en cuanto parte del universo

2.1. El ángel debe ser considerado como una parte integrante del universo

Angeli enim non solum sunt considerandi absolute, sed etiam in quantum sunt pars universi; et haec consideratio eorum intantum est magis attendenda, in quantum bonum universi praeeminet bono cuiuslibet creaturae particularis, sicut bonum totius praeeminet bono partis. Secundum autem quod considerantur Angeli ut partes universi, competit eis quod simul cum creatura corporali sint conditi. Unius enim totius una videtur esse productio (De Potentia 3, 18).

Los ángeles no sólo deben ser considerados absolutamente, sino también en cuanto son parte del universo: y esta consideración debe ser más tenida

en cuenta porque el bien del universo prevalece sobre el bien de cualquier creatura particular, así como el bien del todo prevalece sobre el bien de la parte. Según consideremos a los ángeles como partes del universo, compete a ellos que sean creados simultáneamente con la creatura corporal. Por lo tanto la producción del uno y del todo parece ser una sola .

Angeli enim sunt quaedam pars universi, non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturae ad aliam, ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est igitur probabile ut Deus, cuius perfecta sunt opera, ut dicitur Deut. XXXII, creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas creaverit (I 61, 3).

Pues los ángeles son cierta parte del universo, pero no constituyen un universo por sí, sino que tanto ellos, como la creatura corpórea convienen en la constitución de un [único] universo; lo que se manifiesta por el orden de una creatura a otra, pues el orden de las cosas entre sí es el bien del universo. Pero ninguna parte es perfecta separada de su todo. No es probable que Dios, cuyas obras son perfectas, como se dice en Deuteronomio XXXII, haya creado a la creatura angélica separada de las demás.

Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, prae-habens in se eminentiori modo totam universi perfectionem. Angelus autem est pars universi (I 61, 3 ad 2).

Dios no es una cierta parte del universo, sino que está por encima de todo el universo, conteniendo previamente en Sí mismo y de modo eminente toda la perfección del universo. Pero el ángel es parte del universo.

2.2. Así como existe un orden universo, también debe existir un orden en las jerarquías de los ángeles

Sicut enim universi partes ad invicem ordinatae sunt, inquantum una alteram iuvat ad consecutionem sui finis et etiam ad ultimum bonum, quod est finis totius universi, ita etiam conexio hierarchiarum (2 Sent. 9, 1, 6).

Así como las partes del universo han sido ordenadas entre sí, en cuanto que una ayuda a otra a conseguir su fin propio y también el último bien, que es el fin de todo el universo, así también la conexión de jerarquías⁶⁴

(Archangeli) dicuntur maiora nuntiare, quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis, secundum Philosophum in I Metaph (2 Sent. 9, 1, 3).

Se dice que los arcángeles anuncian cosas mayores, porque el bien de muchos es más divino que el bien de un sólo hombre, según el Filósofo en *I Metaf.*

2.3. El ángel pertenece a la parte suprema del universo

Homines continentur inter creaturas corruptibiles, quae sunt infima pars universi, in qua inveniuntur aliqua ordinata non solum per se, sed etiam per accidens [...], secus autem est in Angelis, qui sunt suprema pars universi (De Spirit. Creat. 8 ad 11).

Los hombres se encuentran entre las creaturas corruptibles, las cuales son una parte ínfima del universo, en las cuales encontramos que algunas son ordenadas no sólo por sí, sino también por accidente [...] Pero de otra manera sucede en los ángeles, que son la parte suprema del universo

64 La cita se refiere al orden de las jerarquías de los ángeles.





Capítulo 6

EL BIEN COMÚN DEL HOMBRE⁶⁵

En tanto que es creatura racional, en el hombre se encuentra mejor expresada la similitud divina que en las cosas que no son racionales y esto sucede porque, así como Dios es máximamente simple, así también más conviene con Él un efecto universal que de algún modo represente esta unidad y esto sucede en la naturaleza humana; con cuya razón convienen todas las cosas bajo la formalidad de la verdad (bien que su operación es distinta, ya que la razón del hombre procede por composición por ser él mismo algo compuesto y no simple como Dios) y con cuyo apetito convienen las cosas bajo la formalidad del bien. De aquí que, a diferencia de las creaturas irracionales que son conducidas hacia el fin, el hombre debe conducirse a sí mismo hacia el fin con la guía de su razón.

Este fin al que todo hombre tiende naturalmente es la felicidad como el estado de plenitud de su naturaleza o *entelequia* del cual ya nos hemos ocupado en la introducción de este libro y al cual no puede acceder sino en sociedad en la cual, por ser autárquica, se encuentran todas las cosas suficientes para la vida humana y cuya perfección es el bien común político al que el todo social debe dirigirse como a su fin.

En este capítulo abordamos al hombre como creatura racional y sus operaciones y, en especial, la captación del bien por medio de sus facultades. También se trata sobre el fin natural del hombre, que es la felicidad y sobre el fin sobrenatural del hombre, que es la beatitud. Finalmente, se aborda el tema de la sociabilidad natural del hombre.

⁶⁵ El siguiente capítulo corresponde al tema del bien común del hombre considerado desde el punto de vista de la metafísica y la antropología. En los capítulos subsiguientes se abordará específicamente el tema del bien común desde el punto de vista de las ciencias prácticas y del bien común político en particular.



1. *El hombre, creatura racional*

1.1. El hombre es imagen de Dios

1.1.1. Puesto que el hombre es racional, en él se encuentra mejor expresada la similitud divina

In humana enim natura invenitur expressior similitudo divina quam in aliqua creatura irrationali; quia homo secundum quod habet mentem, ad imaginem Dei factus dicitur; cum in creaturis irrationalibus non nisi similitudo vestigii inveniatur (3 Sent. 2, 1, 1, 3).

En efecto, la similitud divina se encuentra mayormente expresada en la naturaleza humana que en cualquier creatura irracional; porque se dice que el hombre fue creado a imagen de Dios en cuanto que tiene mente, mientras que en las criaturas irracionales no se encuentra sino similitud de vestigios.

Quamvis Deus sit causa universalis, est tamen maxime simplex. Et ideo cum eo magis convenit effectus universalis unitus, scil. humana natura, in qua omnes naturae quodammodo congregantur, quam effectus universalis non simpliciter unitus, sicut est universum, ex cuius partibus non efficitur unum simpliciter, cum remaneant distinctae in actu (3 Sent. 2, 1, 1, 3 ad 1).

Aún cuando Dios sea causa universal, sin embargo es máximamente simple. Y así más conviene con Él un efecto universal unido, como la naturaleza humana, en la cual todas las naturalezas son reunidas de algún modo, que un efecto universal no simplemente unido, como es el universo, de cuyas partes no se hace algo uno simplemente, puesto que permanecen distintas en acto.

1.1.2. La razón del hombre procede por composición: de lo simple a lo compuesto

Procedit autem natura in sua operatione ex simplicibus ad composita; ita quod in eis quae per operationem naturae fiunt, quod est maxime compo-

situm est perfectum et totum et finis aliorum, sicut apparet in omnibus totis respectu suarum partium. Unde et ratio hominis operativa ex simplicibus ad composita procedit tamquam ex imperfectis ad perfecta (In Polit. Prol. 3 - 4)

Pero la naturaleza procede en su operación de lo simple a lo compuesto, porque en aquellas cosas que son hechas por operación de la naturaleza, lo que es máximamente compuesto es perfecto, y es un todo y es fin de las otras cosas, como sucede en todos los todos respecto de sus partes. Por ello la razón operativa del hombre procede de las cosas simples a las compuestas como de lo imperfecto a lo perfecto.

1.1.3. Puesto que el hombre es incorruptible no sólo en cuanto a la especie sino en cuanto la propia forma singular, la Providencia Divina se aplica a cada hombre singular.

Providentia autem Dei aliter se habet ad homines, et ad alias corruptibiles creaturas, quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solum sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quae sunt animae racionales, quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem quod providentia Dei principaliter est circa illa quae perpetuo manent, circa ea vero quae transeunt, providentia Dei est in quantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum (I 113, 2).

Pero la providencia de Dios se tiene de manera distinta en los hombres, porque se tiene de manera distinta en las creaturas incorruptibles y en las otras creaturas corruptibles. Pues los hombres no solamente son incorruptibles en cuanto a la especie común, sino también en cuanto a las propias formas de los singulares, que son almas racionales, lo cual no puede decirse de las otras cosas corruptibles. Pero es manifiesto que la providencia de Dios se da principalmente en aquellas cosas que permanecen perpetuamente, mientras que respecto de aquellas cosas que son pasajeras (transeúntes), la providencia de Dios está en cuanto que las ordena a las cosas perpetuas. Así pues la providencia de Dios a los hombres singulares se compara a los géneros singulares o a las especies de las cosas corruptibles.

1.2. La captación del bien común por la razón

1.2.1. La beatitud o perfección última del hombre corresponde más a un acto del intelecto especulativo que del intelecto práctico⁶⁶

Videtur quod beatitudo magis consistat in actu intellectus practici quam speculativi. Quanto enim aliquod bonus est communius, tanto est divinius, ut patet in I Eth. Sed bonum intellectus speculativi est singulariter eius, qui speculator. Bonum autem intellectus practici potest esse commune multorum (4 Sent. 49, 1, 1, 3, arg. 1)⁶⁷

Parece que la beatitud consiste más en un acto del intelecto práctico que del especulativo. Además, cuanto más común es un bien, tanto más divino es, como es manifiesto en *I Eth.* Sin embargo, el bien del intelecto especulativo es singularmente de aquél que especula y el bien del intelecto práctico puede ser común a muchos.

Beatitudo est ultima perfectio hominis. Sed maior est perfectio alicuius rei secundum quod est causa aliorum quam secundum quod in se perfecta existit: unde dicit Dinonysius in 3. cap. De Caelesti Hierarchia, quod omnium divinius est Dei cooperatorem fieri in reductione aliorum. Per intellectum autem speculativum homo habet perfectionem in seipso; intellectus autem practicus est causa aliorum. Ergo beatitudo magis consistit in intellectu practico quam in speculativo (4 Sent. 49, 1, 1, 3, arg. 2).

⁶⁶ A continuación se citan una serie de objeciones a las que Santo Tomás responde con lo expresado en estos títulos.

⁶⁷ También se trata de una objeción citada por la verdad de su premisa mayor: mientras más común el bien, más divino. Santo Tomás contesta diciendo que el intelecto especulativo se une por el conocimiento a un bien más común que el del intelecto práctico, cuyo bien consiste en la perfección de la operación, que es singular. Sin embargo, continúa, es verdad que el fin hacia el cual tiende el intelecto práctico puede ser alcanzado en común, por cuanto por medio del intelecto práctico uno puede conducirse a sí mismo y a los demás hacia el fin como sucede en el caso del gobernante. No obstante ello, el fin del intelecto especulativo es superior, porque la consecución del bien que le es propio, excede la consecución del bien del intelecto práctico (Cfr. Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1)

La beatitud es la última perfección del hombre. Pero la perfección de alguna cosa es mayor cuando es causa de otros que cuando solo se la considera como existente en sí misma, por lo que dice Dioniso en el capítulo 3 de la Jerarquía Celeste, que lo más divino de todo es convertirse en cooperador de Dios en la conducción de los otros. Ahora bien, por el intelecto especulativo el hombre obtiene la perfección en sí mismo, pero el intelecto práctico es causa (de perfección) de los demás. Por lo tanto, la beatitud consiste más en el intelecto práctico que en el especulativo.

1.2.2. El bien que alcanza por conocimiento el intelecto especulativo es más común que el alcanzado por el práctico, porque el intelecto especulativo se encuentra más separado de lo particular

Bonum, cui intellectus speculativus coniungitur per cognitionem, est comunius bono, cui coniungitur intellectus practicus, inquantum intellectus speculativus magis separatur a particulari quam intellectus practicus, cuius cognitio in operatione perficitur, quae in singularibus consistit. Sed hoc est verum, quod assecutio finis, quem intellectus practicus intendit, potest esse propria et communis, inquantum per intellectum practicum aliquis se et alios dirigit in finem, ut patet in rectore multitudinis; sed aliquis ex hoc, quod speculator, ipse singulariter dirigitur in speculationis finem. Ipse autem finis intellectus speculativi tantum praeminet bono intellectus practici, quantum singularis assecutio eius excedit communem assecutionem boni intellectus practici. Et ideo perfectissima beatitudo in intellectu speculativo consistit (4 Sent. 49, 1, 1, 3 ad. 1).

El bien, al que el intelecto especulativo se une por el conocimiento es más común que el bien al que se une el intelecto práctico, en cuanto que el intelecto especulativo se encuentra más separado de lo particular que el intelecto práctico, cuyo conocimiento se perfecciona en la operación que consiste en cosas singulares. Pero esto es verdadero: que la consecución de fines a la que tiende el intelecto práctico puede ser propia y común, en cuanto que por el intelecto práctico alguien se dirige a sí mismo y dirige a los demás hacia el fin, como es manifiesto en el rector de la multitud. Sin embargo, por el intelecto especulativo alguien que especula se dirige a sí mismo individualmente hacia el fin de la especulación. Pero el fin mismo

del intelecto especulativo prevalece tanto sobre el del intelecto práctico cuanto que la consecución de él excede la común consecución del bien del intelecto práctico. Y por ello la perfectísima beatitud consiste en el intelecto especulativo.

1.2.3. El intelecto especulativo es más perfecto en sí mismo que el intelecto práctico y se perfecciona aún más en cuanto comunica su perfección a los demás

Perfectius est habere aliquam perfectionem et transfundere ipsam in alterius, quam solum habere eam in seipso... Contingit autem maiorem esse perfectionem alicuius, prout in se perfectum est, quam secundum quod est causa alterius, quando non eadem perfectionem communicat vel non tantam, sicut habet; sicut maior est perfectio, quae consideratur in Deo, secundum quod in se consistit, quam secundum quod alia causat (4 Sent. 49, 1, 1, 3 ad 2).

Es más perfecto tener alguna perfección y comunicarla a los demás, que sólo tenerla en uno mismo. Sin embargo ocurre que es mayor la perfección de algo en cuanto es perfecto en sí mismo que cuando es causa (de perfección) en otro y no comunica la misma perfección o no tanta como tiene; así es mayor la perfección de Dios considerada en sí mismo que en cuanto causa de las demás cosas.⁶⁸

Et sic maior est perfectio speculatoris, in quantum in se in speculando perfectus est, quam fabri, in quantum facit cultellum. Perfectior autem esset ille, qui speculando alios speculatores aequaliter sibi constitueret, quam ille, qui ipse solus posset speculari (4 Sent. 49, 1, 1, 3 ad 2).

Y así es mayor la perfección del que especula, en cuanto en sí mismo ha sido perfeccionado, que la del herrero en tanto hace un cuchillo. Sin embargo

⁶⁸ La tesis es que aunque es más perfecto ser causa de algo que sólo existir en sí mismo; pero algo puede ser considerado como perfecto en su ser cuando no comunica la misma perfección o no comunica en la misma medida en la que la tiene. Por ejemplo, que un gato engendre a un gato hace a la perfección del gato, pero la creación a Dios no le agrega nada.

es más perfecto aquél que, contemplando vuelve a los demás contempladores, que aquél que sólo puede contemplar en soledad.

1.3. La captación del bien por la voluntad

Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus aut directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare [...] Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa [...] Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem, et habitudinem finis in ea quae sunt ad finem: quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate, sequitur apprehensionem rationis; unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili (De Veritate 22, 4).

Cuanto más cercana a Dios es alguna naturaleza, tanto más expresa encontramos en ella la similitud con la Dignidad Divina. Pero a la Divina Dignidad le corresponde esto: que mueva, incline y dirija todas las cosas sin ser Él mismo movido, inclinado ni dirigido. Por ello cuanto más próxima a Dios es una naturaleza, es tanto menos movida por otro [...] Pero la naturaleza racional, que es proximísima a Dios, no solo tiene inclinación hacia algo del mismo modo que las cosas inanimadas, ni solo se mueven por esta inclinación como si estuviera determinados por ella, como la naturaleza sensible; sino que, además, tienen esta inclinación en una potestad, por lo que no son necesariamente inclinadas, sino que puede inclinarse o no hacia la aprehensión de lo apetecible. Y así, esta inclinación no es determinada en él por otra cosa, sino por sí misma. Pero que algo determine su inclinación hacia el fin no puede suceder a no ser que conozca el fin y la razón de fin en aquellas cosas que se dirigen hacia el fin; lo cual corresponde solo a la

razón. Y así tal apetito, no siendo determinado por algo distinto a él, sigue por necesidad la aprehensión de la razón; por lo que el apetito racional, al que llamamos voluntad, es una potencia distinta del apetito sensible.

Duplex est necessitas: necessitas scilicet coactionis, et haec in voluntatem nullo modo cadere potest; et necessitas naturalis inclinationis, [...] et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult [...] Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus boni sibi convenientis. Et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate; quod ei competit in quantum voluntas est [...] Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum (De Veritate 22, 5)

La necesidad puede ser de dos modos: como coacción, y esto de ningún modo puede corresponder a la voluntad; y como inclinación natural [...] y, por ella, la voluntad quiere algo de manera necesaria [...] Y, por eso, es necesario que en la voluntad se encuentre no solo aquello que es propio de ella, sino también lo que le corresponde por naturaleza. Pero toda naturaleza creada apetece naturalmente el bien, puesto que han sido ordenados hacia él por Dios, por lo que también hay en la voluntad misma un cierto apetito hacia el bien que conviene con ella. Además de esto, la voluntad puede apeteecer algo según su propia determinación, lo que le compete en cuanto es voluntad. [...] Y así como la naturaleza es el fundamento de la voluntad, así también lo apetecible, que es apetecido por naturaleza, es fundamento y principio de todas las otras cosas apetecibles.

Intentio est actus voluntatis: quod quidem manifeste apparet ex eius obiecto. Oportet enim potentiam et actum in obiecto convenire, cum potentia non ordinetur in obiectum nisi per actum; oportet enim potentiae visivae et visionis esse idem obiectum, scilicet colorem. Cum ergo obiectum huius actus qui est intentio, sit bonum, quod est finis, quod etiam est obiectum voluntatis, oportet intentionem actum voluntatis esse (De Veritate 22, 13).

La intención es el acto de la voluntad: lo que se hace manifiesto por su objeto. Es necesario que la potencia y el acto convengan en el objeto, puesto que la potencia no se ordena hacia su objeto a no ser por el acto. Así pues, es necesario que la potencia visiva y la vista tengan idéntico objeto, como el color; puesto que el objeto de este acto que es la intención es el bien, que es el fin, que también es objeto de la voluntad; es necesario que la intención sea el acto de la voluntad.

2. El fin del hombre

2.1. La Felicidad como fin natural del hombre

2.1.1. Existe una tendencia natural en el hombre hacia la felicidad, por lo cual ésta constituye un cierto bien común específico

Felicitas autem est finis humanae speciei: cum omnes homines ipsam naturaliter desiderent. Felicitas igitur est quoddam commune bonum possibile provenire omnibus hominibus, nisi accidat aliquibus impedimentum quo sint orbatu (Contra gent. 3, 39).

Pero la felicidad es el fin de la especie humana: puesto que todos los hombres la desean naturalmente. Por lo tanto, la felicidad es cierto bien común capaz de llegar a todos los hombres, a no ser que suceda a alguien algún impedimento por el cual sea privado de ella.

2.1.2. Puesto que la felicidad es el fin último, a ella le compete un estado de reposo; el cual no puede ser alcanzado únicamente por las virtudes prácticas, que siempre se ordenan a un fin ulterior.

Felicitati, quae est ultimus finis, maxime competit vacatio. Quae quidem non invenitur in operationibus virtutum practicarum, quarum praecipue sunt illae quae consistunt in rebus politicis, utpote ordinantes bonum commune, quod est divinissimum (In Eth. 10, 11, 2099).

A la felicidad, que es el último fin, le compete máximamente el reposo, que no se encuentra en las operaciones de las virtudes prácticas, las cuales son principalmente aquellas que consisten en asuntos políticos, puesto que están ordenadas al bien común, que es divinísimo.

Si igitur inter omnes actiones virtutum moralium excellunt politicae et bellicae, tam pulchritudine, quia sunt maxime honorabiles, quam etiam magnitudine, quia sunt circa maximum bonum, quod est bonum commune; cum huiusmodi operationes non habeant in seipsis vacationem, sed agantur propter appetitum alterius finis et non sint eligibiles propter seipsas, non erit in operationibus virtutum moralium perfecta felicitas (In Eth. 10, 11, 2102).

Si, pues, entre todas las acciones de las virtudes morales sobresalen las políticas y las bélicas, tanto por su belleza, porque son máximamente honorables, como también en magnitud, porque tienden al máximo bien, que es el bien común; puesto que las operaciones de este modo no tienen reposo en sí mismas, sino que se hacen en razón del apetito de otro fin y no son elegibles por sí mismas. Por lo tanto, la felicidad no estará en las operaciones de las virtudes morales.

2.2. La beatitud como fin sobrenatural del hombre

Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina [...] oportet eundem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam. Siquidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem (De Regno 1, 14).

Pero puesto que el hombre, viviendo según la virtud, se ordena a un fin ulterior, que consiste en la fruición divina [...] es necesario que el fin de la multitud humana sea el mismo que el de un sólo hombre. Por lo tanto no es el fin último de la multitud congregada vivir según la virtud, sino alcanzar por la vida virtuosa la fruición divina. En efecto, si por virtud de la naturaleza

humana se puede alcanzar este fin, es necesario que corresponda al oficio del rey dirigir a los hombres hacia ese fin

Sicut autem ad vitam, quam in caelo speramus beatam, ordinatur sicut ad finem vita qua hic homines bene vivunt; ita ad bonum multitudinis ordinantur sicut ad finem quaecumque particularia bona per hominem procurantur [...] Quia igitur vitae, qua in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo caelestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad caelestem beatitudinem consequendam (De Regno I, 15).

Pero, así como la vida por la cual los hombres viven bien aquí se ordena como a su fin a la vida beata que esperamos en el cielo; así cualesquiera bienes particulares procurados por los hombres se ordenan como a su fin al bien de la multitud [...] Porque el fin de la vida por la cual bien vivimos en el presente es la beatitud del cielo. Al oficio del rey corresponde, por esa razón, procurar la vida buena de la multitud según lo que conviene para conseguir la beatitud celeste.

Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua, et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum, et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus (I - II 21, 4 ad 3).

El hombre no se ordena a la comunidad política según todo lo que es y según todo lo que posee, y por lo tanto no es necesario que cualquier acto de él sea más meritorio o menos meritorio por orden a la comunidad política. Pero todo lo que el hombre es, y lo que puede, y lo que tiene, debe ser ordenado a Dios y por lo tanto todo acto del hombre, bueno o malo, tiene razón de mérito o de demérito para con Dios, en cuanto es por la misma razón de acto.

Poenae vero spirituales non sunt medicinales tantum, quia bonum animae non ordinatur ad aliud melius bonum (I - II 87, 8).

Pero las penas espirituales no sólo son medicinales, porque el bien del alma no está ordenado a ningún otro bien mejor.

Omnibus (virtutibus) praeferuntur virtutes quae ordinant in bonum divinum. Nam bonum divinum praeeminet cuilibet bono humano; et in bonis humanis bonum publicum praeeminet bono privato (II - II 117, 6).

Entre todas las virtudes deben ser preferidas aquellas que ordenan al Bien Divino; pues el Bien Divino prevalece sobre cualquier bien humano. Y en los bienes humanos el bien público prevalece sobre el privado.

Quamvis autem quantum ad aliquas condiciones homo aliquibus creaturis existat inferior: ac etiam infimis creaturis in quibusdam assimiletur: tamen secundum ordinem finis, nihil homine existit altius nisi solus Deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit (Contra gent. 4, 54).

Sin embargo, aunque el hombre exista como inferior a otras creaturas en algunas condiciones y como también puede ser asimilado en algunas cosas a las creaturas ínfimas; sin embargo, según el orden del fin, nada tiene una existencia superior al hombre excepto Dios, en quien consiste la perfecta beatitud del hombre.

3. *El hombre, animal social*

3.1. El hombre es social por naturaleza

Homo naturaliter est animal politicum, vel sociale. Quod quidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi si solus vivat [...] sed ordo providentiae non aufert alicui rei quod est sibi naturale, sed magis unicuique providetur secundum suam naturam [...] Non igitur per ordinem providentiae sic est homo ordinatus ut vita socialis tollatur (Contra gent. 3, 85).

El hombre es naturalmente un animal político y social. Lo cual es manifiesto dado que un hombre no puede vivir suficientemente por sí mismo

[...] Pero el orden de la Providencia no quita a alguna cosa aquello que le es natural, sino que cada uno es provisto según su naturaleza. [...] Por lo tanto, no por orden de la Providencia es ordenado el hombre a destruir la vida social.

Sed si aliquis homo habeat, quod no sit civilis propter naturam, aut nequam est, utpote cum hoc contingit ex corruptione naturae humanae, aut est melior quam homo, in quantum scilicet habet naturam perfectiorem aliis hominibus communiter, ita quod per se sibi possit sufficere absque hominum societate; sicut fuit in Ioanne Baptista et beato Antonio heremita (In Polit. I, I, 35).

Pero si hubiera algún hombre que no sea civil por naturaleza, [esto sucede porque] o es incapaz de serlo, como sucede por la corrupción de la naturaleza humana; o es mejor que un hombre, en cuanto tiene una naturaleza más perfecta que los otros hombres y así puede bastarse a sí mismo fuera de la sociedad humana, como sucedió con Juan Bautista y el beato Antonio eremita.

Triplex autem ordo in homine debet esse. Unus quidem secundum comparisonem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones et passiones nostrae debent secundum regulam rationis commensurari. Alius autem ordo est per comparisonem ad regulam divinae legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret, sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in I Polit., ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet (I - II 72, 4).

Pero debe haber un triple orden en el hombre. Uno según comparación a la regla de la razón y así todas nuestras acciones y pasiones deben ser conmesuradas según la regla de la razón. Otro orden es por comparación a la regla de la ley divina, por la cual el hombre debe ser dirigido a todas las cosas. Ahora bien, si el hombre fuera naturalmente un animal solitario, este doble orden sería suficiente, pero como el hombre es naturalmente un animal político y social, como se prueba en el libro 1 de la Política, es necesario que haya un tercer orden, por el cual el hombre se ordene a otros hombres con los que debe convivir.

3.2. Un hombre por sí solo no puede proveerse de todo lo necesario para la vida

Est autem homini naturale quod sit animal sociale: quod ex hoc ostenditur; quia unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia (Contra gent. 3, 129).

Pero es natural al hombre que sea un animal social: como es manifiesto por el hecho de que un hombre sólo no puede proveerse de todas aquellas cosas que son necesarias para la vida humana. Pues aquellas que sin la sociedad humana no pueden ser conservadas, son naturalmente convenientes al hombre.

Homo naturaliter est animal sociale, ut supra dictum est. Societas autem inter homines conservari non posset nisi unus alium iuvaret. Est igitur naturale hominibus quod unus alium in necessitatibus iuvet (Contra gent. 3, 131).

El hombre es naturalmente un animal social, como ha sido dicho más arriba. Pero la sociedad entre hombres no puede ser conservada a no ser que unos ayuden a otros. Por lo tanto es natural a los hombres que unos ayuden a otros en las cosas necesarias.

In his enim quae pertinent ad speciem, omnes homines computandi sunt quasi unus homo: participatione enim speciei plures homines sunt unus homo, ut dicit Porphyrius in cap. de specie. Sicut autem homo unus habet diversa membra, quibus occupatur in diversis officiis ordinatis ad tollendum proprium defectum, quae non possunt omnia per unum membrum exerceri, sicut oculus videt totum corpus, et pes totum corpus portat; ita oportet esse in his quae ad totam speciem pertinent. Non enim sufficeret unus homo ad exercenda omnia quibus humana societas indiget; et ideo diversis officiis oportet occupari diversos (Quodlib. 7, 17 [7, 7,1]).

En aquellas cosas que corresponden a la especie, todos los hombres deben ser considerados como uno: pues muchos hombres son uno sólo por

participación de la especie, como dice Porfirio en el capítulo “Acerca de la Especie”. Pues, así como un hombre tiene diversos miembros, los cuales son ocupados en diversos oficios ordenados a remover el propio defecto; lo cual no podría ser realizado por un sólo miembro, así como el ojo ve todo el cuerpo, y el pie porta todo el cuerpo; así también es necesario que suceda en todas las cosas que corresponden a toda la especie. Pues un sólo hombre no basta para realizar todas aquellas cosas que requiere la sociedad humana, y así, es necesario que muchos hombres se ocupen en diversos oficios.

Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat... Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat (De Regno I, I).

Pero es natural al hombre que sea un animal social y político, viviendo en multitud, más que cualquier otro animal, lo cual declara su necesidad natural [...] Pues un hombre no puede por sí mismo transitar suficientemente la vida. Es, por lo tanto, natural al hombre que viva en sociedad de muchos.

3.3. En la ciudad, que es comunidad perfecta, se encuentran todas las cosas que son necesarias para la vida

De ratione regis est quod sit unus, qui praesit, et quod sit pastor commune multitudinis bonum, et non suum commodum quaerens. Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandae, et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae (De Regno I, I).

Corresponde al concepto de rey que sea uno quien mande y que sea pastor del bien común de la multitud no buscando su propia conveniencia. Puesto

que al hombre compete el vivir en sociedad, porque no puede proveerse a sí mismo de las cosas necesarias para la vida si permanece sólo, es necesario que la sociedad de muchos sea tanto más perfecta cuanto más se baste a sí misma en las cosas necesarias para la vida. En efecto, algunas cosas suficientes para la vida se encuentran en una familia en la casa de uno, como por ejemplo aquellas que son necesarias para el natural acto de nutrición, la generación de la prole y otros de esta naturaleza; en una aldea aquellas cosas que corresponden a un artifice, pero en la ciudad, que es la perfecta comunidad, se encuentran todas las cosas que son necesarias para la vida.

3.4. El lenguaje es signo de la sociabilidad natural del hombre

Datus est etiam ei loquelaе usus, per cuius officium veritatem quam aliquis mente concipit, alteri manifestare possit; ut sic homines seipsos iuvent in cognitione veritatis, sicut et in aliis rebus necessariis vitae, cum sit homo animal naturaliter sociale (Contra gent. 3, 147).

También ha sido dado a él (el hombre) el uso del lenguaje, por cuyo uso la verdad que alguien concibe por la mente, puede ser manifestada a otros; para que así los hombres se ayuden entre sí en el conocimiento de la verdad, así como en todas las demás cosas necesarias para la vida, puesto que el hombre es naturalmente un animal social.

3.5. El hombre en sociedad comunica la verdad a otros hombres

Quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset vivere homo in societate sine veritate, ita nec sine delectatione [...] Et ideo homo tenetur ex quodam debito naturali honestatis ut homo aliis delectabiliter convivat (II - II 114, 2 ad 1).

Puesto que el hombre es naturalmente un animal social, debe manifestar la verdad a los demás hombres en razón de la honestidad, sin la cual la sociedad de los hombres no puede durar. Pero así como el hombre no puede

vivir en sociedad sin verdad, tampoco sin delectación [...] Y así, el hombre debe ser honesto por cierto deber natural para que conviva deleitablemente con los demás.

3.6. Sociabilidad natural y ley Divina

Cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adiuvare ad consequendum proprium finem. Quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente. Ex lege igitur Dei, quae homines in ultimum finem dirigit, praecipitur in nobis mutua dilectio (Contra gent. 3, 117).

Puesto que el hombre es naturalmente un animal social, requiere de la ayuda de los otros hombres para conseguir el propio fin. Lo cual se hace de manera más conveniente por la mutua dilección que existe entre los hombres. Pues por la ley de Dios, por la cual los hombres se dirigen al fin último, nos es preceptuada la mutua dilección.

Homo enim naturaliter est animal sociale: indiget enim multis quae per unum solum parari non possunt. Oportet igitur quod ex lege divina instituatutur homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines (Contra gent. 3, 128).

El hombre es naturalmente un animal social: porque requiere de los otros para aquellas cosas que por sí mismo no puede procurarse. Es necesario, pues, que por la ley divina se establezca que el hombre se relacione con los demás hombres según el orden de la razón.



SEGUNDA PARTE
EL BIEN COMÚN POLÍTICO

Capítulo 1
CONSIDERACIONES GENERALES DEL BIEN COMÚN

En esta segunda parte del libro nos ocupamos de aquellos textos que tienen que ver propiamente con el bien común político. Abandonamos la formalidad metafísica y entramos en una consideración práctica de la cuestión.

En este primer capítulo abordamos, a modo de introducción, ciertos principios con respecto al bien común político que Santo Tomás enfatiza a lo largo de toda su obra: que el bien común es más perfecto que el bien particular y, por lo tanto, mientras más común es un bien, más perfecto es y, por último, la relación entre el bien particular y el bien común.

1. *El bien común es más perfecto que el bien particular*

Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium bonum, sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale sui ipsius (II - II 26, 4 ad 3).

Pero siempre el bien común es más amable para cada uno que el bien propio, así como también el bien del todo es más amable por la parte que el bien parcial de ella misma.

1.1. Es más divino ser causa de buenas acciones para uno mismo y para los demás, que solo para uno mismo

In hoc ipso quod homo aliorum saluti et regimini studet, se plus diligit et sibi meliorem partem reservat; quia divinius est et sibi et aliis causam

bonae operationis esse, quam sibi tantum, sicut dicit Philosophus in X Eth (3 Sent. 35, 1, 3, 1 ad. 2).

En cuanto el hombre favorece al gobierno y a la salvación de los otros, más se quiere y reserva para sí una mejor parte, porque es más divino que sea causa de buenas acciones tanto para sí mismo como para los otros, que sólo para sí mismo, como dice el Filósofo en *X Eth*.

1.2. Aunque el bien común sea más divino, el bien singular es primero en el orden de la generación

Quamvis bonum commune sit divinius, tamen bonus singulare est prius in via generationis. Et ideo etiam Philosophus monasticam politicam praemisit, ut patet in X Eth (4 Sent. 2, 1, 3 ad 3).

Aunque el bien común sea más divino, sin embargo, el bien singular es primero en el orden de la generación. Y así también el Filósofo da preponderancia a la política monástica, como consta en el libro X de la *Ética*.

1.3. Siempre el bien común debe preferirse al bien particular

Semper enim bonum multorum debet praeferrri bono unius. Unde etiam fama unius negligi debet, ut innocentia vel fama multitudinis conservetur (4 Sent. 19, 2, 2, 1).

Siempre el bien de la multitud debe ser preferido al bien de uno. Por lo que la fama de uno debe ser descuidada para que la fama o la inocencia de la multitud sea conservada.

Non enim propter bonum unius debet praetermitti bonum multorum, cum bonum multitudinis semper sit divinius quam bonum unius. Ne tamen defectus qui in aliquo uno posset accidere, omnino absque medela remaneat, residet apud legislatores, et eis similes, auctoritas dispensandi in eo quod communiter est statutum (Contra gent. 3, 125).

Pues no por el bien de uno ha de posponerse el bien de muchos, puesto que el bien de la multitud siempre es más divino que el bien de uno. Sin embargo para que no suceda un defecto en alguno, quedando absolutamente sin remedio, queda en los legisladores y en los semejantes a ellos, dispensar de la autoridad aquello que comúnmente ha sido establecido.

Bonum commune secundum virtutem est bono privato praeferendum ab unoquoque. Sed in bello quod committitur contra hostes, quaeritur bonum commune. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XX, quod, imminente proelio, aliqui domum remittantur (I - II 105, 3 arg. 5)⁶⁹

Según la virtud el bien común debe ser antepuesto al bien privado por cada uno. Pero en la guerra contra los enemigos se busca el bien común. Por lo tanto es inconveniente lo que se manda en Deut. XX que, siendo inminente la lucha, alguno sea enviado al hogar.

1.3.1. Para cada parte, el bien común es más amable que el bien propio

Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium bonum, sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale sui ipsius (II - II 26, 4 ad 3).

Pero siempre el bien común es más amable para cada uno que el bien propio así como también el bien del todo es más amable por la parte que el bien parcial de ella misma.

1.3.2. Es lícito posponer el bien de una cosa particular, siempre que prevalezca una necesidad mayor: como la de la Iglesia o la República.

Illud quo subtracto non potest servari decencia status aliquo modo sui vel suorum, non debet aliquis in eleemosynas expendere [...] nisi necessitas alia

69 Esto es una objeción. Hacer una aclaración en esta nota

praeponderet [...] Ecclesiae vel reipublicae, quia bonum gentis est divinius quam bonum unius (4 Sent. 15, 2, 4, 1)

Aquello, sustraído lo cual no pueda conservarse la decencia de su estado de algún modo o de los suyos, no debe alguien gastarlo en limosnas a no ser que otra necesidad sea preponderante, [como la] de la Iglesia o de la República porque el bien de muchos es más divino que el de uno sólo.

1.3.3. Es más dañino el pecado original, porque corrompe toda la naturaleza, que el pecado actual, que corrompe sólo a un individuo.

Bonum autem quod per peccatum actuale corrumpitur, est bonum huius personae, cui praeponderat bonum totius naturae, quod per originale corrumpitur, quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis ut in I Eth. cap. 1. Unde et originale erit peius quam actuale (3 Sent. 1, 1, 2 ad 6).

Pero el bien que es corrompido por el pecado actual, es el bien de esta persona (particular), sobre el cual prevalece el bien de toda la naturaleza, que es corrompido por el pecado original; porque el bien de la nación es más divino que el bien de un sólo hombre, como se dice en I Eth. Cap. 1. Por lo cual el pecado original es peor que el actual.

2. *Cuanto más común es un bien, más perfecto es*

Quanto aliquod bonum est communius, tanto divinius, ut patet in I Eth. Sed bonum corporale communius est quam spirituale (4 Sent 49, 1, 1, 1, arg. 3)⁷⁰

Cuanto más común es un bien más divino es, como es manifiesto en I Eth. Pero el bien corporal es más común que el espiritual.

⁷⁰ Se trata de una de las objeciones del artículo, citada a los efectos de mostrar la verdad de la premisa mayor; a saber, que cuanto más común es un bien, más divino es. Santo Tomás contesta a esta objeción diciendo que algo puede ser común según la predicación (y en este sentido tiene comunidad el bien del cuerpo) o algo puede ser común por participación y esta corresponde al alma puesto que por ella llegamos a aquello que es bien común para todas las cosas, como Dios (cfr. Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3) - ver cita siguiente.

Dupliciter dicitur aliquid esse commune. Uno modo per praedicationem. Huiusmodi autem commune non est idem numero in diversis reperiuntur; et hoc modo habet bonum corporis communitatem. Alio modo est aliquid commune secundum participationem unius et eiusdem rei secundum numerum: et haec communitas potest maxime in his, quae ad animam pertinent inveniri, quia per ipsam attingitur ad id, quod est commune bonum omnibus, scilicet Deum. Et ideo ratio non procedit (4 Sent 49. 1, 1, 1, ad 3).

De dos maneras se dice que algo es común. De un modo por predicación, y de este modo lo común no se encuentra en igual número en las cosas diversas y de este modo tiene comunidad el bien del cuerpo. De otro modo, algo es común por participación de una y la misma cosa según el número y esta comunidad puede encontrarse máximamente en las cosas que corresponden al alma, porque por ella son llevadas a eso que es bien común para todos, como Dios. Y por esto el argumento no procede.

Sunt autem alii qui bona spiritualia et divina supra naturam et rationem existentia proximis largiuntur: scilicet doctrinam divinorum, manuductionem ad Deum, et spiritualium sacramentorum communicationem [...] Huiusmodi autem bonorum collatio ad singularem quandam perfectionem pertinet fraternae dilectionis: quia per haec bona homo ultimo fini coniungitur [...] Additur autem ad hanc perfectionem, si huiusmodi spiritualia bona non uni tantum vel duobus, sed toti multitudini exhibeantur: quia, etiam secundum philosophos, bonum gentis perfectius est et divinius quam bonum unius (De Perfectione Vitae Spiritualis 13).

Pero hay otros que entregan a los prójimos bienes espirituales y divinos que existen por encima de la naturaleza y de la razón: como la doctrina de las cosas divinas, guía hacia Dios, y la comunicación de los sacramentos espirituales [...] De este modo la comunicación de los bienes para cierta perfección singular corresponde a la dilección fraterna: porque por estos bienes el hombre alcanza el fin último [...] Pero agrega a esta perfección si de este modo los bienes espirituales son dados no sólo a uno, ni a dos, sino a toda la multitud, porque también según los filósofos, el bien de la nación es más divino que el bien de uno.

Minima sunt quae ad singulares personas pertinent, quia quantum bonum est communius tanto est divinius, secundum Philosophum in I Eth. cap. I. Ergo videtur quod illi, qui singulis hominibus praesunt, sunt tantum de ordine angelorum (2 Sent. 11, 1, 2, s.c).

Son mínimas las cosas que conciernen a personas singulares, porque cuanto más común es el bien, tanto más divino es, según el Filósofo en I Eth. cap. 1. Por lo tanto, parece que aquellas cosas que conciernen a hombres particulares, son solo de orden de los ángeles.

3. El bien particular se ordena al bien común como a su fin

In hoc, quod aliquis peccat, laeditur iustitia et laeditur peccans. Et secundum hoc ille qui peccantem arguit ad duo potest attendere, scil. ad laesionem iustitiae –sed hoc proprie est eius cui comissa est custodia iustitiae quae est commune bonum, scil. praelati, qui est persona publica–, et iterum ad laesionem peccantis [...] Quia tamen bonum privatum debet ad bonum publicum ordinari sicut ad finem, ideo etiam corripiens ex caritate ad laesionem iustitiae aliquo modo respicit (4 Sent. 19, 2, 1 ad 6).

Cuando alguien peca, se daña la justicia y se daña el pecador. Y, según esto, aquél que denuncia al pecador puede considerar dos cuestiones: el daño a la justicia –pero esto es propio de aquél a quien fue encargado el cuidado de la justicia que es el bien común, como el prelado, que es una persona pública–, pero también puede atender al daño del pecador [...] sin embargo, puesto que el bien privado debe estar ordenado al bien público como al fin, así también aquél que acusa por caridad, de algún modo, también considera el daño de la justicia.

Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius. Sicut patet in exemplo proposito, nam iudex habet curam boni communis, quod est iustitia, et ideo vult occisionem latronis, quae habet rationem boni secundum relationem ad statum communem; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiae, et secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi

est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator; unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi. Apprehensio autem creaturae, secundum suam naturam, est alicuius boni particularis proportionati suae naturae. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem [...] Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem, cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius (I - II 19, 10).

Pero puesto que la voluntad sigue a la aprehensión de la razón o intelecto, según que la razón de bien aprehendida sea más común, la voluntad será atraída a un bien más común. Como se ve en el ejemplo propuesto: el juez tiene el cuidado de un bien común, que es la justicia, que tiene razón de bien según la relación a un estado común y de esa manera quiere el castigo del ladrón; pero la esposa del ladrón tiene en consideración el bien privado de la familia y según esto quiere que su marido ladrón no sufra ningún daño. Pero el bien de todo el universo es aquello que es aprehendido por Dios, que es el creador y gobernador del universo, por lo que todo cuanto quiere, lo quiere bajo razón de bien común, que es su bondad, que es el bien de todo el universo. Pero la aprehensión de una creatura, según su naturaleza, es algún bien particular proporcionado a su naturaleza. Sucede pues que algo puede ser bueno según una razón particular, que no es bueno según razón universal [...] No es pues recta la voluntad de algún hombre que quiera algún bien particular, a no ser que éste se refiera al bien común como a su fin, así como también el apetito natural de cualquier parte se ordena al bien común del todo





Capítulo 2

EL BIEN COMÚN POLÍTICO

Se trata ahora del bien común en la comunidad política.

Santo Tomás define a la sociedad como una *adunatio* de hombres hacia la consecución (o perfección) de algo uno y así, según qué sea este *algo uno* a conseguir, se distinguen las sociedades entre sí. Aquella sociedad o aquella comunidad en la que se consiga todo lo necesario para la vida, será la comunidad perfecta, y esta es la comunidad política.

También en la pólis, como en el universo, la multiplicidad de partes que la integran conforman una unidad en razón del orden y también en este caso el orden es doble: hay un orden de las partes entre sí y de las partes hacia el bien del todo, que es el bien común, entendido como la perfección de la vida social.

Al tratarse de un *todo* práctico, la forma de la comunidad política es el orden al fin y así las comunidades políticas pueden diversificarse entre justas e injustas según que tiendan o no hacia el fin que les es propio. Lo mismo puede advertirse respecto del gobierno de la sociedad política, que también será justo o injusto según que tienda al bien común de los gobernados o al bien propio del gobernante. Por último, lo mismo puede decirse de las partes en cuanto que el bien común prevalece por sobre el bien propio de ellas.

Respecto del contenido del bien común: tratamos de la *paz* como tranquilidad en el orden, sin la cual el bien común no es posible y también de la *vida buena*, concepto con el cual Santo Tomás se refiere a la vida según la virtud, ya que la ciudad no solo tiene como fin que los hombres vivan (bios biológico), sino que vivan bien (bios práctico). Tanto la paz como la vida según la virtud, aseguran que el hombre pueda abocarse también a la búsqueda de la verdad y de Dios (bios teórico) a la cual se ordenan como a su fin.



1. La política como ciencia

1.2. Vida activa y vida contemplativa

Algo se dice bueno considerado en sí mismo, y en esto es más perfecta la vida contemplativa por ser más próxima al fin último. Pero la vida activa es más útil, en tanto que por ella se llega a este fin.

Duplex est ratio boni. Aliquid enim dicitur bonum, quod propter seipsum est desiderandum. Et sic vita contemplativa simpliciter melior est quam activa, in quantum magis assimilatur illi vitae, ad quam per activam et contemplativam nitimur pervinere. Unde et contemplativa est finis activae et fini ultimo vicinior. Aliquid vero dicitur bonum quasi propter aliud eligendum; et in hac vita activa praeminet contemplativae. Vita enim contemplativa non ordinato ad aliquid aliud in ipso in quo est; quia vita aeterna non est nisi quaedam consummatio contemplativae vitae, quae per vitam contemplativam in praesenti quodammodo praelibatur; unde non restat quod ordinetur ad aliud, nisi secundum quod bonum unius hominis ordinatur ad bonum multorum, ad quod propinquius se habet vita activa quam contemplativa. Unde activa, quantum ad hanc partem, quae saluti proximorum studet, est utilior quam contemplativa, sed contemplativa est dignior; quia dignitas significat bonitatem alicuius propter seipsum, utilitas vero propter aliud (3 Sent. 35, 1, 4, 1).

La razón de bien es doble. Algo se dice bueno, en cuanto es querido por sí mismo. Y así la vida contemplativa es mejor que la vida activa simplemente (simpliciter), en cuanto más se asemeja a aquella vida a la cual nos esforzamos por llegar mediante la vida activa y la contemplativa. De dónde se sigue que la vida contemplativa es el fin de la vida activa y es más próxima al fin último. Pero algo también se dice bueno cuando es elegido en razón de otra cosa, y en esto la vida activa prevalece sobre la contemplativa. Pues la vida contemplativa no está ordenada a algo otro; porque la vida eterna, la cual es en cierto modo anticipada en el presente por la vida contemplativa, no es sino cierta consumación de ella; por lo cual no resta que se ordene a algo otro, salvo según que el bien de un hombre se encuentra ordenado al bien de la multitud, hacia lo cual se ordena más propiamente la vida activa que la

contemplativa. Por lo tanto la vida activa, en cuanto tiende a la salvación de los prójimos, es más útil que la contemplativa, pero la contemplativa es más digna, porque la dignidad significa la bondad de algo respecto de sí mismo, mientras que la utilidad significa la bondad respecto de otros.

Sicut bonum unius consistit in actione et contemplatione ita et bonum multitudinis, secundum quod contingit multitudinem contemplationi vacare. Sed ad bonum multitudinis pervenitur per regimen activae vitae; unde ex hoc non probatur, quod activa sit dignior; sed utilior (3 Sent. 35, 1, 4, 1 ad 2).

Así como el bien de uno consiste en la acción y en la contemplación, así también el bien de la multitud, lo que sucede cuando la multitud tiene tiempo para contemplar. Pero al bien de la multitud se llega por gobierno de la vida activa; pero esto no prueba que la vida activa sea más digna (que la vida contemplativa), sino más útil.

Quamvis, simpliciter et absolute loquendo, vita contemplativa potior sit quam activa, et amor Dei quam dilectio proximi; tamen ex alia parte bonum multitudinis praeferendum est bono unius (II - II 185, 2 ad 1).

Aunque simple y absolutamente la vida contemplativa sea más digna que la activa y el amor a Dios más digno que el amor al prójimo; sin embargo el bien común debe ser preferido al bien de uno.

1.2. La política como ciencia principalísima en el género de las ciencias prácticas

1.2.1. La Política es ciencia principalísima porque considera el último fin del hombre

Sciendum est autem, quod politicam dicit esse principalissimam, non simpliciter; sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat. Nam ultimum finem totius universi considerat scientia divina, quae est respectu omnium principalissima. Dicit

autem ad politicam pertinere considerationem ultimi finis humanae vitae (In Eth., I, 2, 31).

Pero hay que saber que se dice que la política es principalísima, no simplemente (simpliciter), sino en el género de las ciencias prácticas, que corresponden a las cosas humanas, cuyo fin último considera la política. Pues el fin último de todo el universo lo considera la ciencia divina, que es principalísima respecto de todas las cosas. Por lo tanto dice que a la política corresponde la consideración del último fin de la vida humana.

Posuimus enim ibi quod optimum humanorum bonorum, scilicet felicitas, sit finis politicae, cuius finis manifeste est operatio secundum virtutem. Politica enim ad hoc praecipuum studium adhibet ferendo leges et praemia, et poenas adhibendo, ut faciat cives bonos et operatores bonorum. Quod est operari secundum virtutem (In Eth. I, 14, 174).

Dijimos pues que esto que es el más óptimo de los bienes humanos, o sea la felicidad, es el fin de la política; cuyo fin es, manifiestamente, la operación según la verdad. Pues la política recurre a esta doctrina principalísima para hacer leyes, entregar premios y castigos para hacer hacer ciudadanos buenos y operadores del bien. Esto es que obren según la virtud.

Est enim civitas principalissimum eorum quae humana ratione constitui possunt. Nam ad ipsam omnes communitates humanae referuntur. Rursumque omnia tota quae per artes mechanicas constituuntur ex rebus in usum hominum venientibus, ad homines ordinantur, sicut ad finem. Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliorem et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis (In Polit. I, I, 11).

Es pues la ciudad la más principal de aquellas cosas que puede ser constituida por la razón humana, pues a ella están referidas todas las comunidades humanas. Además, todos los todos que son constituidos por las artes mecánicas a partir de las cosas que se dirigen al uso del hombre, se

ordenan al hombre como a su fin. Si, pues, la ciencia más principal es aquella que trata de lo más noble y lo más perfecto, es necesario que la política sea más principal y arquitectónica entre todas las ciencias prácticas, dado que considera el último y perfecto bien en las cosas humanas.

1.2.2. La política impera sobre todas las ciencias prácticas y algunas cosas relativas a la vida contemplativa

In omnibus artibus et potentis imperans est nobilior imperato. Sed politica, quae ad vitam activam pertinet, imperat omnibus disciplinis et disponit de his quae ad contemplativam vitam pertinent, secundum Philosophum in I Eth. Ergo vita activa est dignior quam contemplativa (3 Sent. 35, 1, 4, 1 arg. 3).

En todas las artes y las potencias lo que impera es más noble que lo imperado. Pero la política, que pertenece a la vida activa, impera sobre todas las disciplinas y dispone acerca de aquellas cosas que corresponden a la vida contemplativa, según el Filósofo en *I Eth.* Por lo tanto la vida activa es más digna que la contemplativa.

Politica, ut dicit Philosophus in VI Eth., non praecipit sapientiae et aliis quae ad vitam contemplativam pertinent, sed imperat quaedam propter ipsa; sicut etiam imperat quaedam propter Deum, cui praecipit sic vel sic cultum exhiberi (3 Sent. 35, 1, 4, 1 ad 3).

La política, como dice el Filósofo en *VI Eth.*, no rige sobre la sabiduría y las otras cosas que pertenecen a la vida contemplativa, pero impera sobre algunas cosas por causa de ella; así como también impera sobre ellas en lo referente a Dios, a quien manda rendir culto.

1.3. Del doble orden que se verifica en cualquier multitud surgen dos partes de la política

Quia in qualibet multitudine est duplex ordo, ut in XI Metaph. dicitur: unus quo ordinatur tota multitudo ad finem communem, alius quo singula-

riter partes multitudinis ordinantur ad invicem secundum fines propios; ideo politica habet duas partes: unam quae regi civitatis competit cuius est bonum commune totius multitudinis coniectare, et haec dicitur regnativa, quae est “experientia eius quod est gubernare multitudinem innocue”, vel legis positiva, ut in VI Eth. dicitur. Alia est quae competit cuilibet de civitate, secundum quod ad bonum commune ordinatur; et haec politica dicitur, nomen commune retinens. Et ideo dicit Philosophus in VI Eth. quod “legis positiva est architectonica”, quia fines proximi ordinantur ad finem communem (3 Sent. 33, 3, 1, 4).

En cualquier multitud existe un doble orden, como se dice en *XI Metaf.*: uno por el cual se ordena toda la multitud al fin común y otro por el que singularmente las partes de la multitud se ordenan entre sí según sus fines propios; de este modo la política tiene dos partes: una que compete al rey de la ciudad quien debe velar por el bien común de toda la multitud y a esta se llama gubernativa, la cual es “la experiencia de aquel que debe gobernar a la multitud sin causarle daños”, o la ley positiva, como se dice en el libro VI de la *Ética*. Otra parte es aquella que compete a cualquiera de los ciudadanos, según que están ordenados al bien común; y a esta se le llama política, Y así dice el Filósofo en *VI Eth.*, que “la ley positiva es arquitectónica”, porque ordena los fines próximos al fin común.

2. La comunidad política

2.1. Definición de Sociedad

Est enim societas, ut dictum est, adunatio hominum ad aliquid unum perficiendum, et ideo, secundum diversa ad quae perficienda societas ordinatur, oportet societates distingui et de eis iudicari, cum iudicium uniuscuiusque rei praecipue sumatur ex fine (Conta impugn. cult. Dei et rel. 3).

Es pues la sociedad, como hemos dicho, una adunación de hombres hacia la consecución (o perfección) de algo uno y así según las diversas las cosas a conseguir se ordena la sociedad y es necesario que se distingan y se las juzgue por ello, puesto que el juicio de cada cosa se toma principalmente del fin.

2.2. La ciudad es autárquica, puesto que en ella se encuentran todas las cosas necesarias para la vida buena del hombre y por lo tanto es la comunidad perfecta

Cum omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam: talis autem est communitas civitatis. Est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniuntur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contingit esse (In Polit. 1, 1, 31)

Puesto que toda relación de todos los hombres se ordena a algo necesario para la vida, así la comunidad perfecta será aquella que ordena a que el hombre tenga cuantas cosas sean necesarias para la vida: tal es la comunidad de la ciudad. Corresponde, pues, a la ciudad, que en ella se encuentren todas las cosas que bastan para la vida humana.

Sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta (I - II 90, 3 ad 3).

Así como el hombre es parte de la casa, así también la casa es parte de la ciudad. Pero la ciudad es la comunidad perfecta, como se dice en I Político. Y así como el bien de un hombre no es el fin último, sino que está ordenado al bien común, así también el bien de una cosa se encuentra ordenado al bien de una ciudad, que es la comunidad perfecta.

2.3. La comunidad política como un todo con unidad de orden

2.3.1. En la comunidad política existe también un doble orden: de las partes hacia el gobernante y de las partes entre sí

Per legis divina praecepta homines sufficienter in hac vita ordinantur. Sicut autem in exercitu, ut Philosophus dicit in XII Metaph, est duplex ordo, unus quo totus exercitus ad ducem ordinatur, alias quo singuli de exercitu

ordinantur ad invicem, ita et in conversatione huius vitae, omnium qui in aliqua comunitate congregantur est duplex ordo: unus ad praelatum, alius singulorum ad invicem. Unde uterque ordo debet praecepto divinae legis institui. Ordo autem praelati ad subditum in hoc consistit ut omnes subditi ad bonum commune quod praelatus intendere debet tendant, et quod praelatus eos ad hoc dirigat. Ordo autem singulorum ad invicem est ut unusquisque alteri auxilium praebeat ad bonum sum consequendum (4 Sent. 19, 2, 2, 1).

Por los preceptos de la ley divina los hombres se ordenan suficientemente en esta vida. Sin embargo, así como en el ejército, como dice el Filósofo en XII Metaph, existe un doble orden: uno por el que todo el ejército se ordena al general y otro por el cual los miembros del ejército se ordenan entre sí; así también en el comercio de esta vida, para todos aquellos que se reúnen en alguna comunidad existe un doble orden: uno hacia el prelado y otro de los singulares entre ellos; por lo que cada orden debe ser instituido por precepto de la ley divina. El orden de los prelados a los súbditos consiste en lo siguiente: que todos los súbditos tiendan al bien común hacia el que prelado debe hacerlos tender y que el prelado los dirija hacia él. Por otro lado el orden de los singulares entre sí es que cada uno ayude a los otros a conseguir el bien suyo.

2.3.2. Las relaciones entre las partes y el todo

Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia habet solam ordinis unitatem, secundum quam non est aliquid simpliciter unum; et ideo pars huius totius potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicuius partium, sed totius, puta conflictus totius exercitus (In Eth., 1, 1, 5).

Pero hay que saber que este todo, que es la multitud civil, o la familia doméstica tiene sólo unidad de orden, puesto que no es algo simplemente uno; y así una parte de este todo puede tener una operación que no es operación del todo, como los soldados en el ejército tienen operaciones que no son de todo el ejército. No obstante, tiene también el todo mismo alguna operación

que no es propia de alguna parte, sino como todo, como por ejemplo el conflicto de todo el ejército.

2.3.3. Así como el todo es naturalmente anterior a la parte, así también la ciudad es anterior al hombre; puesto que el hombre es a la ciudad como la parte al todo

Sic igitur patet, quod totum est prius naturaliter quam partes materiae, quamvis partes sint priores ordine generationis. Sed singuli homines comparantur ad totam civitatem sicut partes hominis ad hominem. Quia sicut manus aut pes non potest esse sine homine, ita nec unus homo est per se sibi sufficiens ad vivendum separatus a civitate. Si autem contingat, quod aliquis non possit communicare societate civitatis propter suam pravitatem, est peior quam homo, et quasi bestia. Si vero nullo indigeat, et quasi habens per se sufficientiam, et propter hoc non sit pars civitatis, est melior quam homo [...] Relinquitur ergo ex praemissis, quod civitas est prius secundum naturam quam unus homo (In Polit. I, I, 39).

Así pues, es evidente que el todo es naturalmente anterior a las partes de la materia, aunque las partes sean anteriores en el orden de la generación. Pero los hombres singulares se comparan a toda la ciudad como las partes del hombre al hombre. Porque así como la mano o el pie no pueden existir sin el hombre, así tampoco un solo hombre tiene las cosas suficientes para la vida separado de la ciudad. Pero si sucediera que alguien no pudiera relacionarse en la sociedad civil por su propia depravación, sería peor que un hombre y casi una bestia. Pero si nada le faltara, y se bastara a sí mismo, y por ello no fuera parte de la ciudad, sería mejor que un hombre [...] Por lo tanto surge de las premisas que la ciudad es anterior al hombre según la naturaleza.

Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem (I - II 21, 3).

Pero debe considerarse que cada uno que vive en alguna sociedad, es de algún modo parte y miembro del todo de la sociedad. Por lo tanto, quien haga

algo para el bien o mal de alguien que viva en la sociedad, esto redundará en toda la sociedad como cuando quien daña la mano, por consecuencia daña a todo el hombre.

Bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium. Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius (II - II 58, 9 ad 3).

El bien común es el fin de las personas singulares que existen en comunidad, como el bien del todo es el fin de cualquier parte. Pero el bien de una persona singular no es el fin de las demás.

2.3.4. El bien de la parte no puede existir sin el bien del todo; por lo tanto el bien del hombre no puede existir sin la ciudad

Et dicit quod proprium bonum uniuscuiusque singularis personae non potest esse sine economia, id est recta dispensatione domus, neque sine urbanitate, id est recta dispensatione civitatis, sicut nec bonum partis potest esse sine bono totius. Unde patet quod politici et oeconomici non intendunt circa aliquid superfluum, sed circa id quod ad seipsos pertinet (In Eth. 6, 7, 1206).

Y dice que no puede existir el bien propio de cada persona singular sin la economía, que es la recta administración de la casa, y tampoco sin civilidad, que es la recta administración de la ciudad, así como el bien de la parte no puede existir sin el bien del todo. De dónde se ve que los políticos y los económicos no se ocupan de algo superfluo, sino de lo que les compete a sí mismos.

Bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum, unde et Augustinus dicit, in III Confess., quod turpis omnis pars est quae suo toti non congruit. Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi, nec totum potest bene consistere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosus, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem, quantum

ad bonum communitatis, quod alii intantum sint virtuosus quod principum mandatis obediant (I - II 92, 1 ad 3).

La bondad de cualquier parte se considera en proporción a su todo, por lo que también San Agustín dice en III *Confesiones* que es torpe toda parte que no sea congruente con su todo. Puesto que cualquier hombre es parte de una ciudad, es imposible que algún hombre sea bueno a no ser que esté bien proporcionado al bien común, ni el todo puede ser bien consistente a no ser por la buena proporción de sus partes. Por lo que es imposible que el bien común de una ciudad sea bien alcanzado a no ser que sus ciudadanos sean virtuosos, al menos aquellos a quienes conviene gobernar.

Ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni [...] Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis, bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum; quia ut Augustinus dicit, in libro Confess., turpis est omnis pars suo toti non congruens (II - II 47, 10 ad 2).

Aquel que busca el bien común de la multitud, por consecuencia también busca el propio bien suyo, y esto por dos razones. En primer lugar, porque el bien propio no puede existir sin el bien común ya de la familia, o de la ciudad o del reino [...] En segundo lugar porque dado que el hombre es parte de una casa y de una ciudad, es necesario que el hombre considere algo como bueno para sí a partir de aquello que es prudente en relación con el bien de la multitud, pues la buena disposición de la parte se entiende según la pertenencia al todo; porque como dice Agustín, en las confesiones, es torpe toda parte que no sea congruente con su todo.

3. *La forma de la comunidad política: el orden al bien común*

Un régimen será justo si se ordena al bien común como a su fin.

Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum, quale convenit liberis. Si vero non

ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum [...] Bonum siquidem gregis pastores quaerere debent, et rectores quilibet bonum multitudinis sibi subiectae (De Regno 1, 1).

Si, pues, la multitud de hombres libres es ordenada al bien común por el regente, será un régimen recto y justo, el cual conviene a los libres. Pero si el régimen no se ordena al bien común de la multitud, sino al bien privado del gobernante, será un régimen injusto y perverso [...] Pues los pastores deben buscar el bien del ganado, y los rectores el bien de la multitud que gobiernan⁷¹

Per hoc regimen fit iniustum, quod spreto bono communi multitudinis, quaeritur bonum privatum regentis. Quanto igitur magis receditur a bono communi, tanto est regimen magis iniustum. Plus autem receditur a bono communi in oligarchia, in qua quaeritur bonum paucorum, quam in democratia, in qua quaeritur bonum multorum; et adhuc plus receditur a bono communi in tyrannide, in qua quaeritur bonum tantum unius (De Regno 1, 3).

Por esto un régimen se vuelve injusto, porque alejado del bien común de la multitud, se busca el bien privado del gobernante. Por lo tanto, cuanto más se aleja del bien común, tanto más injusto es el régimen. Sin embargo, más se aleja del bien común en la oligarquía, en la cual se busca el bien de unos pocos, que en la democracia, en la cual se busca el bien de muchos, y todavía más se aleja del bien común en la tiranía, en la cual se buscan tan solo el bien de uno.

4. El gobierno de la comunidad política

- 4.1. En toda comunidad política debe haber un gobernante que tenga a su cargo el cuidado de lo que es común

Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse aliquid per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus

⁷¹ Literalmente “*bonum multitudinis sibi subiectae*”, “el bien de la multitud a ellos sujeta/sometida”.

hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur; nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens; sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet (De Regno 1, 1).

Si, pues, es natural al hombre que viva en sociedad de muchos, es necesario que en los hombres haya algo por lo cual la multitud se rija. Pues existiendo muchos hombres y cada uno de ellos proveyendo aquello que es apropiado para sí, la multitud se dispersaría a no ser que también existiera alguno de ellos que tenga a su cuidado aquello que corresponde al bien de la multitud; como también el cuerpo del hombre y de cualquier animal se disolvería a no ser que haya alguna fuerza regente común en el cuerpo que tienda al bien común de todos los miembros.

Non enim idem est quod proprium et quod commune. Secundum propria quidem differunt, secundum autem commune uniuntur. Diversorum autem diversae sunt causae. Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum (De Regno 1, 1).

Pues no es lo mismo lo que es propio y lo que es común. En efecto, según lo que es propio las cosas difieren y según lo que es común se unen. Pero las cosas diversas son causas de lo diverso. Por lo tanto es necesario que, más allá de aquello que mueve al bien propio de cada uno, exista algo que mueva al bien común de muchos. En razón de ello también en todas las cosas que se ordenan a algo uno encontramos algo que es regente de lo demás.

Ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur. Primo quidem, ut multitudo in unitate pacis constituatur. Secundo, ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene agendum... Tertio vero requiritur ut per regentis industrias necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia. Sic igitur bona vita per regis officium in multitudine constituta, consequens est ut ad eius conservationem intendat (De Regno 1, 15).

Tres cosas se requieren para instituir la buena vida de la multitud. Primero, que la multitud se funde en la unidad de la paz. Segundo, que unidos por el vínculo de la paz, la multitud se dirija al buen obrar [...] Y, tercero, se requiere que por la diligencia del que reina haya una cantidad suficiente de las cosas necesarias para el buen vivir. Así pues es consecuente a la buena vida constituida por el esfuerzo del rey en la multitud, que tienda a la conservación de ella.

4.2. Es más digno en bondad el fin que aquellas cosas que están dirigidas al fin

Sicut videmus in exercitu: nam bonum exercitus est et in ipso ordine exercitus, et in duce, qui exercitui praesidet: sed magis est bonum exercitus in duce, quam in ordine: quia finis potior est in bonitate his quae sunt ad finem: ordo autem exercitus est propter bonum ducis adimplendum, scilicet ducis voluntatem in victoriae consecutionem; non autem e converso, bonum ducis est propter bonum ordinis (In Metaph. 12, 12, 2630).

Así como vemos en el ejército: pues el bien del ejército se encuentra en el mismo orden de las partes del ejército y en el general, que preside el ejército. Pero más está el bien del ejército en el general que en el orden, porque es más digno en bondad el fin que aquellas cosas que están dirigidas al fin: Pero el orden del ejército se da para cumplir el fin del bien del general, el cual consiste en su voluntad de conseguir la victoria: no se da, pues, a la inversa, que el bien del general se de en razón del bien del orden.

4.3. El modo de ordenarse al fin depende del grado de proximidad con el gobernante

Sed quod omnia non sic sint similiter ordinata, manifestatur per quoddam exemplum. In aliqua enim domo vel familia ordinata inveniuntur diversi gradus, sicut sub patrefamilias est primus gradus filiorum, alius autem gradus est servorum, tertius vero gradus est bestiarum, quae serviunt in domo, ut canes, et huiusmodi animalia. Huiusmodi enim gradus diversimode se habent ad ordinem domus, qui imponitur a patrefamilias gubernatore domus. Filiis

enim non competit ut faciant aliquid casualiter et sine ordine; sed omnia, aut plura eorum quae faciunt, ordinata sunt. Non autem ita est de servis aut bestiis, quia parum participant de ordine, qui est ad commune. Sed multum invenitur in eis de eo quod contingit, et casualiter accidit. Et hoc ideo quia parvam affinitatem habent cum rectore domus, qui intendit bonum domus commune (In Metaph, 12, 12, 2633).

Pero que todas las cosas no están ordenadas de manera similar es manifiesto por el siguiente ejemplo: pues en cualquier casa o familia ordenada encontramos diversos grados; así, bajo el padre de familia se encuentra el primer grado de hijos, pero otro grado es el de los siervos y un tercer grado es de las bestias, las cuales sirven en la casa, como los perros y otros animales de esta naturaleza. De este modo, pues, los grados se ordenan de modo diverso al orden de la casa, que es impuesto por el padre de familia, gobernador de la casa. Pues no corresponde a los hijos que hagan algo por casualidad y sin orden, sino que todas las cosas, o muchas de aquellas que hacen, se encuentran ordenadas. Pero no es así respecto de los siervos o las bestias, porque participan poco del orden, que es hacia las cosas comunes, sino que muchas veces encontramos que en aquellas cosas que suceden a causa de ellos, suceden por casualidad. Y esto sucede porque tienen poca afinidad con el rector de la casa, que tiende al bien común de la casa.

4.4. Corresponde al buen gobernante amar al bien de la ciudad más que a su propio bien privado

Amare autem bonum alicuius civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum; quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicuius civitatis ut ei dominetur: quod est amare seipsum magis quam civitatem; sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit, non civitati. Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem; quod bonum politicum facit: in tantum quod aliqui propter bonum civitatis conservandum vel ampliandum, se periculis mortis exponant et negligant privatum bonum (De Caritate, 2).

Pero amar el bien de alguna ciudad para tenerlo y poseerlo no hace un buen político; porque también algún tirano ama el bien de alguna ciudad para

dominarla, lo que es amarse a sí mismo más que a la ciudad; pues anhela este bien para sí mismo más que para la ciudad. Pero amar el bien de la ciudad para que sea protegida y conservada, es amarla verdaderamente, esto es lo que hace el buen político: en tanto que para conservar o ampliar el bien de la ciudad se expone a los peligros de la muerte y descuida el bien privado.

Providentia Dei, qua res gubernat, est similis [...] providentia paterfamilias gubernat domum et rex civitatem aut regnum. In quibus gubernationibus hoc est commune, quod bonum commune est eminentius quam bonum singulare, sicut bonum gentis est eminentius quam civitatis vel familiae vel personae, ut habetur in principio Ethic. Unde quilibet provisor plus attendit, quid communitati conveniat, si sapienter gubernat, quam quid uni tantum (De Veritate, 5, 3).

La providencia de Dios por la cual gobierna las cosas es similar a la providencia con la que el padre de familia gobierna la casa y el rey la ciudad o el reino. En estas gobernaciones esto es común: que el bien común es más eminente que el bien singular, así como el bien de la nación es más eminente que el bien de la ciudad, o de la familia o de la persona, como se dice al principio de la Ética. Por lo que cualquier provisor atiende más a lo que conviene a la comunidad, si gobierna sabiamente, que a lo que conviene sólo a uno.

4.5. Alguien gobierna rectamente a otro cuando lo dirige a su propio bien y al bien común

Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale, unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet, multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo philosophus dicit, in principio Politic., quod quaecumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens (I 96, 4)

Pero entonces alguien domina a otro como libre cuando lo dirigen hacia el propio bien de aquél que es dirigido, o al bien común. Y tal fue el dominio del hombre al hombre en el estado de inocencia por dos razones. Primero, porque el hombre es naturalmente un animal social y, por lo tanto, los hombres vivieron socialmente en estado de inocencia. Pero la vida social de muchos no podría darse a no ser que alguien presida, y que tienda al bien común pues, por sí mismos, muchos tienden a muchas cosas y uno sólo a una. Y así el Filósofo dice en el principio de la Política que cuando muchas cosas son ordenadas a una, siempre se encuentra uno que dirige y que es principal.

4.6. De la doble potestad del gobernante: hacia el bien especial y hacia el bien común

Ubicumque sunt multa ordinata in unum, oportet esse aliquod universale regimen supra particularia regimina [...] Bonum autem commune divinius est quam bonum speciale. Et ideo super potestatem regitivam, quae coniectat bonum speciale, oportet esse potestatem regitivam universalem respectu boni communis: alias non posset esse colligatio in unum (4 Sent, 24, 3, 2, 3).

Donde quiera que haya muchos ordenados a uno, es necesario que exista algún régimen universal sobre el regímenes particulares [...] Pero el bien común es más divino que el bien especial. Y así sobre la potestad de mando, a la que concierne el bien especial, es necesario que exista una potestad de mando universal respecto del bien común; de otro modo no podría haber unidad.

5. Bien común y bien particular

5.1. El bien de la ciudad y el bien singular difieren no según lo mucho y lo poco, sino con una diferencia formal

Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam, alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis (II - II 58, 7 ad 2).

El bien común de la ciudad y el bien singular de una persona no difieren solamente según lo mucho y lo poco, sino según una diferencia formal, pues es distinta la razón de bien común y de bien singular, como también es distinta la razón de todo y parte.

5.2. El bien común es superior al bien particular

Bonum commune est potius boni particulari. Sed si aliquis pro conservatione reipublicae moriatur in bello iusto, non debetur ei aureola. Ergo etiam si occidatur pro conservatione fidei in seipso. Et sic martyrio aureola non debetur (4 Sent. 49, 5, 3, 2 arg 11).

El bien común es más digno que el bien particular. Pero si alguien muriera en una guerra justa en favor de la conservación de la república, no se le deberían riquezas. Por lo tanto tampoco (se le debería) si lo mismo ocurriera por conservación de la fe. Y así al martirio no se le deben riquezas.

(Principatus) sunt primi in executione divinatorum ministeriorum, utpote praesidentes gubernationi gentium et regnorum, quod est primum et praecipuum in divinis ministeriis; nam bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis (I 108, 6).

(Los principados) son primeros en la ejecución de los ministerios divinos, en cuanto presidentes de los gobiernos de la nación y de los reinos, que es el primero y principal en los ministerios divinos; pues el bien de la nación es más divino que el bien de un hombre.

Seditio opponitur et iustitiae et communi bono. Et ideo ex suo genere est peccatum mortale, et tanto gravius quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est maius quam bonum privatum, quod impugnatur per rixam (II - II 42, 2).

La sedición se opone tanto a la justicia como al bien común. Y por lo tanto en su género es pecado mortal y tanto más grave cuanto el bien co-

mún, que es impugnado por la sedición es mayor que el bien privado, que es impugnado por la riña.

- 5.3. Como el bien común de la ciudad es superior al bien de cada uno de sus miembros es lícito sacrificar uno de sus miembros si conviene al bien del todo

Bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Subtrahendum est igitur bonum particulare ut conservetur bonum commune. Vita autem quorundam pestiferorum impedit commune bonum, quod est concordia societatis humanae. Subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate (Contra gent. 3, 146).

El bien común es mejor que el bien particular de uno. Por lo tanto el bien particular debe ser pospuesto para que se conserve el bien común. Pero la vida de algunos malvados impide el bien común, que es la concordia de la sociedad humana. Por lo tanto estos hombres deben ser retirados de la sociedad de los hombres por la muerte.

Medicus autem abscondit membrum putridum bene et utiliter; si per ipsum immineat corruptio corporis. Iuste igitur et absque peccato rector civitatis homines pestiferos occidit, ne pax civitatis turbetur (Contra gent. 3, 146).

Pero el médico amputa bien y útilmente el miembro putrefacto, si con ello impide la corrupción del cuerpo. Por lo tanto justamente y sin pecado el rector de la ciudad mata a los hombres malvados para que no se turbe la paz de la ciudad.

Si virtutis est, ut per eam opus hominis bonum reddatur, maioris virtutis esse videtur quod maius bonum per eam aliquis operetur. Maius autem et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius: unde interdum malum unius sustinetur si in bonum multitudinis cedat, sicut occiditur latro ut pax multitudini detur. Et ipse Deus mala esse in mundo non sineret nisi ex eis bona eliceret ad utilitatem et pulchritudinem universi. Pertinet autem ad regis officium ut bonum multitudinis studiose procuret. Maius igitur praemium debetur regi pro bono regimine quam subdito pro bona actione (De Regno 1, 9).

Si es propio de la virtud que por ella la obra del hombre se vuelva buena, parece que es propio de una mayor virtud que por ella alguien opere un bien mayor. Pero el bien de la multitud es mayor y más divino que el bien de uno: por lo que a veces se soporta el mal de uno si así se va hacia el bien de la multitud, como cuando se mata al ladrón para que se conceda la paz a la multitud. Y el mismo Dios no permitiría que existan los males en el mundo si de ellos no sacara bienes para la utilidad y belleza del universo. Corresponde pues al oficio de rey que procure adecuadamente el bien de la multitud. Por lo tanto se le debe una recompensa mayor al rey por el buen regimen que al súbdito por la buena acción.

Cum bonum commune sit melius quam bonum proprium unius, non est infringendum quod convenit bono publico, quamvis non conveniat alicui privatae personae (In Polit. I, 4, 80).

Puesto que el bien común es mejor que el bien propio de uno, no debe infringirse lo que conviene al bien público, aun cuando no convenga a alguna persona privada.

Bonum commune multorum divinius est quam bonum unius. Unde pro bono communi reipublicae vel spiritualis vel temporalis virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo (II - II 31, 3 ad 2).

El bien común de muchos es más divino que el bien de uno; por eso es virtuoso que alguien exponga su propia vida al peligro para el cuidado del bien común de la república, ya espiritual ya temporal.

Nisi forte casus immineret ubi, subtrahendo sibi, daret alicui magnae personae, per quam Ecclesia vel respublica sustentaretur, quia pro talis personae liberatione seipsum et suos laudabiliter periculo mortis exponeret, cum bonum commune sit proprio praeferendum (II - II 32, 6).

A no ser que aparezca un caso en el cual, quitándose a sí mismo, se le diera a alguna persona por la cual se sustenta la Iglesia o la República⁷²,

⁷² En su contexto original, Santo Tomás está hablando de la limosna. Se refiere a que no debe darse limosna de aquellas cosas sin las cuales uno no podría vivir, a no ser que se diera

porque exponerse a sí mismo o a los suyos al peligro de muerte por la liberación de tal persona es más laudable, porque el bien común debe ser preferido al bien propio.

Duplex est correctio delinquentis. Una quidem pertinens ad praelatos, quae ordinatur ad bonum commune, et habet vim coactivam. Et talis correctio non est dimittenda propter turbationem eius qui corripitur. Tum quia, si propria sponte emendari non velit, cogendus est per poenas ut peccare desistat. Tum etiam quia, si incorrigibilis sit, per hoc providetur bono communi, dum servatur ordo iustitiae, et unius exemplo alii deterrentur (II - II 33, 6).

De dos maneras se da la corrección del delincuente. En efecto, una corresponde a los preladados, que ordenan al bien común y tienen fuerza coactiva. No debe ser dispensada en razón de la turbación de aquél a quien es aplicada. Porque, si por propia voluntad no quiere enmendarse, debe ser obligado por las penas para que desista de pecar, pero también si es incorregible, para proveer al bien común, y que se cumpla el orden de la justicia, y sirva de ejemplo a los demás.

Multo autem magis est conservanda salus reipublicae, per quam impediuntur occisiones plurimorum et innumera mala et temporalia et spiritualia, quam salus corporalis unius hominis (II - II 40, 4).

Pero mucho más debe ser conservado el bienestar de la república, por el cual se impiden varios daños, e innumerables males temporales y espirituales, que el bienestar corporal de un hombre.

Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati

el caso extraordinario de que uno debiera dar esas cosas, exponiendo su propia vida, si fuera a favor de alguien de quien depende el sostenimiento de la Iglesia o de la República.

et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur (II - II 64, 2).

Toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto. Y así toda parte naturalmente existe en razón de todo. Y según esto vemos que si para la salud de todo el cuerpo humano fuera preciso expulsar algún miembro, como cuando está podrido y es corruptor de los demás, es laudable y saludable que sea amputado. Pero cualquier persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo. Y así si algún hombre fuera peligroso para la comunidad y la corrompiera en razón de algún pecado, sería laudable y saludable que se le diera muerte, para que se conserve el bien común.

Occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem iustorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem (II - II 64, 6).

La muerte de los pecadores se hace lícita por comparación al bien común, el cual se corrompe por el pecado. Pero la vida de los justos es conservadora y promotora del bien común, porque ellos son las partes principales de la multitud. Y así de ningún modo es lícito ocasionar daños al inocente.

Quia ipse totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cuius est pars [...] potest contingere quod abscisio membri, etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinatur tamen ad bonum communitatis, inquantum alicui infertur in poenam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo sicut per publicam potestatem aliquis licite privatur totaliter vita propter aliquas maiores culpas, ita etiam privatur membro propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui privatae personae, etiam volente illo cuius est membrum, quia per hoc fit iniuria communitati, cuius est ipse homo et omnes partes eius (II - II 65, 1).

Puesto que todo el hombre se encuentra ordenado como al fin a toda la comunidad, de la cual es parte [...] puede suceder que la mutilación de un miembro, aunque redunde en detrimento de todo el cuerpo, sin embargo se ordene al bien de la comunidad en cuanto se infiere a alguien como pena para la cohibición de los pecadores. Y así como por la potestad pública es lícito

que alguien sea privado totalmente de la vida por algunas penas mayores, así también es lícito que sea privado de algún miembro por algunas penas menores. Pero esto no es lícito para alguna persona privada, aún cuando consienta aquél a quien pertenece el miembro; porque por esto se comete injuria a la comunidad, a cuál pertenece el hombre mismo, y todas las partes de él.

Illi qui sunt in dignitate constituti curam gerunt boni communis. Consanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod est propter bonum commune contemnendum, unde laudabiliter aliqui seipsos pro bono communi periculis mortis exponunt (II - II 102, 3, arg. 2).

Aquellos que están constituidos en dignidad tienen el cuidado del bien común. Pero los consanguíneos corresponden al bien privado, que debe ser postergado en razón del bien común; porque es laudable que alguien exponga a los suyos por el bien común.

Salus multitudinis est praeferenda paci quorumcumque singularium hominum. Et ideo, quando aliqui sua perversitate multitudinis salutem impediunt, non est timenda eorum offensio a praedicatore vel doctore, ad hoc quod multitudinis saluti provideat (III 42, 2).

La salvación de la multitud es preferible a la paz de algunos pocos hombres singulares. Y así, cuando por la perversidad de algunos se ve impedido el bienestar de la multitud, no debe temerse la ofensa a aquellos por parte del predicador o doctor que provee a la salvación de la multitud.

6. El contenido de bien común

6.1. La Paz

6.1.1. La Paz es la tranquilidad del orden

Bonum multitudinis videtur esse ordo et pax, quae est tranquillitas ordinis. Ut Augustinus dicit XIX de Civ. Dei. Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui

est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum (I 103, 2 arg. 3).

Parece que el bien de la multitud es el orden y la paz, que es la tranquilidad del orden, como dice Agustín en el cap. XIX de la ciudad de Dios. Pero el mundo consiste en una cierta multiplicidad de cosas. Por lo tanto, el fin del gobierno del mundo es un orden pacífico, que se encuentra en las cosas mismas. Por lo tanto, no es el fin del gobierno de las cosas un cierto bien extrínseco.

6.1.2. La paz, a la que debe tender el gobernante, consiste en la concordia ordenada de la ciudad

Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum, ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit in civium ordinata concordia (Contra gent. 3, 146).

Así como el médico en su operación busca la salud, la cual consiste en la ordenada concordia de los humores; así el rector de la ciudad busca la paz en su operación, la cual consiste en la concordia ordenada de los ciudadanos.

Nulli dubium esse debet quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum [...] Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum: quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi (Contra gent. 4, 76).

Y no cabe duda de que el régimen de la iglesia debe ser óptimamente ordenado [...] Pero el régimen óptimo para las multitudes es que sean gobernadas por uno: lo cual es evidente por el fin del régimen, que es la paz; pues la paz y la unidad de los súbditos es el fin del gobernante; y uno es una causa más congruente de la unidad que muchos.

Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax, qua remota, socialis vitae perit utilitas... Hoc igitur

est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret... Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatis pacem servandam, tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem (De Regno 1, 2).

Pero el bien y la salvación de los consocios de la multitud es que se conserve la unidad de aquella, a la cual llamamos paz, removida la cual, perece la utilidad de la vida social [...] Puesto esto es a lo que máximamente debe tender el rector de la multitud para procurar la unidad de la paz [...] Por lo tanto, cuanto más eficaz sea el regimen para conservar la unidad de la paz, tanto más útil será. Pues decimos que es más útil aquello que más conduce hacia el fin.

6.2. La vida buena

6.2.1. La vida buena o virtuosa es el fin de toda congregación humana

Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis, et unius. Si igitur finis hominis esset bonum quodcumque in ipso existens, et regendae multitudinis finis ultimus esset similiter ut tale bonum multitudo acquireret et in eo permaneret; et si quidem talis ultimus sive unius hominis sive multitudinis finis esset corporalis, vita et sanitas corporis, medici esset officium. Si autem ultimus finis esset divitiarum affluentia, oeconomus rex quidam multitudinis esset. Si vero bonum cognoscendae veritatis tale quid esset, ad quod posset multitudo pertingere, rex haberet doctoris officium. Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis (De Regno 1, 14).

Es necesario que el juicio acerca del fin de toda la multitud y de uno sólo sea el mismo. Pues si el fin del hombre fuera cualquier bien que existe en sí mismo, también el fin último de regir a la multitud sería, de modo similar, que la multitud adquiriera tal bien y permanezca en él; y, si tal fin último, ya del hombre ya de la multitud, fuera corporal, la vida y la salud del cuerpo, el oficio de gobernar a la multitud sería el del médico. Si el último fin fuera la

abundancia de riquezas, el economista sería el gobernante de esa multitud. Más, si tal fin fuera el bien del conocimiento de la verdad, al que puede aspirar la multitud, el gobernante tendría el oficio de doctor. Sin embargo, parece que el fin de la multitud congregada es vivir según la virtud. Pues por ello son congregados los hombres, para que juntos vivan bien; pero la vida es buena es según la virtud; por lo tanto la vida virtuosa es el fin de la congregación humana.

Est enim primitus facta gratia vivendi, ut scilicet homines sufficienter invenirent unde vivere possent: sed ex eius esse provenit, quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, inquantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes (In Polit 1, 1, 23).

[La ciudad] es en primer lugar hecha en razón del vivir, para que los hombres encuentren donde puedan vivir suficientemente: pero sucede que en ella los hombres no sólo viven, sino que viven bien, en cuanto por las leyes de la ciudad es ordenada la vida de los hombres a las virtudes.

6.2.2. El fin de la comunidad política no solo es que el hombre viva, sino que viva bien⁷³

Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest: et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars [...] Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia [...] sed etiam quantum ad moralia (In Eth., 1, 1, 4).

73 Se entiende por “vivir bien” la plena satisfacción, en su orden, de los tres *bioi* o tres niveles de vida del hombre a los que hemos hecho referencia en la introducción de la presente obra (Ver apartado c).

Pero hay que saber que dado que el hombre es naturalmente un animal social, puesto que carece de muchas cosas para su vida que por sí mismo no puede procurarse, se sigue que el hombre naturalmente sea parte de alguna multitud, por la cual se procure auxilio para vivir bien. Auxilio del cual se encuentra privado en cuanto a dos cosas. Primero, de aquellas cosas que son necesarias para la vida, sin las cuales no puede sobrellevar la vida presente: y en esto ayuda al hombre la multitud doméstica, de la cual es parte [...] De otro modo es ayudado el hombre por la multitud, de la cual es parte, a la perfecta suficiencia de la vida, para que el hombre no sólo viva, sino que viva bien teniendo todas aquellas cosas que le son suficientes para la vida: y así ayuda al hombre la multitud civil, de la cual él mismo es parte, no sólo en cuanto a las cosas corporales [...] sino también en las morales.

Homo naturaliter est animal civile; et ideo homines appetunt adinvicem convivere et non esse solitarii, etiam si in nullo unus alio indigeret ad hoc quod ducerent vitam politicam: sed tamen magna utilitas est communis in communione vitae socialis. Et hoc quantum ad duo. Primo quidem quantum ad bene vivere: ad quod unusquisque affert suam partem, sicut videmus in qualibet communitate, quod unus servit communitati de uno officio, alius de alio, et sic omnes communiter bene vivunt. Hoc igitur, scilicet bene vivere, maxime est finis civitatis vel politicae et communiter quantum ad omnes et sigillatim quantum ad unumquemque. Secundo utilis est vita communis etiam propter ipsum vivere, dum unus in communitate vitae existentium alii subvenit ad sustentationem vitae et contra pericula mortis. (In Polit. 3, 5, 387).

El hombre es naturalmente un animal civil, y así los hombres apetecen convivir los unos con los otros y no vivir solitarios, incluso si nada necesitara un hombre de otro para conducir la vida política, pero sin embargo la comunidad tiene una gran utilidad en la comunión de la vida social. Y esto de dos maneras: Primero en cuanto al vivir bien, hacia lo cuál cada uno ofrece su parte, como vemos en cualquier comunidad, que uno sirve a la comunidad con un oficio, otro con otro, y así todos viven bien en común. Pues esto, que es el vivir bien, es máximamente el fin de la ciudad o de la política tanto para todos sus miembros como para cada uno individualmente considerado. En segundo lugar, la vida común es útil también en cuanto al mismo vivir, en cuanto uno, viviendo en comunidad de vida, ayuda a otros al sustento de la vida y contra los peligros de la muerte.

6.2.3. El hombre se perfecciona en la virtud según la ley y las virtudes; lo cual sólo puede darse en la comunidad política

Ille autem qui primo instituit civitatem, fuit causa hominibus maximorum bonorum. Homo enim est optimus animalium si perficiatur in eo virtus, ad quam habet inclinationem naturalem. Sed si sit sine lege et iustitia, homo est pessimum omnium animalium [...] Unde manifestum est, quod ille qui civitatem instituit, abstulit hominibus quod essent pessimi, et reduxit eos ad hoc quod essent optimi secundum iustitiam et virtutes (In Polit I, I, 40-41).

Pero aquél que primero instituyó la ciudad fue causa de los máximos bienes para los hombres. Pues el hombre es el mejor de los animales si la virtud es perfeccionada en él, hacia lo cual tiene inclinación natural. Pero si vive sin ley y sin justicia, el hombre es el peor de todos los animales [...] Por todo esto, es manifiesto que aquél que instituyó la ciudad, ha impedido que los hombres sean los peores y los condujo a que sean los mejores según la justicia y las virtudes.

6.2.4. Es necesario que haya paz para que el hombre pueda alcanzar la vida buena en la ciudad.

Magis est decens, quod per civilem conversationem aliquis velit acquirere felicitatem sibi ipsi et civibus, ita quod huiusmodi felicitas, quam intendit aliquis acquirere per politicam vitam, sit altera ab ipsa politica vita; sic enim per vitam politicam, quaerimus eam quasi alteram existentem ab ipsa. Haec est enim felicitas speculativa, ad quam tota vita politica videtur ordinata; dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem (In Eth. 10, 11, 2101).

Es más apropiado que por la relación civil alguien quiera adquirir la felicidad para sí mismo y para los ciudadanos, así, de este modo, la felicidad que alguien pretende adquirir por la vida política, será otra algo distinto de la vida política misma. Luego, por la vida política buscamos esa felicidad como algo distinto de ella. Esta es pues la felicidad especulativa, a la cual toda la vida política parece estar ordenada; porque mediante la paz, que es

estatuída y conservada por la ordenación de la vida política, es dada a los hombres la facultad de contemplar la verdad.

Notandum est autem quod ad optimam politicam pertinere dicit, ut homines vivant quam maxime ad votum, sc. secundum hominum voluntatem; quia voluntas hominis principaliter est de fine humanae vitae, ad quem ordinatur tota politica conversatio. Unde secundum quod homines diversimode existimant de fine humanae vitae, secundum hoc diversimode homines ponunt in bono quod est praemium virtutis, existimant illam civitatem esse optime dispositam in qua homines maxime pacifice et secundum virtutem vivunt (In polit. 2, 1, 170)

Dice [Aristóteles] que debe notarse que a la óptima política corresponde que los hombres vivan según su preferencia, o sea según su voluntad; porque la voluntad del hombre está constituida principalmente hacia el fin de la vida humana, a la cual se ordena toda relación política. De esto se desprende que los hombres estiman de modo diverso acerca del fin de la vida humana, y según esto los hombres estiman de modo diverso acerca de la relación de la ciudad [...] Pero quienes ponen el bien, que es el premio de la virtud, como el fin de la vida presente, estiman que aquella en la cual los hombres viven máximamente en paz y según la virtud, está óptimamente dispuesta.

7. El bien común de las comunidades anteriores al estado

7.1. Las sociedades infra-políticas, como las familias, son anteriores al estado, de la misma manera que la parte es anterior al todo

Ea quae sunt priora et necessaria magis videntur ad naturam pertinere: societas autem domestica, ad quam pertinet coniunctio viri et uxoris, est prior quam societas civilis sicut pars est prior toto. Est etiam magis necessaria, quia societas domestica ordinatur ad actus necessarios vitae, scilicet generationem et nutritionem. Unde patet quod homo naturalius est animal coniugale quam politicum (In Eth 8, 12, 1720).

Aquellas cosas que son anteriores y más necesarias parecen corresponder a la naturaleza; pero la sociedad doméstica, a la cual corresponde la unión del varón y la esposa, es anterior a la sociedad civil de la misma manera que la parte es anterior al todo. Es también más necesaria, porque la sociedad doméstica ordena los actos necesarios para la vida, como la generación y la nutrición. Por lo que es evidente que el hombre es más naturalmente un animal conyugal que político.

7.2. Toda otra comunidad debe ordenarse a la ciudad, por cuanto la comunidad política es la comunidad principalísima

Est enim communitas quoddam totum: in omnibus autem totis, talis ordo invenitur quod illud totum quod in se includit aliud totum sit principalius [...] Manifestum est autem quod civitas includit omnes alias communitates. Nam et domus et vici sub civitate comprehenduntur; et sic ipsa communitas politica est communitas principalissima. Est ergo coniectrix principalissimi boni inter omnia bona humana: intendit enim bonum commune quod est melius et divinius quam bonum unius, ut dicitur in principio Ethicorum (In Polit. I, I, II).

Es pues la comunidad un cierto todo: pero en todos los todos se encuentra un orden tal que aquél todo que incluye en sí mismo a otro todo es más principal... y es manifiesto que la ciudad incluye a todas las otras comunidades. Pues la casa y la aldea se encuentran comprendidas bajo la ciudad, y así esta comunidad política es la comunidad principalísima. Por lo tanto es la que busca el bien principalísimo entre todos los bienes humanos: tiende pues al bien común que es mejor y más divino que el bien de uno: como se dice al principio de la Ética.



Capítulo 3

LA JUSTICIA GENERAL O DEL BIEN COMÚN

Es célebre la distinción entre las especies de justicia que hace Aristóteles en el libro V de la Ética a Nicómaco. Así como en toda multitud ordenada hay un doble orden: de las partes entre sí y de las partes hacia el todo, así también se diversifican las especies de justicia, según tiendan al bien de las partes (justicia particular) o al bien del todo (justicia total). Esta última se llama total porque comprende todas las virtudes en cuanto está referida a otro y también se la llama del bien común, ya que este es su objeto. Por eso hemos se incluyen a continuación los textos que tratan acerca de la justicia.

1. *Notas de la justicia*

1.1. Lo justo puede darse o por naturaleza o por determinación humana

Generatio autem humana ordinatur ad multa: scilicet ad perpetuitatem speciei; et ad perpetuitatem alicuius boni politici, puta ad perpetuitatem populi in aliqua civitate [...] In quantum igitur ordinatur ad bonum naturae, quod est perpetuas speciei, dirigitur in finem a natura inclinante in hunc finem: et sic dicitur esse naturae officium. In quantum vero ordinatur ad bonum politicum, subiacet ordinationi civilis legis (Contra gent. 4, 78).

Pero la generación humana está ordenada a muchas cosas: como a la perpetuidad de la especie, a la perpetuidad de cierto bien político como por ejemplo a la perpetuidad del pueblo en alguna ciudad [...] Por lo tanto en cuanto está ordenado al bien de la naturaleza, que es la perpetuidad de la especie, se dirige al fin inclinado por la propia naturaleza; y así decimos que es un deber de la naturaleza. Pero en cuanto está ordenado al bien político, cae bajo la ordenación de la ley civil.



1.2. La justicia ordena los actos referidos a otros

Sicut philosophus dicit, in I Ethic., bonum multitudinis divinius est quam bonum unius. Et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis tanto melior est. Iustitia autem et fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quam temperantia, quia iustitia consistit in communicationibus, quae sunt ad alterum; fortitudo autem in periculis bellorum, quae sustinentur pro salute communi (II - II 134, 1 ad 3).

Como dice el Filósofo en I Eth “el bien de la multitud es más divino que el bien de uno”. Y así, cuanto más corresponde una virtud al bien de la multitud, tanto mejor es. Pero la justicia y la fortaleza más corresponden al bien de la multitud que la templanza: porque la justicia consiste en aquellos actos que se dan hacia otro; mientras que la fortaleza se ordena a aquellos actos que se dan en el peligro de la guerra, la cual se sostiene por el bienestar común.

2. La justicia general o legal

2.1. Existe una justicia general ordenada al bien común

Iustitia dicitur generalis [...] prout est idem quod omnis virtus ratione differens, prout actum virtutis quis ordinat ad bonum commune, secundum imperium legis; quod contingit in actibus omnium virtutum, ut Philosophus dicit V Eth (3 Sent. 33, 1, 1, 3 ad 2).

La justicia se llama general [...] en la medida en que es lo mismo que toda la virtud, con una distinción de razón, en cuanto que ordena el acto de la virtud al bien común, según el imperio de la ley; lo que acontece en los actos de todas las virtudes, como dice el Filósofo en el Libro V de la *Ética*.

Sicut enim caritas potest dici virtus generalis in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia legalis in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo caritas, quae respicit bonum divinum ut proprium obiectum, est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam; ita etiam iustitia legalis est specialis vir-

tus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium obiectum (II - II 58, 6).

Así como se puede decir que la caridad es virtud general en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien divino, así también se puede decir de la justicia legal en cuanto ordena los actos de todas las virtudes al bien común. Por lo tanto así como la caridad que mira al bien divino como a su propio objeto es cierta virtud especial según su esencia, así también la justicia legal es una virtud especial según su esencia, según que mira al bien común como su propio objeto.

2.1.1. Esta justicia, en cuanto ordena al bien común, es distinta de la justicia que ordena al bien privado

Iustitia quae intendit bonum commune, est alia virtus a iustitia quae ordinatur ad bonum privatum alicuius, unde et ius commune distinguitur a iure privato; et Tullius ponit unam specialem virtutem, pietatem, quae ordinat ad bonum patriae. Sed iustitia ordinans hominem ad bonum commune, est generalis per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune (I - II 60, 3 ad 2).

La justicia que tiende al bien común es una virtud distinta a la justicia que se ordena al bien privado de cada uno, por lo que también el derecho común se distingue del derecho privado, y Tulio pone una virtud especial, la piedad, que ordena al bien de la patria. Pero la justicia que ordena al hombre al bien común, es general por imperio, porque todo acto de la virtud ordena a su fin, como al bien común.

2.1.2. La justicia general ordena a todas las demás virtudes hacia el bien común

Quaelibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis. Quod autem ordinetur ad ulteriorem finem, sive semper sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione, sed oportet esse aliam superiorem virtutem a qua in illum finem ordinetur. Et sic oportet

tet esse unam virtutem superiorem quae ordinet omnes virtutes in bonum commune, quae est iustitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute (II - II 58, 6 ad 4)

Cualquier virtud, según su esencia, ordena su acto a su fin propio. Pero la que ordena a un fin ulterior, ya sea siempre o de vez en cuando, no tiene el fin según su propia razón, sino que es necesario que haya alguna virtud superior por la cual sea ordenada a ese fin. Y así es necesario que haya una virtud superior que ordene todas las virtudes al bien común, la cual es la justicia legal, y es diferente por esencia a toda virtud.

2.1.3. También se la denomina justicia legal

Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est, unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia [...] Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune [...] inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur iustitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune (II - II 58, 5).

Pero es manifiesto que todos los que se encuentran contenidos bajo alguna comunidad se comparan a la comunidad como las partes al todo. Pues la parte, en cuanto tal, pertenece al todo, por lo que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Pues según esto el bien de cualquier virtud, ordenando a algún hombre con respecto a sí mismo, u ordenandolo a las otras personas singulares, es referible al bien común, al cual ordena la justicia [...] Y en cuanto a esto decimos que la justicia es la virtud general. Y puesto que corresponde a la ley ordenar al bien común, tal justicia, denominada general, se llama justicia legal, porque por ella el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien común.

Divisio Philosophi complectitur omnia, ad quae vera iustitia se habet extendere; et ideo ponit iustitiam metaphoricam, in qua salvatur similitudo tantum iustitiae, et legalem, quae ordinat ad alterum etiam circa illud quod non principaliter est virtus⁷⁴, si illus sit ordinatum a lege” (3 Sent. 33, 3, 4, 5)

La división del filósofo comprende todas las cosas a las cuales debe extenderse la verdadera justicia; y así pone una justicia metafórica, en la cual se salva sólo la similitud de la justicia, y la legal, que ordena hacia otro también aquellas cosas que no corresponden principalmente a la virtud, si ellas se encuentran ordenadas por la ley.

Temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus et vene-reorum, quae quidem ordinantur ad bonum commune naturae, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale (I - II 94, 3 ad 1).

La templanza se da respecto de las concupiscencias naturales de la comida, la bebida, y el sexo, las cuales se ordenan al bien común natural, así como las demás cosas legales se ordenan al bien común moral.

2.1.4 La justicia general, en cuanto tiende al bien común, es superior a las virtudes que tienden al bien particular

Hoc quod dicit Tullius intelligendum est de iustitia legali quae attendit bonum commune, de qua etiam dicit Philosophus in V Eth. quod est lucidior aliis virtutibus, sicut lucifer aliis stellis. Hoc autem non dicitur per comparisonem virtutis ad virtutem, sed per comparisonem privati boni, quod attendit virtus simpliciter, ad bonum commune (3 Sent. 33, 2, 5 ad 4).

Esto que dice Tullio debe entenderse de la justicia legal, la cual concierne al bien común; acerca de la cual también dice el Filósofo en el Libro V de la Ética que es más brillante que las otras virtudes, de la misma manera que

⁷⁴ Traducimos “illud quod non principaliter est virtus” tomando el verbo “sum” en sentido posesivo, por encontrarse seguido de un genitivo.

el lucero es más brillante que las otras estrellas. Esto no se dice por la comparación de la virtud a la virtud, sino por la comparación del bien privado (al cual concierne la virtud simplemente) al bien común.

Activa vita consistit in omnibus agilibus, sive sint ad seipsum, sive ad alium; sed principaliter consistit in his quae ad alium sunt, quia bonum multorum, secundum Philosophum in principio Eth. est divinius quam bonum unius. Unde et iustitia quae ad alterum est a Philosopho in V Eth. dicitur esse "pulcherrima virtutum". Sicut autem vita contemplativa consistit principaliter in optimo contemplabili, ita vita activa in optimo agibili (3 Sent. 35, 1, 3, 1).

La vida activa consiste en todas las cosas agibles, ya sean con relación a uno mismo, ya con relación a otro; pero principalmente consiste en aquellas cosas que están dirigidas a otros, puesto que el bien de muchos, según el Filósofo en el principio de la Ética es más divino que el bien de uno sólo. Por esto también dice el Filósofo en el libro V de la Ética que la justicia es la mejor de todas las virtudes, puesto que está dirigida a otro. Así como la vida contemplativa consiste principalmente en lo máximo contemplable, así también la vida activa consiste en lo máximo agible.

Per ea quae ad seipsum sunt homo disponit se tantum ad contemplativam; sed per ea quae ad alium comparuntur homo et se et alios disponit, quod divinus est (3 Sent. 35, 1, 3, 1 ad 1).

Por aquellas cosas que son hacia uno mismo, el hombre se dispone solamente hacia la (vida) contemplativa; pero por aquellas cosas que son dirigidas a otro, el hombre se dispone hacia sí mismo y hacia los demás, lo cuál es divino.

Dicit ergo primo, quod ipsa iustitia est quaedam virtus perfecta non simpliciter, sed in comparatione ad alterum. Et quia esse perfectum non solum secundum se, sed etiam in comparatione ad alterum, potius est, propter hoc (cum) multoties dicitur, quod haec iustitia sit praeclarissima inter omnes virtutes (In Eth. 5, 2, 906).

Por lo tanto, primero dice que la justicia es una cierta virtud perfecta, no en sentido absoluto [*simpliciter*], sino en relación a otro. Y como lo que es perfecto no sólo según sí mismo, sino también en relación a otro, es más digno, por eso se dice que la justicia es la más excelsa entre todas las virtudes.

Concludit igitur quod, sicut pessimus est ille, qui utitur malitia, non solum ad seipsum, sed etiam ad amicos, ita optimus dicitur ille, qui utitur virtute non solum ad seipsum, sed etiam in comparatione ad alterum. Hoc enim est maxime difficile. Sic igitur patet, quod iustus legalis est optimus, et iustitia legalis est perfectissima virtus (In Eth. 5, 2, 910).

Concluye pues que, así como el peor es aquel que utiliza la malicia, no sólo respecto a sí mismo, sino también con los amigos, así también decimos que es el mejor quien utiliza la virtud no sólo con él mismo, sino también con los otros. Pues esto es máximamente difícil. Así pues, es patente que lo justo legal es lo óptimo, y la justicia legal es la virtud perfectísima .

Sola iustitia legalis directe respicit bonum commune, sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut in V Ethic. dicit philosophus (I - II 61, 5 ad 4).

Solamente la justicia legal mira directamente al bien común, pero todas las otras virtudes al bien común son llevadas al bien común por el imperio, como dice en V Eth. el Filósofo.

Si loquamur de iustitia legali, manifestum est quod ipsa est praeclarior inter omnes virtutes morales, inquantum bonum commune praeeminet bono singulari unius personae (II - II 58, 12).

Si hablamos de la justicia legal, se manifiesta que ésta es la más excelente entre las virtudes morales, en cuanto el bien común prevalece sobre el bien singular de una persona.

3. La justicia particular

3.1. Las especies de la justicia particular

Iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem, cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas. Quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem (II - II 61, 1).

La justicia particular se ordena a alguna persona privada, que se compara a la comunidad como la parte al todo. Pero en cualquier parte puede encontrarse un doble orden. Uno de una parte a otra parte, al cual es similar el orden de una persona privada a otra. Y a este orden se dirige la justicia conmutativa, la cual consiste en aquellas cosas que son hechas mutuamente entre dos personas entre sí. Otro orden se toma del todo a las partes, y a este orden se asimila el orden de aquello que es común a las personas singulares. A este orden se dirige la justicia distributiva, la cual es distributiva de las cosas comunes según proporción.



Capítulo 4

EL BIEN COMÚN Y LA LEY

Dedicamos el último capítulo a la cuestión de la ley, a la que Santo Tomás define como un orden racional hacia el bien común. A continuación se aborda también el tema de la ley humana, cuyo fin es hacer buenos a los hombres conservando la paz y ordenando la conducta de los ciudadanos hacia el bien común, y finalmente se trata también de los preceptos del Decálogo, cuyo fin es ordenar al hombre hacia Dios, que es Bien Común Universal.

1. *La ley en general*

1.1. La ley es medida y regla de los actos humanos en orden al fin, por lo tanto corresponde a la razón.

Lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo [...] Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem. Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; (unus autem homo est pars communitatis perfectae), necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem [...] Perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I Polit. In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quae intantum dicuntur calida, inquantum participant de igne. Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur (I - II, 90, 2).



La ley corresponde a eso que es principio de los actos humanos, puesto que es regla y medida. Pero así como la razón es principio de los actos humanos, así también en la razón misma hay algo que es principio de todas las otras cosas. Por lo que es necesario que a eso corresponda principal y máximamente la ley. Pero el primer principio en las cosas operativas, las cuales son propias de la razón práctica, es el fin último. El fin último de la vida humana es la felicidad o la beatitud. Por lo que es necesario que la ley considere máximamente el orden a la beatitud. Además, como toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, (un hombre es parte de la comunidad perfecta), es necesario que la ley propiamente mire el orden a la felicidad común. La perfecta comunidad es la ciudad, como se dice en el Libro I de la Política.

1.2. La ley es, principalmente, orden al bien común

Lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis (I - II 90, 3).

La ley propiamente, en primer lugar y principalmente, mira al orden al bien común. Pero ordenar algo al bien común es o algo de toda la multitud, o de algún regente de toda la multitud. Y por lo tanto fundar la ley pertenece o a toda la multitud o a la persona pública que tiene el cuidado de toda la multitud. Porque también en todas las otras cosas ordenar hacia el fin corresponde a aquél de quien es propio ese fin.

Intentio autem legislatoris cuiuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundo autem, ad ordinem iustitiae et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur (I - II 100, 8).

Pero la intención de cualquier legislador se ordena primero y principalmente al bien común, en segundo lugar, al orden de la justicia y la virtud, para que se conserve el bien común y a él se alcance.

1.2.1. La ley ordena principalmente al bien común, pero pueden darse preceptos particulares

Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines. Et secundum hoc, etiam de particularibus quibusdam praecepta dantur (I - II, 90, 2 ad 1).

Pero el orden al bien común, que corresponde a la ley, es aplicable a los fines singulares. Y según esto, también se dan preceptos de algunas cosas particulares.

1.3. Definición de ley

Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata (I - II 90, 4).

Y así, a partir de los cuatro artículos precedentes, se sigue la definición de ley que no es otra cosa que cierta ordenación de la razón hacia el bien común, promulgada por aquél que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad.

2. La ley humana

2.1. Es necesario que existan leyes humanas que ordenen la conducta de los ciudadanos al bien común

Oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis. Et ideo oportet quod lex ad multa respiciat, et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis; et eius bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc solum instituitur quod aliquo modico tempore duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem (I - II 96, 1).

Es necesario que las leyes humanas sean proporcionadas al bien común. Pero el bien común implica una multiplicidad. Y así es necesario que la ley se refiera a esa multiplicidad, ya según las personas, según los trabajos y según los tiempos. Pues la comunidad de la ciudad está constituida por muchas personas; y se procura el bien de ellos por múltiples acciones, y no se instituye sólo para que dure un cierto tiempo, sino que persevere por todos los tiempos por la sucesión de los ciudadanos.

Omnia autem obiecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicuius personae, vel ad bonum commune multitudinis [...] Lex autem [...] ordinatur ad bonum commune. Et ideo nulla virtus est de cuius actibus lex praecipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis qui sunt ordinabiles ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur ut commune bonum iustitiae et pacis conservent (I - II 96, 3).

Todos los objetos de la virtud pueden estar referidos ya al bien privado de alguna persona, o al bien común de la multitud. Pero la ley se ordena al bien común. Y así, no hay ninguna virtud de cuyos actos no pueda prescribir la ley. Sin embargo la ley humana no prescribe acerca de los actos de todas las virtudes, sino sólo de aquellas que son ordenables al bien común, ya inmediatamente, como cuando alguna cosa es hecha directamente en razón del bien común, o mediatamente, como cuando algunas medidas son ordenadas por el legislador para la buena disciplina, por la cuál los ciudadanos son educados para que se conserve el bien común de la justicia y la paz.

2.1.1. Es necesario que se toleren algunos males particulares, si conviene al bien común

Lex humana non potest omnia quae male fiunt, punire vel prohibere, quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conversationem humanam (I - II 91, 4).

La ley humana no puede castigar o prohibir todas las malas acciones, porque mientras quiera quitar todas las cosas malas, se seguiría que se removerían muchas cosas buenas y se impediría la utilidad del bien común que es necesaria para la comunidad humana.

Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis, sicut et quaelibet pars id quod est, est totius. Unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc, leges huiusmodi, onera proportionabiliter inferentes, iustae sunt, et obligant in foro conscientiae, et sunt leges legales. (I - II 96, 4).

Puesto que el hombre es parte de la multitud, en cuanto hombre y en cuanto a lo que posee, le pertenece a la multitud, como cualquier parte en cuanto tal le pertenece al todo. Por ello también la naturaleza permite cierto detrimento a la parte, para salvar el todo. Y según esto las leyes que reparten cargas proporcionalmente son justas, obligan en conciencia y son leyes legales.

Actus generationis ordinatur ad bonum speciei, quod est bonum commune. Bonum autem commune est ordinabile lege; sed bonum privatum subiacet ordinationi uniuscuiusque. Et ideo quamvis in actu nutritivae virtutis, quae ordinatur ad conservationem individui, unusquisque possit sibi determinare cibum convenientem sibi; tamen determinare qualis debeat esse generationis actus non pertinet ad unumquemque, sed ad legislatorem, cuius est ordinare de propagatione filiorum, ut etiam philosophus dicit in II Polit. Lex autem non considerat quid in aliquo casu accidere possit, sed quid convenienter esse consuevit; et ideo licet in aliquo casu possit salvari intentio naturae in actu fornicario quantum ad generationem prolis et educationis; nihilominus actus est secundum se inordinatus, et peccatum mortale.

El acto de la generación se encuentra ordenado al bien de la especie, que es un bien común. Pero el bien común es ordenable por la ley; y el bien privado subyace a la ordenación de cada uno. Y así, aunque en el acto de la virtud nutritiva, que ordena a la conservación del individuo, cada uno puede por sí mismo determinar convenientemente la comida para sí; sin embargo determinar cómo debe ser el acto de la generación no corresponde a cada

uno, sino al legislador, de quien es propio ordenar sobre la propagación de los hijos, como también dice el Filósofo en el libro II de la Política. Pero la ley no considera lo que puede suceder en algún caso particular, sino lo que convenientemente acostumbra suceder; y así es lícito que en algún caso pueda ser salvada la intención de la naturaleza en el acto de fornicación para la generación y educación de la prole; no obstante lo cual el acto es en sí mismo desordenado y pecado mortal.

2.1.2. Alguien puede ser dispensado del cumplimiento de la ley si conviene al bien común

Quando cum aliquo dispensatur ut legem communem non servet, non debet fieri in praeiudicium boni communis; sed ea intentione ut ad bonum commune proficiat (I - II 97, 4 ad 1).

Quando se dispensa a alguien de cumplir la ley común, no debe ser hecho en perjuicio del bien común, sino con la intención de que beneficie al bien común.

2.1.3. El fin de la ley humana es la paz, o la tranquilidad temporal de la ciudad

Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinae est reducere hominem ad finem felicitatis aeternae (I - II, 98, 1).

Pues el fin de la ley humana es la tranquilidad temporal de la ciudad, el cual alcanza la ley restringiendo actos exteriores, en cuanto a aquellas cosas malas que pueden perturbar el estado pacífico de la ciudad. Pero el fin de la ley divina es conducir al hombre al fin de la felicidad eterna.

2.1.4. Por la ley los hombres se hacen buenos

Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter (I - II 92, 1).

Por lo que es manifiesto que es propio de la ley conducir a los sujetos a la propia virtud. Y puesto que la virtud es aquello que hace bueno a quien la posee, se sigue el propio efecto de la ley sea hacer buenos a aquellos en quienes se da, ya absolutamente, ya relativamente. Pues si la intención de quien produce la ley tiende al verdadero bien, que es el bien común según lo regulado por la justicia divina, se sigue que por la ley los hombres se harán buenos en sentido absoluto (o *simpliciter*).

Homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam [...] Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens [...] Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio sortiantur [...] Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur, quia sicut philosophus dicit, in I Polit., sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium (I - II 95, 1).

Hay naturalmente dentro del hombre una cierta aptitud para la virtud; pero es necesario que la perfección misma de la virtud advenga al hombre por alguna disciplina [...] Pero no se ve que el hombre se baste a sí mismo para esta disciplina fácilmente [...] Y así es necesario que de este modo la disciplina, por la cual alcanzamos la virtud, sea dada a los hombres por otro. Por lo que fue necesario para la paz del hombre y la virtud, que se impongan leyes: porque, como dice el Filósofo en I Polit., “Así como el hombre, si es perfecto en la virtud, es el mejor de los animales, así, si se encuentra separado de la ley y la justicia, es el peor de todos”.

3. Ley divina positiva

3.1. Por los preceptos del decálogo, el hombre se ordena a Dios

Finis autem humanae vitae et societatis est Deus. Et ideo primo oportuit per praecepta Decalogi hominem ordinare ad Deum, cum eius contrarium sit gravissimum. Sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est quod miles subdatur duci, et huius contrarium est gravissimum; secundum vero est ut aliis coordinetur (I - II 100, 6).

Pero el fin de la vida humana y de la sociedad es Dios. Y por ello es necesario que, en primer lugar, por los preceptos del Decálogo los hombres se ordenen a Dios, pues lo contrario a ello es gravísimo. Así también en el ejército, que se ordena al general como a su fin, lo primero es que el soldado se ordene al general y es grave lo contrario; y lo segundo es que se coordine con los demás (soldados).



APÉNDICE

EL BIEN COMÚN DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA TEOLOGÍA

- i. El bien común prevalece en la persona de Cristo, por cuanto es causa universal de salvación del género humano

*Bonum commune est divinius quam bonum unius. Sed bonum humani generis est bonum commune, bonum autem Christi est bonum unius singularis personae. Ergo (Deus) plus diligit humanum genus quam Christum (3 Sent. 32, 5, 4, arg. 2)*⁷⁵

El bien común es más divino que el bien de uno. Pero el bien del género humano es un bien común y el bien de Cristo es el bien de una persona singular. Por lo tanto (Dios) ama más al género humano que a Cristo.

Quamvis sit singularis persona Christi tamen est universalis causa salutis humani generis, et causa praestantior est causato (3 Sent. 32, 5, 4 ad 2).

Aunque la persona de Cristo sea singular, sin embargo es causa universal de la salvación del género humano, y la causa es más excelente que lo causado.

Hoc modo (extensive) peccatum originale, per quod totum genus humanum inficitur, est maius quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personae. Et quantum ad hoc, Christus principalius venit ad tollendum originale peccatum, inquantum bonum gentis divinius est quam bonum unius, ut dicitur in I Ethic (III 1, 4).

⁷⁵ Este argumento corresponde a una de las objeciones que es contestada inmediatamente a continuación.



De este modo (extensivamente) el pecado original, por el cual todo el género humano fue corrompido, es mayor que cualquier pecado actual, que es propio de la persona singular. Y Cristo vino principalmente a remover el pecado original, en cuanto que el bien del pueblo es más divino y más eminente que el bien de uno, como se dice en I Eth.

Cum Deo competat summa perfectio, tanto magis est Deo aliquid simile, quanto est magis perfectum. Sed totum universum est magis perfectum quam partes eius, inter quas est humana natura. Ergo totum universum est magis assumptibile quam humana natura (III 4, 1 arg. 4)

Puesto que a Dios compete la suma perfección, tanto más es algo similar a Dios, cuanto más perfecto es. Pero todo el universo es más perfecto que sus partes, entre las cuales se encuentra la naturaleza humana. Por lo tanto todo el universo es más apto para ser asumido que la naturaleza humana.

Perfectio universi non est perfectio unius personae vel suppositi, sed eius quod est unum sub positione vel ordine. Cuius plurimae partes non sunt assumptibiles [...] Unde relinquitur quod solum natura humana sit assumptibilis (III 4, 1 ad 4).

La perfección del universo no es la perfección de una persona o del supuesto, sino de aquello que es uno por posición u orden, cuyas partes múltiples no son asumibles [...] Por lo tanto queda que solo la naturaleza humana es asumible.

ii. El bien común prevalece en el orden de la caridad y en las otras virtudes sobrenaturales

Quia caritas ordinem habet et plus debet diligere quisque se quam alium, et propinquos quam extraneos, et amicos quam inimicos, et bonum commune multorum quam bonum privatum unius, potest aliquis salva caritate optare malum temporale alicui et gaudere si contingit, non in quantum est malum illius, sed in quantum est impedimentum malorum alterius, quem plus tenetur diligere, vel communitatis, vel Ecclesiae (3 Sent. 30, 1 ad 4)

Puesto que la caridad tiene un orden, cada uno debe amarse a sí mismo más que a otro, a los propios más que a los extraños, a los amigos más que a los enemigos y al bien común de muchos más que al bien privado de uno solo; (pero) alguien puede, sin violar la caridad, elegir el mal temporal para alguien y alegrarse si acontece, no en cuanto es un mal para aquél, sino en cuanto que es un impedimento para los males de otro a quien se está obligado a amar más, ya sea la comunidad, ya la Iglesia.

Oportet ordinem fraternae correctionis sumere secundum ordinem caritatis. Ordo autem caritatis est ut quis bono proximi praeferat commune bonum [...] Credo quod si esset aliquod peccatum carnale seu spirituale quod vergeret in detrimentum multitudinis, statim est revelandum; cum praeponderet bonum commune in ordine caritatis, ut dictum est, bono proximi, sive sit famae sive conscientiae (Quodlib. 11, 12 [10, 1]).

Es necesario que el orden de la corrección fraterna se tome según el orden de la caridad. Pero el orden de la caridad es que alguien prefiera el bien común al bien próximo. Creo que si hubiera algún pecado carnal o espiritual que vaya en detrimento de la multitud tiene que ser revelado inmediatamente; puesto que, como se ha dicho, el bien común tiene preponderancia sobre el bien próximo, como son los honores o los conocimientos

Bonum commune secundum rectam rationem est bono proprio praeferendum: unde unaquaeque pars naturali quodam instinctu ordinatur ad bonum totius. Cuius signum est, quod aliquis percussioni manum exponit, ut cor vel caput conservet, ex quibus totius hominis vita dependet. In praedicta autem communitate qua omnes homines conveniunt in beatitudinis fine, unusquisque homo ut pars quaedam consideratur: bonum autem commune totius est ipse Deus, in quo omnium beatitudo consistit. Sic igitur secundum rectam rationem et naturae instinctum unusquisque se ipsum in Deum ordinat, sicut pars ordinatur ad bonum totius: quod quidem per caritatem perficitur; qua homo se ipsum propter Deum amat (De Perfectione Vitae Spiritualis 13).

El bien común debe ser preferido al bien propio según la recta razón: por ello cada parte es ordenada al bien del todo por cierto instinto natural. Signo de esto es que ante un golpe alguien expone la mano para que se conserven el corazón o la cabeza, de los cuales depende la vida de todo el hombre.

Pero en la comunidad predicha por la cual todos los hombres convienen en el fin de la beatitud, cada hombre es considerado como cierta parte: y el bien común del todo es el mismo Dios, en la cual consiste la beatitud de todos. Así pues según la recta la recta razón y el instinto de la naturaleza cada cual se ordena a sí mismo a Dios, como la parte se ordena al bien del todo: el cual es realizado por la caridad, por la cual el hombre se ama a sí mismo por Dios

Philosophus dicit in VIII Polit., quod ad hoc quod aliquis sit bonus politicus, requiritur quod amet bonum civitatis. Si autem homo, in quantum admittitur ad participandum bonum alicuius civitatis, et efficitur civis illius civitatis; competunt ei virtutes quaedam ad operandum ea quae sunt civium, et ad amandum bonum civitatis; ita cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem caelestis beatitudinis, quae in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatae societatis, quae vocatur caelestis Ierusalem secundum illud, Ephes. II, 19: estis cives sanctorum et domestici Dei. Unde homini sic ad caelestia adscripto competunt quaedam virtutes gratuitae, quae sunt virtutes infusae; ad quarum debitam operationem praexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum, prout est beatitudinis obiectum (De Caritate, 2).

El Filósofo dice en VIII Polit. que, para que alguien sea un buen político, se requiere que ame el bien de la ciudad. Pero al hombre, en cuanto es admitido para participar del bien de alguna ciudad, y se convierte en ciudadano de aquella, le competen ciertas virtudes para realizar aquellas cosas que son propias de un ciudadano y para amar el bien de la ciudad; así como el hombre por gracia divina es admitido en la participación de la beatitud celeste, la cual consiste en la visión y fruición de Dios, y se vuelve un cierto ciudadano y socio de aquella sociedad beata, a la cuál se llama Jerusalém celeste según Efes. II, 19: “seréis ciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios”. Por ello competen al hombre ciertas virtudes gratuitas, que son virtudes infusas; que exigen el amor del bien común de toda la ciudad, que es un bien divino, para su debida operación.

Est autem quoddam bonum proprium alicuius hominis in quantum est singularis persona; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, unusquisque est sibi principale obiectum dilectionis. Est autem quoddam bonum commune quod pertinet ad hunc vel ad illum in quantum est pars

alicuius totius, sicut ad militem, in quantum est pars exercitus, et ad civem, in quantum est civitatis; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, principale obiectum dilectionis est illud in quo principaliter illum bonum consistit, sicut bonum exercitus in duce, et bonum civitatis in rege; unde ad officium boni militis pertinet ut etiam salutem suam negligat ad conservandum bonum ducis; sicut etiam homo naturaliter ad conservandum caput, brachium exponit. Et hoc modo caritas respicit sicut principale obiectum, bonum divinum, quod pertinet ad unumquemque, secundum quod esse potest particeps beatitudinis; unde ea sola ex caritate diligimus quae nobiscum beatitudinem participare possunt (De Caritate 4 ad 2).

Existe pues un cierto bien propio de cada hombre en cuanto es una persona singular, y en cuanto al afecto respecto de ese bien, cada uno es el principal objeto de afecto para sí mismo. Pero existe un cierto bien común que corresponde a éste o a aquél [hombre] en cuanto es parte de algún todo, como al soldado, en cuanto es parte del ejército y al ciudadano, en cuanto es parte de la ciudad, y en cuanto a lo que corresponde al afecto de este bien, el principal objeto de ese afecto es aquello en lo que principalmente consiste ese bien, como el bien del ejército se encuentra en el general y el bien de la ciudad en el rey; por lo que al oficio del buen soldado corresponde que descuide su propia salud para conservar el bien del general; así como también el hombre naturalmente para conservar la cabeza, expone el brazo. Y de este modo la caridad mira como objeto principal al bien divino que corresponde a cada uno según que puede ser partícipe de la beatitud; por lo que amamos por caridad aquellas cosas que pueden participar en la beatitud con nosotros.

Deus ex caritate diligitur. Ergo oportet magis ex caritate diligere quod ab eo maxime diligitur. Sed inter omnia creata maxime diligitur a Deo bonum universi, in quo omnia comprehenduntur. Ergo omnia sunt ex caritate diligenda (De Caritate 7, arg. 5).

Dios es amado por caridad. Por lo tanto, es necesario que por caridad se ame más lo que es máximamente querido por Él. Pero entre todas las cosas creadas el bien del universo es máximamente amado por Dios, en el cual se encuentran comprendidas todas las cosas. Por lo tanto todas las cosas deben ser amadas por caridad

In bono universi sicut principium continetur rationalis natura, quae est capax beatitudinis, ad quam omnes aliae creaturae ordinantur; et secundum hoc competit et Deo et nobis bonum universi maxime ex caritate diligere (De Caritate 7 ad 5).

En el bien del universo se contiene como principio a la creatura racional, que es capaz de beatitud, hacia la cual todas las otras criaturas se encuentran ordenadas; y según esto, compete tanto a Dios como a nosotros que por caridad se ame máximamente el bien del universo.

Diligere Deum super omnia, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod bonum divinum est principium et finis totius esse naturalis, et sic amant Deum super omnia non solum rationalia, sed et bruta animalia et inanimata, inquantum amare possunt, quia unicuique parti amabilius est bonum totius quam proprium bonum. Unde naturaliter manus se exponit ictui pro salute totius corporis (De Spe 1 ad 9).

Amar a Dios por sobre todas las cosas puede entenderse de dos maneras. De un modo según que el bien divino es principio y fin de todo ente⁷⁶ natural, y así aman a Dios por sobre todas las cosas no solo las creaturas racionales, sino también los animales brutos y las cosas inanimadas, en cuanto pueden amar, porque para cada parte es más amable el bien del todo que el propio bien. Por lo que naturalmente la mano se expone al golpe para conservar la salud de todo el cuerpo.

Peccantes, de quibus magis praesumitur nocumentum aliorum quam eorum emendatio, secundum legem divinam et humanam praecipuntur occidi. Et tamen hoc facit iudex non ex odio eorum, sed ex caritatis amore quo bonum publicum praefertur vitae singularis personae (II - II 25, 6 ad 2).

(Para) los pecadores, de quienes se presume que son más un peligro para los demás que capaces de enmienda, se prescribe la muerte según la ley divina y humana. Y sin embargo esto lo hace el juez no por odio a ellos, sino por amor de caridad por el cual el bien público debe ser preferido a la vida de una persona singular.

76 Con ciertas reservas, hemos traducido “esse naturalis” por “ente natural”

Unaqueaque amicitia respicit principaliter illud in quo principaliter invenitur illud bonum super cuius communicatione fundatur, sicut amicitia política principaliter respicit principem civitatis, a quo totum bonum commune civitatis dependet; unde et ei maxime debetur fides et obedientia a civibus. Amicitia autem caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, quae consistit essentialiter in Deo sicut in primo principio, a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter et maxime Deus est ex caritate diligendus, ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem simul nobiscum ab eo participans (II - II 26, 2).

Cada amistad mira principalmente aquello en lo que se encuentra principalmente ese bien sobre el cual se funda la relación, así como la amistad política mira principalmente al príncipe de la ciudad, de quien depende todo el bien común de la ciudad; por lo que a él es máximamente debida la fe y la obediencia de parte de los ciudadanos. Pero la amistad de la caridad se funda sobre la comunicación de la beatitud, que consiste esencialmente en Dios como el primer principio por el cual es derivada [la beatitud] en todos aquellos que son capaces de ella. Y así Dios debe ser amado principal y máximamente por caridad, pues Él es amado a causa de la beatitud; mientras el prójimo es amado por nosotros como partícipe de la beatitud.

Unaqueaque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium. Quod manifestatur ex opere, quaelibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi et dispendia propriarum rerum et personarum interdum sustinent. Unde multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis, quae fundatur super communicatione donorum gratiae. Et ideo ex caritate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum, quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali omnium principio qui beatitudinem participare possunt (II - II 26, 3).

Cada parte ama más naturalmente el bien común del todo que el bien propio particular. Lo cual es manifiesto por la operación, pues cualquier parte tiene principalmente una inclinación a la acción común para utilidad del todo. Esto aparece también en las virtudes políticas, según las cuales los ciudadanos a veces soportan pérdidas de sus propias cosas y en sus propias

personas por el bien de la comunidad. Pero esto se verifica mucho más en la amistad de la caridad, la cual está fundada sobre la comunicación de los dones de la gracia. Y por lo tanto, por caridad, el hombre más debe amar a Dios, que es el bien común de todas las cosas, que a sí mismo, porque la beatitud está en Dios como fuente y principio común de todas las cosas que pueden participar de la beatitud.

Deus diligitur ut principium boni super quo fundatur dilectio caritatis; homo autem seipsum diligit ex caritate secundum rationem qua est particeps praedicti boni; proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono [...] Et ideo homo ex caritate debet magis seipsum diligere quam proximum (II - II 26, 4).

Dios es amado como principio de bien sobre el cual se encuentra fundado el amor de caridad; pero el hombre se ama a sí mismo por caridad según la razón por la que es partícipe de ese bien; pero el prójimo debe ser amado según la razón de sociedad en este bien [...] Y entonces el hombre debe amarse por caridad más a sí mismo que al prójimo.

iii. Del bien común en los sacramentos

Bonum speciei melius est quam bonum individui quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis, ut dicitur in I Eth. Sed praeceptum primo homini datum ad conservationem individui per actum nutritivae adhuc obligat. Ergo multo magis praeceptum de matrimonio, quod pertinent ad conservationem speciei (4 Sent. 26, 1, 2, arg. 3)⁷⁷

El bien de la especie es mejor que el bien del individuo porque el bien de la nación es más divino que el bien de un sólo hombre, como se dice en I Eth. Pero el primer precepto dado al hombre obliga a la conservación del individuo por el acto de nutrición. Por lo tanto obliga mucho más el precepto de matrimonio, porque concierne a la conservación de la especie.

⁷⁷ Se trata de una objeción, pero la razón de la cita es que la premisa mayor es verdadera: puesto que el bien de la especie prevalece sobre el bien del individuo y también el bien común prevalece sobre el bien particular.

Cum ergo ad perfectionem humanae multitudinis sit necessarium aliquos contemplativae vitae inservire, quae maxime per matrimonium impeditur inclinatio naturae ad matrimonium non obligat per modum praecepti, etiam secundum philosophos (4 Sent 26, 1, 2).

Puesto que para la perfección de la multitud humana es necesario que algunos estén al servicio de la vida contemplativa, la cual es máximamente impedida por el matrimonio, la inclinación natural al matrimonio no obliga por modo de precepto, esto también según los filósofos

Videtur quod matrimonium non debeat habere aliqua bona, quibus excusetur. Sicut enim conservatio individui [...] est de intentione naturae, ita conservatio speciei, quae fit per matrimonium, et multo magis, quanto melius et divinius est bonum speciei quam bonum individui. Sed actum nutritivae excusandum non indiget aliquibus. Ergo nec etiam ad excusandum matrimonium (4 Sent. 31, 1, 1, arg 1).

Parece que no es necesario que el matrimonio tenga alguno de los bienes de los cuales es dispensado. Pero así como la conservación del individuo es por la inclinación de la naturaleza, también la conservación de la especie, la cual se cumple por el matrimonio, y esto mucho más, por cuanto el bien de la especie es mejor y más divino que el bien del individuo. Pero el acto de nutrición no puede ser dispensado y por lo tanto tampoco el matrimonio.

Bonum commune est multo melius quam bonum privatum, propter quod etiam homo interdum ab otio sanctae contemplationis removetur, quae optima pars est, iudicio domini, Luc. 10, ut communi utilitati proximorum vacet. Et ideo alii dicunt probabilius, si communis utilitas totius Ecclesiae aut unius regni vel provinciae exposcerent, posse convenienter et in voto continentiae et in voto religionis dispensari, quantumcumque esset solemnizatum (4 Sent 38, 1, 4, 1 ad. 3).

El bien común es mucho mejor que el bien privado, razón por la cual el hombre a veces es apartado del ocio de la santa contemplación, cuya óptima parte es el juicio del Señor, Luc, 10, por la utilidad común de los prójimos. Y así los otros dicen que esto es más loable: que si la utilidad común de toda la iglesia, o de un reino o provincia lo reclamase, podría ser dispensado

convenientemente del voto de continencia y del voto de la religión, por muy solemne que sea

Videtur quod sacramentum Eucharistiae non sit potissimum inter sacramenta. Bonum enim commune potius est quam bonum unius, ut dicitur I Ethic. Sed matrimonium ordinatur ad bonum commune speciei humanae per viam generationis, sacramentum autem Eucharistiae ordinatur ad bonum proprium sumentis (III 65, 3, arg. 1).

Parece que el sacramento de la eucaristía no es el más digno entre los sacramentos. Pues el bien común es más digno que el bien de uno, como se dice en I Eth. Pero el matrimonio se ordena al bien común de la especie humana por vía de la generación, mientras que el sacramento de la eucaristía se ordena al bien propio del que lo recibe.

Matrimonium ordinatur ad bonum commune corporaliter. Sed bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter in ipso Eucharistiae sacramento (III 65, 3 ad 1).

El matrimonio se ordena al bien común corporalmente. Pero el bien común espiritual de toda la Iglesia se encuentra contenido sustancialmente en el sacramento mismo de la Eucaristía.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

1. *Fuentes* (de todas las fuentes citadas se puede recurrir a varias ediciones)

ARISTÓTELES

- *Metafísica*
- *Ética Nicomaquea*
- *Política*
- *Física*

SAN AGUSTÍN DE HIPONA

- *De Civitate Dei*
- *De Doctrina Christiana*

SANTO TOMÁS DE AQUINO

- *El comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*
- *Contra Impugnantes Dei cultum et religionem*
- *De Veritate*
- *Suma Contra Gentiles*
- *De Potentia*
- *De Spiritualibus Creaturis*
- *De Substantiis Separatis*
- *De Perfectione Vitae Spiritualis*
- *De Regno*
- *Comentario a La Metafísica, a la Ética Nicomaquea, y a la Política*
- *De Malo*
- *De Caritate*
- *De Spe*
- *Suma Teológica*
- *Compendium Theologicum*
- *Cuestiones Quodlibet*

PLATÓN

- *República*
- *El Político*
- *Leyes*
- *Timeo*

2. Bibliografía

- BOSSINIA, *“La verdad del derecho”*, colección *circa humana philosophia*, Buenos Aires, Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”, 2020
- CARDONA C, *“La Metafísica del Bien Común”*, Madrid, Rialp, 1966
- DE KONINCK C, *“De la primacía del bien común contra los personalistas”*, Madrid, Ed. Cultura Hispánica, 1952
- DEMPE A, *“La filosofía cristiana del estado en España”*, Madrid, Rialp, 1961
- ELIAS DE TEJADA F, *“La monarquía tradicional”*, Madrid, Rialp, 1954
- “El bien común”*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1975 - en especial ELIAS DE TEJADA F, *“El bien común en los teólogos juristas españoles del Siglo de Oro”*.
- GENTILE F, *“Inteligencia política y razón de Estado”*, Buenos Aires, EDUCA, 2008
- LAMAS F, *“Ensayo sobre el orden social”*, Buenos Aires, Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”, 1985
- “El bien común político”*, publicado para el posgrado de Derecho Constitucional de la Cátedra de Filosofía del Estado, en la Universidad Católica Argentina durante el 2009
- “El hombre y su conducta”* Buenos Aires, Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”, 2013
- “La experiencia jurídica”*, Buenos Aires, Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”, 1991
- MARITAIN J, *“La persona y el bien común”*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1968
- MARITAIN J, *“El hombre y el estado”*, Buenos Aires, Ed. Guillermo Kraft Limitada, 1952
- MEINVIELLE J, *“Concepción católica de la política”*, Buenos Aires, Theoria, 1961
- MEINVIELLE J, *“Crítica de la concepción de Maritain de la persona humana”*, Buenos Aires, Nuestro Tiempo, 1993

- MESSNER J, “*Ética social, política y económica a la luz del derecho natural*”, Rialp, Madrid, 1967
- RAMIREZ S (O.P), “*De hominis beatitudine*” (2 ts.), Madrid, C.S.I.C, 1970
- “*Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*”, Madrid, ad usum privatum, 1956
- ROMMEN H, “*El Estado en el pensamiento católico*”, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1956
- “*La teoría del Estado y la Comunidad Internacional en Francisco Suárez*”, Madrid, Instituto Francisco de Vitoria, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1921
- UTZ A.F., “*Ética Social*”, Barcelona, Herder, 1962



Se terminó de editar
en Buenos Aires, República Argentina,
en marzo de 2022

