Ensayos

EN TORNO AL CONCEPTO DE JUSTICIA SOCIAL

> «Quise ensayar alguna herejía por mi cuenta y, al darle los últimos toques, me encontré con que *mi herejía era la ortodoxia.*»
>
> (G. K. CHESTERTON: *Ortodoxia*, cap. I.)

Se ha hablado y se ha escrito tanto estos últimos años sobre la Justicia Social, que puede parecer fuera de lugar volver sobre el tema, una y otra vez, en artículos y conferencias. Algo, sin embargo, debe de haber en el fondo de la cuestión que impulsa a los estudiosos de estas materias a insistir con renovada constancia en el planteamiento del problema desde los más diversos supuestos doctrinales. Y es que, además de tratarse de un tema altamente sugestivo inserto en el plano de la más palpitante actualidad, el concepto de Justicia Social se muestra a los ojos de quien lo contempla amorasa y reverentemente, de quien teoriza, podríamos decir con el más riguroso significado etimológico de la palabra, una riqueza óntica extraordinaria que hace que no se agote con el reiterado estudio su contenido, sino que, por el contrario, vaya apareciendo cada vez más dilatado el campo de sus posibilidades conceptuales, mayor y más valioso el haz de matices que encierra, más impresionante la diversidad de enfoque de que es susceptible en su consideración doctrinal.

Quizá ello explique la extensa y variada gama de conceptos y definiciones que se registra en cada una de las diversas escuelas o tendencias configuradas en el ámbito jurídico y políticosocial (1).

---

(1) Sin referirnos más que a la doctrina social-católica, por el engarce singular y el especial interés que ofrece para estas modestas notas, destaquemos

El concepto que vamos a glosar está inmerso en la doctrina social católica y, más concretamente, en la *Escuela Española de Derecho del Trabajo y de la Previsión Social* (2). No ha sido todavía formalmente

---

en su seno las siguientes posiciones: «Las de quienes, como Prümer, Rutten, Urdánoz, el P. Noguer, identifican la Justicia social con la Justicia legal de Santo Tomás; las que de un modo amplio la asimilan al Derecho natural o, más exactamente, a una especie de justicia natural anterior a la legal, sin perjuicio de referirla —como hace Messner— en un sentido más restringido a las relaciones de los grupos sociales entre sí y de los individuos como miembros de ellos en orden al bien común, de manera que cada grupo dé a los demás aquella parte del "bien social" a que tienen derecho en proporción a los servicios con que contribuyen al Bien común; la del P. Albino González y Menéndez Reigada, que la considera como forma de Justicia distributiva; aquellas otras definiciones de Pesch, Antoine y Vila Creus, que nos la muestran como síntesis de Justicia legal y Justicia distributiva; la de Cathrein, para quien la Justicia social, expresión de un exacto cumplimiento de todos los deberes individuales y sociales, constituye una virtud general que no encuadra en ninguna otra particular; la de Vermeersch, en que resulta enlazada con los fines de paz social y equilibrio social y a la que tan próximos se encuentran los conceptos enunciados por Catalá y Aguinaga Tellería; la del P. Azpiazu, que la considera como la virtud de dar a cada uno lo suyo, aquello que le corresponde conforme a su dignidad de persona, coincidente, en el fondo, con la formulada por el P. Gandía; la de Luño Peña, para quien la Justicia social representa la armonía de los valores personales y transpersonales en la realización del orden jurídico social; la tesis de la justicia social o *justicia institucional*, de Ruiz Jiménez, como forma de Justicia completamente distinta de la Justicia interindividual o conmutativa, en la que se subsumen la Justicia legal y la Justicia distributiva y que garantiza los derechos del individuo frente a la comunidad y los derechos de ésta respecto a sus miembros» (M. Ucelay Repollés: *La previsión y la Justicia social*. Conferencia pronunciada en abril de 1953 en el Departamento Central de Seminarios de F. E. T. y de las J. O. N. S.)

(2) Estamos convencidos de que sólo por un lamentable desconocimiento de nuestros valores en el extranjero y por una inconmensurable incuria en nosotros mismos no se ha hablado todavía de una Escuela Española del Derecho de Trabajo y de la Previsión Social o, más brevemente, de una Escuela Social Española, cosa que ya hace tiempo hubiera hecho cualquier otra nación de haber tenido tan sobrados títulos para ello. Que nuestra concepción actual responde plenamente a las más puras esencias de esta Escuela Social Española lo proclama abiertamente el Fuero del Trabajo con aquellas palabras reveladoras y plenas de sentido con que comienza: «Renovando la tradición

formulado por el autor, pero nos atrevemos a esperar que, para fruición intelectual de todos, no tardará en dar origen a un brillante trabajo. Su arranque tiene el valor de estrenar un nuevo punto de partida, lo que proporciona a esta concepción una radical originalidad.

Afirma G. K. Chesterton, el maestro de la paradoja, que «la verdadera diferencia entre el Paganismo y el Cristianismo se resume perfectamente en las diferencias entre las virtudes paganas, o naturales, y aquellas tres virtudes del Cristianismo que la Iglesia de Roma llama virtudes de la gracia. Las virtudes paganas, o racionales, son tales como la Justicia y la Templanza, y el Cristianismo las ha adoptado. Las tres virtudes místicas que el Cristianismo no ha adoptado, sino que inventó, son la Fe, la Esperanza y la Caridad... El primer hecho evidente es que las virtudes paganas, tales como la Justicia y la Templanza, son *virtudes tristes*, y que las virtudes místicas de la Fe, la Esperanza y la Caridad son *virtudes alegres* y exuberantes. Y el segundo hecho evidente, que resulta aún más evidente, es el hecho de que las virtudes paganas son virtudes razonables, y que las virtudes

---

católica de Justicia Social y alto sentido humano que informó nuestra legislación del Imperio...». Pero no se trata ya de remontarnos solamente al colosal monumento jurídico de las «Leyes de Indias», maravilla de propios y extraños, ni a la pléyade de autores de nuestra Edad de Oro, como Fray Alonso de Castillo, Luis Vives, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, Fray Gabriel de Toro, González de Cellorigo, Gregorio de Valencia, Francisco Suárez, Fray Pedro de Ledesma, Fray Mateo López Bravo, Fernández Navarrete, Castillo de Bobadilla, Márquez, Domingo de Soto, Francisco de Vitoria, Covarrubias, Luis de Molina y Juan de Lugo (Vide vol. I, Biblioteca de Clásicos Sociales Españoles, dirigida por el profesor Viñas y Mey), por no citar más que a las figuras más señeras. Su nacimiento debe buscarse en la época en que florecieron en España instituciones como los *collegia* y los *sodalitia* romanos y su desarrollo ha de seguir la trayectoria que describe, no sólo el pensamiento que vivificó nuestras instituciones medievales en este orden de problemas, hasta enlazar con nuestra Edad de Oro, sino también el de los autores que siguieron cultivando estas cuestiones en épocas posteriores, hasta entroncar con nuestros tratadistas actuales. Apuntada la idea, quede su realización para quienes tengan fuerzas y preparación para ello. La urgencia de la tarea es manifiesta y sus frutos insospechadamente ópimos.

cristianas de la Fe, de la Esperanza y de la Caridad son en su esencia todo lo inmoderadas que pueden ser» (3).

Con las pintorescas y sugestivas palabras del gran escritor inglés podríamos decir nosotros que la Justicia Social en Mariano Ucelay no es más que *la inserción de una virtud triste en una virtud alegre*, o dicho con más justeza, con más rigor terminológico, *la inserción de la mayor* (4) *de las virtudes teologales, la Caridad, en la más excelente* (5) *de las virtudes cardinales, la Justicia.*

A primera vista, esta fórmula conceptual se nos revela como algo extraordinariamente simple y sencillo. Casi como una frase brillante o un mero juego de palabras. Pero la simplicidad está sólo en la apariencia. En el fondo se agitan un cúmulo de cuestiones y quién sabe

---

(3) Vide G. K. Chesterton: *Herejes*, cap. XII, págs. 123 y sigs. Ed. Poblet, 1932.

(4) La Sagrada Escritura la hace objeto de las máximas alabanzas. Es archiconocido el pasaje de San Pablo que dice: «Nunc manent fides, spes, caritas, tria haec; major autem horum est caritas» (I ad Cor., XIII, 13). Y San Juan: «Deus caritas est: et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo» (I. Io., IV, 16). «Carisimi, diligamus non invicem: quia caritas ex Deo est» (I. Io., IV, 7). Refiriéndose a ella, el mismo Jesucristo dijo: «Hoc est *maximum et primum mandatum*» (Matth., XXII, 38). Las citas podrían multiplicarse.

(5) Dice Santo Tomás (*Prima Secundae*, quaest. LXVI, a. 4) que de una virtud cualquiera puede decirse que es *mayor* o *menor simpliciter* o *secundum quid* y concluye afirmando que la Justicia es *simpliciter* la más excelente de las virtudes morales por ser la que de ellas está más próxima a la razón y esto, tanto por el sujeto, porque radica en la voluntad que es un apetito racional, como por el objeto, porque no se refiere como las otras a las pasiones, sino a las acciones y ordena al hombre no sólo en sí mismo, sino en relación con los demás. Y cita a Aristóteles (V *Ethic.*, cap. I), según el cual, «la justicia es la más preclara de las virtudes». San Ambrosio afirma: «Justitia mihi excelsior videtur, liberalitas gratior: illa censuram tenet, ista bonitatem...» (*De officiis ministrorum*, L. I, cap. XXVIII, 130). Y en otro lugar: «Magnus itaque justitiae splendor, quae aliis potius nata quam sibi, communitatem et societatem nostram adjuvat: excelsitatem tenet, ut suo judicio omnia subjecta habeat, opem aliis ferat, pecuniam conferat, officia non abnuat, pericula suscipiat aliena» (*De officiis ministrorum*, L. I, cap. XXVIII, 136). En el mismo sentido Cicerón: «... In qua virtutis splendor est maximus» (*De officiis*, L. I, pág. 553, l. 23, Ed. J. Parvo et I. Badio, París, 1511).

si una obligada revisión de conceptos fundamentales. Realmente, detrás de esta concepción se esconde una notable complejidad. Basta, por lo pronto una ligera reflexión, para que ante nuestros ojos se despliegue un haz de problemas: ¿Qué sentido tiene hablar de la inserción de la Caridad en la Justicia? ¿Quién incide realmente en quién? ¿Se origina, acaso, un nuevo tipo de virtud más o menos complejo de carácter intermedio? ¿Cuál es la materia y cuál la forma? ¿Cuál el género próximo de la definición y cuál la diferencia específica? ¿Es que la Justicia Social es solamente una virtud o intersección de virtudes? ¿Cuál es su verdadera naturaleza? ¿Se trata de un concepto extrajurídico?, etc., etc.

No pretendemos en estas líneas vacilantes agotar el tema con un examen exhaustivo de estos y otros muchos problemas que irían surgiendo inexorablemente al conjuro de una meditación más profunda y lúcida. Nuestro intento es más modesto: nos proponemos únicamente dejar libre la pluma para que. espontáneamente y ajena por completo a toda preocupación sistemática, vaya haciendo brotar algunas consideraciones sobre el concepto recién cortado que nos ocupa.

Vaya por delante una advertencia previa. Prescindimos deliberadamente de toda cuestión terminológica en torno a la tan poco afortunada denominación de Justicia Social y. por consiguiente, empleamos este término tautológico para referirnos a la parcela de la realidad para cuya delimitación fué acuñado, omitiendo todo lo que no sea o afecte directa e inmediatamente, diríamos necesariamente, a la construcción de un concepto riguroso de la misma.

Lo primero que salta a la vista es que la concepción de Ucelay Repollés hace tabla rasa de los cauces por donde hasta ahora ha venido discurriendo la ya caudalosa doctrina, para situar a la Justicia Social en las más elevadas regiones de lo trascendente: nada menos que en el *doble plano de las virtudes teologales y cardinales y en la pura posibilidad de intercesión de ambos.* Es decir, *ha incrustado la Justicia Social en el mismo corazón de la Teología Moral.* No es que su concepto tenga ya perspectivas teológicas: es que es teológico desde su última raíz. De ahí que, querámoslo o no, su consideración nos lleve irremediablemente Teología adentro, sin que pueda servirnos de excusa nuestra poco envidiable condición de profanos.

Para precisar en qué sentido pueda hablarse de inserción de una virtud teologal en una virtud cardinal, forzoso es que nos acerquemos a la entraña misma de las virtudes teologales y cardinales, principalmente de la caridad y de la justicia, y que examinemos el problema de su mutua conexión, que insoslayablemente nos llevará a preguntarnos: *¿puede haber virtud cardinal sin caridad?, ¿puede, por el contrario, existir caridad sin virtudes cardinales?*

Como es sabido, los teólogos hablan de la virtud en sentido *amplio* y en sentido *estricto*. En el primero, tanto quiere decir como *fuerza, potencia, facultad encaminada a perfeccionar algo*. En tal acepción, en la Sagrada Escritura los milagros y prodigios divinos se denominan *virtutes* (6).

En sentido *estricto* la virtud ha sido definida como *el hábito por el cual realizamos los actos moralmente buenos* (7). Santo Tomás, después de dejar sentado que, por lo que a su esencia se refiere, es un *hábito* y que, además, es un *hábito operativo* y *bueno* (8), da la siguiente definición: *Virtus est bona qualitas mentis qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur* (9). Concepto que, como se ve por el último inciso, tomado de San Agustín (10), conviene más propiamente a la virtud infusa. No vamos a citar más definiciones, pero sí a insistir en un extremo fundamental: en que la virtud no consiste en la sola potencia de obrar bien, ni en el acto propiamente, sino en un *hábito*, es decir, en una permanente disposición a obrar rectamente.

De las diversas especies de virtudes que, en función de un triple criterio de clasificación, distinguen los teólogos, *infusas* y *adquiridas*

---

(6) «Vae tibi Corozain, vae tibi Bethsaida: quia si in Tiro et Sidone factae essent virtutes quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent» (Matth., XI, 21). «Quia virtus de illo exibat et sanabat omnes» (Luc., VI, 19).

(7) Cicerón decía: «Virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus» (*Rhetoricorum de inventione*, L. II, f. 40. Ed. J. Parvo et I. Badio, París, 1511).

(8) *Prima Secundae*, quaest. LV, a. 1, 2 y 3.

(9) *Prima Secundae*, quaest. LV, a. 4.

(10) *De libero arbitrio*, l. II, c. 19; *Contra Iulian.*, l. IV, c. 3.

por razón del principio, *intelectuales* y *apetitivas* por razón del sujeto, *teológicas* y *morales* por razón del objeto, sólo estas dos últimas van a ser objeto de nuestra improvisada atención.

Santo Tomás (11) divide las virtudes en *intelectuales, morales* y *teológicas*, de modo que cualquiera que sea la virtud de que se trate tenga cabida en alguno de los miembros de esta clasificación tripartita. Y así, toda virtud, o tiene por objeto a Dios o a algo creado. Si lo primero, tenemos una virtud *teologal;* si lo segundo, o ese algo creado que tiene por objeto hacer referencia al afecto y entonces se trata de una virtud *moral*, o se refiere al entendimiento y entonces tenemos una virtud *intelectual*. Puede, por tanto, afirmarse que virtudes morales son aquellas que perfeccionan la voluntad en orden a un bien honesto de cualquier índole. Son numerosas, pero todas pueden reducirse a cuatro, cuya importancia es tal (12), que ha merecido el sobrenombre de *cardinales* o *principales*, si bien se denominan así, no respecto de las *virtudes teologales*, sino respecto de las demás *virtudes humanas*.

Bajo el epígrafe de *Si las virtudes morales deban llamarse cardinales o principales* (13), el Doctor Angélico se plantea y resuelve este problema terminológico en el sentido de que *ellas y sólo ellas* merecen tal denominación, añadiendo a continuación (14) que, tanto por sus *principios formales* como por sus *sujetos*, esas virtudes morales o cardinales son *sólo* cuatro: prudencia, justicia, fortaleza y templanza, sin que existan otras virtudes humanas que deban calificarse de *más principales* que éstas, que lo son fundamentalmente por dos razones: por su *generalidad* respecto de las demás (15) y por la *principalidad*

---

(11) *Prima Secundae, quaest.* LVII y sigs.

(12) En el *Libro de la Sabiduría* se lee: «Sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam, et virtutem, quibus nihil utilius est in vita hominibus» (Sap. VIII). En donde, como es obvio, *sobrietatem* ha de traducirse por templanza y *virtutem* por fortaleza.

(13) *Prima Secundae*, quaest. LXI, a. 1.

(14) *Prima Secundae*, quaest. LXI, a. 2.

(15) «Sic igitur praedictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus: uno modo secundum communes rationes formales, et secundum hoc dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes; ut puta quod omnis

de su materia (16), la cual, por su excelencia y mayor necesidad, hace que, como la puerta se apoya en el quicio, las restantes virtudes humanas tengan en ellas en cierto modo su fundamento. Y así, dice Gonet que sobre ellas gira toda la razón de la condición humana y en ellas, como en quicios, se funda toda vida honesta y moral. En idéntico sentido Cayetano, Silvio y San Gregorio. Hasta tal punto se estima que las virtudes cardinales contienen en su seno de uno u otro modo a las demás virtudes humanas, que los teólogos consideran éstas como partes de aquéllas en un triple sentido: *partes integrales* (que son aquellas virtudes sin las cuales no puede darse un *acto perfecto* de la virtud cardinal), *partes subiectae* (aquellas virtudes que constituyen *especies* de la cardinal considerada como género) y *partes potentiales* (que son aquellas virtudes *anejas* que se ordenan a algunos actos secundarios y carecen de la fuerza de la virtud principal).

Las virtudes cardinales no se refieren *primaria, directa* e *inmediatamente* a Dios, sino a la recta ordenación de las costumbres, las cuales, a su vez, han de referirse a Dios como fin último, al que necesariamente ha de ordenarse cuanto a las costumbres concierne. No serían en absoluto costumbres puras si su santidad no se refiriera a Dios.

Entre estas importantísimas virtudes ocupa la *justicia* un lugar preeminente (17). Es obvio que hablemos aquí de justicia en sentido

---

virtus, quae facit bonum in consideratione rationis, dicatur prudentia: et quod omnis virtus, quae facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur justitia; et omnis virtus, quae cohibet passiones et reprimit, dicatur temperantia; et omnis virtus, quae facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicatur fortitudo. Et sic multi loquuntur de istis virtutibus tam sacri doctores quam etiam philosophi; et sic aliae virtutes sub ipsis continentur» (*Prima Secundae*, quaest. LXI, a. 3).

(16) «Dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalitatem *materiae*, puta quod *prudentia* dicatur quae praeceptiva est, justitia, quae est circa actiones debitas inter aequales, temperantia, quae reprimit concupiscentias delectationum tactus, fortitudo, quae firmat contra pericula mortis» (*Prima Secundae*, quaest. LXI, a. 3).

(17) «Respondeo dicendum, quod si loquamur de justitia legali, manifestum est quod ipsa est praeclarior inter virtutes morales, inquantum bonum commune praeeminet bono singulari unius personae; et secundum hoc Phi-

estricto. Como es sabido, en sentido *amplio* distinguen los teólogos tres fundamentales acepciones, que, en esencia, significan:

a) *Un complejo o conjunto de todas las virtudes*. En esta acepción, su uso es frecuentísimo en las Sagradas Escrituras (18).

b) *La caridad o la gracia santificante* en cuanto es la raíz de todas las virtudes sobrenaturales (19).

---

losophus in V Ethic. (cap. I) dicit quod *praeclarissima virtutum videtur esse justitia, et neque Hesperus, neque Lucifer ita admirabilis*: sed etiam si loquamur de justitia particulari, praecellit inter alias virtutes morales, duplici ratione; quarum prima potest sumi ex parte subjecti, quia scilicet est in nobiliori parte animae, id est, in appetitu rationali, scilicet in voluntate, aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent passiones, quae sunt materia aliarum virtutum moralium. Secunda ratio sumitur ex parte objecti; nam aliae virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuosi, justitia autem laudatur secundum quod virtuosus ad alium bene se habet: et sic justitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in *V Ethic.* (cap. I)» (*Secunda Secundae*, quaest. LVIII, a. 12). De los filósofos paganos mereció los más grandes elogios. Cicerón afirma: «Haec enim una virtus omnium est domina et regina virtutum» (*De officiis*, L. III, f. XLIV, Ed. J. Parvo et I. Badio, París, 1511). Considera que es la virtud más necesaria, hasta el punto que ni los bandidos pueden vivir sin ella. «Justitia —dice— ad rem gubernandam necessaria est, cujus tanta vis est, ut ne illi quidem, qui maleficio et scelere pascuntur, possint sine ulla particula justitiae vivere. Nam qui eorum cuipiam qui una latrocinantur, furatur aliquid aut eripit, is sibi ne in latrocinio quidem relinquit locum. Ille autem qui archipirata dicitur, nisi aequaliter praedam dispertiat, aut occiditur a sociis aut relinquitur» (*De officiis*, L. I, f. XXXIX. Ed. J. Parvo et I. Badio, París, 1511).

(18) «Nisi abundaverit justitia vestra plus quam scribarum et pharisaeorum...» (Matth., V, 20). «Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam» (Matth., V, 6). «Joseph autem vir eius, cum esset justus...» (Matth., I, 19). «Justitia secundum quam justus ex fide vivit... vera justitia est» (S. Próspero de Aquitania: *Liber sententiarum ex operibus S. Agustini delibatarum*, CCCXV, «De vera justitia»).

(19) Dice San Agustín: «Charitas inchoata inchoata justitia est, charitas magna magna justitia est, charitas perfecta perfecta justitia est» (*De natura et gratia*, c. 70). Y en otro lugar: «Justitia non est aliud quam non peccare: non peccare autem, Legis praecepta servare» (*Sermo* LXII, 8). El Concilio de Trento la emplea en tal acepción al declarar: «Unica formalis causa (sanctificationis nostrae) est justitia Dei, non qua Ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae;

c) *Cualquier acto honesto* (20).

Considerado en sentido *estricto*, el vocablo justicia designa *aquella virtud peculiar que dispone la voluntad a dar a cada uno lo que es suyo o se le debe* (21). Ahora bien, el definir así los teólogos la justicia como *virtus qua alteri jus suum, seu debitum tribuimus*, no dista ciertamente mucho de la concepción de los juristas, de la que se considera como paradigma la clásica definición de Ulpiano: *Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi* (22), definición que fué aceptada por las escuelas, si bien el Doctor Angélico, considerando que se refiere propiamente al acto de la justicia y no al hábito, introdujo una ligera, pero valiosa modificación desde el punto de vista teológico, convirtiéndola en esta otra: *Justitia est habitus,*

---

et non modo reputamur, sed vere justi nominamur, et sumus, justitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult...» (Trid., sess. VI, cap. 7).

(20) En este sentido leemos en las Sagradas Escrituras: «Sacrificate sacrificium justitiae» (Ps., IV, 6). «Sic decet nos implere omnem justitiam» (Matth., III, 15).

(21) Según San Ambrosio, justicia es la virtud «quae suum cuique tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit, ut communem aequitatem custodiat» (*De officiis ministrorum*, L. I, cap. XXIV, 115). Y San Agustín dice: «Justitia porro ea virtus est quae sua cuique distribuit» (*De civitate Dei*, L. XIX, c. 649, Patrologiae curs. comp. S. L. Migne). Y en otro pasaje: «... justitia cujus munus est sua cuique tribuere» (Idem, c. 629). Para Hugo de San Víctor «Justitia est voluntas reddendi unicuique quod suum est» (*Exegetica dubia. Allegoriae in Novum Testamentum*, L. VI).

(22) *Dig.*, 1, I, 1, 10. Fórmula que se recoge en las *Instituciones* de Justiniano con una insignificante modificación sintáctica: «Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique *tribuens*» (I, 1, 1.). Definición, por cierto, defectuosa por tautológica, puesto que define la justicia en función del derecho, cuando el derecho es el objeto de la justicia, como dice otra definición romana. La tautología desaparece eliminando sencillamente el término *jus*, que es lo que hacen, en definitiva, San Ambrosio, San Agustín y Hugo de San Víctor (v. nota anterior) y lo que había hecho ya Cicerón al concebirla como «animi afectio suum cuique tribuens» o como «habitus animi, communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem...» (*Rhetoricorum de inventione*, L. II, f. 40, Ed. J. Parvo et I. Badio, París, 1511) y mucho antes Simónides de Zeos al afirmar que justicia es decir la verdad y dar a cada uno lo suyo.

secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit (23).

Dos son las *partes integrales* de esta virtud: *hacer el bien y apartarse del mal.* Dos también las *partes subiectae*: la justicia *general,* denominada *legal,* y la justicia *particular,* que ofrece, a su vez, una doble vertiente: la justicia *conmutativa* y la justicia *distributiva* (24). Por último, en lo que a las *partes potentiales* (25) se refiere, hay que distinguir dos grupos: el de aquellas virtudes que dan lo debido. pero no con un criterio de igualdad, es decir, no todo lo rigurosamente debido. como son la religión, la piedad (26), el respeto y la obedien-

---

(23) *Secunda Secundae,* quaest. LVIII, a. 1. En otro pasaje destruye la tautología apuntada diciendo: «Justitia autem dat alteri quod suum est, quasi considerans bonum commune...» (Ibid., a. 12).

(24) La división de la justicia en general y particular se funda en el sujeto al que se dirige, ya que, mientras la general mira a la sociedad, la particular contempla al hombre singularmente considerado. Por el contrario, la división de la justicia particular en distributiva y conmutativa estriba en el sujeto agente, en cuanto que la primera se ejerce por la sociedad respecto de sus miembros y la segunda la ejerce una persona privada respecto de otra. (Cfr. *Secunda Secundae,* quaest. LVIII, a. 5, 7, 8; quaest. LXI, a. 1.)

(25) Conforme a lo que anteriormente hemos dicho, son partes potenciales de la justicia las virtudes anejas que se asemejan a ella en cuanto que están referidas a otro, en cuanto que implican alteridad, pero que carecen de o no alcanzan la perfección de esta virtud cardinal. Ahora bien, consistiendo la perfección de la justicia en dar a cada uno con criterio de igualdad lo que estrictamente se le debe, está claro que las virtudes anejas a ella pueden alejarse de su perfección por dos motivos: por faltar esa medida, ese criterio de igualdad, o por no deberse su objeto estrictamente, es decir, por imperio del derecho propiamente dicho.

(26) Como Santo Tomás (*Secunda Secundae,* quaest. VIII, a. 1), San Ambrosio enseña que la piedad es una virtud aneja a la justicia, pero disiente del Doctor Angélico en que, mientras para éste deben anteponerse los padres a la Patria, según el Obispo de Milán ha de anteponerse la Patria a los padres. Dice textualmente San Ambrosio: «Justitiae autem pietas est prima in Deum, secunda in patriam, tertia in parentes, item in omnes: quae et ipsa secundum naturae est magisterium...» (*De officiis ministrorum,* L. I, capítulo XXVII, 127). Ya Cicerón, apoyándose en la autoridad de Platón, había señalado el mismo orden, al decir: «Sed quoniam ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus, ortusque nostri partem patria vindicat, partem parentes, partem amici...» (*De officiis,* L. III, pág. 353, l. 32), lle-

cia, y el de aquellas otras que dan lo debido, pero no en virtud o por la fuerza del derecho *stricto sensu*, estimándose como tales la gratitud, la liberalidad, la afabilidad, la amistad, la veracidad, la fidelidad, la justicia vindicativa y la *epikeia* o equidad.

Si con las virtudes morales o cardinales puede el hombre alcanzar su fin natural, es decir, la felicidad proporcionada a la humana naturaleza, no puede, sin embargo, conseguir su fin sobrenatural, la eterna bienaventuranza, que, por exceder de la naturaleza humana, sólo puede alcanzarse con las virtudes infusas que reciben el nombre de teologales (27). Estas virtudes son, pues, absolutamente necesarias para la salvación. Que son infusas es doctrina del Concilio de Trento (28), llegando incluso muchos a sostener que es de fe (29). Se caracterizan por las siguientes notas fundamentales:

a) Tienen por objeto *inmediato* a Dios, al que miran como fin último sobrenatural. Dios es su objeto inmediato, tanto material (*objectum materiale quod*, no *objectum materiale cui*) como formal (30).

b) Son infusas *per se*, no meramente *per accidens*.

c) *Sólo* nos son conocidas por revelación divina.

Toda virtud que no reúna estas condiciones no es teologal (31). Santo Tomás, después de ocuparse de la distinción de las virtudes teologales de las intelectuales y morales, en razón de la diferencia formal de sus respectivos objetos (32), aborda el problema de su número y llega a la conclusión de que no pueden ser más que tres:

---

gando a afirmar: «... Ad extremum si ad perniciem patriae res spectabit, patriae salutem anteponet saluti patris» (*De officiis*, L. III, pág. 400, l. 30. Ed. cit.).

(27) *Prima Secundae*, quaest. LXII. a. 1).

(28) *Trid.*, sess. VI, cap. 7; cfr. can. 11 de la misma.

(29) Cfr. Pesch, VIII, n. 26.

(30) «Notum est quod sic referantur immediate ad Deum, cum per fidem credimus in Deum; per spem speramus in eum, et per caritatem eum diligimus. Est ergo Deum objectum propium, et primarium, et inmediatum virtutum theologicarum» (J. P. Migne: *Patrologiae, curs. comp.* S. L. París, 1891, pág. 590).

(31) Cfr. *Prima Secundae*, quaest. LXII, a. 1).

(32) Cfr. *Prima Secundae*, quaest. LXII, a. 2).

fe, esperanza y caridad (33). En efecto, la virtud teologal es la que nos une inmediatamente con Dios, su objeto inmediato. Ahora bien, siendo Dios Espíritu, es evidente que sólo puede ser alcanzado por el acto de una facultad espiritual, esto es, o por el entendimiento o por la voluntad: por el entendimiento, *sub ratione veri*, y así tenemos la fe; por la voluntad, *sub ratione boni*, y entonces tenemos la esperanza, si Dios es considerado como *bonum nobis*, y la caridad, si es contemplado como *bonum in se*, como en sumo y único Bien. No hay, pues, ninguna otra virtud que nos una a Dios directamente, y, por tanto, que pueda calificarse de teologal (34).

De tan excelsas virtudes, la primera es la caridad. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que, como enseña Santo Tomás, cabe distinguir un doble orden: el de la *generación* y el de la *perfección* y que, aunque en el orden de la perfección aventaje a las otras la caridad, *madre* y *raíz* de todas las virtudes (35) en cuanto es *forma* de

---

(33) Cfr. *Prima Secundae*, quaest. LXII, a. 3).

(34) Que son tres las virtudes teologales se deduce también de la Sagrada Escritura. «Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec» (*I ad Corinth.*, XIII, 13). Palabras de San Pablo, en que se funda San Agustín para decir: «Tria haec sunt, quibus et scientia omnis et prophetia militat, fides, spes, charitas» (*De Doc. Christ.*, L. I, cap. 37). «His tribus virtutibus contineri totius religionis summam» (*Enchirid.*, cap. 3).

(35) Dice a este propósito el maestro de las sentencias, Pedro Lombardo: «Charitas enim causa est et mater omnium virtutum; quae si desit, frustra habentur caetera; si autem adsit, habentur omnia. Charitas autem Spiritus Sanctus est. Ipsa est ergo causa omnium virtutum, non ipsius aliqua virtutum causa est, quia omnia munera excellit» (*Sententiarum libri IV*, L. II, Dist. XXIII). Ya en el siglo V San León Magno había dicho a sus fieles en uno de sus extraordinarios sermones: «... ipsam matrem virtutum omnium charitatem in secretis suae mentis inquirat...» (*Sermo* XXXIII, cap. IV). Y antes había escrito San Zenón, Obispo de Verona: «... dilectionem virtutum omnium divinarum esse substantiam naturalemque magistram: quoniam ex lege discitur, sed in mentibus nascitur: lex enim pendet ex charitate, non charitas pendet ex lege...» (*Tractatus*, L. I, II De Spe, Fide et Charitate, 5). San Próspero de Aquitania afirma: «Caritas... omnium summa bonorum et quaedam cunctarum sit vita virtutum...» (*De vocatione omnium gentium*, L. II, cap. XI). Y San Jerónimo: «Cunctarum virtutum mater est caritas...» (*Epístola* LXXXII, 11). San Agustín dice: «Sicut enim radix omnium malo-

todas ellas, en el de la generación precede la fe a la esperanza y ésta a la caridad (36). No hay, en cambio, unanimidad entre los teólogos respecto al orden de perfección de las otras dos virtudes teologales. Parece más probable la opinión de los que, como Medina y Báñez, sostienen que la fe es más excelente que la esperanza.

Cuatro son las principales acepciones que en Teología tiene el término caridad. Primordialmente significa:

a) El amor de la criatura racional a Dios (37).

b) El amor de Dios a los hombres (38).

c) El don de Dios que proviene de su amor a nosotros (39).

d) Dios mismo, ya porque es objeto, ya porque es principio de la caridad (40).

---

rum sit cupiditas; ita radix omnium bonorum est charitas» (*Sermo* CCCL, De charitate, 1). San Pedro Damiano: «... charitas, quae mater est omnium (virtutum), in sacrario pectoris nostri semper tenet principatum» (*Sermo* LXIII, 342). Wolberon, Abad: «Radix vero boni operis charitas est; quia sicut de radice omnis herbarum virtus et vigor nascitur, ita ex sola charitate omnis boni operis virtus generatur...» (*Commentaria super Canticum Canticorum Salomonis*, L. I, vers. 11). El Venerable Hildeberto, Obispo: «Caritas radix est omnium virtutum» (*Sermones de diversis*, CXXII, 827) (Id. CVII, 754).

(36) *Prima Secundae*, quaest. LXII, a. 4. En este sentido afirma Pedro Lombardo: «Non enim charitas fidem, sed fides charitatem praecedit, quia nemo potest amare quod non crediderit...» (*Sententiarum libri IV*. L. III, Dist. XXIII). San Gregorio Magno seis siglos antes se había expresado con idénticas palabras (*Homiliarum in Ezechielem Prophetam*, L. II, Homil. IV). Análogamente San Anselmo: «Nihil amatur, nisi quod cognoscitur» (*Cur Deus homo*, L. II, cap. XIII, 91). Y en otro lugar: «Nulla enim res amatur, sine ejus memoria aut intelligentia» (*De Divinitatis essentia monologium*, cap. I, 21).

(37) Y así ha podido decirse: «Amor est porta mortis vel vitae; bonus vel malus est: malus cupiditas, bonus charitas vocatur» (Adamus Scotus, *Patrologiae, curs. comp.* Migne, CXCVIII, 459).

(38) «In charitate perpetua dilexi te» (Ie., XXXI, 3).

(39) «Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus» (I. Io., III, 1).

(40) «Deus charitas est...» (I. Io., IV, 16). «Ecce quam brevis definitio, et habes quid sit caritas», dice San Pascasio Radberto. Y prosigue: «Sed hanc nemo philosophorum penetrat, quia immensa et profunda est... Apostolus aperte clamat, quia Deus charitas est. Quippe non relative, neque nuncupative, sicut de Domino quaedam dicuntur; sed substantialiter, sicut veritas, et lux,

Suelen definirla los teólogos diciendo que «*es el acto o la virtud teologal* (según que se refieran al acto o al hábito) *por la cual amamos a Dios por sí mismo y sobre todos las cosas y al prójimo como a nosotros mismos por Dios*» (41).

Es evidente que puede amarse al prójimo, no por Dios, sino por cualquier otro motivo honesto. Pero entonces ya no estamos en presencia de la caridad divina, de la caridad teologal (42), sino de la caridad moral, aunque este amor pueda ser sobrenatural por la gracia.

No todo amor de Dios es caridad. El amor puede ser de *concupiscencia* o de *benevolencia*. Amor de concupiscencia es aquel por el que amamos algo por el bien o la utilidad que nos reporta, como el avaro ama su dinero o el ebrioso el vino. Amor de benevolencia es, por el contrario, aquel por el que amamos a alguien con desinterés, gozándonos en el bien que tiene y queriendo ese bien para él. Este último se denomina, a su vez, *amor de amistad*, cuando es mutuo y manifiesto de ambas partes y se funda en alguna comunión de bienes. Condiciones que concurren en la virtud teologal de que tratamos (43), por lo que pudo afirmar Santo Tomás que la caridad

---

ac caetera quae Dominus substantive praedicatur» (*De fide, spe et charitate libri tres*, L. III, cap. I, 1).

(41) «Amas charitate quidquid bene amas» (San Agustín, *Patrologiae, curs. comp.* Migne, XXXVI, 369, 160). «... virtus est charitas, qua id quod diligendum est diligitur» (San Agustín, *Epístola* CLXVII, cap. IV, 15). «Charitatem voco, qua amantur ea quae *non sunt* prae ipso amante contemnenda: id est, quod aeternum est, et quod amare ipsum aeternum potest» (San Agustín: *De diversis Quaestionibus octoginta tribus liber unus*, XXXVI, 1). «Admonendus est populus quod haec sit vera charitas quae Deum diligit plusquam se, et *proximum tanquam se*, et quae nihil vult aliis facere nisi quod sibi vult fieri« (Theodulfo, Obispo: *Capitula ad presbyteros parochiae suae*, XXXIV). «... Hunc in sanctificatione fructum, qui fructus procul dubio charitas est atque opera ejus, nullo modo habere possumus a nobis; sed habemus per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis» (San Agustín: *Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus*, L. I, LXXXVI).

(42) Como dice San Gregorio Magno, «caritas autem vera est amicum diligere in Deo, et inimicum diligere propter Deum» (*XL Homiliarum in Evangelia*, L. I, Homil. X).

(43) «Ego diligentes me diligo» (*Prov.*, VIII, 17). «Qui diligit me, diligetur

amicitia quaedam est hominis ad Deum, según aquello de San Juan (XV, 15): «*Jam non dicam vos servos..., sed amicos meos*» (44).

El objeto *material* de la caridad es doble: primario o principal y secundario. El principal es Dios (45). El secundario son todas las criaturas capaces de sobrenatural beatitud, es decir, los ángeles (46) y los hombres (47), excepto los condenados. Ahora bien, podemos hablar del objeto material de la caridad en dos sentidos distintos: como sujeto para quien queremos el bien y como *bien* que deseamos al *sujeto*. En este último sentido, es todo lo que da gloria a Dios y aprovecha al prójimo; tal, la difusión de la fe, la prosperidad de la Iglesia, la salvación del prójimo, la ciencia, las virtudes, los dones sobrenaturales, etc... Por lo que el Doctor Angélico enseña que la misma caridad ha de ser amada con caridad (48) y aún las criaturas irracio-

---

a Patre meo: et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum» (Io., XIV, 21). La comunión de bienes en que se funda es la comunión de beatitud (Dios, dice Santo Tomás, nos comunica su bienaventuranza), pues la felicidad o visión beatífica a que Dios nos destina es, en cierto modo, común a nosotros y a El, ya que, viéndose y amándose a sí mismo, es feliz.

(44) *Secunda Secundae*, quaest. XXIII, a. 1.

(45) «Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua. Hoc est maximum et primum mandatum» (Matth., XXII, 35). «Quoniam igitur Deum caritatem esse divinis claret eloquiis, profecto manifestum est quod nemo Deum habere possit, si se homini Deus ipse non dederit. In eo ergo liberum arbitrium nostrum ad diligendum Deum et proximum idoneum efficitur, in quo ei caritas divinitus datur. Sine charitate enim, nec Deus diligi potest, nec proximus. Ut autem Deus diligi potest, ipse se tribuit: quia Deus caritas est, et Deum non nisi caritate diligimus. Nisi ergo Deum accipiamus. Deum diligere non valemus» (San Fulgencio: *De veritate praedestinationis*, L. II, cap. IX).

(46) *Secunda Secundae*, quaest. XXV, a. 10.

(47) *Secunda Secundae*, quaest. XXV, a. 1, 8, 9. «Secundum autem simile est huic: diliges proximum tuum, sicut te ipsum» (Matth., XXII, 40).

(48) «Sed charitas non est simpliciter amor, sed habet rationem amicitiae, ut supra dictum est (Quaest. XXIII, a. 1). Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter: uno modo sicut ipse amicus, ad quem amicitiam habemus et cui bona volumus; alio modo sicut bonum quod amico volumus: et hoc modo *caritas per caritatem amatur*, et non primo, quia caritas est illud bonum quod optamus omnibus quos ex caritate diligimus» (*Secunda Secundae*, Quaest. XXV, a. 2).

nales, en cuanto que queremos conservarlas para gloria de Dios y utilidad del prójimo (49). Sin embargo, cuando hablamos pura y simplemente del objeto de la caridad, nos referimos al sujeto para el que queremos el bien (50).

El objeto *formal* de la caridad, la razón por la cual amamos, es la bondad divina, Dios infinitamente bueno. La bondad divina es motivo de caridad, no sólo en cuanto comprende todos los atributos divinos, sino también considerada como cualquier divina perfección. Porque cualquier atributo divino, por ejemplo, la sabiduría divina, es una perfección y un bien de Dios y, por consiguiente, quien ama a Dios por su infinita sabiduría le ama por El mismo y por su perfección y bondad infinita. Es indudable que entre todos los atributos que pueden ser motivo de nuestro amor sobresale su caridad para con nosotros, manifestada de un modo eminente en la Encarnación del Verbo y en la Redención, según aquellas palabras de San Juan: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret: ut omnis, qui credit in Eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam* (51). Por tanto, también la caridad de Dios para con nosotros es objeto formal de la virtud teologal de la caridad (52).

---

(49) *Secunda Secundae*, quaest. XXV, a. 3.

(50) En este sentido dice Hugo de San Víctor: «Geminam nobis sacra Scriptura charitatem commendat: Dei videlicet et proximi...» (*De Sacramentis*, L. II, pars. XIII, cap. VI De charitate). Y Adamus Scotus: «Diligamus ergo Deum, ad hoc ut gaudeamus in ipso; diligamus proximum, ad hoc, ut non quidem in ipso, sed cum ipso gaudeamus in Deo. Et haec sunt duo praecepta caritatis, cum tamen sint hi tres, quos diligimus: nos ipsi, Deus, et proximus...» (*De ordine, habitu et prof. canonic, praem.*, XI, 270). Análogamente, San Agustín: «Jam vero quia duo praecipua praecepta, hoc, est, dilectionem Dei et dilectionem proximi, docet magister Deus; in quibus tria invenit homo quae diligat, Deum, se ipsum, et proximum» (*De civitate Dei*, L. XIX. 642, Patrol. curs, comp. Migne). El Venerable Hildeberto explica: «Quatuor enim diligenda nobis commendat catholica doctrina. Unum, scilicet quod super nos est, id est Deus; alterum, quod nos sumus, id est nos ipsos; tertium, quod juxta nos est id est proximos; quartum, quod infra nos est, id est corpus nostrum diligere debemus...» (*Sermones de Tempore*, XXXV, 405).

(51) Io., XIII, 16.

(52) «Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos» (I. Io., IV, 19). «Tanto enim certius diligimus, quam videre desideramus faciem Chris-

Muchos, después de Vicente Bolgeni, como D'Annibale (53) y Ballerini (54), sostienen que es objeto formal de la caridad incluso la bondad relativa o respectiva, o sea, aquella gondad por la que Dios es bueno para con nosotros: en contra de la autorizada opinión de Suárez (55), Ripalda (56), los salmanticenses (57) y otros prestigiosos teólogos que enseñan que la caridad es sólo. únicamente, amor de benevolencia. Unos y otros fundan sus respectivas tesis en textos de las Sagradas Escrituras y de Santo Tomás de Aquino, principalmente en la *Secunda Secundae, quaest. XXIII.* Sea la que fuere la recta solución de tan interesante controversia, tres cosas se estiman ciertas por los teólogos:

a) Que el amor de Dios, por ser obligatorio para todos, ha de ser fácil para todos, aun los más rudos. No ha de proponerse, por tanto, la razón de amar a Dios de manera que este acto se torne dificilísimo para la mayoría de los hombres. De ahí que deban proponerse también a los fieles como motivo de este amor los beneficios divinos, los dones de la gracia y la promesa de la eterna gloria, pues, haciéndolo así, a nadie parecerá difícil.

b) Que la caridad no excluye ni puede excluir el amor de concupiscencia, puesto que la caridad es amistad y la amistad nunca excluye el deseo de ver al amigo y gozar de su compañía (58).

---

ti, quanto posterioribus ejus agnoscimus quantum nos prior dilexerit Christus» (San Agustín: *De Trinitate libri XV*, L. II, cap. XVII, 28). «Si Dei meritum quaeritur, cum Ipsum diligendi causa quaeritur, illud est praecipuum quia Ipse prior dilexit nos. Dignus plane qui redametur, praesertim si advertatur quis, quos quantumque amaverit» (San Bernardo: *De diligendo Deo*, c. 1). «Amor quo Deus nos amat, ipse Deus est, et summa quaedam perfectio eius. Item Ipse nos amat, quia bonus est; unde quia amatur eo quod amet, amatur etiam quia bonus est» (Suárez: *De caritate*, disp. I, sect. II, n. 3).

(53) *Summula Theologiae Moralis*, II, n. 12, nota 9.

(54) *Opus Theologicum Morale* (Prati, 1899), II, tract. V, sect. III, n. 134-41.

(55) *De caritate*, disp. I, sect. II, n. 1.

(56) *De caritate*, disp. XXXV, sect. IX, n. 70.

(57) *De caritate*, disp. II, dub. II, n. 10. Cfr. Pesch. VIII, n. 537-552.

(58) Muy interesante a este respecto el texto de Hugo de San Víctor: *De Sacramentis*, 1, II, pars XIII, c. 8. Son también de tener en cuenta en este punto las 23 proposiciones acerca del amor purísimo a Dios, que fueron condenadas por Inocencio XII mediante Decreto del Santo Oficio de 12-III-1699,

c) Que el deseo de la visión beatífica de Dios es un acto de caridad, si con tal deseo se anhela unirse más perfectamente con Dios y gozar de su compañía.

A diferencia de la justicia y, por supuesto, de las demás virtudes cardinales, la caridad es una virtud *simple* que no admite ser dividida en especies (59). No se olvide que Dios y el prójimo son objeto de la *misma* especie de caridad, es decir, de la *misma* virtud teológica (60). Ahora bien, si no pueden distinguirse diversas clases de caridad, sí cabe diferenciar en la misma diversos grados en orden a su perfección (61), según aquellas palabras de San Agustín: *Charitas cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur; cum autem ad perfectionem venerit, dicit: cupio disolvi et esse cum Christo* (62).

En el primer grado, Dios es amado sobre todas aquellas cosas que no pueden obtenerse o retenerse sin ofensa grave, de modo que el que así ama a Dios prefiere carecer de aquellos bienes que poseerlos contra la Voluntad y la Ley divina que le obliga *sub gravi*. Este grado, por excluir todo afecto al pecado mortal, es suficiente y necesario para la salvación.

Se llega al segundo grado, cuando se ama a Dios sobre todas las cosas, de modo que el hombre esté dispuesto a carecer de cualquier bien o a sufrir cualquier mal antes que ofenderle *levemente*. Aunque

---

de las cuales la primera decía así: «Datur habitualis status amoris Dei, qui est caritas pura et sine ulla mixtione motivi proprii interesse. Neque timor poenarum, neque desiderium remunerationum habent amplius in eo partem. Non amatur amplius Deus propter meritum, neque propter perfectionem, neque propter felicitatem in eo inveniendam». Y la segunda: «In statu vitae contemplativae sive unitivae amittitur omne motivum interessatum timoris et spei».

(59) *Secunda Secundae*, quaest. XXIII, a. 5.

(60) *Secunda Secundae, quaest.* XXV, a. 1. Fundándose en aquellas palabras de San Juan: «Qui fratrem suum non diligit quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere?» (I. Joan. IV, 20), llega a afirmar San Gregorio Magno: «Nec enim Deus vere sine proximo, nec proximus vere diligitur sine Deo» (*XL Homiliarum in Evangelia*, L. II, Homil. XXXI).

(61) *Secunda Secundae*, quaest. XXIV, a. 9.

(62) I. Canon. Joan. trac. 5.

es necesario este grado para la perfección cristiana, no lo es, sin embargo, para la salvación.

El tercer grado consiste en que Dios es amado por sí mismo y sobre todas las cosas de tal forma que, no sólo se evita todo aquello que puede desagradarle grave o levemente, sino también lo que le sea *menos* grato; por ende, el que así ama a Dios elige siempre lo que juzga ha de ser más agradable a sus divinos ojos (63). Este es el último grado de perfección: no cae bajo precepto, sino sólo bajo consejo (64).

Por parte del amado, no puede ser la caridad perfecta en esta vida, porque Dios es infinitamente amable y ninguna criatura puede amarle infinitamente, pero sí puede serlo por parte del que ama, cuando ama a Dios cuanto puede (65).

Todavía necesitamos para nuestro objeto abordar otra cuestión fundamental: la que Santo Tomás se plantea magistralmente bajo el epígrafe *De connexione virtutum* (66).

La virtud moral, nos dice, puede ser *perfecta* e *imperfecta*. La perfecta es, como en su lugar se expuso, el hábito que nos inclina a obrar bien el bien. La imperfecta no es más que la inclinación que en nosotros existe a hacer algún acto bueno, ya provenga tal inclinación de nuestra naturaleza, ya de la costumbre. Pues bien, es doctrina común contra los escotistas que las virtudes morales en estado imperfecto no

---

(63) Podríamos afirmar aquí con San Gregorio Magno que la medida del amor a Dios es amarle sin medida. Comentando el archiconocido pasaje de San Marcos (XII, 30, ex Deut. VI, 5) dice: «Qua in re notandum est quia in dilectione proximi mensura amoris ponitur, cum dicitur: Diliges proximum tuum sicut te ipsum; Dei autem dilectio nulla mensura constringitur, cum dicitur: Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota virtute tua» (*XL Homiliarum in Evangelia*, L. II, Homil. XXXVIII).

(64) Santo Tomás distingue tres grados de caridad: la de los *incipientes*, la de los proficientes y la de los perfectos. En el primero se aparta el hombre del pecado; en el segundo, se ejercita en la virtud, y en el tercero, tiende a unirse con Dios y a gozar de El, desea «disolvi et esse cum Christo», como dice San Agustín (*Secunda Secundae*, quaest. XXIV, a. 10).

(65) *Secunda Secundae*, quaest. XXIV, a. 8.

(66) *Prima Secundae*, quaest. LXV.

están conexas entre sí (67), a diferencia de lo que necesariamente ocurre con las virtudes morales en estado perfecto, de las cuales no puede existir una sin la otra. Dicho de otra manera: el que carece de alguna virtud moral o cardinal no puede poseer *perfectamente* ninguna de ellas. Es tal la conexión que media entre estas virtudes, que no puede darse ninguna de ellas en estado perfecto en ausencia de las demás (68).

Es confirmada esta tesis por la autoridad de los Santos Padres: San Ambrosio (69), San Agustín (70), San Gregorio (71), etc... y se demuestra por la razón. En efecto, toda virtud cardinal perfecta depende de una perfecta prudencia en el sentido de que no puede existir sin ella, ya que es propio de la virtud moral hacer una elección recta, siendo como es un hábito electivo y, para hacer esa elección, no basta que exista una inclinación hacia el fin debido, que se obtiene por el hábito de la virtud cardinal, sino que, además, es necesario que alguien elija rectamente aquellas cosas que se ordenan a tal fin, y esto se hace por la prudencia, que es la virtud que aconseja, juzga y manda aquellas cosas que a dicho fin conducen. Pero, a su vez, la prudencia perfecta no puede existir sin las demás virtudes cardinales por análogos motivos. Porque un estado perfecto de prudencia implica que fácil y prontamente pueda realizar el hombre actos de pru-

---

(67) La experiencia nos ofrece constantemente el espectáculo de hombres que, dominados por los vicios, tienen, sin embargo, alguna virtud. Como vemos también, por ejemplo, un hombre que, por su constitución natural o por costumbre, está pronto a la liberalidad, pero no a la castidad.

(68) *Prima Secundae*, quaest. LXV, a. 1. Hasta los filósofos paganos entendieron que las virtudes están íntimamente enlazadas unas con otras. En tal sentido, afirma Platón por boca de Sócrates que «la forma de la virtud es una» (*La República*, col. IV). Y Cicerón que «en confesando que no tienes una virtud, es preciso que no tengan ninguna» (*De las cuestiones Tusculanas*, L. II).

(69) «Connexae igitur sibi sunt, concatenataeque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur» (*In Cap. VI Lucae*).

(70) «Virtutes quae sunt in animo humano, nullo modo separantur ad invicem» (*De Trinit.*, L. VI, cap. 4).

(71) «Una virtus sine aliis, aut omnino nulla est, aut imperfecta» (Lib. XXII, *Moralium*, cap. 1).

dencia cuando quisiere; y esto no puede hacerse sin la presencia de las demás virtudes morales (72).

Por lo que a las virtudes teologales se refiere, enseña Santo Tomás que la fe y la esperanza pueden existir de algún modo sin la caridad, pero no pueden ser virtudes *perfectas* sin ella (73). Siendo la caridad la forma de todas las virtudes, está claro que, si falta, la fe y la esperanza han de ser *informes* y han de carecer, por tanto, de razón de perfecta virtud (74), aunque esto no quiere decir que no existan (75). En cambio, sin fe y sin esperanza no puede haber caridad. La razón no puede ser más obvia. Partiendo de que la caridad no sólo es amor, sino también cierta amistad del hombre con Dios, el Doctor Angélico concluye que nadie puede tener esta amistad en que consiste la caridad, si no tiene fe, por la que crea en la posibilidad de la sociedad y conversación del hombre con Dios, ni esperanza de pertenecer a ella (76).

Ahora bien, ¿qué relación existe entre las virtudes teologales y las cardinales? Más concretamente: ¿pueden existir estas últimas sin la caridad?, ¿puede, por el contrario, haber caridad sin virtudes cardinales?

La respuesta no es dudosa. Pueden existir sin caridad las virtudes cardinales adquiridas, pero no las infusas (77). Y viceversa, la caridad no puede darse tampoco sin estas virtudes infusas.

Llegados a este punto, son ya posibles ulteriores precisiones. Cuando decimos que la Justicia Social es la inserción de la caridad, como

---

(72) Cfr. Gotti Tractat. III, de virtutibus, quaest. III, dub. 2.

(73) *Prima Secundae*, quaest. LXV, a. 4.

(74) «Qui recte amat, recte credit et sperat, qui vero non amat, inaniter credit et sperat» (San Agustín, Patrol. curs. comp. Migne, XXXVII, 285).

(75) En contra de los calvinistas y otros que han sostenido que en el cristiano que ha pecado no hay verdadera fe, sino sólo mera apariencia de fe. Fueron condenados por el Concilio de Trento con estas palabras: «Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti; aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse christianum: anathema sit» (Sess. VI, can. 28).

(76) *Prima Secundae*, quaest. LXV, a. 5.

(77) Vide *Prima Secundae*, quaest. LXV, a. 2.

virtud teologal, en la justicia, como virtud cardinal, no queremos significar únicamente que, considerada en su aspecto puramente natural en cuanto virtud adquirida, la justicia esté penetrada por la máxima virtud teologal. Tampoco queremos indicar solamente que, en su aspecto plenamente sobrenatural como virtud infusa, la justicia no pueda existir sin la caridad, al igual que las demás virtudes cardinales infusas. Queremos decir todo esto y mucho más. Intentamos expresar que, en este último supuesto, no solamente se da en un mismo sujeto esta plétora de virtudes, este concierto de todas las infusas, y entre ellas la justicia, con la caridad, al infundirse todas ellas divinamente en el alma a la vez que la gracia santificante, como dice el Concilio de Trento (78), sino que, además de esta simultaneidad, de esta coexistencia en la misma persona de la caridad y de la justicia, puede producirse una intersección de ambas, no por razón del *sujeto* que las posee, sino por razón del *objeto*, invadiendo la primera el campo de la segunda y empapando de Dios (79) todos los contenidos y aun la esfera de acción de la justicia; y entonces, cabalmente entonces, surge la justicia social.

Lo que denominamos justicia social es así una *sublimación* de la justicia por la *entitativa inserción* de la caridad. Es esta virtud, por más excelsa (80), la que incide en la justicia, en lugar de ser incidida por ella, para informarla y transfigurarla.

---

(78) Sess. VI, cap. VII. El Catecismo del Concilio Tridentino, en su parte segunda, número 42, enseña: «A esta gracia (la santificante) se añade el nobilísimo acompañamiento de todas las virtudes, las cuales se infunden divinamente en el alma a la vez que la gracia».

(79) «Deus caritas est...» (I. Io., IV, 16).

(80) A las citas de San Pablo, San Juan y San Mateo que figuran en la nota 3 podrían añadirse otras muchas en favor de la excelencia de la caridad. Quizá uno de los pasajes más conocidos del Apóstol sea aquel en que se hace una descripción de esta virtud que encierra las máximas alabanzas: «Caritas patiens est, benigna est: caritas non aemulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quaerit quae sua sunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati, omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet» (*I. Corinth.*, XIII, 4-7). En otro lugar escribe San Pablo: «Plenitudo ergo legis est dilectio» (*Rom.*, XIII, 10). «Cognoscere etiam supereminentem scientiae charitatem Christi, ut

Los objetos material y formal de la virtud cardinal reciben, respectivamente, el injerto del objeto material y del objeto formal de la virtud teologal y una nueva savia vivificante irrumpe por las venas abiertas de la justicia. El dar a cada uno *lo suyo*, lo que es justo, lo que le corresponde en justicia, como objeto material de esta virtud cardinal, aparece iluminado por las ideas de «*Dios*» y de «*prójimo*», objeto material de la caridad y, a su vez, la *razón*, el derecho en que se funda lo «suyo» de cada uno, el objeto formal de la justicia es traspasado por el objeto formal de la máxima virtud teologal: la *bondad divina*, Dios infinitamente bueno.

No es preciso insistir mucho en la radical transformación que por este camino se opera en la justicia hasta quedar transfigurada en justicia social. Toda la rigidez y la escalofriante frialdad del dar a «*cada uno*» «*lo que es suyo*», porque «*tiene derecho a ello*», aunque «lo que

---

impleamini in omnem plenitudinem Dei» (*Ephes.* III, 19). Y San Jerónimo: «Quae alia inter fructus Spiritus debuit tenere primatum, nisi charitas, sine qua virtutes ceterae non reputantur esse virtutes, et ex qua nascuntur universa, quae bona sunt?» (*Commentariorum in Epistolam ad Galatas libri tres*, L. III, cap. V, vers. 22). San Hilario, Obispo, afirma: «Sed quamquam mansure fidei, spei, charitatis, parem gloriam idem Apostolus tribuat, et aequaliter inviolabiles eas esse significet, charitatem tamen praestare caeteris superioribus indicat. Per hanc enim quodam vinculo Deo suscepti amoris annectimur...» (*Fragmenta ex libro*, I. 2). Y San Zenón: «... spes ac fides tempus habent: charitas autem finem non habet» (*I. Cor.* XIII), momentis omnibus crescit...» (*Tractatus*, L. I, II, De Spe, Fide et Charitate, 4). En otro pasaje exclama el mismo Santo: «O charitas, quam pia et quam opulenta! o quam potens! nihil habet, qui te non habet (Id., 9). San Fulgencio dice: «Caritas, igitur, est omnium fons et origo bonorum, munimen egregium, via quae ducit ad coelum» (*Sermo* III, 6). Y San Jerónimo: «Mensuram caritas non habet...» (*Epistola* XLVI, 1). «Caritas omnia potest ...» (*Epistola* I, 2). «Caritas non potest comparari. Dilectio pretium non habet ...» (*Epistola* III, 6). Según San Agustín, nada se encuentra en los divinos libros más eminente que la caridad, que es el don más excelente. «Charitas gratia est Testamenti Novi» (*Quaestionum in Heptateuchum libri septem*, L. V, XV). «Charitas enim... major est supra fidem et spem (I. Cor. XIII, 13) quia charitas autem non novit nisi crescere magis magisque. Si enim amamus quem non videmus, quomodo amaturi sumus cum viderimus?...» (*Enarratio in psalmum* XCI, 1). Para Santo Tomás es la más excelente de las virtudes (*Secunda Secundae*, quaest. XXIII, a. 6).

es *suyo*» no le baste para vivir, ni, mucho menos, para sostener a una familia, desaparece sin dejar huella en cuanto que «*cada uno*» es considerado como «*prójimo*», en cuanto que la medida de lo que se le ha de dar no es tanto «lo que es *suyo*», como «*el amor* a ese prójimo como a nosotros mismos» y cuando, por último, se le da, no sólo «porque tiene *derecho* a ello», sino, fundamentalmente, «por *Dios*».

Obsérvese que no desaparece con ello el objeto de la justicia absorbido por el de la caridad. Lo que ocurre es que la justicia, virtud *pagana* por excelencia en su triple aspecto de conmutativa, distributiva y legal, pierde toda su prístina frialdad y todo su contenido se arrebola con el fuego ardiente de la caridad.

Por esta razón no puede afirmarse que la justicia social sea un nuevo tipo de virtud de carácter híbrido, sino una intersección de virtudes o, más bien, un modo peculiar de unión de la principal virtud teologal y la más importante virtud cardinal en el que la caridad incide en la justicia, insertándose en ella, sin perder ninguna de las dos su propia sustantividad. La caridad *informa* a la justicia, la penetra, la vivifica y la sublima convirtiéndola en un tipo *superior* de justicia: en la Justicia Social. Pero todo ello se verifica sin que la caridad se confunda con la justicia, conservando cada virtud su propio ser, a la manera como la luz penetra por el cristal, traspasa todas sus moléculas y lo ilumina por entero, sin que por ello la luz y el cristal se confundan o deje de ser cada uno lo que ontológicamente es. Podría ponerse también como ejemplo el del hierro, que frío y negro, metido en el fuego se pone al rojo vivo, participando de tal manera del fuego que se transforma en ígneo, en igniforme, sin dejar por ello de ser hierro ni confundirse con el fuego, ya que basta apartarlo de la llama, para que se enfríe y vuelva a ser el hierro sucio y oscuro de antes.

De lo anteriormente expuesto se deduce que el género próximo de nuestra fórmula conceptual es la virtud cardinal de la justicia y que la diferencia específica está constituída por la inserción en la misma de la virtud teologal de la caridad.

La caridad es también la *forma* de la justicia social así concebida. Y esto en un doble sentido:

a) En cuanto que, como dice Santo Tomás siguiendo a San

Ambrosio, es la *forma* de todas las virtudes (81), ya que por ella se ordenan los actos de todas las virtudes a su debido y último fin. Por esta razón afirman unánimemente los teólogos que sin la caridad las demás virtudes son *informes*, lo cual viene de nuevo a corroborar la propia y específica excelencia de esta virtud teologal (82). De

---

(81) «Manifestum est autem secundum praedicta, quod per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem; et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum; et pro tanto dicitur esse *forma* virtutum, nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos» (*Secunda Secundae*, quaest. XXIII, a. 8).

(82) Nos transforma hasta tal punto que ha podido afirmar San Agustín: «Amando Deum dicimur dii; amando mundum dicimur mundus» (Patrol. curs. comp. Migne, XXXVI, 678). En otro lugar dice el mismo Santo: «Charitas quid? numquid et ipsa modo est, et tunc non erit? Si amamus credendo et non videndo, quomodo amabimus videndo et tenendo? Ergo charitas erit, sed perfecta erit...» (*Sermo* CLVIII, cap. IX). San Jerónimo escribe: «Nulla necessitas major est caritate» (*Epistola* VII, 2). Y en otro pasaje: «... caritati Dei et proximi in mundo nihil aliud praeferamus...» (*Epistola* C, 14). San León Magno afirma: «... Si enim dilectio Deus est, nullum habere debet terminum charitas, quia nullo potest claudi fine Divintas» (*Sermo* XLVIII, cap. III). Y San Fulgencia, Obispo: «Quoties, dilectissime Monime, a Christi famulis virtus consideratur ac perpenditur caritatis, non minus invenitur mirablis, quam suavis. Quis enim eam non miretur...» (*Ad Monimum libri tres*, L. II, De vera expositione illius dicti evangelici: et verbum erat apud Deum, cap. I). En el prólogo de esta misma obra exclama: «Ecce quantum boni caritas habet, ecce quantam laudem coram Deo et hominibus possidet... Quod utique B. Paulus, haec loquens fidelibus, evidenter ostendit: Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis (Rom. XIII, 8)» (Id. *Prologus*). Ricardo de San Víctor escribe: «Nihil enim charitate melius, nihil charitate perfectius... Ut autem charitas summa et summe perfecta sit, oportet ut sit talis quae non possit esse melior...» (*De Trinitate libri sex*, L. III, cap. II). El Venerable Hildeberto dice: «Haec est virtus (caritas) quae est consummatio et perfectio virtutum» (*Sermones de diversis*, XCII, 684). «Qui habet dilectionem, habet caeteras virtutes, quia in hoc pendent lex et prophetae» (Id. VCII, 754). San Pedro Blesense: «Quod charitas sit virtus omnium praestantissima... ipsa est fons omnium bonorum quae nobis a munificentia supercoelesti proveniunt... Charitas via est et vita virtutum. Ipsa est via eminentior, et illic iter quo ostenditur salutare Dei» (*De amicitia christiana et de charitate Dei et proximi*, Trac. II, cap. I). San Pedro Cantor: «Charitas princeps est omnium virtutum... Parvulus si nascitur, et non alitur, deficit et moritur. Sic fides et spes,

las famosas palabras de San Pablo: «Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest» (83), deducen que las restante virtudes sin la caridad son totalmente áridas e infructuosas (84). Por la misma razón San Agustín (85) sostiene que no puede haber sin caridad verdaderas virtudes, porque sin ella no se alcanza ni el fruto ni el estado de verdadera virtud. Y San Gregorio Magno (86) demuestra que sin esta virtud teologal no se robustece ni fructifica ninguna de las otras virtudes.

b) En cuanto que de un modo primordial y peculiar informa a la justicia social, como *principio constitutivo* de la misma determinante precisamente de su propia y específica quididad.

No creemos que pueda resolverse adecuadamente el problema de su *naturaleza* partiendo de la clásica clasificación tripartita de la justicia en conmutativa, distributiva y legal (87), como hacen los tratadistas de esta materia. Piénsese en que, no ya las especies, sino incluso la justicia que se divide es una virtud pagana, una virtud que en sí, en su triple vertiente, alcanza toda su plenitud en los

---

nec non et caeterae virtutes, nisi charitate nutriantur et consummentur, deficiunt» (*Verbum abbreviatum*, cap. XCV De charitate).

(83) I. Corinth. XIII. San Próspero de Aquitania insiste en la misma idea: «Et plurimi, cum et fide et intellectu videantur ornati, laborant tamen indigentia charitatis... Facile enim quaelibet bona sine charitate possunt perire, quae non possunt sine charitate prodesse» (*De vocatione omnium gentium*. L. II, cap. XI). Y en otro lugar: «... Sine qua (caritas) bona cuncta non prossunt» (*De gratia Dei et de libero arbitrio liber contra Collatorem*, cap. XIII, 6).

(84) «... dum sine ea omnis virtus quasi sicca et arida remaneat... in ea omnium virtutum perfectio consistit» (Wolberon, Abad: *Comentaria super Canticum Canticorum Salomonis*, L. I, vers. 11). «Caritas enim est regina virtutum. Omnes serviunt charitati. Si aliqua virtus est quae non sit sub charitate, desinit esse virtus» (Venerable Hildeberto: *Sermones de Tempore*, XL, 432).

(85) L. IV contra Jul., c. 4.

(86) Hom. XXVII in Evangelio.

(87) Como es sabido, Aristóteles, en su *Etica a Nicómaco*, libro V, capítulo 2.º, divide la justicia en general y particular, subdividiendo esta última en conmutativa y distributiva. Santo Tomás acepta íntegramente tal clasificación, dando además el nombre de legal a la justicia general.

tiempos de Grecia y Roma anteriores al Cristianismo. Tratar de encajar la Justicia Social en cualquiera de las tres clases de justicia aludidas o en la combinación de dos de ellas e incluso pretender añadir un cuarto miembro a la clasificación anterior, creando un nuevo tipo de justicia distinto de los clásicos y paralelo a ellos, no es más que caminar por una vía muerta, como consecuencia inevitable de una clara desorientación en el punto de partida. Si por inmoderado apego a la tradición se insiste por los autores en plantear el problema de la naturaleza de la Justicia Social a la luz de la justicia conmutativa, distributiva y legal, habremos de afirmar entonces, paradójicamente si se quiere, que la justicia social es, desde luego, todo eso; pero no es, sin embargo, nada de eso. Nos explicamos.

Hay un pasaje en el Evangelio que reza así: *Buscad primero el reino de Dios y su justicia* (88). Dice «y su justicia». La justicia de Dios, la de su reino. No dice más, no explica qué clase de juticia sea ésta; pero ya nos indica bastante, puesto que da a entender claramente que es «otra» justicia, una justicia, por fortuna para nosotro, distinta, diferente de la nuestra (89). No cabe duda de que la *más distante* de la justicia de Dios es la justicia pagana, la justicia clásica (90), la justicia como virtud moral o cardinal natural. Pues

---

(88) «Quaerite ergo primum regnum Dei, et justitiam ejus: et haec omnia adjicientur vobis» (*Matth.*, *VI*, 33).

(89) De la justicia humana comparada con la divina dice San Gregorio Magno: «... Sciunt quippe quia omnis humana justitia injustitia esse reprehenditur, si divinitus districte judicetur» (*Moralium*, L. XXI, cap. XX). E insiste en otros pasajes: «Humana quippe justitia, auctori comparata, injustitia est...» (*Moralium*, L. VII, cap. XV). «Humana justitia, divinae justitiae comparata, injustitia est: quia et lucerna in tenebris fulgere cernitur, sed in solis radio posita tenebratur» (*Moralium*, L. V, cap. XXXVII, 169). «Ut enim saepe diximus, omnis humana justitia injustitia esse convincitur, si districte judicetur» (*Moralium*, L. IX, cap. XVIII, 301). Quizá en el mismo sentido afirma San Jerónimo: «Justitia hominis indiget misericordia Dei» (*Epistola* CXXIV, «*Ad Avitum*»).

(90) A ella se refería el gran Obispo de Verona, San Zenón, cuando escribía: «... a qua [veritas] longe omnes illi [viri excellentes ingenio et doctrina] non immerito aberraverunt, qui justitiam Dei manere in eloquentiae viribus existimabant. Denique cum eam comprehendere non possent (neque enim poterant sine magisterio divinae sapientiae, cujus notitiam non habebant), duas asseruere justitias, unam civilem, alteram naturalem: quarum fe-

bien, entre una y otra justicia, la Justicia Social viene a constituir un plano *intermedio:* significa la *sublimación* de la justicia pagana por la inserción de la máxima virtud teologal, que la eleva y la acerca a la Justicia de Dios. Se trata de una superación de la justicia clásica.

La *idea trampa* de la concepción clásica de la justicia, del famoso *suum cuique tribuere,* se oculta en el trasfondo de una sola palabra, detrás del aparentemente inofensivo *cuique.* A la luz de este término, hasta la venta del esclavo resultaba justa. En ella, cómo no, se daba a «cada uno» lo suyo; pero después, claro está, de haber despojado al esclavo de su condición de hombre, reduciéndlo a la consideración de *cosa.* Pasando, con un salto de siglos, de la época romana a nuestro tiempo, nos encontramos con el mismo fenómeno: también la palabra *cuique* hace justo el contrato de trabajo, aunque en él se considere el trabajo como una *mercancía* y se pacten salarios y condiciones tan infrahumanos que hagan exclamar a León XIII que se ha puesto «sobre los hombros de la multitud innumerable de proletarios un yugo que difiere poco del de los esclavos» (91). Y, en efecto, una vez *deshumanizado* el hombre, reducido a dador o vendedor de trabajo, cuando no a una simple máquina productora de energía, a la que hay que ir procurando únicamente el combustible técnicamente preciso para que siga funcionando y rindiendo, ese contrato de trabajo da a «cada uno» lo suyo, según la fórmula clásica.

Por imperativo de la caridad (92), la justicia social por nosotros concebida implica ante todo la *sustitución,* en el concepto *clásico,* de *cuique* por *homini,* o, quizá mejor sintácticamente, el añadir a *cuique* la palabra *hominum.* «Cada uno» se transforma así en «cada

---

cit apertissime, cum ad Romanos loqueretur Apostolus, mentionem dicens: *Nam justitiam Dei ignorantes, et suam volentes constituere, justitiae Dei non obedierunt* (Rom., X, 3) ...Caeterum si scire potuissent veram justitiam...» (*Tractatus,* L. I, III, «De Justitia», 1, 2).

(91) *Rerum Novarum,* I, 2, pág. 417. Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la A. C. E., Madrid, 1942.

(92) Toda insistencia en torno a la caridad parecerá poca, si se tiene en cuenta que, como dice San Gregorio Magno, «justitiam defendere amore premii, injustum» (*Patrol, curs. comp.* Migne, LXXVI, 305).

hombre», en un ser necesariamente humano, portador de valores eternos, creado a imagen y semejanza de Dios, idéntico a nosotros, en una palabra, en prójimo a quien hemos de amar como a nosotros mismos por Dios (93). Se produce así, como hemos dicho antes y no vamos a repetir aquí, una inserción, no sólo del objeto material de la caridad en el objeto material de la justicia, sino también, y esto es muy importante, del objeto formal de esa virtud teologal en el objeto formal de dicha virtud cardinal. Puede amarse al prójimo por otros motivos honestos y no por Dios. Pero entonces no existe la virtud teologal de la caridad. Y en nuestra concepción únicamente se dará una verdadera y perfecta Justicia Social, cuando la virtud cardinal de la justicia esté penetrada, informada y sublimada por la virtud *teologal* de la caridad (94).

Por consiguiente, de quien no posea estas dos virtudes no podrá con *propiedad* y en *rigor* decirse que está adornado de la virtud de la Justicia Social. Pero esto no implica que quien no reúna las expresadas condiciones (por no ser católico, no estar en gracia, etc.) no pueda en modo alguno realizar *actos* de justicia social.

Una cosa es la *virtud*, otra el *acto* y otra el *imperativo*. Puede perfectamente una persona cumplir el imperativo, la exigencia de una virtud cualquiera (por ejemplo, dar a cada uno lo suyo, si de la justicia se trata), sin ni siquiera realizar un acto de esa virtud. Análogamente es evidente que puede uno ejecutar un acto de una

---

(93) De este amor dice San Pedro Damiano: «Et quamquam principalis sit amor Dei, per amorem tamen proximi, quem conspicimus, pervenimus ad amorem Dei, quem non videmus (I. Joan., IV)» (*Epistolarum libri octo*, libro II, XII).

(94) Sólo en nuestro concepto encuentran plena justificación muchos de los beneficios que se conceden a los económicamente débiles y, principalmente, los que integran las nuevas formas de la previsión ofensiva, a saber: el Crédito Laboral y las Universidades Laborales. Es evidente que, ni por lo que respecta al «jus suum», ni por lo que se refiere al «cuique», pueden tener cabida en el concepto clásico de la justicia —en ninguna de sus clases— beneficios que tienden a la progresiva dignificación y mejora del nivel económico, intelectual y moral de los trabajadores sin fijación de límite. Y, sin embargo, qué duda cabe de que tales beneficios responden a exigencias e imperativos de justicia social.

virtud determinada y estar, sin embargo, muy lejos de poseerla. De ahí que pueda y deba distinguirse claramente entre quienes cumplen únicamente imperativos de justicia y de caridad, aquellos que solamente realizan actos de estas dos virtudes y los que las poseen plenamente. En el primer caso podrán cumplir *imperativos* de Justicia Social; en el segundo podrán ejecutar *actos* de esta virtud y solamente en el último podrán poseer, como tal, la *virtud* de la justicia social. Téngase presente, además, que el Estado no puede imponernos la obligación de ser *virtuosos* ni, por tanto, obligarnos a poseer la *virtud* de la justicia social; pero sí puede imponernos la obligación de cumplir los *imperativos* de la justicia social, que, como Estado, es, en definitiva, lo único que le interesa.

Parece evidente que no todas las ramas del Derecho tienen la misión de realizar valores de Justicia Social. Es indudable que si una persona va, por ejemplo, a una papelería a comprar una pluma, no surge en este contrato de compraventa ningún problema de justicia social, porque no entran en juego en esta relación mercantil los *valores* de la *personalidad*. Por lo que, siguiendo con el ejemplo propuesto, podría correctamente decirse que «uno» vendió a «uno» «una» pluma por «una» peseta. El *cuique* tiene aquí perfecta aplicación. Son la Política Social en todas sus ramas y, fundamentalmente, el Derecho del Trabajo los principales realizadores de la justicia social. Toda insistencia en este punto parece superflua y, lo que es peor, nos desviaría de nuestro objetivo inmediato.

Si, como hemos dicho, la justicia social por nosotros concebida ocupa un lugar intermedio entre la *justicia clásica* y la *Justicia de Dios*, mal puede resolverse el problema de su naturaleza, tratando de dilucidar su situación en un sistema tridimensional de coordenadas cartesianas definido por las tres especies de justicia en que se divide la justicia clásica desde Aristóteles. La Justicia Social ocupa un plano *superior*. Es, cabalmente, su superación. No puede decirse, por tanto, que sea justicia conmutativa, distributiva o legal o una mezcla más o menos equilibrada de estas tres clases de justicia. No es nada de eso, porque es más que eso. Y si la justicia clásica ha tenido que perder su paganismo y ser vivificada por la virtud teologal de la caridad, por convertirse en Justicia Social a través de una autén-

tica trasfiguración, análogamente también sus especies, sus partes *subiectae*, como dirían los teólogos, podrán transformarse, por la purificación de su paganismo y la inserción en ellas de la más excelente de las virtudes teologales, en justicia *conmutativa social*, justicia *distributiva social* y justicia *legal social*.

Sería un error considerar solamente la Justicia Social como una virtud o intersección de virtudes, por excelsas que éstas sean. Pecaría semejante visión de manifiesta unidimensionalidad. La Justicia Social se muestra, además, a nuestros ojos, como *fin* del Derecho del Trabajo y de la Política Social en todas sus ramas. Fin específico e inmediato, pero no *exclusivo* ni *último*. Con él coexisten los fines de la *seguridad* y del *bien común*, y esta trilogía de fines inmediatos se ordena conjuntamente a un fin único: la *paz* (95), que solamente se logra cuando estos tres valores tienen plena efectividad. Santo Tomás establece entre aquellos fines la siguiente gradación por el orden de su respectiva consecución: seguridad, justicia y bien común. Consideramos, sin embargo, que el fin fundamental es la justicia, ya que sin él no puede darse ninguno de los otros dos y produce, como fruto, la paz, según el lema del Pontífice gloriosamente reinante: *opus justitiae pax* (96).

Ahora bien, considerar la justicia social como un fin implica contemplarla simultáneamente como un *bien*, puesto que, como es sabido, *id propter quod aliquid fit* en lo que consiste el fin es, a la vez, *quod omnia appetunt*, que es como Santo Tomás, traduciendo a Aristóteles, define el bien. La Justicia Social aparece así como un bien inestimable que ha de conseguirse a través del Derecho del

---

(95) Idea ésta de la paz tan querida de San Agustín y de que tanto se ocupa en sus escritos. «Pax —dice— opus Dei; discordia diaboli... Custodienda omnibus viribus pax est; quoniam Deus semper in pace est» (*Sermo* LXI).

(96) Tomado del Profeta Isaías (XXXII, 17): «Et erit opus justitiae pax». Coincidimos con el pensamiento de San Agustín, cuando dice: «Verum gaudium non possidetur, nisi pax et justitia teneatur. Prima est enim et quasi radix justitia: secunda, pax; ... de justitia nascitur pax» (*Sermo* LXXXIX). Ponderando en este sentido la importancia de la justicia, decía San Jerónimo: «Infelix ubi pax perditur et non est justitia».

Trabajo y de la Política Social y que ha de proporcionarnos con su pleno disfrute un bien superior: la paz (97).

El concepto de justicia social que estamos glosando quizá pudiera ser tachado precipitadamente por alguno de *extrajurídico* o *ajurídico*. Tanto hablar de virtudes cardinales y teologales bien pudiera, tal vez, disculpar una ligereza semejante, de otro modo inexplicable. No se trata precisamente de ningún concepto extrajurídico ni ajurídico —idéntico reparo podría hacerse a la justicia común—, sino propiamente de un concepto pura y simplemente *metajurídico*, en la misma medida en que lo son tantos conceptos fundamentales para el Derecho. Ahí precisamente estriba su radical fundamentalidad: en que *trasciende* al Derecho, en que está anclado allende el campo jurídico, vertiendo su luz sobre toda la realidad jurídica desde un vértice decididamente *teológico*.

Con todo lo que antecede queda esbozada a grandes rasgos la que podríamos denominar *teoría teológica* de la Justicia Social (98).

---

(97) «Pace nihil melius» (Guibertus, *Patrol, curs. comp.* Migne, CLVI, 606). Jesucristo decía una y otra vez: «Pacem meam do vobis, pacem relinquo vobis» (Joan., XIV, 27). Y San Agustín afirma: «Ipsa (pax) est Christus. Ipse enim est pax nostra... Deus ipse est pax» (*Enarratio in psalmum* CXXIV, 10). Puesto que en nuestro concepto de justicia social juega la caridad un papel decisivo, podríamos dar un nuevo y más concreto sentido a aquella frase de San Agustín: «Ista non est dicenda pax, quae de radice caritatis non consurgit», diciendo: «No puede llamarse paz a la que no surja de la justicia social». El fundamento más sólido a esta tesis lo da, sin embargo, el propio Doctor Angélico, al afirmar que la paz es el efecto *propio* de la virtud de la caridad, ya que, si bien se ha dicho que es obra de la justicia, lo es sólo *indirectamente*, puesto que *directamente* lo es de la caridad («Ad tertium dicendum quod pax est *opus justitiae indirecte*, inquantum scilicet removet prohibens; sed est *opus charitatis directe*, quia secundum propriam rationem charitas pacem causat...») (*Secunda Secundae*, quaest. XXIX, a. 3).

(98) Dejamos intacto el concepto de caridad social, que, junto con el que ha sido objeto de nuestra consideración, ha de constituir el principio directivo del orden económico, como enseña S. S. Pío XI: «... Así que de algo superior y más noble hay que echar mano para regir con severa integridad ese poder económico, a saber: de la justicia social y de la caridad social» (*Quadragesimo Anno*, 37, pág. 483. Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la A. C. E. Madrid, 1942).

No se trata solamente de una fórmula sugestiva. Quizá su mayor defecto consista en que pone despiadadamente el dedo en la llaga del mundo social contemporáneo, del mundo que nos ha tocado en suerte vivir (99). Aceptarla equivaldría a sentir la necesidad de revisar todos los conceptos fundamentales en el campo de lo social, desde el de contrato de trabajo hasta el de seguro social, pasando por todos los que directa o indirectamente se ordenan a la realización de la Justicia Social (100). Muestra evidente sin duda, por otra parte,

---

(99) Mundo dominado por el ansia de poder y por la avaricia, los dos pecados más opuestos a la esencia de la verdadera justicia social. Con razón decía San Ambrosio: «Quis non cuperet hanc virtutis arcem tenere, nisi prima avaritia infirmaret atque inflecteret tantae virtutis vigorem? Etenim dum augere opes, aggregare pecunias, occupare terras possessionibus cupimus, praestare divitiis: justitiae formam exuimus, beneficentiam communem amisimus. Quomodo enim potest justus esse, qui studet eripere alteri, quod sibi quaerat. ¿Potentiae quoque cupiditas, formam justitiae virilem effeminat? Quomodo enim potest pro aliis intervenire, qui alios sibi subjicere conatur: et infirmo adversus potentes opem ferre, qui ipse gravem libertati affectat potentiam» (*De officiis ministrorum*, L. I, cap. XXVIII, n. 137 y 138). Y en otro lugar, insistiendo sobre la avaricia: «Quod si radix malorum omnium avaritia est (I. Tim. VI, 10); utique vitia exuit qui pecuniam non requirit» (San Ambrosio: *De excessu fratris sui Satyri*, L. I, n. 55).

(100) En confirmación de este aserto, es curioso observar que hasta conceptos de segunda o tercera fila acusan el impacto de nuestra concepción. Así, por ejemplo, el concepto de riesgo en el campo de los Seguros Sociales se distingue fundamentalmente del concepto de riesgo en los Seguros en general precisamente en que por imperativos de justicia social comprende, como dice Ucelay Repollés, no solamente las contingencias futuras, sino también las situaciones de infortunio ya producidas. Ahora bien, no cabe duda de que, partiendo de la justicia social entendida al modo clásico, como el «jus suum cuique tribuere» en el ámbito de las relaciones laborales, el aludido concepto de riesgo no tendría explicación, porque es evidente que nadie puede invocar un derecho a las prestaciones de un seguro para remediar situaciones ya producidas al establecerse éste, puesto que falta un elemento esencial inherente al riesgo cual es la incertidumbre. Esta especialidad del concepto de riesgo en los Seguros Sociales sólo puede justificarse en la concepción de la Justicia Social por nosotros expuesta. Y entonces aparece perfectamente claro el porqué de la diferencia fundamental entre dos conceptos aparentemente idénticos: mientras el concepto de riesgo en los Seguros en general se funda en la idea clá-

de su fecundidad doctrinal. Fecundidad que tiene una raíz muy honda: brota de la innegable e innegada —más bien paladinamente confesada— crisis de nuestro mundo, que ha venido constituyendo la preocupación obsesiva a la vez que el tema de moda para los mejores cerebros europeos.

La realidad es que vivimos en pleno *paganismo* con unas gotas de cristianismo y que esta mezcla no puede ser más explosiva. Nuestro Derecho es el viejo Derecho romano, un Derecho pagano, el producto más gigantesco tal vez del paganismo (101). Nuestras instituciones jurídicas rezuman paganismo por todas partes. Los ligerísimos retoques —aunque a nosotros nos parezca otra cosa— que hemos introducido como hombres cristianos han sido los que hemos juzgado indispensables para conciliar mínimamente nuestra fe cristiana con el mundo pagano en que vivimos y tienen el tamaño de unas gotas de agua en la inmensidad del océano.

No basta, a guisa de correctivo, hablar, por ejemplo, de la *función social* de la propiedad. Esto no es más que un paliativo para tratar de evitar las radicales consecuencias que se derivan de nuestra concepción totalmente pagana de dicha institución. Siendo absolutamente antitéticos e irreconciliables el espíritu cristiano y el espíritu pagano, lo único que se consigue con esos procedimientos es hacer la mezcla más explosiva (102).

---

sica de la justicia conmutativa, el concepto de riesgo en el ámbito de los Seguros Sociales se funda en la teoría teológica de la justicia social.

(101) Afirma Zubiri que «la metafísica griega, el Derecho romano y la religión de Israel (dejando de lado su origen y destino divinos) son los tres productos más gigantescos del espíritu humano... Sólo la ciencia moderna puede equipararse en grandeza a aquellos tres legados» (*Naturaleza, Historia, Dios, página 19. Madrid, 1944*).

(102) A nadie convence, por otra parte, la explicación de la llamada función social de la propiedad, para salvar, por ejemplo, la íntima contradicción existente entre el hecho de declarar, por un lado, a un sujeto determinado legítimo propietario de todos sus bienes y el hecho de detraerle coactivamente, por otro, parte de esos bienes para engrosar el fondo destinado a la Seguridad Social. Es evidente que, o no es legítimo propietario, en cuyo caso se le debe despojar de todo lo que posee ilícitamente, o lo es, en cuyo supuesto no es tan fácil justificar la privación contra su voluntad de parte de sus bienes con

Urge la adopción de una actitud *entera* ante la crisis de nuestro mundo. Urge la renovación total —de raíz— de todos los conceptos jurídicos fundamentales, de nuestras instituciones jurídicas, de nuestro Derecho en bloque como ordenamiento jurídico. Urge abandonar de una vez, en bloque también, el espíritu pagano que informa la vida jurídica, económica y social de nuestro tiempo, para sustituirlo por un espíritu auténticamente cristiano, sin mezclas ni paliativos.

Sólo una actitud *entera y total* ante la crisis, también total, de nuestro mundo, nos permitirá desechar los viejos conceptos paganos y elaborar en su lugar otros genuinamente cristianos que, partiendo del hombre como portador de valores eternos, hagan posible la implantación definitiva de un orden nuevo fundado en la concepción teológica de Justicia Social, base, a su vez, de un Estado auténticamente teológico, es decir, de un Estado sólidamente anclado en la Cruz redentora. Porque, como bellamente dice Pablo Antonio Cuadra en su magnífico ensayo *Entre la Cruz y la Espada:* «Espada no significa guerra. Espada no es militarismo. Es heroicidad. Y la Cruz es un Estado teológico. No teocrático» (103).

MANUEL MOIX MARTÍNEZ

---

destino a la seguridad social, partiendo, claro está, del concepto que hasta ahora se ha tenido de la propiedad. Y es que lo que hay que hacer no es precisamente tratar de salvar la contradicción aludida con un expediente más o menos ingenioso, a base de *mantener a toda costa el concepto, a todas luces inadecuado*, que la origina, sino suprimir radicalmente esa contradicción, buscando un concepto nuevo y adecuado de tan fundamental institución, es decir, sustituyendo el concepto pagano por un concepto cristiano de la propiedad.

(103) *Revista de Estudios Políticos*, vol. XV, año 1946, pág. 193.