

LOS PRINCIPIOS POLÍTICOS DE SANTO TOMÁS EN ENTREDICHO: UNA CONFRONTACIÓN CON *AQUINAS*, DE JOHN FINNIS

Por SERGIO RAÚL CASTAÑO (*)

I LAS APORÍAS

I) El tema de estas líneas

En la presente exposición nos ceñiremos al análisis de los principios del orden político en Sto. Tomás de Aquino, tales como aparecen presentados en el libro del ilustre Profesor John Finnis sobre el pensamiento ético-político-jurídico del Aquinate: *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, 1998, dentro de la colección «Fundadores del pensamiento político y social moderno». Nuestro propósito es responder a la pregunta formulada en la parte IV de este trabajo: la filosofía política de Sto. Tomás según Finnis en *Aquinas*, ¿es acaso la filosofía política de Sto. Tomás? (1).

II) Algunos ejemplos del resultado de la interpretación de Finnis: Tomás de Aquino convertido en un antecedente del liberalismo político

a) ¿De Sto. Tomás a John Stuart Mill?

En el párrafo 2 del capítulo VII del libro –capítulo consagrado al trata-

(*) Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Buenos Aires).

(1) Estamos obligados a agradecer en este lugar al Profesor Camilo Tale, y por una doble razón. Aunque conocíamos *Aquinas* desde muy poco tiempo después de haber sido editado, no habíamos tenido ni el tiempo ni la ocasión de dedicarnos a elaborar el texto de nuestra crítica. Fue el Prof. Tale quien nos animó a escribir este estudio, cuyo núcleo fue leído en el Ier. Congreso Nacional de Filosofía Política y IV.^a Jornadas Nacionales de Derecho Natural, organizados por la Universidad Católica de Cuyo –sede San Luis–, y celebrados entre el 14 y el 16 de junio de 2007. En segundo término, nuestro distinguido colega realizó exhaustivas lecturas críticas del manuscrito, a las cuales el texto final mucho debe.

Asimismo, deseamos agradecer las sugerencias y observaciones que también hicieron al manuscrito los Profesores Héctor H. Hernández y José María Medrano.

miento de los principios de la filosofía política tomista (2)—, después de una primera aproximación al contenido del bien común político en Sto. Tomás, Finnis concluye con el siguiente comentario: «La posición [del Aquinate] no es fácilmente distinguible del “simple gran principio” (él mismo abierto a interpretaciones y diversas aplicaciones) de *On Liberty* de John Stuart Mill» (3). Tal afirmación vendría a poner en línea la concepción del fin del derecho y de la política del Doctor Común con la de uno de los más relevantes filósofos del liberalismo ético-jurídico-económico-político (ver Nota 1).

b) *¿De Sto. Tomás a Mill y a Kant?*

En otro trecho, Finnis plantea que el fin de la comunidad política para el Aquinate no guarda relación con la promoción de la virtud de los ciudadanos. Por el contrario, el *bien público* —como Finnis llama al *bien común político* del Aquinate— no inviste sino la naturaleza de un medio, en el sentido precisamente *instrumental* del término. En este punto Finnis agrega que Sto. Tomás no es todo lo claro que uno desearía en el planteo de la tesis ... pero no debe hacerse un cargo por ello al Aquinate, ya que Mill y Kant, quienes sostuvieron posiciones similares, en realidad fueron también poco claros, concluye Finnis (4).

Ahora bien, el reconocido especialista Georges Vlachos ha afirmado que «el egoísmo utilitario permanece hasta el fin como la presuposición antropológica principal de las especulaciones sociales y políticas kantianas» (5) (ver Nota 2). Entonces, ¿serán el egoísmo utilitario —u otros fundamentos del kantismo— también principios de la doctrina de Sto. Tomás?

c) *¿De Sto. Tomás al marxismo?*

Si la comunidad política y su fin se hallan instrumentalmente al servicio de los individuos y de las familias, y los obstáculos a ser removidos estriban ante todo en el daño que los hombres son capaces de infligirse entre sí; cabría entonces plantearse si existiría la política en el caso de que los hombres fuesen

(2) En *Aquinas*, el tratamiento de las cuestiones formalmente políticas aparece remitido en general, a lo largo de toda la obra, a los capítulos VII y VIII, en particular al primero de ellos, en el que se exponen los fundamentos del orden político (cfr., p. e., *Aquinas*, pág. 41 y pág. 114, entre otros lugares).

(3) *Aquinas*, pág. 228.

(4) *Aquinas*, pág. 239. En ese lugar no se cita ni se menciona concretamente las obras de ambos autores a las que el exégeta se refiere.

(5) Cfr. *La pensée politique de Kant*, Paris, 1962, pág. 224.

justos. A propósito de lo cual Finnis cita la posición del Aquinate, quien afirmó que no caducaría la exigencia de la vida política por el hecho de que los hombres fuesen buenos; antes al contrario, siempre será necesario dirigir las conductas del grupo al bien común (*S. Th.*, Ia., 96, 4). Ahora bien, el intérprete le atribuye inmediatamente esta idea al interpretado: «Pero él no dice que en tal estado de cosas sería necesario un gobierno o ley específicamente *político* (subrayado original)» (6). Es decir que lo específicamente político sería el control del mal moral que trasciende a la esfera de las acciones interpersonales. Esta reluctancia a identificar como política la conducción de la comunidad a la consecución de su bien común específico, y a trasladar la politicidad al orden de los instrumentos necesarios para ejercer el control social es un auténtico *Leitmotiv* del liberalismo, que el marxismo asumirá plenamente, convirtiéndolo en una de sus principales tesis (ver Nota 3).

Luego, el Sto. Tomás de Finnis aparece como un liberal tan consecuente que sus posiciones, paradójicamente, ya preludian y explican la crítica del materialismo histórico. Entiéndase bien: esto no significa que la interpretación de Finnis sea marxista, sino que los principios del liberalismo están asumidos hasta las heces. Y, lo que es relevante para nosotros aquí, atribuidos al Aquinate.

d) *La cuestión que nos ocupará*

Se impone entonces la pregunta: ¿por qué vías se ha llegado a estas conclusiones en la interpretación del pensamiento político del Aquinate? En lo que sigue, con el fin de dilucidarla, acotaremos nuestro objeto a la crítica de la exégesis que ha dado como resultado el alineamiento de Tomás de Aquino con la ideología del liberalismo, sin que ello suponga conferir rango de verdad inmutable e indiscutible a todas y cada una de las afirmaciones del Angélico. Por otra parte, no nos haremos cargo de las connotaciones y derivaciones extrafilosóficas de los temas discutidos. Antes bien, trataremos de ir «a las cosas mismas», que en este caso poseen naturaleza práctico-política, razón por la cual se hallan al alcance de la *recta ratio* y cuya dilucidación resulta, indubitablemente, cometido de la filosofía política. Pues «las cosas mismas», en lo que a nosotros aquí concierne, no son sino —primariamente— los principios realistas del orden político en Santo Tomás de Aquino.

III) Método expositivo de nuestro trabajo

La presentación que hace Finnis de los principios políticos tomistas hace gala de profusión de citas del autor estudiado, y alude a múltiples cuestiones de la respectiva doctrina del Aquinate. Tales cuestiones se articulan de acuer-

(6) *Aquinas*, pág. 248; cfr. también págs. 269-270.

do con un orden basado en ciertas ideas-fuerza propias de Finnis, que se constituyen al mismo tiempo en claves interpretativas y principios de discriminación de los textos de Sto. Tomás. Con el fin de estructurar un método de exposición que resulte demostrativo de los presupuestos de Finnis, a la vez que de su inadecuación hermenéutica para dar cuenta de los fundamentos tomistas del orden político, distinguiremos en la exégesis política de *Aquinas* dos momentos o aspectos, los cuales se integran en una totalidad doctrinal en la que ya no es dable reconocer, como veremos, las líneas fundamentales del pensamiento original de Santo Tomás de Aquino.

Ambos momentos de la interpretación de Finnis serán expuestos en las partes II y III del presente estudio. Y vale la pena adelantar desde ahora que los temas esenciales de la filosofía política de Sto. Tomás, así como el eje de nuestra impugnación de la exégesis de Finnis, serán discutidos en la parte III.

NOTA 1

Stuart Mill sostiene que el único fin por el cual legítimamente se puede restringir la libertad de acción de alguien consiste en evitar que sus actos perjudiquen a los demás (*self protection*). Cada individuo es soberano sobre sí mismo, y el empleo de la fuerza contra él sólo se justifica por causa de la seguridad (*security*) de los otros (7). Tal principio implica un haz de derechos (8): el de la más absoluta libertad de pensamiento y sentimiento sobre toda materia posible, ya sea teórica o práctica, científica, moral o teológica (del cual la libertad de expresar y publicar todo sentimiento u opinión es, de hecho, parte inseparable [9]); también el derecho a perseguir los propios planes de vida, cualesquiera éstos sean y cualesquiera consecuencias conlleven para los individuos que se los proponen (10); por último, la libertad de asociarse con miras a todo fin posible, excepto aquéllos que atentaran contra la seguridad de otros (11).

(7) *On Liberty*, en *The Harvard Classics*, vol. 25, Ch. Eliot (editor), Nueva York, 1937, cap. I, págs. 203-205.

(8) *On Liberty*, cap. I, pág. 206.

(9) Mill refiere sobre todo la libertad de expresión pública a cuestiones atinentes a la religión (manifiesta, de hecho, un marcado ánimo crítico y polémico respecto del cristianismo); así como a la moral en general (cfr. *On Liberty*, cap. II, pág. 237). Y no acepta restricción alguna en la difusión de pareceres sobre tales tópicos (cfr. *On Liberty*, cap. II, págs. 247-249).

(10) Sobre este derecho en Mill, cfr. por ejemplo *On Liberty*, cap. IV, págs. 271-272. Respecto de la ilicitud de impedir por ley el comercio de drogas o venenos, en la medida en que tal acción pública interferiría con el principio de libertad de los individuos, cfr. cap. V, pág. 292 y ss.

(11) Según el principio de Mill, es en la libertad de quienes pactan donde se resuelve la cuestión acerca de la legitimidad de un contrato o de una asociación (cfr., p. e., cap. IV, pág. 288). Sobre el principio de libertad en relación con la voluntad de los contratantes cfr. asimismo *On Liberty*, cap. V, pág. 300. En ese último lugar el filósofo liberal se expone acerca de la razonabilidad del divorcio; respecto de la conveniencia del control de la natalidad, por la que Mill aboga, cfr. *On Liberty*, cap. V, págs. 305-306.

Mill parte de presupuestos teóricos subjetivo-idealistas (12), y de presupuestos prácticos utilitaristas (13) y relativistas (14). Tales premisas vetan la posibilidad de reconocer verdades objetivas y, *a fortiori*, principios universales de racionalidad práctica que imperen bienes humanos objetivos. Por tal razón en Mill la órbita de valoración supraindividual se identifica con la medianía opresiva de la opinión pública (*the opinion of the public, that is, of an overruling majority*) (15). Ahora bien, «lo social» —como la supremacía del número o de las vigencias dominantes que controlan la órbita social y política— no puede pretender lícitamente imponer su criterio en el fuero interno del sujeto. Éste, en efecto, por hallarse enclaustrado en sus propias representaciones y sentimientos, es único el juez de la verdad, del bien y de la belleza en lo que a sí mismo toca, y a él le asiste idéntico libérrimo derecho a propalar sus ideas que aquél poseído por el resto de los individuos y grupos sociales.

Luego, cabe preguntarse: ¿éstos son los principios metafísicos, gnoseológicos, antropológicos, ético-jurídicos, que se hallan a la base de la filosofía política del Aquinate? Pero por más que indubitablemente no lo son, y resulta ocioso disputar al respecto, alguien podría redargüir: ¿se habrá producido acaso entre ambos autores una coincidencia *per accidens* no ya en el plano del sentido de la vida política, sino aunque más no fuere en el de los fines inmediatos que legitiman la acción de los poderes públicos? Quien desee una respuesta rápida y contundente a tal interrogante puede echar una ojeada al artículo 3 de la cuestión XI de la II-IIae. de la *Suma Teológica* («Si se debe tolerar a los herejes»).

NOTA 2

Un texto harto ilustrativo del filósofo de Königsberg nos da la pauta de cuál era su concepción fundamental acerca del valor de la vida social y de la proximidad. Se trata de una manifestación canora del egoísmo utilitario del que habla Vlachos. La «insociable sociabilidad (*ungesellige Geselligkeit*)» —nos dice Kant— lleva al hombre a aproximarse a los otros, cuya compañía le conviene; pero también lo inclina a encerrarse en sí mismo y a hacer todo a su capricho. Ahora bien, esta resistencia hacia los demás, llamada «antagonismo

(12) Sobre este tema, cfr. Gilbert Boos, *John Stuart Mill. Induction et utilité*, París, 1990, págs. 73-87.

(13) Cfr. *Utilitarianism*, en *Great Books*, vol. 43, Chicago, 1952, cap. II, págs. 448 y 450: «the Foundations of Morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle» constituye el principio de la praxis para Mill.

(14) Cfr. *Utilitarianism*, ed. citada, cap. V, pág. 475: no existen principios universales de justicia, ya que todos ellos se subordinan a la utilidad social (*social expediency*) —entendida como la mayor felicidad colectiva alcanzable—.

(15) Cfr., por ejemplo, *On Liberty*, cap. IV, pág. 279.

(*Antagonism*)» por Kant, arranca al individuo de su pereza y le impide sumirse en un arcádico sopor: «gracias sean dadas a la naturaleza, exclama, pues mediante la insociabilidad natural ha introducido la discordia en la sociedad». En efecto, el hombre no puede prescindir del prójimo, pero tampoco puede soportarlo. Para poner coto a la libertad salvaje en que vivirían siguiendo sus tendencias naturales, en la cual no podrían ni siquiera subsistir, los hombres crean la sociedad política (*bürgerliche*). La vida política concilia la mayor discordia posible compatible con la seguridad de sus miembros, es decir, el máximo acicate a la ambición y progreso individual unida a la exacta limitación coactiva de las acciones que generen riesgos a la seguridad de la libertad. En síntesis: el hombre busca la compañía de los otros para envanecerse frente a ellos, servirse de ellos y enriquecerse por medio de ellos; de esa manera progresa y desarrolla sus talentos. Mas todos están inclinados hacia idéntico utilitarismo misántropo, lo cual los hace mutuamente hostiles. Por tal razón, sin ahogar la enemistad, fuente del crecimiento humano, la ley y el Estado deberán controlar la libertad en aquellas manifestaciones que impidan cosechar los frutos del antagonismo (16).

Luego, como a propósito de la anterior mención a Stuart Mill, surge también en este caso la pregunta, no exenta de cierta perplejidad: ¿con qué fundamentos se ha alineado esta filosofía —sea en sus presupuestos antropológicos, sea en sus tesis ético-jurídico-políticas— con la doctrina del Angélico?

NOTA 3

Nosotros nos hemos ocupado de la continuidad esencial que guardan liberalismo y marxismo al coincidir en lo que hemos dado en llamar *demonización de la política*, entendida como la explicación de la política a partir de la básica necesidad de «vigilar y castigar» (17). En esa línea Marx, Engels y Lenin —por sólo mencionar a los clásicos— han sostenido expresamente que el poder dejaría de ser *político* cuando ya no tuviese la represión como cometido esencial (18).

(16) Cfr. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Idea para una historia universal en sentido cosmopolita)*, en *Werke*, vol. 9, Darmstadt, 1983, págs. 31-50; vide especialmente párrafos 4, 5 y 6. Sobre la reducción del fin del derecho y de la política a la seguridad en Kant nos permitimos remitir a Sergio R. Castaño, «Individualismo y Estado mundial. El modelo kantiano», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, V, LXXVIII, n.º 3, Roma, 2001.

(17) Cfr. Sergio R. Castaño, «La politicidad natural como clave de interpretación de la historia de la filosofía política», en Sergio R. Castaño-Eduardo Soto Kloss, *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Academia de Derecho de la Universidad Santo Tomás, Santiago de Chile, 2005, págs. 277-307.

(18) En la medida en que las divisiones de clase desaparezcan y se concentre toda producción en manos de los asociados, declan Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*, entonces perderá el poder público su carácter político (*politischen Charakter*) (cfr. *Manifest der kommunistischen Partei*, parte II *in fine*, en Karl Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1953, pág. 548).

Ahora bien, es significativo comprobar cómo esa continuidad esencial, a la manera de una necesidad lógica, se manifiesta en Finnis. *Rectius*: en lo que Finnis pone en boca de Sto. Tomás. Así pues, al plantearse las exigencias del orden social en ausencia de mal moral, Finnis coincide no sólo en la derivación lógica desde la premisa liberal sobre la naturaleza del Estado y del poder, sino hasta en los términos mismos, con los clásicos del marxismo.

II. EL FIN DE LA LEY

I) La ley humana no tiene como propósito la educación del ciudadano en las virtudes, ni se propone todo el bien humano natural (o sea, la perfección terrenal del hombre)

a) *El planteo de Finnis*

Para Finnis debe ser rechazada la idea corriente, de raigambre aristotélica, según la cual Sto. Tomás afirma que el bien común del Estado es el perfeccionamiento (por ende, la completa virtud) de cada uno de los ciudadanos. Observemos de pasada que la formulación impugnada por Finnis tal vez no

En la misma línea, Engels afirmaba que la autoridad política (*politische Autorität*) se adormecería cuando la división en clases y la anarquía productiva desaparecieran (cfr. *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, en Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, edición Dietz, Berlín, 1977, t. XIX, pág. 228). En *Anti-Dühring* Engels explicita: tan pronto como no haya que mantener una clase social en la opresión, tan pronto como la dominación de clase y la lucha por la existencia individual sean eliminadas, entonces ya no quedará nada por reprimir, que haga necesario un poder de represión, es decir, un Estado. Luego, en lugar del gobierno (*Regierung*) sobre las personas aparece la administración (*Verwaltung*) de las cosas y la dirección (*Leitung*) de los procesos de producción (cfr. *Anti-Dühring*, en Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, edición Dietz, Berlín, 1978, t. XX, pág. 262). Las mismas ideas las reitera Engels en *Die Entwicklung des Sozialismus...* (ed. cit., t. XIX, pág. 224). Por último, en «Sobre la autoridad», Engels sostiene que tras la revolución proletaria la autoridad perderá su carácter político, es decir, de instrumento clasista de opresión, mas no que desaparecerán las funciones públicas mismas. Ellas, dice, se transformarán en funciones administrativas, es decir, necesarias para velar por los intereses sociales (cfr. «Von der Autorität», en *Marx-Engels Werke*, ed. Dietz, Berlín, 1976, t. XVIII, págs. 305-308). Lenin, por su parte, elaborará temas centrales de *El Estado y la revolución* a partir de estas mismas ideas: la revolución proletaria convierte al Estado —el cual, en sí mismo, se identifica con una fuerza especial para la represión de una clase— en algo que ya no es un Estado propiamente dicho. Y si en el estadio de la dictadura del proletariado el Estado no es (*sensu stricto*) tal por el hecho de no ejercer una función estrictamente política, tanto menos habrá Estado en la sociedad comunista. Precisamente, en la sociedad sin clases adviene la transformación de las funciones políticas en funciones administrativas (cfr. *El Estado y la revolución*, sfd de trad., Bs. As., 1974, págs. 347-370).

constituya una versión doctrinalmente aceptable de la naturaleza del bien común político de acuerdo con el aristotelismo tomista, toda vez que el bien superior participable aparece como el conjunto de las perfecciones de los individuos (19). Pero dejando esto a un lado, vayamos a lo que Finnis afirma ser la consecuencia de tal interpretación –errónea según él– acerca de la posición del Aquinate sobre el bien común: a saber, la interpretación –también impugnada para Finnis– según la cual la promoción de la virtud es función propia de la ley positiva del Estado (20).

b) *El texto eliminado por Sto. Tomás*

Finnis asigna una significativa relevancia en su argumentación a un texto de Sto. Tomás que el Aquinate decidió eliminar de la redacción definitiva de la *Suma contra los Gentiles*. Pasemos por un momento por alto el valor que pueda revestir para el conocimiento de un autor un texto que ese mismo autor opta por no incluir en su obra. Pasemos incluso por alto el hecho de que este texto descartado aparezca no una sino varias veces citado por Finnis en apoyo de su posición, y vayamos al trecho en cuestión. Allí se distingue la ley divina de la ley humana originada en un gobierno justo. Ésta, dice el Aquinate en el pasaje descartado, persigue la utilidad de los gobernados, ya que se ordena a la conservación de la vida social entre los hombres. El gobernante es persona pública, puesto que resguarda y promueve el bien público. Por el contrario Dios, mediante su ley, no gobierna sólo a la multitud, sino a cada persona individualmente. De allí que mande no sólo el bien relativo a los hombres en comunidad, sino el bien por el que una persona se halla en sí misma bien o mal dispuesta. El pecado, dice otro texto del Aquinate que cita Finnis, no consiste sólo en corromper a los demás, sino también en corromperse a uno mismo. A partir de lo cual Finnis concluye que la ley positiva ni prescribe ni prohíbe pensamientos, disposiciones, intenciones, elecciones o acciones que se circunscriban a la sola persona de un agente, dado que el Estado no tiene responsabilidad propia sobre la promoción de toda la virtud de los sujetos individualmente considerados, sino sobre el bien común. Por su parte el bien común, en tanto bien público, concierne sólo a los tratos (*dealings*) interpersonales, concluye el intérprete (21). Como en muchos otros pasos interpreta-

(19) Pareja impostación individualista, de presumible raigambre metafísica atomística, se observa en la caracterización del bien común político como fin de la justicia general, en las escasas líneas de la pág. 133 en que lo aborda: el bien común reviste específicamente la forma del respeto a los derechos de las partes.

(20) *Aquinas*, págs. 221-222.

(21) *Aquinas*, págs. 223-224, nota 23.

dos por Finnis, también en este se deberá —ante todo— hacer distinciones. El pasaje testado por el Aquinate se refiere a aquella específica nota del gobierno divino por la que Dios conduce no sólo a la comunidad sino a cada hombre por sí mismo, conociéndolo como fundador y rector de su naturaleza, y preceptuando y prohibiendo todo lo necesario para disponer debidamente al hombre respecto del bien y del mal (22). Ahora bien, si resulta obvio que el gobernante político y la norma humano-positiva no alcanzan la misma interioridad ni producen el mismo efecto que la providencia de Dios, con todo no se sigue de allí que la ley humana no busque la perfección moral de los ciudadanos mediante la promoción del bien común político. En efecto, según la doctrina permanente de Tomás de Aquino —en línea con Aristóteles—, y tal como se expresa reiteradamente en el L. III de la *Suma contra Gentiles* (el mismo del cual su autor eliminó el pasaje al que recurre Finnis), la intención de todo legislador y el fin de toda ley es hacer buenos a los hombres (23). Sea que se la exprese como fin de la ley, sea que se precise que es efecto de la ley (24), la perfección virtuosa del hombre es aneja a la función propia de las normas —también de las político-positivas—. Por otra parte, es verdad que ley natural y la ley divino-positiva proscriben todo pecado, como no lo hace ni podría hacerlo la ley humano-positiva (25). Mas de allí no se sigue que la ley humana no pueda prescribir actos de todas las virtudes, aunque lo haga mediatamente, a través de la vinculación de éstas con la justicia y con el bien político participable (26).

(22) En la edición Busa (Milán, 1980) este texto aparece en t. III, pág. 183, como *Autographi deleta*, n.º 006 g3, parágrafo 464.

(23) Cfr., respectivamente, cap. 115: «Intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legem dat, facere bonos: unde praecepta legis debent esse de actibus virtutum»; y 116: «Finis cuiuslibet legis, et praecipue divinae, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam in actum reducit quicquid boni in ipso est». Se utiliza la edición bilingüe de B.A.C. (*Suma contra los gentiles*, Madrid, 1968).

(24) *S. Th.*, I-IIae., 92, 1, c.: «sed contra est, quod Philosophus dicit in *I Ethicorum*, quod voluntas cuiuslibet legislatoris haec est, ut faciat homines bonos [...] Cum igitur virtus sit, quae facit bonum habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos, quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in unum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter». Se utiliza la *editio altera romana* (*Divi Thomae Aquinatis Summa Theologica*, Roma, 1894).

(25) *S. Th.*, I-IIae., 96, 2. El fundamento último de este temperamento radica, como no podía ser de otra manera, en el bien común político: si se quisiese impedir todo mal «se impediría la utilidad del bien común, necesario para la conservación humana», afirma el Aquinate en I-IIae., 91, 4 c.

(26) *S. Th.*, I-IIae., 96, 3 c: «non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis, qui ordinabiles sunt 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 conservetur».

c) *Finnis versus Sto. Tomás*

Ocurre que, cuando Finnis se enfrenta con aquella rectitud moral por la cual «homo ad alium [bene] ordinatur», parece entender —reductivamente— la ausencia de violencia o de interferencias sobre la libertad de acción de las partes. Si esto fuera así, y el orden social, la justicia y la amistad se reducen a la seguridad de los individuos y las familias, entonces se probaría sin más lo que Finnis afirma: a saber, que para Sto. Tomás el fin o el efecto de la ley no consiste en hacer integralmente (i.e., moralmente) buenos a los hombres. Pero el Aquinate dice lo opuesto: es decir, que toda ley rectamente establecida induce a la virtud (27). A esta concreta proposición de la *Suma contra Gentiles* Finnis la desestima, argumentando que la afirmación según la cual la ley busca regular las disposiciones internas del hombre no es doctrina de Sto. Tomás (28). Finnis cita algunos textos en apoyo de su posición. En uno de ellos se dice que la ley humana no puede ordenar suficientemente (*sufficienter*) los actos interiores (29); en otro, que la ley busca el bien común y la virtud de los hombres a través de la consolidación de la justicia (30). En un tercero (*S. Th.*, I-IIae., c. 100, a. 9 c.) dice el Aquinate que la ley humana no pena la intención dolosa que permanece oculta, como sí lo hace la ley divina. Ahora bien, en este mismo artículo Sto. Tomás reitera su tesis constante de que la intención del legislador es siempre inducir a la virtud (31). ¿Cómo, según propone el Aquinate allí mismo, se induce a la virtud? Pues a través del acto de virtud, que la ley manda (32). El modo virtuoso en tanto tal (es decir, la intención —interior— recta) no cae bajo el precepto de la ley. Pero no por ello deja de ser el fin al que el legislador tiende, afirma también en otro lugar el Aquinate (33). Así pues, debe concluirse que, según Sto. Tomás, la ley no busca intervenir directamente en el acto interior (prohibiendo o penando, por ejemplo), en la medida en que el legislador o el juez humanos no conocen —como Dios

(27) «Quaelibet lex recte proposita inducit ad virtutem» (*Suma contra Gentiles*, L. III, cap. 121).

(28) *Aquinas*, pág. 253. Sobre esta cuestión y el texto no citado por Finnis en que el Aquinate contradice expresamente su idea cfr. *infra* III, a).

(29) *S. Th.*, I-IIae., 91, 4.

(30) *S. Th.*, I-IIae., 100, 2.

(31) Cfr. el *sed contra*: «[penar a quien no posee el hábito virtuoso, haga lo que haga] est contra intentionem legis, quae intendit hominem, assuefaciendo ad bona opera, inducere ad virtutem».

(32) Cfr. *S. Th.*, I-IIae., 100, 9 ad 2: «intentio legislatoris est de *duobus*: de *uno* quidem, ad quod intendit per praecepta legis inducere: et hoc est virtus; aliud autem est, de quo intendit praeceptum ferre: et hoc est, quod ducit, vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis: non enim idem est finis praecepti, et id de quo praeceptum datur; sicut neque in aliis rebus idem est finis, et quod est ad finem».

(33) *S. Th.*, I-IIae., 96, 3 ad 2: «alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quo virtuosus operatur; et talis actus semper procedit a virtute, nec cadit sub praecepto legis; sed est finis, ad quem legislator ducere intendit».

sí conoce— el interior del alma humana, ni pueden operar sobre ella —como Dios sí lo hace—. Pero de allí no se sigue que el legislador no tenga como fin la perfección virtuosa del ciudadano. Para Sto. Tomás esa es, precisamente, la intención del legislador, que se cumplirá a través de los medios operables por la ley humana: es decir, a través de la realización de actos exteriores rectos, por los que se inducirá la virtud. Santo Tomás explica en más de una oportunidad este proceso educativo del interior del hombre por obra de la ley humana. La reiteración de actos es causa de la virtud moral adquirida, afirma; por ello la ejemplaridad de la ley recta produce la virtud progresivamente, en la medida en que ordena la ejecución de actos virtuosos (34). Incluso es posible que un espíritu proclive al desorden moral, sobre el cual se ejerce coacción física o psicológica, pueda llegar a la virtud a partir de la abstención del mal y del cumplimiento del bien. En efecto, el influjo educativo del temor a la pena puede lograr a veces que la rectitud de los actos de un individuo operados en un primer momento por la pura conveniencia de la evitación del castigo pasen a ser efectuados más adelante por ese individuo con un afecto honesto, de modo espontáneo y agradable para el agente: es decir, de modo virtuoso (35).

d) *Cabo: la arbitrariedad de la interpretación de Finnis*

En realidad, la preocupación de Finnis consiste en demostrar, como él mismo lo dice antes de citar el pasaje testado de la *Suma contra Gentiles*, que Sto. Tomás no propugna la educación virtuosa de los ciudadanos inculcada con el respaldo de la coacción (36). Si lo que Finnis pretende es sostener que Sto. Tomás no adhiere por principio a una invasión pública de la intimidad que fiscalice la conducta de los individuos, tal interpretación podría compartirse (37). Pero difícilmente cabría negar, por poner un ejemplo, que una política tendiente a propugnar la educación de la templanza a través de la prohibición de la venta de material pornográfico —así éste fuese de estricto consumo pri-

(34) Cfr. *S. Th.*, I-IIae., 92, 1 ad 1: «assuetudo [...] virtutem quidem acquisitam causat; ad virtutem autem infusam disponit, et eam jam habitam conservat, et promovet: et quia lex ad hoc datur, ut dirigat actus humanos, in quantum actus humani operantur ad virtutem, intantum lex facit homines bonos: unde et Philosophus dicit in *II Polít.* quod legistatores assuefaciendo faciunt homines bonos».

(35) Cfr. *S. Th.*, I-IIae., 92, 2 ad 4: «per hoc, quod aliquis incipit assueferi ad vitandum mala, at ad implendum bona, propter metum poenae, perducitur quandoque ad hoc, quod delectabiliter, et ex propria voluntate hoc faciat: et secundum hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc, quod homines sint boni».

(36) *Aquinas*, pág. 223: lo que le interesa negar a Finnis es que para el Aquinate la ley humana «has the same purpose and jurisdiction of promoting fulfillment and therefore inculcating virtue» que los padres de familia.

(37) Cfr. pág. ej., *S. Th.*, I-IIae., 21, 4 ad 3.

vado entre adultos que consienten— hallaría fundamentos sólidos en los principios de Sto. Tomás. Ese valor ético-pedagógico de la norma jurídico-positiva, que se extiende a la coacción misma puesta al servicio de la rectitud humana, aparece desdibujado en el libro de Finnis. En *Suma Teológica* I-IIae. 95, 1 encontramos un artículo dedicado a explicar la utilidad de la ley positiva. En ese pasaje, Sto. Tomás explica *in extenso* cómo la coacción aneja a la ley positiva se ordena al crecimiento de la virtud moral que es natural al hombre (38). Pues bien, Finnis jamás se hace cargo de la explicación de tal texto, enfrentado con su opinión exegética (39).

II) El gobernante humano no es Dios, y la ley positiva no se propone el mismo fin que la ley de Dios. Derivaciones cuestionables de una premisa verdadera

a) *Un principio evidente*

Parece un hecho incontestado (por lo menos, razonablemente incontestado) el de que la ley de Dios es perfecta frente a la ley humana, toda vez que la primera resulta suficiente para conducir al hombre a su fin último subjetivo, la beatitud ultraterrena, mientras que la ley humana resulta insuficiente para tal fin. Pero de allí no se sigue que en Sto. Tomás la ley humana no tenga como efecto la perfección natural del hombre en la virtud, mediante la promoción del bien común. Es lo que se verá enseguida.

b) *Las conclusiones de Finnis*

Respecto del fin de ambas clases de leyes Finnis cita un texto significativo, en el que vale la pena detenerse, ya que la presentación que hace allí el Aquinate del fin de la ley humana, si se la lee abstractamente, con prescindencia del contenido del artículo, y, además, con prescindencia del conjunto

(38) En el cuerpo del art. se dice: «quia perfectio virtutis praecipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas praecipue homines sunt proni [...] et ideo oportet, quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem pervenitur, homines ab alio sortiantur [...] quia inveniuntur quidam protervi, et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt, necessarium fuit quod per vim, vel metum cohiberentur a malo; ut saltem sic malefacere desisterent, et aliis quietam vitan reddere, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur, quod voluntarie facerent, quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosii; huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae est disciplina legum; unde necessarium fuit ad pacem hominum, et virtutem, quod leges ponerentur; quia, sicut Philosophus dicit in *I Politic.* sicut homo si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic si sit separatus a lege, et iustitia, est pessimum omnium» Y en el ad 1um: «homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis, quam coactione; sed quidam male dispositi non ducuntur ad virtutem, nisi cogantur».

(39) El texto aparece citado a pie de página en dos oportunidades, pero su idea central sólo es mencionada en 3 breves líneas en pág. 232.

de la obra de Sto. Tomás, podría dar pábulo a una interpretación que acercase al *Doctor Communis* al fundador del protestantismo (40) –y, por esa vía, al pensamiento político moderno en general–. Sto. Tomás, al distinguir la ley humana de la ley divina, dice: «El fin de la ley humana es la tranquilidad temporal de la ciudad, el cual fin alcanza la ley humana cohibiendo actos exteriores respecto de aquellos males que pueden perturbar el pacífico estado de la ciudad». Pareciera que el ámbito de la ley humana quedaría así circunscripto a la conservación de la tranquilidad exterior. Ahora bien, debe repararse en que el artículo trata acerca de la imperfección de la ley mosaica, la cual, aunque divina, no bastaba para conducir a los hombres a la felicidad eterna. Para tal cometido era necesaria la gracia santificante que viene por Cristo, agrega Sto. Tomás. En este contexto, pues, lo que le interesa al Aquinate no es tanto precisar el fin de la ley humano-positiva cuanto mostrar la insuficiencia de toda ley –incluso la divino-positiva (vgr., el Decálogo) recibida de Dios– para llevar a los hombres a la salvación. Para esto resulta insuficiente el prohibir los pecados y aplicar penas, actos propios de la ley humana (41). Por otro lado, repárese en que en el texto el fin de la ley humana es identificado con la tranquilidad temporal, es decir, con una dimensión axiológica nocionalmente vinculada con el orden de la justicia y de la paz. Tal es entonces, según el propio Sto. Tomás, incluso en este contexto en que se insiste en la insuficiencia de la ley humana, el fin de la comunidad política y de su ordenamiento jurídico.

Pero al abordar el tema de aludido en ese pasaje nos hemos topado con una de las principales claves hermenéuticas de Finnis. Se trata de un *a priori* que empece la recta intelección del completo sentido de los textos tomistas. Nos referimos a las ideas que Finnis atribuye a Sto. Tomás respecto de la paz y de la justicia.

III) Lo específicamente político es sólo la «justicia» y la «paz»

La clave hermenéutica con la que Finnis fundamenta su sistemática reducción de la función de la ley al mantenimiento del orden público externo consiste en una peculiar acepción de las nociones tomistas de justicia y de paz, por la cual ambas resultan básicamente identificadas con el control de los actos exteriores de los ciudadanos (42).

(40) «[...] estableció Dios estos dos gobiernos: el espiritual, que hace cristianos y buenos por el Espíritu Santo, bajo Cristo, y el secular, que obliga a los no cristianos y a los malos a mantener la paz y estar tranquilos externamente, [...]» (Martín Lutero, «Sobre la autoridad secular», en *Escritos políticos*, trad. J. Abellán, Madrid, 1990; citado por Beatriz E. Reyes Oribe, «Martín Lutero», en Héctor H. Hernández, *et al.*, *Clases de Filosofía del Derecho - Historia*, Mar del Plata, 2002, pág. 205).

(41) Cfr. *S. Th.*, I-IIae., 98, 1 c.

(42) Cfr. *Aquinas*, especialmente págs. 226-228; 230-234; 236; 237-239; 247-248; 258. En pág. 323 la proposición aparece en estos términos: «The rationale of secular authority is [...] for the lawmakers and other rulers of a state, the secular mission to secure peace and justice within its territory».

a) *La justicia*

Finnis no tiene en cuenta la bien conocida afirmación tomista sobre la principalía de la justicia entre las virtudes morales (43). También se desentiende de los frecuentes elogios que, a la zaga del Estagirita, el Aquinate prodiga a la eminencia moral de la justicia general, en razón de la valiosidad de su objeto, el bien común político (44). La justicia general, precisamente, puede imperar actos de todas las virtudes al bien común político y para hacerlo debe ser capaz de rectificar el interior de la persona. Así lo afirma Sto. Tomás, en la cuestión específica sobre la justicia, en un texto que Finnis no cita en todo su libro (45).

Ya Josef Pieper había remarcado suficientemente la naturaleza moral integral y el rango peraltado de la virtud de justicia dentro del pensamiento de Sto. Tomás. En realidad es la justicia, junto con la prudencia, la virtud cardinal que ordena al hombre inmediatamente al bien, pues la templanza y la fortaleza sólo constituyen el presupuesto de su auténtica realización (46). De allí que el Angélico identifique a la justicia como la virtud ordenadora de la perfección moral del hombre libre del pecado. Y ella, según se recuerda en ese mismo pasaje, es objeto de una inclinación de la razón natural (47). Pero al parecer ni el último título (a saber, el constituir el objeto de una inclinación natural) basta para que Finnis la distinga como «bien humano básico» a la hora de justipreciar el valor ético integral de que es portadora la justicia en tanto fin de la ley positiva.

(43) Cfr. *S. Th.*, II-IIae., 58, 12: «Tullius dicit in *I Offic.*: 'In justitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur' (sed contra); «si loquamur de justitia legali, manifestum est, quod ipsa est praeclarior inter omnes virtutes morales, in quantum bonum commune praeceminet bono singulari unius personae [...] sed etiam si loquamur de justitia particulari, praecellit inter alias virtutes morales, duplici ratione [...] Philos. dicit in *I Rhetor.*: necesse est maximas virtutes esse eas, quae sunt aliis utilissimae: siquidem est virtus potentia benefactiva; propter hoc et fortes et justos maxime honorantur; quoniam fortitudo est utilis aliis in bello; justitia autem et in bello, et in pace». En parejo sentido cfr. I-IIae., 66, 4 c.: «virtus aliqua secundum suam speciem potest dici major, vel minor, *vel simpliciter vel secundum quid*. Simpliciter quidem dicitur major, secundum quod in ea majus bonum rationis relucet, ut supra dictum est; et secundum hoc justitia inter omnes virtutes morales praecellit, tamquam propinquior rationi, quod patet et ex subjecto, et ex objecto».

(44) Cfr. *S. Th.*, II-IIae., 141, 8.

(45) Cfr. *S. Th.*, II-IIae., 58, 9 ad 3: «bonum commune est finis singularium personarum in communitate existentium; sicut bonum totius finis est cujuslibet partium: bonum autem unius personae non est finis alterius; et ideo justitia legalis, quae ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aliquantulum disponitur in seipso, quam justitia particularis, quae ordinatur ad bonum alterius singularis personae».

(46) *Das Viergespann*, Munich, 1964, págs. 96 y ss. (Pieper se refiere a *S. Th.*, II-IIae., 123, 8). Ver el inquietante paso de págs. 102-103, en que Pieper aplica estos principios al caso de «la más poderosa encarnación del mal en la historia de la humanidad», el Anticristo. Él será, dice Pieper, injusto en grado sumo, mas, presumiblemente, heroico y ascético. El libro de Pieper ha tenido varias reediciones en castellano bajo el título de *Las virtudes fundamentales*.

(47) Cfr. *S. Th.*, II-IIae., 183, 4 c.

b) *La paz*

Similar agostamiento sufre la concepción tomista de paz. Para Sto. Tomás en la paz se encuentra el máximo bien de toda sociedad, dado que la paz se identifica con la unidad (48). Repárese en que la unidad es una propiedad trascendental de todo ente, cuya pérdida –o compromiso grave– significa o puede acarrear la disolución de ese ente (en nuestro caso, de la comunidad política). Pero, además, la verdadera paz se funda en el verdadero bien (49). Y no se identifica con la ausencia de interferencias violentas entre los hombres –motivada por el temor–, sino que es «tranquilidad en el orden», sostiene Sto. Tomás con San Agustín (50). Por otra parte, la paz es efecto de la plenitud de la amistad (en sede teológica, de la caridad) (51). No en vano el Aquinate afirma con Aristóteles que la principal intención de la ley humana es establecer la amistad entre los hombres, así como la intención de la ley divina consiste en establecer principalmente la amistad entre Dios y los hombres (52). A pesar de todo ello, en Finnis la paz queda de hecho reducida a la ausencia de conflictos y violencias exteriores (53).

El tratamiento que el intérprete hace de esta cuestión en las páginas citadas en la nota anterior no resulta convincente. Por un lado, Finnis afirma que «paz», por supuesto, no debe ser entendida pobremente (*thinly*). Y a continuación enumera textos tomistas que la muestran como un valor humano peraltado. Pero, por otro lado, también sostiene que en el contexto de los pasajes sobre el *public good* la paz se identifica, en suma, con la condición necesaria para conseguir los beneficios de la vida social y para evitar el agobio de las disputas. Así entendida (Finnis mismo lo dice), la paz, en tanto parte sustantiva del cometido esencial de la comunidad política, ni siquiera se aproxi-

(48) Cfr. *S. Th.*, Ia., 103 1 c.

(49) Cfr. *S. Th.*, II-IIae, 29, 2, ad 3: «pax vera non potest esse, nisi in bonis, et bonorum; pax autem, quae malorum est, est pax apparens, et non vera»; y ad 4: «ita est duplex pax vera; una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno; et hic est ultimus finis creaturae rationalis [...] alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo».

(50) Cfr. *S. Th.*, II-IIae., 29, 1 ad 1, en que se distingue la mera concordia –pasible de fundarse en la coacción– de la paz en sentido propio, como *tranquilidad en el orden*: «Augustinus loquitur ibi [in *19 de Civ. Dei*] de pace, quae est unius hominem ad alium: et hanc pacem dicit esse concordiam, non quaelibet, sed ordinatam; ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud, quod utriusque convenit; si enim homo concordat cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicujus mali sibi imminenti, talis concordia non est vere pax [...] et propter hoc praemittit quod pax est tranquillitas ordinis».

(51) Cfr. *S. Th.*, II-IIae., 29, 3.

(52) Cfr. *S. Th.*, I-IIae., 99, 2 c: «Nam sicut intentio principalis legis humanae est, ut faciat amicitiam hominum ad invicem; ita intentio divinae legis est, ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum».

(53) *Aquinas*, págs. 227-228.

ma al valor ético propio de la virtud de justicia. Ahora bien, para caracterizar el concepto de paz por él propuesto, Finnis enumera los elementos que lo compondrían. En primer lugar, lo opone a algunos vicios contrarios a la caridad, como la *contentio*, la riña, la sedición o la guerra. Pero con este recurso no se contribuye a probar que la paz (como ápice del bien común político) se reduzca a la ausencia de interferencias exteriores violentas, ya que en esos pasos –relativos a vicios opuestos a la caridad– Sto. Tomás nunca menciona la paz. En segundo lugar, Finnis afirma que el término también se refiere a la concordia como «tranquilidad en el orden». Pero hemos visto que la *tranquillitas ordinis* (concordia *ordenada*) del Aquinate, y antes de San Agustín, no consiste en una forma impropia de paz, a la manera de un sucedáneo extrínseco consistente en la ausencia de conflictos exteriores y motivado por el temor, sino en la verdadera y propia noción paz, la cual tiene para Sto. Tomás razón de fin último y comporta el amor mutuo entre los hombres congregados en comunidad, es decir, comporta un bien participable de naturaleza superior al de la justicia misma. En conclusión, el pasaje que sintetiza la argumentación por la cual Finnis busca explicar que la vida política sólo se refiere a una forma subalterna de paz no sólo no resulta concluyente, sino que termina apareciendo desconcertante. Es dable suponer en este punto una confusión entre la *concordia* (no la *ordinata*, sino la estrictamente tal), en tanto mínimo indispensable para la existencia misma de la comunidad, y la *paz* en sentido propio, bien participable de rango axiológico superlativo, la cual es parte esencial –cimera– del fin que se propone la comunidad «principalísima» en el plano temporal (54).

Así pues, debe afirmarse que Sto. Tomás de Aquino y Finnis no entienden lo mismo cuando se mienta a la justicia y a la paz. En éste se constata la reducción de ambas a la conservación de la seguridad pública y la ausencia de conflictos interpersonales. Sobre la base de tal *a priori* hermenéutico, el exégeta emprende la tarea de alinear los textos del *De regno* relativos al fin político con un principio de prístina solera liberal (aclimatado aquí a un contexto cristiano), como lo es aquél según el cual la vida política y su bien específico constituyen un mero *instrumento* (*instrument*) para que cada individuo persiga sus propios propósitos. Ahora bien, en esa obra Sto. Tomás afirma explícitamente que el fin de la comunidad política consiste principalmente en la vida virtuosa. Y a renglón seguido el Aquinate explica que los hombres se reúnen en la comunidad política para la vida buena, la cual no podría ser alcanzada si los hombres viviesen aislados. Pero como la vida buena es aquélla conforme a virtud, luego el fin de la comunidad política es la virtud, concluye (55). A tales

(54) Cfr. *S. Th.*, II-IIae, 29, 1. Sobre este tema nos permitimos remitir a Sergio R. Castaño, *El Estado como realidad permanente*, Buenos Aires, 2003 y 2005, págs. 23-28.

(55) Cfr. espec. L. I cap. 15 y cap. 16 (ed. Marietti, Roma, 1954).

principios tomistas el intérprete le opone sus personales criterios; o, mejor dicho, tamiza y lee los principios tomistas a través de criterios que les son ajenos. En efecto, Finnis sostiene que para Sto. Tomás la vida buena sólo podría ser fin del individuo; luego, la vida buena que se proponga la comunidad política no consistirá sino en proveer los medios (instrumentos) para que los individuos alcancen sus fines (56).

En este punto hemos dado con lo que seguramente constituye la clave de bóveda o cuestión de fondo que separa las aguas entre la interpretación de *Aquinas* y el auténtico pensamiento político del Doctor Común. Nos referimos a la concepción del bien común político, de la politicidad natural y, en suma, del valor y del sentido de la vida política misma.

III. LA NATURALEZA DEL ESTADO, LA PRIMACÍA DEL BIEN COMÚN Y EL VALOR DE LA VIDA POLÍTICA

D) La concepción del Estado (como comunidad política)

Algunas indicaciones sobre esta cuestión axial servirán para introducir ulteriores consideraciones acerca de la naturaleza de la vida política y del valor de su fin según los principios que se atribuyen a Sto. Tomás en *Aquinas*.

Finnis estampa una serie de afirmaciones que no pueden dejar de considerarse cuestionables —tratándose de lo que pretende ser una interpretación de Sto. Tomás— a la hora de justificar la existencia de la comunidad política. Dice, en efecto, que se hace necesario ir más allá de la afirmación de que los Estados (*states*) son comunidades completas (Finnis usa habitualmente *complete* y no

(56) *Aquinas*, págs. 228-231. El hecho de que en pág. 231 Finnis se refiera específicamente a la felicidad o perfeccionamiento sobrenatural no empece el valor de la crítica que aquí se dirige a su interpretación. En efecto, la esfera política no es tampoco instrumento de la religiosa; en todo caso, si se interpreta a Sto. Tomás, seguramente habría que decir que la esfera política se halla *subordinada* a la religiosa, en razón de la jerarquía de los fines comunes a los que ambas esferas se ordenan (cfr. *De regno*, I, cap. 15, n.º 81). Pero la causación subordinada no se identifica con el instrumento: la causa subordinada es verdadera causa, mientras que la causa instrumental no ejerce causación por sí misma, sino que sólo actúa movida por la causa principal. En el último caso, se trata de una única acción, ejercida por la causa principal a través de la acción del instrumento. Ahora bien, la metafísica del individualismo tiende a confundir la naturaleza de todo bien común con la de un instrumento o medio de los fines del individuo, cuando no derechamente de éste, el cual a veces aparece como único y auténtico fin de la praxis. Ejemplo canoro de lo cual nos lo ofrece *La personne et le bien commun*, de Jacques Maritain, (Bruselas, 1946; hay trad. cast., Buenos Aires, 1968 y 1981), especialmente su parte IV, referida a las relaciones entre persona y sociedad.

perfect para designar a la *communitas perfecta* del Aquinate [57]) e investigar los fundamentos de tal aserción, contando con la hipótesis de que las instituciones que otorgan su completitud al Estado, la ley y el gobierno —cuyo eje es la coacción (58)—, necesitan una justificación frente a individuos libres e iguales (59).

Estas ideas expresadas por Finnis, a saber, i) que lo político se identifica formalmente con las relaciones de subordinación, ii) que la subordinación política es esencialmente coacción y iii) que se hace necesario justificar la política así entendida ante individuos en principio autosuficientes, es típica del individualismo moderno, y determina ya la conclusión del planteo. Al respecto un sociólogo contemporáneo extraño al pensamiento clásico y al cristianismo, Georges Gurvitch, ha escrito páginas certeras (60). A partir de la premisa individualista la política será *coacción* organizada al servicio de la *seguridad* de los fines *particulares*.

Finnis no sostiene otra tesis. La comunidad política se identifica con el gobierno y la ley, los cuales se proponen *exclusivamente* el aseguramiento coactivo de los bienes particulares. Este fin se cumplirá bajo la forma de la ayuda a individuos y familias para que puedan, por un lado, cumplir con su cometido y, por otro, repeler y superar peligros y deficiencias (61). En síntesis: la comunidad política se endereza específicamente a la obtención de la seguridad de las partes por medio del ejercicio organizado de la fuerza (62).

Esta interpretación de raigambre formalmente liberal, originariamente hobbesiana y virtualmente marxista, es decir, *moderna* en sentido doctrinal, parece insostenible respecto de un autor que afirma incansablemente la politicidad natural y la primacía del bien común político, como lo es Doctor Común. Pero es aquí donde comparece un ingenioso constructo que permitiría canalizar el cúmulo de afirmaciones tomistas que contradicen el planteo individualista del intérprete: nos referimos a *la comunidad política que no es política*.

II) La suposición de una «comunidad política» que no es *política*

a) *Las ideas de Finnis*

La cuestión que abordamos en este punto II no puede dejar de provocar cierta perplejidad; aunque, por poco que se piense en la dificultad intrínseca

(57) Aquinas, por ejemplo, pág. 219, en el comienzo mismo del capítulo dedicado a los principios de la política tomista.

(58) Aquinas, pág. 256.

(59) Aquinas, pág. 242.

(60) *L'idée du droit social*, París, 1932, págs. 15-41.

(61) Aquinas, pág. 238.

(62) Aquinas, pág. 258. Cfr. también pág. 323.

que reviste la tarea de negar los principios fundamentales sostenidos por un autor de una vasta y coherente obra, se cae en la cuenta de que era necesario algún recurso hermenéutico mediante el cual se pudiera intentar explicar todas las afirmaciones del autor estudiado que contrarían los esquemas del intérprete. Tal es *la comunidad política que no es política*. A continuación haremos un esfuerzo por comprender la construcción de Finnis, tras lo cual buscaremos señalar las falencias exegéticas de esta idea, inconciliable con los principios básicos del Aquinate. De más está decir que el delineamiento de tal entidad por Finnis presupone, se nutre o confluye con algunos de los presupuestos suyos hasta aquí criticados.

«Contrariamente a lo que a menudo se supone, estampa Finnis, las muchas afirmaciones de Sto. Tomás de que somos "animales naturalmente políticos" no tienen nada que ver en particular con la comunidad *política* (subrayado del autor) (63). A renglón seguido se agrega que no existe una inclinación natural a conformar la sociedad política; y que tampoco el bien común es objeto de una inclinación natural, ni constituye un bien humano intrínseco. Pero, por otro lado —dice también Finnis—, Sto. Tomás acepta la opinión de Aristóteles de que somos «naturalmente animales civiles» porque somos naturalmente partes de la ciudad. Veamos cómo concilia Finnis sus dos afirmaciones sobre el Aquinate.

«Natural», para Finnis, se dice de aquello relativo a un «bien humano básico». Luego, la *civitas* puede ser natural sea porque promueva un «bien humano básico», sea porque se trate de un componente o de un medio indispensable para alcanzar un «bien humano básico», o más de uno. Y Finnis remata: «la opinión del Aquinate es bastante claramente la última». Además agrega que la caracterización de la vida social como bien humano es genérica, y le cabe tanto a la vida familiar como al trato con mercaderes. Si no podemos vivir fuera de la *civitas*, interpreta Finnis, no es porque el «bien público» sea un «bien humano básico» sino porque es instrumental para el aseguramiento de tales «bienes humanos básicos» (64).

Si la vida política resulta así de subalterna, instrumental y utilitaria (en el sentido técnico preciso de que no representa un *bonum honestum*, sino un *bonum utile*), otro tanto, *a fortiori*, cabrá afirmar de la comunidad en que se desenvuelve y del fin que ella persigue, el bien común político (*public good*, en Finnis) (65).

(63) *Aquinas*, págs. 245-6.

(64) *Aquinas*, pág. 247. En el cap. III n.º 5-7 de su libro Finnis desarrolla su propia teoría de los «bienes humanos básicos» como eje de rectitud de la praxis, atribuyéndola a Sto. Tomás.

(65) *Aquinas*, pág. 247. El espíritu antipolítico permea toda la interpretación de Finnis. En la última página de *Aquinas* (331), por ejemplo, se dice que el bien de la familia es más fundamental que el del gobierno político. Si por «fundamental (*fundamental*)» se entiende «básico», el interpretado no se molestaría. Pero si por tal se quiere significar «valioso», la afirmación debe correr por cuenta del intérprete, ya que el Aquinate dijo exactamente lo contrario. La

Ahora bien, tras semejantes planteos puestos en boca del Aquinate, ¿cómo hacerse cargo del verdadero pensamiento político tomista, expresado habitualmente en su copiosa obra? Más concretamente: ¿cómo encajar dentro de ese esquema el principio de primacía del bien común político sobre el bien particular de la familia y del individuo, así como el de la dignidad eminente de la política frente a otras realidades prácticas mundanales? He aquí la respuesta: mediante la introducción de una comunidad —y de un bien— políticos que, no obstante, «no son específicamente políticos», al decir de Finnis.

Dos lugares de la obra de Sto. Tomás, pertenecientes al período final de su vida, en que el Aquinate exalta sin ambages el valor peraltado del bien común político y de la vida política, como son el «tratado de la prudencia» y el prólogo al *Comentario de la Política*, enfrenarán a Finnis con el desafío de intentar explicar cómo hay *primacía* del bien común sin que por ello el bien común político deje de ser un bien *útil*, y como la comunidad política, «*principalísima* entre las cosas humanas», al decir del Aquinate, es en realidad un *instrumento* de los grupos menores.

En efecto, afirma Finnis, individuos y familias entran en la comunidad política para perfeccionarse alcanzando sus propios fines. El bien inclusivo de los fines de las partes, prosigue, es la *beatitudo imperfecta* asequible en este mundo, o, en otros términos, el bien político consistente en la virtud de cada miembro de la comunidad. Pero no debe confundirse ese bien «inclusivo», conformado por el conjunto de los bienes de los individuos y de las familias, con el bien común político, constituido específicamente por «la justicia y la paz», —es decir, por la seguridad en el plano interpersonal—. Éste es el bien común de una sociedad que sirve a individuos y grupos, pero que no incluye los bienes de esos individuos y grupos. La sociedad política, pues, sólo vela porque las familias y los individuos alcancen su perfeccionamiento realizando elecciones y acciones privadas. De suerte que el bien común político es una parte —instrumental— del bien común inclusivo, al servicio de las acciones privadas de las familias y de los individuos. La prudencia arquitectónica, por su parte, tampoco ejerce jurisdicción sobre las esferas de decisión privadas, sino sólo sobre el mantenimiento del *public good*. Este *public good*, sucedáneo finnisiano del *bonum commune politicum* del Aquinate, es soporte y suplemento del conjunto o la sumatoria de los bienes privados. Su función es ayudarlos a cumplir con sus fines, individuales y familiares, agregando a ello lo que esos grupos no podrían conseguir por sí solos, como la protección frente a peligros y deficiencias (66).

bienaventuranza en el cielo será mayor para aquéllos que obtuvieron un bien y una virtud más grandes en la tierra. Pero así como hay mayor virtud en dirigir una familia que en dirigirse uno mismo al bien, así hay mayor virtud en dirigir la ciudad al bien común político que en dirigir la familia al bien común familiar. El premio del buen rey en la gloria será tanto mayor cuanto que es figura de Dios sobre la tierra (cfr. *De regno*, I, 10).

(66) *Aquinas*, págs. 235-239 y 242.

Así se explicaría, para Finnis, la pertinaz adjetivación encomiástica que el Doctor Común prodiga a la comunidad política. Su fin es un bien complejo alcanzable si los fines de los individuos y las familias no son interferidos sino ayudados por los poderes públicos. De tal suerte la prudencia que compete a los gobernantes es perfectísima porque incluye sin reemplazar a la prudencia monástica y a la familiar. Y la perfección de la comunidad total se debe a que ella incluye la instancia encargada de velar por la paz y la justicia, es decir, el gobierno, cuyo fin es, como se ha dicho, instrumental y limitado. Por su parte la familia, dado que su fin consiste en un bien humano básico, es natural en sentido pleno, y posee prioridad axiológica sobre la comunidad política. Y ésta sólo puede llamarse completa porque remedia las deficiencias de la familia y de los individuos. Tal sería, según el intérprete, la doctrina de Sto. Tomás sobre el orden y la jerarquía de los fines humanos mundanales (67).

Hasta aquí la construcción que hace Finnis, en su libro *Aquinas* y con citas de Tomás de Aquino, para explicar la primacía del bien común político y la politicidad natural. El resultado de su interpretación transmuta al Aquinate en una suerte de Locke del s. XIII, si bien no relativista y con rasgos *sui generis* en lo tocante a la familia. Como se dirá, para llegar a ese resultado se ha debido previamente desconocer principios fundamentales y afirmaciones indiscutibles del propio Sto. Tomás. Veámoslo.

c) *Los principios de Sto. Tomás*

1) La politicidad natural

i) Comencemos con el sentido de «natural» que Finnis atribuye a la politicidad natural en el Aquinate. En primer lugar, Finnis reconduce el sentido primario de «natural» en sede práctica no al obrar conforme al fin de la naturaleza humana sino al obrar razonable de acuerdo con los «bienes humanos básicos»; es decir, a su propia concepción. No entremos ahora a discutir tal posición, en que nuevamente el intérprete avanza sobre el interpretado. Interesa más a nuestro análisis el hecho de que Finnis afirme la politicidad natural como un *medio* o *instrumento* indispensable para conseguir bienes humanos básicos. Es decir, como sostiene el mismo Finnis, que ni la comunidad política ni su fin son objeto de una inclinación natural, ni constituyen bienes intrínsecos, ni exigen virtudes específicamente políticas (68).

(67) *Aquinas*, págs. 242-245. En pág. 244 Finnis comenta sugestivamente que la doctrina económica de Sto. Tomás —centrada en la satisfacción de las necesidades naturales del hombre agrupado en familias— no colisiona con el sistema capitalista contemporáneo de los mercados mundiales.

(68) *Aquinas*, pág. 246.

ii) Semejante interpretación contradice la doctrina tomista, en sus principios y en sus conclusiones. Por empezar, el sentido que Tomás de Aquino concede a la tesis de politicidad natural es el mismo perfilado por el Estagirita —de quien Finnis trata de despegar al Aquinate en varios aspectos claves de la filosofía jurídica y política que les es común (69)—. En efecto, para Sto. Tomás la sociabilidad y la politicidad naturales «fueron probadas» por Aristóteles en el libro I de la *Política* (70). Ahora bien, si se afirma que un autor ha probado una tesis, ¿tal significa afirmar que ese autor se equivocó, o que no ha probado lo que él cree haber probado sino otro principio, o que no se acepta como verdadera la precisa tesis probada por la autoridad en cuestión? O sería «probar» llegar a la conclusión férrea de que la vida política es un *bonum honestum* procurador del mayor bien terrenal y objeto de una inclinación primaria del hombre, cuando en realidad la vida política representaría un *bonum utile* instrumental, básicamente concebido como remedio de deficiencias —ante todo morales—? Brevemente: si Sto. Tomás ya pensaba como Locke, ¿podría haber asumido clara y reiteradamente la tesis de Aristóteles, dándola, además, expresamente por «probada»?

Cabe remarcar que el Aquinate, no sólo en comentarios de textos del Estagirita sino también en obras propias, asumió como un principio la tesis aristotélica de la natural sociabilidad y politicidad del hombre. La lista de los textos correspondientes ya fue hecha a fines de la década de los 50 por Arthur Fridolin Utz, en una clásica obra (71).

A propósito de lo últimamente dicho, señalemos de pasada un rasgo notorio del libro de Finnis que, si bien resulta extrínseco a la impugnación de sus argumentos mismos, no creemos lícito dejar de consignar: en *Aquinas* no aparece consultada gran parte de la principal bibliografía crítica referida a la política en Sto. Tomás. Finnis, en amplia medida, se ha desentendido de las investigaciones más fundamentales no escritas en lengua inglesa (72).

2) El individuo —y los grupos— como partes

Con la politicidad natural se vincula intrínsecamente la afirmación de que el individuo y su bien son partes de la comunidad política y del bien común político (73). Respecto de éstos, individuos y familias se hallan como la parte

(69) *Aquinas*, págs. 187, 222, 228, 234.

(70) Cfr. *S. Th.*, I-IIae., 72, 4 c.

(71) Cfr. *Sozialethik*, trad. francesa de É. Dousse, Fribourg, 1960, t. I, págs. 231-237.

(72) Sin embargo, resulta sintomático que sí cite *El hombre y el Estado*, de Jacques Maritain, en dos oportunidades (cfr. *Aquinas*, págs. 130 y 220).

(73) Así lo expresa Aristóteles en *Política* 1253 a 20-29 (ed. Ross, Oxford, 1992). El *Comentario* de Sto. Tomás, por su lado, expresa esta tesis en fórmulas doctrinales que el

frente al todo. Para Finnis, aplicar la noción de parte de un todo superior al individuo y su bien resulta de difícil aceptación, toda vez que la noción de «todo» no puede conciliarse coherentemente con un plexo de grupos familiares reunidos bajo el amparo de un poder coactivo supletorio, ni tampoco —mucho menos— cabe llamar «todo» al bien útil instrumental provisto por la comunidad política. De allí que Finnis, sin ocultar su distancia con el autor estudiado (74), no trepide en decir del extraordinario texto de *S. Th.*, II-IIae. 47, 10 (75): «Una aserción tan brusca (*blunt*), de que nosotros personas humanas, con la alta dignidad de electores libres somos nada menos que “partes” de “todos” es ciertamente áspera (*harsh*) para oídos modernos» (76). Finnis, asimismo, cita en otro lugar de su obra un pasaje de Sto. Tomás alusivo al hombre como parte de la comunidad política. Se trata de un texto en el que el Aquinate, utilizando el subjuntivo irreal, afirma que si el hombre fuera parte natural de la ciudad, la inclinación a exponer su vida por ella sería natural. Finnis se apoya en ese pasaje para acotar que tal afirmación de Sto. Tomás «arroja dudas sobre la propiedad de llamar a las personas parte natural de una *civitas*». Ahora bien, lo que pone en entredicho el Aquinate en ese texto no es que los hombres sean partes de la ciudad, sino que sean partes *físicas*, como la mano lo es del cuerpo. El término «natural», en efecto, se contrapone allí a «racional». Con todo, la afirmación del principio permanece incólume: la persona se expone racionalmente por la comunidad, por un acto de virtud, de análoga manera a como una parte física concurre a la protección del cuerpo

Aquinate hará suyas: «el todo es anterior a la parte por el orden de la naturaleza y de la perfección [...] 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, del mismo modo tampoco un hombre es por sí mismo autosuficiente para vivir separado de la ciudad» (*In Politicorum*, L. I, l. 1, n.º 38, ed. Marietti, Roma, 1951).

(74) Distancia que, dicho sea de paso, se manifiesta en temas axiales, como en la crítica de Finnis al tratamiento de la ética centrado en las virtudes, es decir, al espíritu mismo de la ética clásica y tomista (cfr. *Aquinas*, págs. 187-188); y en el retaceo de Finnis a aceptar la superioridad de la vida contemplativa sobre la vida activa (*Aquinas*, págs. 109-110 y 329). También en este tema —como en el de la ética de las virtudes— se juega un principio fundamentalísimo de la tradición clásica y católica que tiene su cima en el Angélico. Con el agravante de que este principio se refiere no a la sola ética, sino a la realidad humana y divina *in toto*. Al respecto, cfr. la indubitable y definitiva doctrina del Angélico en *S. Th.*, II-IIae., 182, 1, 2 y 4, textos que Finnis no cita cuando trata la cuestión (sólo lo hace con el ad 1 del art. 4, sacando de su contexto la afirmación del Aquinate).

(75) Cfr. el ad 2: «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; unde et Valerius Maximus dicit de antiquis Romanis, quod malebant esse pauperes in divite imperio, quam divites in paupere imperio; secundo, quia cum homo sit pars domus, vel civitatis, oportet quod homo consideret, quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis: bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum: quia, ut August. dicit in lib. 3 *Confess.*: “turpis est omnis pars suo toti non conveniens, vel non congruens”».

(76) *Aquinas*, pág. 121.

total –pues, como el Angélico había ya estampado en ese mismo texto, «la inclinación natural en aquellas cosas desprovistas de razón demuestra la inclinación natural en la voluntad de la naturaleza intelectual»– (77).

Por otro lado, hay varios textos más explícitos, en los que Sto. Tomás utiliza el indicativo y dice, por ejemplo, lo siguiente: «según esta natural inclinación [a saber, la de la parte a arriesgarse por la supervivencia del todo, aun a costa de su propia integridad], y según la virtud política, el buen ciudadano se expone al peligro de muerte por el bien común» (78). En este texto se condensa la esencia de la tesis tomista: el individuo, integrado en la comunidad política, arriesga su bien individual más *básico*, la vida –que es un bien particular–, por el todo –que es el bien común–. Y arriesgándose acrecienta su bien individual –que es un bien de parte–, ya que arriesgándose se acrecienta su justicia, su piedad y su amistad política: es decir, su virtud de persona humana. Creemos que esto no es brusco, ni debiera sonar áspero a oído alguno ... (una acotación al margen: no obstante el hecho de que las *Quodlibetales* aparezcan en su libro en más de 50 oportunidades, Finnis no cita en ningún momento este texto).

Lo últimamente dicho nos pone en tema para la siguiente consideración.

3) Las virtudes políticas

En cuanto a la inexistencia de virtudes específicamente políticas de que habla Finnis, podríamos recordar la justicia *legal* o *general* y la piedad.

i) La justicia legal (79) constituye una verdadera clave de bóveda de la concepción ético-jurídico-política del Aquinate (80). Ella tiene como objeto el bien común político (81), y por tal razón Sto. Tomás –con Aristóteles, y en

(77) Cfr. *S. Th.* Ia., 60, 5. Finnis lo menciona en pág. 246.

(78) *Quodlibetal* 1, c. 4. a. 3 c. (ed. Busa, Milano, 1980).

(79) Para caracterizar esta forma de justicia cedemos la palabra al maestro tomista argentino Juan Alfredo Casaubon: «Hay varias clases de justicia. En primer lugar, está la que Aristóteles llama 'legal' (o general), que ordena todas las virtudes humanas hacia el bien común político. Así, en virtud de este tipo de justicia, la ley o la costumbre jurídica pueden exigir al soldado la fortaleza, al cirujano la templanza, al político la prudencia, al juez la equidad y todo tipo de justicia. Esta justicia legal o general regula las obligaciones de las partes de la sociedad para con el todo [...]» («Justicia y derecho», en Sergio R. Castaño-Eduardo Soto Kloss, *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, cit. supra, pág. 109).

(80) Sobre la justicia en Aquinas cfr. *supra* II, III, a.

(81) *S. Th.*, II-IIac., 58, 5 y 6. Cfr. el art. 5, c.: «[...] 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 ergo 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 secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune; et quantum ad hoc iustitiae dicitur virtus generalis».

línea con Cicerón— la llama preclara entre toda virtud moral: «ni el Lucero de la mañana es tan admirable», dice Tomás con cita de la *Ética Nicomaquea* (82). En efecto, la superioridad de la justicia legal se funda en que su objeto, el bien común político, es cualitativamente superior al bien particular. Ahora bien, no deja de sorprender que, a pesar de la relevancia de la justicia legal dentro de la economía de la doctrina política y jurídica del Aquinate, Finnis despache su tratamiento casi sólo en una página (de un libro de 334 páginas de texto dedicadas a su filosofía ético-jurídico-política). En esa escueta página caracteriza a la justicia legal como la virtud «*explícita* y precisamente orientada al bien de otras personas» (subr. del autor). Por la justicia general, continúa Finnis, uno actúa respecto del bien común como si actuase respecto de individuos, ya que el bien común no consiste sino en el bien de cada persona integrante de la comunidad (83). Como se echa de ver, late aquí una malcomprensión respecto de la naturaleza del bien común. En efecto, el bien común posee las notas de humano y de participable, pero no por ello se confunde —en tanto bien supraordenado (causa de los bienes particulares)— con el conjunto de los bienes individuales.

Por otra parte, los textos más explícitos del Aquinate, como el citado *supra* (II, III, a) sobre la superioridad de la justicia legal en razón de su objeto, el bien común político —texto central, perteneciente a la cuestión 58 sobre la justicia— no es citado por Finnis en ninguna parte de su obra (a pesar de que en *Aquinas* la cuestión 58 aparece citada en 20 lugares distintos). Es más: cita la respuesta a la primera objeción de ese artículo 12 (referida al tema de la liberalidad) pero no el cuerpo del artículo, referido al valor eminente de la justicia legal y del bien común político. Como hemos visto y se reiterará, éste no es el único texto de la crucial cuestión 58 no citado por Finnis.

ii) La piedad, por su parte, es una parte potencial de la justicia por la cual se rinde culto, además de a Dios, a los padres y a la patria. El culto a la patria encierra, dice Sto. Tomás, el culto a los conciudadanos y a los benefactores de la ciudad. La patria, en la medida en que implica la relación con los consanguíneos y con los conciudadanos, constituye un cierto principio de nuestro ser, y esto de un modo superior a otras formas de relación social. A tal virtud Sto. Tomás le dedica una entera cuestión de la *Suma*, la 101 de la II-IIae. (84).

(82) *S. Th.*, II-IIae., 58, 12 c.; cfr. también I-IIae., 60, 3; I-IIae. 113, 1; II-IIae., 61, 1.

(83) *Aquinas*, págs. 118-119. También se dedica un breve párrafo a la justicia general en pág. 133.

(84) «[...] secundario vero nostri esse, et gubernationis principia sunt parentes et patria, a quibus, et in qua nati, et nutriti sumus; et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus, et patriae» (art. 1, c.); «pietas se extendit ad patriam, secundum quod est nobis quoddam essendi principium: sed justitia legalis respicit bonum patriae, secundum quod est bonum commune; et ideo justitia legalis magis habet quod sit virtus generalis, quam pietas» (art. 3 ad 3). Cfr., asimismo, *S. Th.*, I-IIae., 60, 3.

Pues bien: Finnis no habla de la piedad ni cita ningún artículo de la cuestión dedicada a esa virtud en parte alguna de su obra.

iii) Pero no siempre Finnis olvida citar aquellos textos que contradicen su posición. A veces los interpreta de un modo peculiar, enfocándolos a partir de sus preconceptos (ya sean antipolíticos, ya sean atomísticos). Así, por ejemplo, Sto. Tomás divide las virtudes cardinales según el «*itinerarium in Deum*» del hombre; es decir, desde el plano natural humano hasta Dios, pasando por la perfección de los bienaventurados. A las virtudes en su grado de perfección natural el Aquinate las llama genéricamente «virtudes políticas». La razón estriba en que la nota decisiva del hombre mundanalmente considerado, según Sto. Tomás, es la politicidad (85). Pues bien, este texto sirve a Finnis para afirmar que hay virtudes sociales pero ninguna virtud política en particular (86). Es decir que donde Sto. Tomás afirma que la condición natural propia del hombre es política —de donde se seguirá que las virtudes morales naturales se mensurarán en última instancia en referencia al fin de la comunidad política— Finnis viene a interpretar (de pasada, en menos de una línea) que todas esas virtudes son genéricamente sociales, lo cual significa que no existe la virtud específicamente política.

Como se echa de ver, el tratamiento parcial de los escritos de Sto. Tomás va de la mano con los preconceptos a la hora de elaborar una versión sesgada del pensamiento del Aquinate.

4) Retomando las ideas de Finnis sobre el Estado. Un error exegético axial: la comunidad que sería específicamente *política* y cualitativamente *perfecta* a partir de su instrumento

i) En el «tratado de la prudencia», Sto. Tomás, al precisar el criterio para la distinción entre las especies de la virtud, afirma que «la razón formal de todas las cosas que se ordenan a un fin se toma de ese fin» (87). Siendo la sociedad una realidad que existe para un fin, luego será el fin el que determine las diversas especies de sociedad. Así pues, el nombre de cada especie de sociedad se tomará del fin especificante. Luego, será sociedad *política* aquella que se ordena a un fin *político*.

Pero —en contra de ese principio básico del tomismo— Finnis sostiene que la comunidad política a la que el Aquinate le atribuye principalía se llama «política» no porque se ordene a un *fin* específico cualitativamente superior al

(85) Cfr. *S. Th.*, I-IIae., 61, 5 c. y ad 4.

(86) *Aquinas*, pág. 246.

(87) *S. Th.*, II-IIae., 47, 11 c. Nos hallamos ante una cita tomada a título de mero ejemplo de un principio fontal del tomismo: la especificación de las realidades prácticas a partir del fin.

de los grupos infrapolíticos, sino porque es político el *instrumento* que allana el camino de esos grupos a sus fines propios. Es decir que el fin político no sólo no se halla supraordenado respecto de los fines «privados» (como llama Finnis a los bienes particulares), sino que resulta un instrumento a ellos subordinado. Con lo cual ya no sería su fin específico el que daría la especie a la sociedad, sino el instrumento de los grupos que se nuclean en ésta. Sería como si una cooperativa *agraria*, que no puede cumplir su fin sin la ayuda de camionetas y otros vehículos, pasase a llamarse sociedad *automovilística*.

ii) El ensayo de marras, a pesar de ser aquél en cuya construcción Finnis pone mayor cuidado, no es con todo el único que propone Finnis a la hora de difuminar la naturaleza e identidad del fin político. En efecto, al referirse al tema del bien común humano, trae a colación el texto en que Sto. Tomás comenta el pasaje de la *Ética* de Aristóteles sobre la supremacía y divinidad del bien común: «mucho más divino es que se muestre [amor al bien] de una nación (*gens*), que incluye muchas ciudades» (88). Este texto de Aristóteles atiende, como varios textos de Sto. Tomás, a la posibilidad de que una comunidad política no recorte sus límites en los de una sola ciudad, sino que se extienda más allá: la comunidad política puede ser consistir en una ciudad o en un vasto reino (89). Pero en ningún caso se altera en Sto. Tomás la referencia al fin de *una comunidad política*. No obstante, este texto sirve a Finnis para sostener que tal vez el Aquinate —a la zaga del propio Aristóteles, habría que agregar— se refiera al perfeccionamiento de todas las personas humanas («perfeccionamiento humano integral») (90). Con semejante disolución de su fin específico, que nada en el texto citado justifica, es la política misma la que se disuelve en la multiplicidad individual y social del universo.

iii) Aquella confusión respecto de la naturaleza de la sociedad política como realidad práctica (cfr. *supra*, i) constituye una verdadera idea directriz en Finnis, solidaria con otros errores. Cuando Finnis habla del fin de la «sociedad política» («en sentido lato») que él ha construido, dice que en ella el fin político (estricto) es una parte del fin total (91). Pero ¿cómo, preguntamos nuevamente, el *todo* iría a tomar el nombre de la *parte*? Sucede que este todo no es presentado como tal, sino como un conjunto de grupos coordinados que persiguen fines privados. Ahora bien, tampoco bajo ese supuesto resultaría lícito —en sede tomista— llamar al conjunto con el nombre de su instrumento.

iv) Tampoco la prudencia *regnativa* es perfecta porque —como dice Finnis— «comprende, sin reemplazar, la prudencia de los individuos y de las familias» (92), además de la suplencia coactiva. En efecto, por el mero hecho de ejer-

(88) *In Ethicorum*, L. I, l. II, n.º 30 (ed. Marietti, Roma, 1949).

(89) Cfr., por ejemplo, *De regno*, L. I, cap. 3 y 10.

(90) *Aquinas*, págs. 114-115.

(91) *Aquinas*, pág. 237.

(92) *Aquinas*, pág. 238. En pág. 114, sin embargo, había dicho que la primacía del conocimiento político derivaba de la naturaleza de su fin.

cer funciones supletorias no podría una forma de prudencia ser más perfecta que la familiar, ya que tal fin instrumental no le otorgaría una perfección superior: la prudencia del gobernante no podría ser perfecta por ordenarse a un conjunto de fines que son particulares. Así pues, desde su prejuicio antipolítico, Finnis debe tergiversar la base misma de la doctrina del Aquinate (93). Pero asimismo debe pasar por alto el sentido de los textos explícitos y definitorios del «tratado sobre la prudencia», en que se señala un fin específico supraordinado como el propio de la prudencia del gobernante: «pues un régimen es tanto más perfecto cuanto es más universal, a más cosas se extiende y un fin superior alcanza. Y por ello al rey, a quien le es propio regir la ciudad o el reino, le compete la prudencia según su razón más perfecta y especial» (94).

v) Cuando Finnis plantea en qué consiste la completitud (*completeness*) (95) de la comunidad política, afirma que radica en el gobierno, es decir, en los órganos encargados de allanar y proteger coactivamente el camino de los grupos infrapolíticos (96). La completitud vendría no de la perfección (*perfectio*, como ultimidad y supraordenación) del fin sino del instrumento subordinado con funciones básicamente coactivas. Ahora bien, radicar la *perfectio* de de la comunidad autárquica en la coercibilidad no es doctrina de Sto. Tomás. La perfección de la sociedad política no se funda en la función coactiva del poder sino en la autosuficiencia como participación del máximo fin mundanal. En efecto, es un principio para el Aquinate que la noción de perfección, como su nombre lo indica, se identifica con el acabamiento (97), así como que la última perfección del ente radica en la consecución del fin (98).

vi) Es obvio que Finnis conceptúa la sociedad política tomista, en línea con la esencia del liberalismo, como un haz de grupos yuxtapuestos con un orden básicamente estructurado por relaciones de coordinación (99). En medio de esos grupos circularía un cuerpo o institución de ayuda y protección de los fines privados. La interacción de esos grupos, no integrados efectivamente en

(93) Como prueba de su afirmación sobre el fundamento de la perfección de la prudencia del gobernante aduce Finnis *S. Th.* II-IIae., 50, 2 ad 1, donde el Aquinate no dice en absoluto lo que el intérprete pretende.

(94) *S. Th.*, II-IIae., 50 1. Debe consignarse que Finnis no menciona a la prudencia *regnativa* por su nombre, sino que le da el de *política*, el cual corresponde a otra especie de prudencia, aquella del súbdito.

(95) Cfr. lo indicado *supra* III, I.

(96) *Aquinas*, pág. 242.

(97) *S. Th.*, Ia., 4, 1 c.: «[...] secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu; nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis».

(98) *S. Th.*, Ia., 103, 1 c.: «ultima autem perfectio est uniuscujusque in consecutione finis»; I-IIae, 55, 1 c.: «uniuscujusque enim perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem: finis autem potentiae actus est [...]»; II-IIae., 184, 1 c.: «unumquodque dicitur esse perfectum, inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio».

(99) Resulta sintomático que precisamente el imperio directivo de la autoridad política y jurídica sea reconducido por Finnis a «la más articulada forma de *coordinación humana*» —subr. nuestro— (*Aquinas*, pág. 255; cfr. asimismo págs. 263 y 265: la *ordinatio* es *coordinatio*).

un todo mayor, sino coordinados horizontalmente, sería otra sociedad: la sociedad política. Una sociedad sin bien específico que causara (como causa final) un orden de perfecciones superiores al conjunto (suma) de las perfecciones asequibles por las partes. Ahora bien, nada de esto puede respaldarse en Sto. Tomás, si no es, por ejemplo, reinventando la noción tomista de sociedad política. *Rectius*: atribuyendo al Aquinate la concepción moderna de sociedad política, que será la propia del liberalismo y del marxismo. Según estas ideologías, el Estado(-comunidad) es la sociedad civil (en el sentido liberal del atomismo de intereses contrapuestos, sentido posteriormente transmitido al marxismo a través de Hegel [100]) vigilada por la sociedad política, su instrumento coactivo. Leamos a Gramsci: «se podría señalar que Estado = sociedad política + sociedad civil, es decir, hegemonía revestida de coerción» (101).

- 5) Las ideas de Finnis sobre el bien común político: los bienes de las partes (llamados «privados») no integran el bien común (que es llamado «bien público»)

Los puntos precedentemente estudiados han aludido directa o indirectamente a la cuestión del bien común político en Sto. Tomás tal como es presentada por Finnis. En lo que sigue agruparemos algunos temas y argumentos relativos al fin de la comunidad política en dicha exégesis.

i) Finnis llama sistemáticamente *public good* al bien común político, y *private good* al bien particular de individuos y grupos infrapolíticos (102). Como resulta inocultable, esta opción terminológica es portadora de una clara carga semántica y conceptual. Cuando hoy se mienta «lo público» se piensa inmediatamente en lo concerniente al gobierno y a la administración del Estado. Lo público no es estrictamente lo común, y menos seguramente lo participable, sino lo estatal, en el sentido restringido de lo relativo al gobierno y a la administración (103). Por otro lado, «privado» es —en principio— aquello que corresponde en exclusividad a alguien o algunos; aquello que por ser de alguien ya no puede pertenecer a nadie más. Preguntamos: ¿todo bien público (es decir, estatal en sentido restringido) se ordena al bien común político participable? Sí, seguramente. Pero, ¿bien público es idéntico a bien común

(100) Cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, parte 3, sección 2, «Die bürgerliche Gesellschaft» (ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1970, págs. 339 y ss.).

(101) Cfr. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la Política y sobre el Estado moderno*, trad. J. Aricó, Buenos Aires, 1997, pág. 158.

(102) Cfr. *Aquinas*, por ejemplo págs. 122-123; 225-226; 227; 228; 230; 232; 236; 237; 238; 239; 240; 247; 248; 249; 251; 252; 278.

(103) La canonística y el derecho moderno han distinguido, de hecho, entre bien común y bien público. Cfr., por todos, John Henry Hackett, *The Concept of Public Order*, Washington, 1959, págs. 41 y ss.

participable? No, sin duda. Además, ¿todo bien privado es un bien particular? Sí, seguramente. Pero, ¿todo bien particular es privado? No, sin duda. Piénsese, por ejemplo, en la sabiduría y la justicia de un juez, o en el heroísmo de un ciudadano. Tales cualidades virtuosas constituyen bienes particulares, en la medida en que son perfecciones de una persona humana. Mas resultan esencialmente comunicables respecto del prójimo y de la comunidad en su conjunto.

No obstante, Finnis se aferra a algunas apariciones de los términos *privatum* y *publicum* en la obra de Tomás para legitimar su intento de vertir la filosofía política del Aquinate dentro de moldes doctrinales que son ajenos a ella y, así, reducir el bien común participable a la esfera burocrático-policia y enclaustrar el bien particular en el excluyente bien privado.

ii) Si bien es verdad que en ocasiones el Aquinate utiliza la locución «bien privado» con el sentido de «bien particular», con todo existe ya en la obra de Sto. Tomás un matiz digno de ser tenido en cuenta, por el cual se distinguen ambas nociones. En un texto sugestivo del Aquinate aparecen los conceptos de bien común, bien de la parte o bien propio y bien privado. El argumento tomista dice lo siguiente: es manifiesto que el bien de la parte debe ordenarse al bien del todo, por cuya razón cada cosa particular ama naturalmente su bien propio a causa del bien común del universo, que es Dios. Y tal era el caso del hombre en estado de naturaleza íntegra. Pero en estado de naturaleza caída el hombre se apartó voluntariamente del bien común sumo y se volvió hacia su bien privado. Este pasaje permite determinar precisamente los sentidos de «privado», «particular» y «común», y denota el matiz clauso (encerrado en sí mismo) del término «privado», matiz al que nos referíamos antes. Lamentablemente Finnis no cita ese texto en la prolija compulsión de su libro (104).

iii) También Sto. Tomás utiliza la locución «bien público» para referirse al bien común político, sin que ello signifique poner en entredicho la supraordenación y especificidad de este bien, afirmada en toda su obra. Pero es un hecho que la connotación contemporánea de «público» da pábulo a la afirma-

(104) *S. Th.*, I-IIae., 109, 3 c. En págs. 123 y 252 Finnis cita en abono de su posición de que en última instancia es preferible el bien privado al bien común un texto en que Sto. Tomás también se refiere al *bonum privatum* oponiéndolo al *bonum commune* ... aunque se trate de un pasaje que tal vez diga lo contrario de lo que Finnis pretende afirmar. En ese texto (*S. Th.*, I-IIae., 19, 10 c) el Aquinate trata acerca de la posible no conformidad material del apetito recto con el querer divino; y lo ejemplifica con el caso del juez y la esposa del reo. Mientras el juez —cuya conducta se ordena formalmente al bien común— quiere la muerte del reo por causa de la justicia, la esposa podría no desearla, por causa del bien privado de su casa. En el artículo de Sto. Tomás este ejemplo aparece como ilustración de que la voluntad de la creatura a veces no quiere materialmente las mismas cosas que Dios, en su infinita sabiduría, ve como buenas y en consecuencia quiere. Finnis utiliza lo que en Sto. Tomás redundaba en una suerte de disculpa a la restricción de miras de los hombres, quienes a veces sólo conocen el bien particular, como un indicio de que el Aquinate habría sostenido la no ordenación del bien particular al bien común político, o el superior rango axiológico del primero sobre el segundo.

ción con que Finnis concluye su capítulo dedicado a los principios del orden político en Sto. Tomás: el bien individual, el bien común de la familia y el bien del Estado son «irreductiblemente diversos» y las personas no deben pensar que su vida existe para el bien del Estado y sus propósitos (105). Nos las habemos aquí con dos afirmaciones impugnables, recíprocamente solidarias.

Analicemos formalmente el sentido de la primera de ellas. La expresión «irreductiblemente diverso (*irreducibly diverse*)», aplicada al pensamiento de Sto. Tomás, evoca lo que la tradición tomista llama «radicalmente diversos (*primo diversa*)». Es necesario, pues, detenerse brevemente en el tema de la diversidad. Las diferencias específicas, al determinar un género común, constituyen especies diferentes, que difieren precisamente a partir de tal diferencia sobreañadida, aunque sin dejar de convenir en el género (106). Ahora bien, en rigor, «diferir» no es lo mismo que «ser diverso». Por ello los diversos en sentido propio no difieren por algo sobreañadido que entre en composición con algo común a varios, sino que difieren por sí mismos. Así, mientras que los diferentes no difieren en todo —ya que también convienen en notas comunes— por su parte los radicalmente diversos no convienen en perfección alguna, con excepción del acto de ser del que participa todo lo real. Semejante divergencia radical se da entre las categorías, o géneros supremos del ente (107). Luego, si se tomase al pie de la letra la afirmación de que el bien de la familia y el bien de la comunidad política se hallan en relación de irreductible diversidad, entonces se debería concluir que el término «bien» es utilizado equívocamente (o poco menos) por el Aquinate cuando se refiere a la familia y a la comunidad política. Pero huelga decir que «bien» aplicado en sede política al bien de la parte y al bien del todo no es para Sto. Tomás un término equívoco; ni tan siquiera es el nombre de un género común que se contraiga por diferencias específicas. Por el contrario, «bien» es un término análogo.

El bien particular de los miembros de la comunidad y el bien común político son análogos, es decir, *simpliciter diversa* pero *secundum quid eadem*. En efecto, resulta imposible negar que para Sto. Tomás el bien del individuo y de la familia es particular, es decir, tiene razón de *parte* respecto de un *todo*. El todo, como se sabe, es el bien común. Se trata de un todo potestativo, o análogo (108). En el seno de ese todo potestativo el bien particular es participación del

(105) *Aquinas*, pág. 252.

(106) Cfr. *S. Th.*, I-IIac., 72, 5 c. En tales casos la identidad genérica funda una similitud unívoca, pues «gula» y «sedición» convienen en un mismo género, i. e. «pecado».

(107) Cfr. *S. Th.*, Ia., 90, 1 ad 3um.; Ia., 3, 8 ad 3um. En el mismo sentido Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus Thomisticus, Ars Logica*, pág. II, c. X, art. 1 (ed. Reiser, Roma, 1948, t. D); Tomás de Vio (Cayetano), *De nominum analogia*, cap. IV, n.º 34-35 (ed. bilingüe bajo el título de *Sobre la analogía de los términos*, con traducción y comentario de Guido Soaje Ramos, Mendoza, 1949).

(108) Así caracteriza el Aquinate el todo potestativo y la relación en que se halla respecto de sus partes: «[d]ivisio hierarchiae in ordines est totius potestativi in partes potenciales, sicut anima dividitur in suas potentias [...] totum potentiale adest quidem secundum essentiam cui-

bien común, en la medida en que es causado por éste (109). Ahora bien, si se sostuviese la diversidad estricta entre el bien particular y el bien común, negando así la analogía de atribución intrínseca que los une, se estaría planteando una desconexión atomística entre ambos. Con la expresión «irreductiblemente diversos» tal vez Finnis acentúe más de lo que él mismo supone y desearía la interpretación individualista del pensamiento de Sto. Tomás. Sea como fuere, tal acentuación metafísica atomística subyace efectivamente a la perspectiva de Finnis sobre las relaciones entre bien común político y bien particular. Hay en ese planteo un conjunto de grupos y fines individuales y familiares servidos por un bien instrumental —y diverso—: el bien *público, supletorio* de las *deficiencias* físicas y morales.

6) Colofón: el bien común en Sto. Tomás

Veamos lo que dice el Aquinate, sirviéndonos en gran medida de aquella parte de la *Suma* en que según el propio Finnis se encuentra tal vez el más importante tratamiento de cuestiones políticas llevado a cabo por Sto. Tomás (110).

libet parti, sed secundum completam virtutem est in parte suprema, quia semper superior potentia habet in se completius ea quae sunt inferioris» (*In II Sententiarum*, d. 9, c. 1, art. 3 ad 1um. —se utiliza la ed. Busa, Milano, 1980—); «[d]istinctio ordinum non est totius integralis in partes, neque totius universalis, sed totius potestativi, cujus haec est natura quod totum secundum completam rationem est in uno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius» (*In IV Sententiarum*, d. 24, c. 2, art. 1, ca. 1 ad 2um.); «[d]ivisio voti in privatum et solemne, est divisio totius potestativi in partes suas, cujus perfecta virtus est in una suarum partium; in aliis autem quaedam ipsius participatio» (*In IV Sententiarum*, d. 38, c. 1, art. 2 ca. 2 c.). Para la noción de todo potestativo vide Santiago Ramírez, *De analogía*, Madrid, 1971, t. II, págs. 982 y ss. Sobre el bien común político como todo potestativo cfr. Louis Lachance, *L'humanisme politique de S. Thomas d'Aquin*, Paris-Ottawa, 1939; 2.^a ed. 1965, págs. 310-313 (esta obra maestra fue afortunadamente traducida al castellano hace pocos años por la editorial EUNSA); Santiago Ramírez, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Madrid, 1956, págs. 46-48. Se trata, sin duda, de dos de los mejores libros que se hayan escrito sobre el específico tema de *Aquinas*. Sostiene en ese lugar de su obra el gran tomista español: «El todo potestativo comprende en sí, de una manera eminente, todas y cada una de las perfecciones de todas y cada una de sus partes potenciales, como la fuente y principio de todas ellas [...] De modo parecido [al alma racional] el bien común inmanente de la sociedad política es de todos y de cada uno de sus miembros según la totalidad de su esencia, pero no según la totalidad de su virtud y de su valor, que se miden según la capacidad y la aptitud funcional de tipo social de los mismos». Ya no a propósito de la exégesis de Sto. Tomás, sino en sede sistemática, ha afirmado también la naturaleza de todo potestativo del bien común político el filósofo chileno Juan A. Widow (cfr. *El hombre, animal político*, Santiago de Chile, 1988, págs. 91-93).

Para una visión exhaustiva del concepto de bien común político, cfr. la obra más completa producida hasta ahora sobre la cuestión, de autoría del especialista argentino Avelino M. Quintas: *Análisis del bene comune*, Roma, 1979 y 1988.

(109) *S. Th.*, II-IIac., 47, 10 ad 2 (ver nota 75); I-IIac., 90, 2, c.: «Philosophus [...] dicit enim in 5. *Ethic.* quod legalia iusta dicimus factiva, et conservativa felicitatis, et particularium ipsius politica communicatione»; y ad 2: «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».

(110) *Aquinas*, pág. 219.

i) En Sto. Tomás el individuo se ordena a la comunidad política, como lo imperfecto a lo perfecto (111). Esto no significa que la persona (*substantia*, y *substantia espiritual*) sea ontológicamente inferior a la sociedad (ente real, mas *accidental*), sino que su perfección es cualitativamente inferior a la perfección común: el individuo humano es *ens simpliciter*, pero su peculiar dignidad inicial es *bonum secundum quid*; mientras que la sociedad es *ens secundum quid*, pero actualiza un *bonum simpliciter* (112) —del cual participa el individuo—. Tampoco significa que «el hombre se ordene a la comunidad política con todo su ser y con todo lo que es suyo» (113), ya que el hombre, además de ciudadano es miembro de una familia y, ante todo, hijo de Dios. Sólo significa que en el plano mundanal —y sin que ello comporte detrimento ni para los preciosos y legítimos fueros de los grupos infrapolíticos, en particular de las familias, ni para la dignidad de la persona humana (114)— el bien común político es el más valioso de los bienes humanos; y, por ende, *el mejor bien (terrenal) de cada individuo* (115). Se trata del bien de una familia y de todas las familias, de un bien que comprende además a todas las familias que las precedieron y a todas las familias que las sucederán, y a todas las otras hipotéticas

(111) S. Th., I-IIae., 90, 2, c.: «omnis pars ordin[a]tur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae [...] perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I. Polit.»

(112) S. Th., Ia., 5, 1 ad 1. Hemos comentado el alcance político de estos principios metafísicos en nuestro *El Estado como realidad permanente*, citado, págs. 42-43.

(113) S. Th., I-IIae., 21, 4 ad 3: «homo non ordinantur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua» (vide nota 37). Este texto, que ha dado lugar a interpretaciones antojadizas, ha tenido un exégeta magistral en Julio Meinvielle (cfr. «El problema de la persona y la ciudad», en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1950, t. III, págs. 1898-1907, reproducido como apéndice en la 2.ª ed. de *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Bs. As., 1994).

(114) A causa de la incompreensión de la naturaleza del bien común político, algunos autores han pretendido enfrentarlo con la dignidad de la persona humana, cual si se tratase de una oposición dialéctica entre dos principios de suyo en tensión. Semejante antinomia ha sido duramente cuestionada por el filósofo español Antonio Millán Puelles, en los siguientes términos: «Uno de los aspectos de la problemática del b.c. que de hecho han sido tratados con la más perniciosa ambigüedad es el de la primacía de este bien, y ello en virtud de su aparente antagonismo con el principio de la dignidad de la persona humana» (Cfr. *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 4, Madrid, 1981, voz «bien común», págs. 229-230).

(115) Cfr. Charles de Koninck, *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*, Quebec-Montreal, 1943, págs. 7-9. Debe recordarse que la no ajenidad del bien común respecto de la persona se explica a partir del carácter de ésta como fin *cui*, sin necesidad de hacer de la persona humana el fin de la sociedad. La importante distinción entre fin *qui*, *quo* y *cui* fue desarrollada por primera vez en la época contemporánea por P. Philippe (cfr. *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1938) y, sobre todo, por Louis Lachance, en *L'humanisme politique de S. Thomas d'Aquin*, citado *supra*, págs. 321 y ss.. Sobre el fin *cui* dice Lachance, avalado por la autoridad de Tomás de Aquino: «[...] designa el sujeto privado de la bondad del fin y que, cuando lo alcanza, se convierte en beneficiario de sus enriquecimientos. Va de suyo que no puede haber finalidad sin que haya un sujeto al que conviene un bien cualquiera. El bien es fin y el sujeto que sufre su atracción se ordena a él.

familias que quisieran sumarse a la empresa social participativa de la comunidad política. Comunidad que, en tanto se halle constituida por cristianos, deberá poner los medios para preservar su fe colectiva y aceptar la autoridad indirecta de la Iglesia Católica (116); todo lo cual implicará, necesariamente, el rendir debido culto a Cristo, hijo de Dios y rey supremo de la comunidad política (117). Y es en el Estado confesional católico, que reconoce la fe verdadera, donde la ley positiva podrá proponerse hacer –en el orden natural– integralmente buenos a los hombres (118).

ii) El bien particular se ordena al bien común (119). Por lo mismo, el bien del individuo y de la familia miden su valor por su proporción con el bien común; luego, «es imposible que un hombre sea bueno si su conducta disuena de las exigencias del bien común» (120). Y, asimismo, de la misma manera que el bien de un individuo no es último fin, tampoco lo es el bien de una familia, sino que ésta se ordena al fin de la comunidad perfecta: la comunidad política (121). El bien común, causa por antonomasia de la comunidad perfecta, es el primer principio de legitimidad política y jurídica. Así, de allí se sigue, por ejemplo, que un problema grave y complejo, como lo es el de la obediencia a la ley, se dirimirá a partir de las exigencias del bien común político (122).

De modo que no es él quien es el fin, sino el objeto que lo atrae. Él quiere para sí el objeto que le conviene, pero la *causa*, el *motivo* por el cual lo quiere para sí reside en la bondad encarnada en el objeto» (subr. orig.). Lachance ejemplifica este principio (cuyo olvido –hay que decirlo– se halla en la base de frecuentes errores, malinterpretaciones y deslizamientos doctrinales) con la relación entre Dios y las criaturas; éstas, en efecto, se perfeccionan alcanzando a Dios, pero Dios no es el medio para los fines de las criaturas. La inadvertencia de estos distingos podría llevar, por ejemplo, a postular a Dios como un medio en el camino del hombre hacia su perfección individual.

(116) Cfr. *De regno*, L. I, cap. 16, n.º 84.

(117) Cfr. *De regno*, L. I, cap. 15, n.º 80-86; *S. Th.*, II-IIae., 10, 10 y 11; 11, 3; 12, 2. Finnis se separa del Doctor Común en este tema, criticando, por ejemplo, i) la articulación hecha por Sto. Tomás entre los planos eclesial y político; ii) aduciendo la hipoteca del tiempo sobre las ideas del Aquinate; iii) y oponiendo a Sto. Tomás los pronunciamientos del último Concilio Vaticano, según él los entiende (Cfr. *Aquinas*, págs. 292-293 y 322 y ss.).

(118) Cfr. el texto ya citado en nota 24 de *S. Th.*, I-IIae., 92, 1 c.: «Si enim intentio ferentis legem tendat in unum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter».

(119) *S. Th.*, I-IIae., 19, 10 c.: «Non est autem recta voluntas alicujus hominis volentis ali-quod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune, sicut in finem; cum etiam naturalis appetitus cujuslibet partis ordinetur in bonum commune totius: ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud, quod ad finem ordinatur». Como explica Jorge Martínez Barrera, «[s]in la reformulación de la justicia legal, el bien particular no puede decirse un verdadero bien» (cfr. *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino*, Mendoza, 1999, pág. 306).

(120) *S. Th.*, I-IIae., 92, 1 ad 3.

(121) *S. Th.*, I-IIae., 90, 3 ad 3. «sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis; civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in *I Politicorum*; et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur: ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta».

(122) *S. Th.*, I-IIae., 96, 4 c.: «[...] cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis.: sic et quaelibet pars id quod est,

iii) El bien común es el primer principio del orden político, y no los «bienes humanos básicos», como Finnis pretende leer en Sto. Tomás. Por ello, para el Aquinate, si se hallase gravemente comprometida la salud o la supervivencia del cuerpo social por las conductas de un malhechor, éste podría ser lícitamente ejecutado (123). Finnis responde que Sto. Tomás no alcanza a justificar la razón por la cual la intención de matar al criminal, propia de la pena de muerte (intención que contraría los «bienes humanos básicos» de la vida y la salud), no comportaría la adopción de un medio intrínsecamente inmoral con el fin de preservar la justicia. Cabe, pues, afirmar que Finnis interpreta equivocadamente a Sto. Tomás, contradice principios de su doctrina y, asimismo, parece alejarse de la bimilenaria tradición moral católica (124).

iv) A manera de cierre, vayamos a la crítica de la segunda afirmación con que Finnis termina su capítulo consagrado a explicar los principios del orden político en Sto. Tomás.

La doctrina política de Sto. Tomás no es pasible de ser puesta en duda en lo que toca a su quicio mismo. Si por «el Estado y sus propósitos (*the state and its purposes*)» (cfr. *supra* 5] iii]) se entiende el bien común político, no es lícita la afirmación de Finnis como intérprete del Aquinate en el sentido de que las personas privadas no deben considerar su vida como consagrada a ese fin. Las tesis de Sto. Tomás son taxativas. El bien particular se ordena al bien común como a su fin; de allí que, como dice Aristóteles, el bien común sea más divino que el de un solo hombre (125). En consecuencia, detrás del otro particular siempre se halla el «Otro» comunitario, en cuyo bien común repercuten necesariamente las acciones buenas y malas de los

est totius. [Leges injustae autem] non obligant in foro conscientiae, nisi forte propter vitandum scandalum, vel turbationem». Este planteo se refiere a las leyes positivas que no contrarían la ley de Dios. Porque si las leyes positivas contradijeren la ley divina, «tales leges nullo modo licet observare», concluye Sto. Tomás.

(123) *S. Th.*, II-IIae., 64, 2 c.: «[...] omnis autem pars ordinatur ad totum, ut imperfectum ad perfectum, et ideo omnis pars naturaliter est propter totum [...] quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum; et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati, et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter, et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur».

(124) *Aquinas*, págs. 279-284 y 293. La mención hecha por Finnis del último Concilio Vaticano a la hora de poner en perspectiva y criticar al Aquinate torna pertinente nuestra última indicación sobre lo que aparecería como una no coincidencia entre Finnis y la doctrina católica respecto de la cuestión de la pena capital. En efecto, el *Catecismo de la Iglesia Católica*, en su n.º 2266, sostiene: «La preservación del bien común de la sociedad exige colocar al agresor en estado de no poder causar perjuicio. Por este motivo la enseñanza tradicional de la Iglesia ha reconocido el justo fundamento del derecho y deber de la legítima autoridad pública para aplicar penas proporcionadas a la gravedad del delito, sin excluir, en casos de extrema gravedad, el recurso a la pena de muerte».

(125) *Contra Gentes*, L. III, c. 17: «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"».

individuos (126). Por todo ello, afirma textualmente el Angélico, «el bien común es el fin de las personas singulares que viven en la comunidad» (127). Así se expresa Sto. Tomás en un texto clave de la capital cuestión 58 de la II-IIae., texto no mencionado nunca por Finnis –quien, sin embargo, cita otros nueve artículos de esa misma cuestión–.

IV. LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE STO. TOMÁS SEGÚN FINNIS EN *AQUINAS*, ¿ES ACASO LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE STO. TOMÁS? BREVE RESPUESTA CONCLUSIVA

A esta altura de nuestro análisis, creemos hallarnos en condiciones adecuadas para responder a la cuestión de si acaso los principios del orden político según Sto. Tomás de Aquino tal como los expone Finnis en *Aquinas* son, efectivamente, los principios del orden político según Sto. Tomás de Aquino.

Es importante dejar sentado que el libro de Finnis resulta muy útil para el estudio, tanto por la amplitud de las temáticas discutidas cuanto por lo sugerente de ciertos puntos de vista y por los aciertos en el tratamiento de algunas cuestiones (128).

Mas la pregunta de fondo formulada en el título de este trabajo y referida a los principios fundamentales del orden político en Santo Tomás de Aquino debe tener, creemos, una respuesta negativa (129).

(126) *S. Th.*, I-IIae., 21, 3, c.: «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 alicujus in societate existentis, hoc redundat in totam societatem: sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem: cum ergo aliquis agit in bonum, vel malum alterius singularis personae, cadit ibi *dupliciter* ratio meriti, vel demeriti: *uno modo*, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona, quam juvat, vel offendit: *alio modo*, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio»; ad 1: “quandoque actus hominis boni, vel mali, licet non ordinentur ad bonum, vel malum alterius singularis personae, tamen ordinantur ad bonum, vel ad malum alterius, quod est ipsa communitas” y ad 3: hoc ipsum bonum, vel malum, quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem». Sobre este tema, cfr. Félix A. Lamas, «Justo concreto y politicidad del derecho», *Ethos*, n° 2/3 (1974-5).

(127) *S. Th.*, II-IIae., 58, 9 ad 3 (vide *supra*, nota 45).

(128) Como ejemplo de cuestión política tratada con profundidad y solvencia podríase citar el encuadre que hace Finnis de la autoridad como *persona publica*, en relación con el tema de la representación *por* el poder y con una aguda crítica a la teoría de la traslación de la potestad política («*fiction*», la llama el autor) (cfr. *Aquinas*, págs. 264-266 y 274).

(129) No son pocos los filósofos y juristas de ambos lados del océano que, sorprendentemente, reconocen autoridad a la interpretación del pensamiento del Aquinate por Finnis. Un ejemplo de lo contrario, en Argentina, lo encontramos en Camilo Tale, si bien respecto de la específica cuestión del fin del Estado (cfr. «La lucha por el derecho natural verdadero y *completo*. Aportes de John Finnis al esclarecimiento del método del derecho natural. Los diversos ius-naturalismos. La doctrina política liberal de Finnis y su presentación liberal (errónea) de la doctrina de Tomás de Aquino sobre el fin del Estado», aparecido en la «Serie Especial de Filosofía del Derecho» del Diario *El Derecho*, n.º 11, 28-6-2006). Tale se inscribe, al formular su crítica a Finnis, en la fértil y extensa tradición filosófico-política tomista argentina, que cuenta entre sus figuras fundacionales a Julio Meinvielle y Guido Soaje Ramos, cuya valiosa producción escrita –de objetiva y reconocida relevancia en el plano internacional– se desarrolla entre 1932 y 2005.