

RAZONANDO SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS Y SU FUNDAMENTO CON EL “TRATADO DE LA JUSTICIA” DE TOMÁS DE AQUINO

José Alfredo Peris Cancio
Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”

Resumen: el “Tratado de la Justicia” de santo Tomás de Aquino permite razonar con éxito sobre el fundamento de los derechos humanos. La relación de justicia que se crea entre las personas permite encontrar deberes morales que correlacionan con derechos. La justicia distributiva marca el deber de no hacer acepción de personas para reconocer efectivamente su dignidad. La justicia conmutativa marca el mutuo respeto que se deben las personas tanto para la protección de los bienes del cuerpo (vida e integridad física) como para la protección de los bienes del alma (fama, honor, buen nombre). Igualmente, la justicia conmutativa marca la verdad como criterio básico en las transacciones voluntarias. Las partes integrales de la justicia garantizan la apertura para encontrar desde esta gramática axiológica nuevas soluciones para situaciones complejas.

Palabras clave: justicia, justicia conmutativa, justicia distributiva, derecho natural, derecho positivo, derechos humanos, bien humano, bienes del cuerpo, bienes del alma, cambios voluntarios, cambios involuntarios, partes integrales de la justicia.

Abstract: Aquinas’ “Treatise of Justice” allows us to reason successfully on the foundation of human rights. The relationship that justice creates among persons allows them to find moral duties that they correlate with rights. Distributive justice marks the duty not to be partial or unfair with respect to every person, so to recognize the dignity owed to each one of them. Commutative justice marks the mutual respect that persons owe mutually to each other both for the protection of the goods for the body (life and physical integrity) and for the protection of the goods for the soul (reputation, honour, good name). Equally, commutative justice marks truth as the basic criterion in voluntary transactions. Therefore, taking into account all the integral parts of justice



guarantee the possibility of finding from this axiological grammar new solutions for complex situations.

Keywords: justice, commutative justice, distributive justice, natural law, natural rights, positive law, positive rights, human rights, human good, goods for the body, goods for the soul, voluntary changes, involuntary changes, integral parts of justice.

1. INTRODUCCIÓN

¿Tenemos un método válido para razonar sobre los derechos humanos que permita formar en su consistencia y en su valor a las nuevas generaciones?

Probablemente sea ésta una tarea tan urgente como inabarcable. Plenamente filosófica y jurídica, por tanto. Y en la misma medida apasionante y necesaria.

Creo oportuno recuperar el sentido de método como camino, y mostrar el movimiento andando. Una vez más, ir a Tomás y mostrar cómo su búsqueda filosófica del bien humano es un sólido terreno sobre el que edificar los derechos humanos. No se pretende aportar más que una posible vía, sin indicar que sea ni la única ni la mejor. No se pretende entrar en polémica alguna que no sea la de suscitar la preocupación por el bien humano en nuestra sociedad.

Método abierto. A lo largo de la exposición del extenso pensamiento tomasiano nuestra sensibilidad contemporánea, o incluso sólidos argumentos morales y jurídicos, encuentran determinaciones que invitan a la discrepancia. Pero, al menos desde mi punto de vista, es una discrepancia que puede ser resuelta sin salirse del edificio. Como se tendrá ocasión de considerar, éste es el papel propio de las virtudes integrales. El pensamiento tomista permite corregirse a sí mismo en consecuencias y aplicaciones que no están en su esencia. La búsqueda del bien humano no es una aventura concluida para ninguna generación histórica.

Admitiendo esta necesidad de matizarlo, creo estar en condiciones de proponer que el iusnaturalismo tomista ofrece un soporte sólido para fundamentar en qué consisten los derechos humanos y su importancia para el bien común de una sociedad. Un esquema antropológico adecuado (bienes del cuerpo y bienes del alma) y un esquema moral consistente (hay que hacer el bien y hay que evitar el mal con respecto a esos bienes) marca una gramática verdaderamente consistente.

Hay que reconocer que su modo de razonar contrasta hoy con el modo habitual de referirse a los derechos humanos como componentes de un discurso político y, por tanto, sujetos a un lenguaje en el que la última palabra la tendrán quienes decidan en política, sean éstos los ciudadanos en las democracias parlamentarias, sean otros intérpretes de la voluntad política que tengan capacidad de imponer sus criterios.

A juicio de quien escribe, la mayor quiebra del lenguaje de los derechos humanos es no poder mostrar con términos no estratégicos su importancia para la buena convivencia de cualquier cultura y de cualquier pueblo. Incluso intentos tan loables como los de mis admirados John Mitchell Finnis, Robert Paul George o Carlos I. Massini Correa tienen el riesgo de aparecer como explicaciones de los derechos humanos sobre todo para juristas. Su intento, bien explicable por las comunidades científicas que tienen presentes, tiene el peligro de dejar a demasiadas personas fuera de su pretensión.

Para evitar este escollo propongo reflexionar sobre el fundamento de los derechos humanos de un modo no problematizado por el debate político moderno. Y desde ahí leer los textos del “Tratado sobre la justicia y el derecho” de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino, cuya reflexión moral sobre el derecho conduce sin violencia a los modos verdaderamente humanos de tratar al ser humano. No hay mejor manera de aproximarse a los derechos humanos.

Cuanto más se conoce al ser humano, mejor se pueden reconocer sus derechos. Tomás de Aquino fue un profundo conocedor del ser humano, escuchando la Palabra de Dios, la voz de los filósofos, los escritos de los juristas y las polémicas intelectuales de su tiempo.

Cuanto más se conoce al ser humano se tiene más facilidad para distinguir lo que conviene y lo que no a la hora de organizar la convivencia. El legado de las generaciones pasadas ni es incommovible ni es prescindible. La obligación de progreso ni es automática ni es despreciable.

Finalmente, he procurado seguir muy de cerca a santo Tomás en sus textos y favorecer su comprensión sintética y leal. Esto ha conferido al artículo un estilo excesivamente rígido. Pero creo que se gana en claridad expositiva. En cualquier caso vayan por delante mis disculpas por un estilo expositivo que quizá a algunos canse.

2. LA CENTRALIDAD DEL “TRATADO DE LA JUSTICIA” DE LA *SUMA TEOLÓGICA*

De todo el amplio corpus tomista, los textos más recomendables para aproximarnos a lo que hoy nos preocupa como fundamento de los derechos humanos se encuentran en el “Tratado de la Justicia” (*Suma de teología*, parte II-IIa, cuestiones 57 a 79).

Dada la amplitud de este Tratado resulta oportuno mostrar gráficamente su contenido, inspirándonos en el esquema propuesto por Teófilo Urdanoz¹:

¹ Cfr. Teófilo Urdanoz, Introducción a Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, t. VIII, BAC, Madrid, 1956, p. 165 (en adelante abreviaremos ST-VIII).



Esquema del “Tratado de la Justicia” en sentido amplio			
1. La justicia en sí misma (cuestiones 57-60)	2. Partes de la justicia (cuestiones 61-120)	3. El don correspondiente a la justicia (cuestión 121)	4. Los preceptos de la justicia (cuestión 122)
Esquema del “Tratado de la Justicia” en sentido estricto			
1. La justicia en sí misma (cuestiones 57-60)		2. Partes de la justicia (cuestiones 61-79)	
Sobre la justicia en sí misma			
1. Su objeto: el derecho (cuestión 57)	2. Naturaleza de la justicia en sí misma (cuestión 58)	3. Su vicio opuesto, la injusticia (cuestión 59)	4. Su acto o el juicio (cuestión 60)
Sobre las partes integrantes de la justicia			
1. Las partes subjetivas o de justicia propia (cuestiones 61-78)			2. Partes integrales (cuestión 79)
1.1 De las partes de la justicia en sí mismas		1.2 De los vicios opuestos	
1.1.1 Distinción de la justicia conmutativa y distributiva (cuestión 61)	1.1.2 El acto de la justicia conmutativa o la restitución (cuestión 62)	1.2.1 El vicio opuesto a la distributiva, o la acepción de personas (cuestión 63)	
Sobre los vicios opuestos a la justicia conmutativa			
1. En los cambios involuntarios (cuestiones 64-76)		2. En los cambios voluntarios (cuestiones 77 y 78)	
1.1 De las injurias en los hechos: 1.1.1 Contra la misma persona (cuestión 64) 1.1.2 En sus miembros (cuestión 65) 1.1.3 En sus bienes (cuestión 66)	1.2 De las injurias en palabras: 1.2.1 En el juicio: de la injusticia... 1.2.1.1 Del juez (cuestión 67) 1.2.1.2 Del acusador (cuestión 68) 1.2.1.3 Del acusado en su defensa (cuestión 69) 1.2.1.4 Del testigo (cuestión 70) 1.2.1.5 Del abogado (cuestión 71) 1.2.2 Fuera del juicio: 1.2.2.1 De la contumelia (cuestión 72) 1.2.2.2 De la detracción (cuestión 73) 1.2.2.3 De la susurración (cuestión 74) 1.2.2.4 De las burlas (cuestión 75) 1.2.2.5 De la maldición (cuestión 76)	2.1 Del fraude en las compraventas (cuestión 77)	2.2 De la usura en los préstamos (cuestión 78)

Ordenados los temas que santo Tomás se plantea, pasamos a considerar cada uno de ellos, no sin antes advertir que este método de trabajo se caracteriza por dos notas: a) la naturalidad de la vida social y b) la legitimidad de la autoridad que vela por el bien común.

Detallar ambas opciones de partida nos llevaría muy lejos. Baste con señalar que para Tomás de Aquino la honestidad que debe existir entre quienes conviven en una comunidad hace bastante viable precisar cómo se deben comportar entre ellos (justicia conmutativa). De tal manera que los vicios opuestos marcan los derechos que se pueden exigir en la convivencia.

Del mismo modo, la justicia distributiva marca los derechos que las personas tienen en comunidad cuando el ejercicio de la autoridad busca el bien del pueblo, el bien común.

3. LA JUSTICIA EN SÍ MISMA

3.1. *El objeto de la justicia: el derecho*

El derecho, como objeto de la justicia, lo trata Tomás de Aquino en la cuestión 57, “El derecho”. Acerca del mismo, trata cuatro problemas que corresponden a otros tantos artículos: si el derecho es el objeto de la justicia, si el derecho está correctamente dividido en Derecho natural y Derecho positivo, si el derecho de gentes se identifica con el Derecho natural, y si se deben distinguir especialmente el Derecho paterno y el señorial. Para analizar el contenido de los artículos, se seguirá la edición de Emilio García Estébanez².

a) El derecho como objeto de la justicia

Así, en el artículo 57.1 se plantea su noción de derecho como objeto de la justicia.

La argumentación seguida por el Aquinate parte de la consideración de que lo propio de la justicia, con respecto a las demás virtudes, “es ordenar al hombre en las cosas que están en relación con el otro”³. La etimología del término le es indiciaria al de Aquino de que la justicia implica cierta igualdad, ya que popularmente se dice que las cosas que se igualan se *ajustan*. Pero se trata de una igualdad que se refiere siempre al otro (*iustitia est ad alterum*), lo que la diferencia de las demás virtudes, que perfeccionan al hombre únicamente lo que le conviene a él mismo.

² *Suma de Teología*, B.A.C., Tomo III, cit., pp. 457-612. En adelante, la abreviaremos ST-III.

³ ST-III, p. 470.



Esto es de suma importancia: lo recto de las demás virtudes sólo se determina en relación al agente. “En cambio, lo recto que hay en el acto de la justicia, aun exceptuada la relación al agente, se distribuye por relación a otro sujeto; pues en nuestras acciones se llama *justo* a aquello que, según alguna igualdad, corresponde a otro, como la retribución del salario debido por un servicio prestado”⁴.

Éste es el fundamento del realismo jurídico clásico: lo justo es un débito concreto, una cosa que se debe a otra persona. “Por consiguiente, se llama justo a algo, es decir, con la nota de la rectitud de la justicia, al término de un acto de la justicia, aun sin la consideración de cómo se hace por el agente”⁵. Es decir, en su pura exteriorización, en lo que afecta al otro, más allá de las intenciones de uno mismo.

Y por eso, el objeto de la justicia no es uno mismo, sino el objeto específico que se llama *lo justo*: eso es el derecho, que por eso consiste en ser el objeto de la justicia.

Esta visión está apoyada por el testimonio de san Isidoro de Sevilla, quien en el Libro V, capítulo tercero, de las *Etimologías*, señala que “el derecho se ha llamado así porque es justo”, y por el de Aristóteles, quien en el Libro V de la *Ética a Nicómaco*, capítulo primero, número 3, señala que “todos deciden llamar justicia a semejante hábito, mediante el cual se realizan cosas justas”.

También contempla en este artículo la razón por la cual se llama derecho al *arte de lo bueno y lo equitativo* (Celso). La misma es mostrar que se trata de un uso analógico: al igual que la palabra *medicina* primero designó el remedio (medicamento) y luego el arte de curar, *derecho* primero significó “la misma cosa justa”, y “después derivó hacia el arte con el que se discierne qué es justo; y, ulteriormente, a designar el lugar en el que se otorga el derecho; así, por ejemplo, se dice que alguien comparece *ante el derecho*; finalmente, también se denomina derecho a la sentencia que es pronunciada por aquel a cuyo oficio pertenece hacer justicia, incluso a pesar de que lo que decida sea inicuo”⁶. De ahí podemos hablar de *derecho* en un sentido analogante y en unos sentidos analogados –tema central para los profesores Villey y Hervada–: *a*) en sentido analogante derecho significa “la cosa justa”; *b*) en sentido analogado, *derecho* significa “el arte del derecho”, “la sede del derecho”, y “la sentencia”. Y es un tema que sirve para que el profesor Villey señale que para el Aquinate la ley no es sentido del derecho.

Pero olvida que, a renglón seguido, santo Tomás señala, en paralelismo con el arte, que así como la regla del arte preexiste a la obra de arte, la razón de la justicia, a modo de regla de la prudencia, preexiste a la acción justa. “Y esto, si se formula por escrito, se denomina *ley*;

⁴ ST-III, p. 470.

⁵ ST-III, p. 470.

⁶ ST-III, p. 470.

pues la ley es, según san Isidoro, *una constitución escrita*. Por lo cual, la ley no es el derecho mismo, propiamente hablando, sino cierta razón del derecho⁷.

No me parece difícil admitir que la ley sería algo más que un analogado —la relación con la cosa justa posee una intrínseca necesidad lógica, pues de lo contrario pensaríamos que el derecho se extrae sin razones, por pura intuición o por pura captación de un mecanismo autónomo—, pero sin llegar a coincidir con el analogante (no es la misma cosa justa).

Un último aspecto de la justicia es que, al conllevar igualdad y referencia al otro, no se le puede aplicar directamente a Dios, por lo que el derecho no pertenece a las cosas divinas, sino únicamente a las humanas. Este pensamiento favorece una visión equilibrada del derecho en su papel de la sociedad: necesario para las realidades humanas (no cabe el *antijuridicismo*), pero inferior a las cosas divinas (no cabe su sacralización).

b) La división del derecho: derecho natural y derecho positivo

En el artículo 57.2 Tomás plantea si el derecho se divide convenientemente en derecho natural y derecho positivo. Para la reflexión que nos ocupa es el nudo gordiano. Si no se puede razonar jurídicamente sobre lo que se le debe al ser humano por su mero estatuto ontológico, huelga cualquier eficacia para los derechos humanos que no sea la que proceda de la positividad de los mismos.

Éste es otro de los pasajes centrales en el pensamiento jurídico del Aquinate. Su respuesta afirmativa va unida a la afirmación de Aristóteles en el Libro V de la *Ética a Nicómaco* (capítulo 7, n.º 1); señala que *de lo justo político, uno es natural y otro legal*.

Los pasos de su argumentación son:

- a) el derecho o lo justo es una acción adecuada a otra según un cierto modo de igualdad.
- b) Pero algo puede ser adecuado al hombre en un doble sentido:
- c) primero, por la naturaleza misma de la cosa, como cuando alguien da tanto para recibir otro tanto. Y esto se llama *derecho natural*.
- d) En un segundo sentido, algo es adecuado o de igual medida a otro por convención o común acuerdo, es decir, cuando uno se considera contento si recibe tanto.
- e) Esto, ciertamente puede hacerse de dos maneras:
- f) una primera, por cierto convenio privado, como el que se establece por un acto entre personas privadas;
- g) y la segunda, por convención pública, como cuando todo el pueblo consiente que algo se tenga como adecuado y ajustado al otro, o cuando esto lo ordena el gobernante, que tiene el cuidado del pueblo. Y esto se llama *derecho positivo*⁸.

⁷ ST-III, p. 471.

⁸ ST-III, p. 471.



Las objeciones que tiene que contestar para llegar a esta conclusión son sustanciosas:

a) La primera considera que lo natural es inmutable e idéntico para todos: pero en las cosas humanas no se halla nada semejante, pues todas las reglas fallan en ciertos casos y no tienen fuerza en todas partes. Luego, no existe el derecho natural. A ello contesta Tomás de Aquino señalando que “la naturaleza del hombre es mutable. Y, por esto, lo que es natural al hombre puede fallar a veces”⁹. Entre esos factores de mutabilidad se encuentra la perversión de la voluntad del hombre, como es el caso de la devolución del depósito de armas, cuando el propietario las quiere utilizar para cometer violencia.

b) La segunda considera que no puede haber derecho positivo porque nada que venga de la voluntad humana puede ser justo. Tomás de Aquino hace ver que la voluntad humana, por común acuerdo, puede convertir algo en justo en aquellas cosas que no se oponen a lo justo natural –y lo hace siguiendo a Aristóteles, en el Libro V de la *Ética a Nicómaco*, libro V, capítulo 7, n.º 1 cuando afirma que *lo justo legal es lo que, en principio, nada exige que sea así o de otro modo; mas una vez establecido, sí debe ser de un modo*—. Pero si algo connota oposición al derecho natural, no puede hacerse justo por voluntad humana.

c) La tercera consiste en afirmar que el derecho divino es una tercera especie aparte del natural y del positivo, ya que no puede ser natural, porque sobrepasa a la naturaleza humana; y no puede ser positivo, porque no se apoya en la autoridad humana. A ello contesta Tomás de Aquino señalando que “el derecho divino puede dividirse en dos, del mismo modo que el derecho humano; pues, en la ley divina, existen algunas cosas mandadas por ser buenas y otras prohibidas por ser malas; por el contrario, existen ciertas cosas buenas por ser mandadas y otras malas por ser prohibidas”¹⁰.

c) La diferencia entre derecho natural y el derecho de gentes

En el artículo 57.3 se trata el problema acerca de si el derecho de gentes se identifica con el derecho natural.

Para el Aquinate el derecho natural no se identifica con el de gentes. Y se basa en la autoridad de san Isidoro, quien señala que “el derecho es o natural o civil o de gentes” (*Etimologías*, Libro V, capítulo 6).

La argumentación es la que sigue:

⁹ ST-III, p. 471.

¹⁰ ST-III, p. 472.

- a) El derecho o justo natural es lo que por naturaleza es adecuado o de medida igual a otro.
- b) Esto, sin embargo, puede suceder de dos modos.
- c) En primer lugar, considerando la cosa absolutamente y en sí misma; de este modo, el ser masculino se adecua, por su naturaleza, al ser femenino para engendrar de éste, y los padres al hijo, para nutrirlo.
- d) En segundo lugar, considerada la cosa no absolutamente, en su naturaleza, sino en relación a sus consecuencias; por ejemplo, la propiedad de las posesiones.
En efecto, si este terreno se considera en absoluto, no tiene por qué ser más de éste que de aquél; pero, si se considera en cuanto a la aptitud de ser cultivado y al pacífico uso del campo, tiene, según esto, cierta disposición para que sea uno y no otro...¹¹;
- e) Aprender algo en absoluto no le conviene sólo al hombre, sino también a los demás animales. Y por eso, el derecho, que se llama natural según el primer modo, es común a nosotros y a los demás animales.
- f) Pero, según afirma el Jurisconsulto, *del derecho natural, en efecto, así dicho, se aleja el derecho de gentes, porque aquél es común a todos los animales, y éste sólo a los hombres entre sí.*
- g) Mas considerar algo en comparación con lo que de ello se deriva es propio de la razón; y de aquí que esto, ciertamente, sea natural al hombre, debido a su razón natural que lo dicta. Por eso, también el jurisconsulto Gayo dice: *Lo que la razón natural constituyó entre todos los hombres es observado entre todos los pueblos, y se llama derecho de gentes*¹².

Conviene destacar algunos aspectos de esta visión del derecho de gentes de Tomás de Aquino:

1.º) el derecho natural absoluto es el que es debido por nuestra naturaleza de modo tan radical, que si cambiara él, cambiaría nuestra naturaleza. Por eso, es común con los animales: así como ellos no pueden disponer de su condición animal, los seres humanos tampoco podemos disponer de nuestra condición humana;

2.º) el derecho de gentes es el que expresa la racionalidad del ser humano, y que, por tanto, ofrece un carácter común entre los distintos pueblos;

3.º) la gran diferencia entre uno y otro es que mientras el primero es dictado por la naturaleza, y la razón lo que capta es el precepto que procede de ella, el segundo expresa la necesidad de usar la razón para resolver las cosas humanas indiferentes en principio;

4.º) por tanto, podríamos hablar de que el derecho natural es aquel que tiene por razón la ley natural en sus primeros principios o en sus preceptos evidentes, y que el derecho de gentes es aquel que tiene por razón la ley natural derivada de un modo lógico

¹¹ ST-III, p. 472.

¹² ST-III, pp. 472-473.



o necesario en sus consecuencias remotas, o la ley positiva cuando determina de manera justa y acertada lo que deja abierto la ley natural.

Por lo tanto, entre derecho natural y derecho de gentes hay una diferencia esencial: el primero corresponde a la naturaleza humana tal como es; el segundo a la naturaleza humana tal como se expresa en un determinado momento de la historia.

De ahí que Tomás de Aquino haya podido considerar a la esclavitud (la servidumbre) como natural, en el sentido de propia del derecho de gentes. Con ello está abriendo la posibilidad de que un mejor conocimiento de la dignidad de los seres humanos traiga consigo la desaparición de la servidumbre en otro momento de la historia. Pero de un modo realista, Tomás de Aquino no puede negar ni la práctica social todavía existente al respecto, ni la autoridad científica de Aristóteles dando sustento racional a tal práctica. Sin embargo deja intacto el terreno de un derecho natural que, al responder a lo que es nuestra naturaleza, obre de instancia crítica frente al derecho de gentes.

Finalmente, Tomás de Aquino ha de dar cuenta de cómo el derecho de gentes es propio del derecho positivo: no puede ser del modo habitual como surge el derecho positivo, el acuerdo de la comunidad, pues tal acuerdo no ha podido darse mediante una reunión entre las naciones para de común acuerdo establecer algo. Por ello, ha de establecer que es la misma razón natural la que las establece, eso sí, sin poder reclamar siempre la adecuación con la naturaleza. Por lo tanto, la razón natural en cada época histórica establece el derecho de gentes. Éste puede ser derivación del derecho natural o no. La justicia del mismo dependerá de si se da esta derivación.

d) La distinción entre derecho paterno y derecho señorial

En el artículo 57.4 se plantea a Santo Tomás si se debe distinguir entre derecho paterno y derecho señorial.

Esta pregunta tiene hoy una especial significación en la medida que se defiende una juridicidad constitutiva de la familia, inherente a la misma (Francesco D'Agostino)¹³.

Para Tomás de Aquino, la autoridad de Aristóteles marca que haya que diferenciar entre el derecho dominativo, el paterno y otros semejantes. Como afirma Emilio García Estébanez¹⁴, tal diferenciación procede de los grados de ileidad, es decir, de alteridad en el destinatario de la norma. Sigamos los pasos de la argumentación:

¹³ Cfr. Francesco D'Agostino. *Elementos de Filosofía del Derecho de la Familia*. Madrid: Rialp, 1993.

¹⁴ ST-III, pp. 467 y ss.

- a) “el derecho o lo justo se determinan por relación al otro.
- b) Pero el otro puede decirse de dos maneras. En primer lugar, lo que es el otro en absoluto, igual que lo que es absolutamente distinto; como sucede en dos hombres, de los cuales el primero no está bajo el segundo, sino que ambos están bajo el único príncipe de la ciudad. Y, entre semejantes individuos, según el Filósofo (Aristóteles), en *V Ethic.*, está lo justo en absoluto.
- c) En la segunda, algo es llamado otro no en absoluto, sino como algo suyo que existe”¹⁵. Y plantea tres ejemplos: la del hijo con respecto al padre: justo paterno; la del siervo con respecto al señor: justo dominativo; la de la esposa con respecto al marido: justo doméstico.

Resulta de la mayor importancia distinguir dónde se encuentra la fuerza de estas afirmaciones. Desde luego, si la situamos en el trato diferencial entre el hombre y la mujer, en la superioridad del varón sobre ella, así como del amo sobre el esclavo, o del padre sobre el hijo, no podemos constatar más que la inmersión de Tomás de Aquino en los esquemas ideológicos de su época, incapaces de captar la verdad de la esencial y paritaria dignidad de todos los hombres.

Pero si en lugar de poner aquí la fuerza la ponemos en el dato de los grados de la alteridad, podemos detectar en el Aquinate una sensibilidad hacia los distintos grados de constitución de lo jurídico. Es decir, que la diferencia no es motivo de anomia, sino de otro tipo de juridicidad, a diferencia de lo que ocurría en otros sistemas de legislación familiar (téngase en cuenta, v. gr., el derecho a la vida o a la muerte de los hijos del paterfamilias romano).

3.2. *La naturaleza de la justicia en sí misma*

En la cuestión 58, acerca de *la justicia*, plantea el Aquinate doce problemas desarrollados en otros tantos artículos: lo que es la justicia; si la justicia es siempre hacia el otro; si es virtud; si está en la voluntad como su sujeto; si es virtud general; si en cuanto virtud general se identifica en lo esencial con toda virtud; si existe la justicia particular; si la justicia particular tiene materia propia; si versa sobre pasiones o sobre operaciones; si el medio de la justicia es un medio real; si el acto de justicia es dar a cada uno lo suyo; si la justicia es la principal virtud moral. Veamos el contenido de esos artículos.

¹⁵ ST-III, p. 474.



a) Qué es la justicia

El artículo 58.1 plantea la definición de la *justicia* como “la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho”.

A Tomás de Aquino le parece sustancialmente correcta esta definición, si bien indica que hace referencia a la justicia como acto, más que a la justicia como hábito. Por ello, es necesario entender bien el razonamiento:

- a) Al ser toda virtud hábito, que es el principio del acto bueno, es necesario que la virtud sea definida mediante el acto bueno de la misma medida de la virtud (...).
- b) (...) la justicia tiene como materia propia aquellas cosas que se refieren a otro (...)
- c) Por lo tanto, el acto de la justicia, referido a la propia materia y al sujeto, se expresa cuando se dice que *da su derecho a cada uno* (...).
- d) (...) para esto (...), para que cualquier acto sobre alguna cosa sea virtuoso, se requiere que sea voluntario, que sea estable y que sea firme.
- e) Por eso, se pone en primer lugar, en la definición de la justicia, *la voluntad*, para mostrar que el acto de la justicia debe ser voluntario; y se añade *constancia y perpetuidad* para designar la firmeza del acto¹⁶.

Se trata de una definición completa, salvo que se pone el acto en lugar del hábito. Y por si alguien quisiera reducir la definición a su debida forma, el propio Aquinate propone la siguiente: “la justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho”¹⁷.

b) La alteridad como nota esencial de la justicia

El artículo 58.2 plantea si la justicia se refiere siempre a otro.

Para Tomás de Aquino es indudable que la justicia se da respecto del otro, que se produce únicamente para aquellas cosas que se refieren al otro. La autoridad a la que acude es la de Cicerón (*De officiis*, Libro 1, capítulo 7) quien sostiene que la *justicia* es “aquella razón por la que se mantiene la sociedad de los hombres entre sí y también la comunidad de vida”.

La argumentación es clara:

- a) Ya que el nombre de justicia comporta la igualdad,

¹⁶ ST-III, p. 476.

¹⁷ ST-III, p. 476.

b) por su propia esencia la justicia tiene que referirse a otro, pues nada es igual a sí mismo, sino a otro.

c) Y, dado que pertenece a la justicia rectificar los actos humanos (...) es necesario que esta igualdad (...) sea de individuos diversos que puedan obrar (...) y por eso, no existe a no ser de un hombre a otro hombre¹⁸.

Otros usos de la palabra *justicia* que no incluyan la nota de alteridad sólo podrán ser considerados como usos metafóricos: hablar de que la justicia está en un solo hombre quiere hacer alusión a que la razón gobierna lo irascible y lo concupiscible. En ese sentido justicia y razón son sinónimos. O también hablar de la justicia que sale de nosotros por la fe, pues hace referencia a una debida ordenación de las partes del alma.

Se trata de una nota que también resulta crucial para comprender los derechos humanos. Frente al pensamiento moderno más centrado en el sujeto, las llamadas *filosofías del diálogo* (Gabriel Marcel, Martin Buber o, por encima de todos, Emmanuel Lévinas) han recuperado esta nota. También quienes reivindican los deberes por encima de los derechos insisten sobre todo aquí.

El esquema tomista mantiene un equilibrio que resulta imprescindible para evitar hacer de los derechos humanos algo utópico o demagógico: cuando los propios deberes tienen un contenido racional y una obligatoriedad que alcanza la conciencia (y por lo tanto a Dios), los derechos de los otros se encuentran sólidamente sustentados.

c) La justicia como virtud

El artículo 58.3 plantea la pregunta acerca de si la justicia es una virtud.

Las objeciones más salientes para no comprender a la justicia como virtud son: a) el carácter de necesidad que tiene la justicia, que excluye la dimensión del mérito, propia de toda virtud; b) la justicia parece versar sobre cosas y no sobre acciones, como sería lo propio de la virtud moral.

La certeza de que la justicia es una virtud va unida a la autoridad de san Gregorio, quien en el Libro II de su *Moral*, capítulo 49, señala que “toda la estructura de una obra buena se levanta sobre cuatro virtudes; es decir, templanza, prudencia, fortaleza y justicia”. La argumentación es la que sigue: a) “La virtud humana es la que hace bueno el acto humano y bueno al hombre mismo, b) lo cual, ciertamente, es propio de la justicia, c) pues el acto humano es bueno si somete a la regla de la razón, según la cual se rectifican los actos

¹⁸ ST-III, pp. 476-477.



humanos. *d)* Y ya que la justicia rectifica las operaciones humanas, *e)* es notorio que hace buena la obra del hombre¹⁹.

Con respecto a la objeción de que la justicia incluye necesidad, el Aquinate distingue entre *necesidad fruto de la coacción*, que es opuesta a la voluntad y destruye la noción de mérito, y la *necesidad fruto de obligación de precepto* o *necesidad de fin*, cuando alguno no puede conseguir el fin de una virtud sin poner un medio determinado. Y esto no carece de mérito, pues hace de modo voluntario lo que es de este modo necesario. En lo relativo a la referencia a cosas exteriores, se trata de usar de ellas para otros, con lo que no es un arte sobre las cosas, sino que se refiere a acciones humanas mediante cosas.

También encontramos aquí una aportación sumamente sugestiva para quien reflexione adecuadamente sobre la juridicidad de los derechos humanos. El esquema estatalista de los derechos humanos tiende a pensar que los derechos humanos sólo son jurídicos cuando están positivizados y dotados de protección jurídica por el poder del Estado. El esquema tomista plantea las cosas de otro modo: personas justas garantizarán en sus semejantes sus derechos humanos.

La superioridad del realismo tomista es innegable. El positivismo estatalista todavía permanece atrapado en el dilema de quién es el policía del policía. La norma fundamental de Hans Kelsen tampoco aporta aquí mayores garantías. Ni el consenso social fáctico de Herbert Hart, ni los jueces superhombres de Ronald Dworkin.

Recuperar la virtud de la justicia parece el camino. Aprender a convivir, la obviada. Reconocer la mutua dignidad y los mutuos derechos es el contenido ineludible del compromiso ciudadano por los derechos humanos.

d) La justicia se relaciona antes con la voluntad que con el conocimiento

El artículo 58.4 plantea, en un lenguaje propio de la metafísica realista, si el sujeto de la justicia es la voluntad, es decir, si la justicia es antes un “querer” o un “conocer”, si obra de manera justa quien quiere o quien conoce.

La autoridad de san Anselmo es la que orienta el talante de la respuesta: “la justicia es la rectitud de la voluntad observada por sí misma” (*De veritate*, capítulo 12).

Para Tomás de Aquino, “el sujeto de la virtud es aquella potencia a cuyo acto se ordena la virtud para rectificarlo”²⁰. Por tanto, lo que se discute es si la potencia principal de la justicia es el conocimiento o la voluntad. Y sentencia el Aquinate que la justicia no se ordena para dirigir ningún acto cognoscitivo, “puesto que no somos llamados justos porque

¹⁹ ST-III, p. 478.

²⁰ ST-III, p. 479.

conozcamos algo rectamente”²¹. Por contra, somos llamados *justos* si hacemos algo con rectitud, y como el principio próximo del acto es, para el Aquinate, la fuerza apetitiva, es necesario que el sujeto de la justicia sea esa fuerza apetitiva.

Y dentro del apetito se distingue entre *a)* la voluntad que se halla en la razón y *b)* el apetito sensitivo, que sigue a la aprehensión del sentido, dividido en irascible y concupiscible. Pero como la percepción sensitiva es incapaz de captar relaciones para dar a cada uno lo suyo, la justicia sólo puede residir en la voluntad.

Por eso, se puede hablar de verdad de la justicia, no porque pertenezca al entendimiento, sino por el carácter de apetito racional propio de la voluntad. Y “por eso, la rectitud de la razón, que se llama verdad, impresa en la voluntad por la proximidad de ésta a la razón, retiene el nombre de verdad. Y de ahí que alguna vez la justicia sea llamada verdad”²².

Del mismo modo, tampoco puede haber una contraposición entre razón y voluntad con respecto a la justicia: la razón es la que capta el objetivo y la voluntad la que lo lleva a su cumplimiento. Y ese querer algo en orden a otro es la tarea propia de la justicia, que reside en la voluntad.

e) La justicia es una virtud general

El artículo 58.5 pone de relieve que la justicia es una virtud general, no una virtud especial.

Para comprender este posicionamiento es necesario diferenciar, en una primera aproximación, entre la justicia como virtud general, y la justicia como virtud especial.

La justicia efectivamente puede ser considerada como una virtud general. Ésta es la argumentación propuesta:

- a)* La justicia (...) ordena al hombre con relación a otro.
- b)* Esto puede ser de dos maneras: primera, a otro considerado individualmente;
- c)* a otro en común (...) en cuanto a que el que sirve a una comunidad sirve a todos los hombres que en ella se contienen.
- d)* (...) todos los que integran una comunidad se relacionan con la misma, del mismo modo que las partes con el todo;
- e)* y, como la parte, en cuanto tal, es del todo,
- f)* de ahí se sigue también que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo.
- g)* Según esto, el bien de cada virtud (...) es susceptible de ser referido al bien común, al que ordena la justicia.

²¹ ST-III, p. 479.

²² ST-III, p. 479.



- h) Y así el acto de cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre el bien común.
- i) Y en este sentido se llama justicia a la virtud general²³.

A la justicia como virtud general santo Tomás la llama *justicia legal*, dado que es a la ley a la que corresponde ordenar para el bien común, y por medio de ella el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien.

La justicia legal es un concepto que salva el abismo entre “lo público” y “lo privado” típicamente moderno y propenso a las soluciones esquizoides. Una actuación, personal, personalísima incluso, puede tener un alto sentido de justicia con respecto al bien común. Las obligaciones de los padres y madres con respecto a sus hijos, las relaciones de buena vecindad, el compromiso asociativo, lejos de ser “asuntos meramente privados” tienen su espacio propio en el bien común. Lo cual no implica que deban ser gestionados de modo público. El propio contenido de la justicia –y no la intervención de la autoridad– es lo que construye el bien común.

f) La virtud general de la justicia no se identifica con la esencia de toda virtud

En el artículo 58.6 santo Tomás plantea si la justicia, en la medida que es virtud general, se identifica por esencia con toda virtud.

Así el santo de Aquino matiza el significado de la justicia como virtud general, el significado de la justicia legal. No es ella la esencia de toda virtud (lo que en Aristóteles sería la virtud del buen varón), sino sólo la virtud del buen ciudadano. Y puede tenerse la una sin la otra.

Para argumentar esta respuesta, el Aquinate distingue dos modos de entender algo como general: *a)* uno mediante la atribución de un predicado, en cuyo caso *general* quiere decir que pertenece a un género, y por tanto, que todos los del género son idénticos con respecto a esa cualidad (por ejemplo, el género animal), pues el género pertenece a cada una de las especies; *b)* otro según su virtud, mediante la causa universal, que es general a todos sus efectos, pero que no está incluida en la esencia de cada una de las cosas a las que afecta (por ejemplo, el sol como causa de la luz de todos los cuerpos). La justicia es virtud general entendida del segundo modo, es decir, “en cuanto ordena el acto de otras virtudes a su fin, lo cual es mover por mandato todas las otras virtudes (...) al bien común”²⁴.

Por su esencia, en cambio, la justicia legal es virtud especial, que tiene el bien común como objeto propio. El paralelismo lo establece el Aquinate con respecto a la caridad:

²³ ST-III, p. 480.

²⁴ ST-III, p. 481.

como virtud general mueve a las otras virtudes, como virtud especial tiene el bien divino como objeto propio; igualmente la justicia general mueve a las otras virtudes como virtud general, pero como virtud especial por su esencia tiene al bien común como objeto propio. Y esta virtud se da: *a*) en el gobernante de modo principal y como arquitectónico; *b*) en los súbditos está secundariamente y de modo ejecutivo.

De todas maneras, en un sentido analógico puede llamarse *justicia general* a cualquier “virtud que se ordena al bien común a través de la justicia legal”. Y así se puede decir que es idéntica a la justicia legal cualquier virtud que contribuya al bien común, aunque se diferencia de ella por la razón: así, por ejemplo, la virtud del patriotismo, o de la solidaridad, o de la laboriosidad... Pero propiamente el papel de la justicia legal es el de ser una virtud superior que ordena todas las virtudes al bien común. Y es en esencia diferente a toda virtud.

Haciendo una trasposición adecuada, se puede señalar que el contenido de la justicia como virtud general, la justicia legal, es el respeto a la dignidad humana y sus derechos. Todas las virtudes pueden ser, en cierto modo, reconducidas hacia ese respeto de la dignidad humana. Pero hay algunas de ellas que tiene un significado netamente superior, como son las que hacen referencia a las relaciones con Dios, que pueden llegar a ser cultivadas de modo heroico.

En el esquema aristotélico más allá de las virtudes cívicas ni hay ni puede haber nada. En el esquema tomista las virtudes cívicas no agotan ni toda la bondad ni toda la perfección humanas, pero son realmente necesarias para que el ser humano avance hacia su plenitud, y en definitiva, hacia Dios.

g) La justicia particular

El artículo 58.7 permite a santo Tomás plantear si existe una justicia particular además de la justicia general.

La autoridad de san Juan Crisóstomo le permite al Aquinate localizar una justicia particular junto a la justicia general, ambas opuestas al vicio de la avaricia. Se trata de una justicia particular que ordena al hombre “sobre las cosas que se refieren a otra persona en singular”²⁵.

Tomás de Aquino razona que junto a la justicia legal, que no es esencialmente toda virtud, y que ordena inmediatamente al hombre al bien común, tiene que haber otras virtudes que orienten al hombre hacia bienes particulares. Y dentro de éstas se encuentra

²⁵ ST-III, p. 482.



la justicia particular, “que ordena inmediatamente al hombre hacia el bien de otra persona particular”²⁶.

La diferencia entre la justicia particular y la general no sólo es cuantitativa, sino que sobre todo es cualitativa: no es lo mismo atender al bien del todo (que incluye tu propio bien) que al bien particular de otro (que excluye tu propio bien).

Trasladando a la cuestión de los derechos humanos de lo que se trata de señalar es que junto a la voluntad de respetar y promover los derechos humanos como elemento esencial del bien común resulta imprescindible precisar estos contenidos en las relaciones interpersonales.

b) El objeto de la justicia particular: la exterioridad de acciones y cosas

El artículo 58.8 plantea el tema de la materia sobre la que versa la justicia particular.

El Aquinate muestra que la justicia versa sobre las acciones y cosas exteriores con arreglo a cierta razón especial del objeto, es decir, “en cuanto que por ellas un hombre se coordina con otro”²⁷. Y eso es así porque son materia de la virtud moral todas las cosas que pueden ser rectificadas por la razón, de tal manera que la virtud es una recta razón, un modo de obrar el hombre según la misma. Eso incluye no sólo las pasiones interiores del alma (como es el caso de las otras tres virtudes cardinales), sino también el orden de un hombre con otro, es decir, las acciones y cosas exteriores por las que los hombres pueden comunicarse entre sí.

En consonancia con este artículo el 58.9 plantea si la justicia versa sobre las pasiones.

Tomás de Aquino expone que la justicia no versa sobre las pasiones sino sobre las operaciones. Para defender esta tesis, Tomás de Aquino emplea un doble procedimiento de demostración: *a)* “primero, por el sujeto mismo de la justicia que es la voluntad, cuyo movimiento o cuyos actos no son pasiones (...); mas sólo se llaman pasiones los movimientos del apetito sensitivo (...). *b)* Segundo, por parte de la materia, porque la justicia trata sobre las cosas que se refieren a otro; ahora bien no nos ordenamos a otro inmediatamente por las pasiones interiores”²⁸.

Precisando un poco más, las operaciones exteriores están entre las cosas exteriores, que son su materia, y entre las pasiones interiores que son sus principios. La rectificación de las operaciones, en cuanto se terminan en las cosas exteriores, pertenece a la justicia; pero la rectificación de las mismas, en cuanto que proceden de las pasiones, pertenece a las otras virtudes morales, las cuales tienen como objeto las pasiones. Por ejemplo, la

²⁶ ST-III, p. 482.

²⁷ ST-III, p. 483.

²⁸ ST-III, p. 484.

justicia impide el hurto de la cosa ajena en la medida en que es contra la igualdad que debe establecerse en las cosas exteriores; la liberalidad, en cambio, lo prohíbe, en cuanto procede del deseo inmoderado de las riquezas.

Y una última matización realiza Tomás de Aquino: la justicia legal, que se ordena al bien común, puede extenderse más a las pasiones interiores que la justicia particular, que se ordena al bien de otra persona particular.

En nuestros días esto es fácilmente comprobable. La llamada “*cultura de los derechos humanos*” o “*civilización de los derechos humanos*” efectivamente busca crear “adhesiones”, predisposiciones para actuar en sentido con respecto a la dignidad humana y sus derechos. Nadie puede pretender que esto no sea necesario, ni tampoco que suponga una extralimitación de la justicia. Lo que se denuncia es la imposibilidad de ser neutro con respecto al compromiso de favorecer los derechos humanos.

Sin embargo, en los últimos años se han venido desarrollando corrientes emotivistas con respecto a la fundamentación de los derechos humanos. Se trataría, en esos casos, de una reducción ideológica de los derechos humanos que desnaturalizaría su ser y su sentido, haciendo de los mismos un mero código estético sin argumentación.

i) El medio de la justicia es un medio real

El artículo 58.10 plantea si el medio, el equilibrio entre el exceso y el defecto, de la justicia es un medio real.

Tomás de Aquino se basa en la autoridad de Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, Libro V, capítulo 4, n.º 3), quien señala el medio de la justicia según la proporcionalidad *aritmética*, que es medio real. Y sentencia que, a diferencia de las otras virtudes, “la materia de la justicia es la operación exterior, en cuanto que esta misma, o la cosa de que se hace uso, tiene respecto de otra persona la debida proporción. Y, en consecuencia, el medio de la justicia consiste en cierta igualdad de la proporción de la cosa exterior a la persona exterior. Ahora bien: lo igual es realmente el medio entre lo mayor y lo menor (...). Luego en la justicia hay un medio real”²⁹.

Se trata de un medio primeramente real, pero de igual modo racional. Como es propio del realismo metafísico tomista, lo uno no quita lo otro: ese medio objetivo es también miedo de razón, y, por tanto, en la justicia se halla a salvo la razón de la virtud moral.

²⁹ ST-III, p. 485.



j) El acto propio de la justicia: dar a cada uno lo suyo

El artículo 58.11 plantea el acto propio de la justicia, si efectivamente éste consiste en dar a cada uno lo suyo.

Siguiendo la autoridad de san Ambrosio, el santo de Aquino afirma que “la justicia es la virtud que da a cada uno lo suyo, no reivindicando lo ajeno, y descuida la propia utilidad para salvaguardar la común equidad”³⁰.

Ésta es la argumentación que sigue:

- a) La materia de la justicia es la operación exterior,
- b) en cuanto que ésta misma, o la cosa que por ella usamos, es proporcionada a otra persona,
- c) a la que estamos ordenados por la justicia.
- d) Ahora bien: se dice que es suyo –de cada persona– lo que se le debe según igualdad de proporción,
- e) y, por consiguiente, el acto propio de la justicia no es otra cosa que dar a cada uno lo suyo³¹.

Comenta el Aquinate que otras obras que se consideran de la justicia son en realidad de otras virtudes secundarias que se atribuyen a la justicia como virtud cardinal principal. Es el caso de ayudar a los desgraciados (que corresponde a la misericordia o a la piedad), o de hacer el bien liberalmente (que corresponde a la liberalidad).

Finalmente, justifica que ese dar a cada uno lo suyo también sirve para explicar la justicia penal, entendiendo que lo suyo en ese caso es la pena que hay que aplicar para contener las acciones injuriosas (delictivas).

k) La excelencia de la justicia

El artículo 58.12 aborda la cuestión de la excelencia de la justicia.

El último artículo de la cuestión sobre la justicia en sí misma es un canto a la excelencia de la misma. La autoridad de Cicerón permite afirmar que “en la justicia, el esplendor de la virtud es máximo, y por ella los hombres son llamados buenos”³².

³⁰ ST-III, p. 486.

³¹ ST-III, p. 486.

³² ST-III, p. 487.

Esto resulta cierto con respecto a la justicia legal: “Es claro que ésta es la más preclara entre todas las virtudes morales, en cuanto que el bien común es preeminente sobre el bien singular de una persona”³³. E incluso respecto de la justicia particular:

También ésta sobresale entre las otras virtudes morales por doble razón: *a)* la primera de las cuales puede tomarse por parte del sujeto, es decir, porque se halla en la parte más noble del alma, en el apetito racional, esto es, en la voluntad, mientras que las otras virtudes morales radican en el apetito sensitivo (...). *b)* La segunda razón deriva de parte del objeto, pues las otras virtudes son alabadas solamente en atención al bien del hombre virtuoso en sí mismo. En cambio, la justicia es alabada en la medida en que el virtuoso se comporta bien con respecto al otro; y así, la justicia es, en cierto modo, un bien de otro³⁴.

Es superior a la liberalidad por dos razones: *a)* da a cada uno lo suyo como el que considera el bien común, mientras que la liberalidad sólo considera el bien de la propia virtud; *b)* la justicia es observada respecto a todos; la liberalidad, por el contrario, no puede extenderse a todos.

Es presupuesta por la magnanimidad: sin justicia esta virtud no se puede dar. Es superior a la fortaleza, porque ésta versa sobre las cosas más difíciles y sólo útiles en tiempo de guerra, mientras que la justicia versa sobre las más importantes y útiles tanto en tiempo de guerra como en tiempo de paz.

El elogio de santo Tomás a la virtud de la justicia, que tiene precedente también en Aristóteles, es perfectamente trasladable al reconocimiento de los derechos humanos. Respetar y promover la dignidad del otro es merecedor de cuantos elogios se dedican a la virtud de la justicia.

3.3. *El vicio opuesto a la justicia: la injusticia*

En la cuestión 59, “La injusticia”, Tomás de Aquino plantea cuatro temas: si la injusticia es un vicio especial, si el realizar cosas injustas es propio del hombre injusto, si puede alguien sufrir voluntariamente la injusticia, y, finalmente, si la injusticia es por su género un pecado mortal.

Plantear en qué consiste la injusticia a continuación de haber tratado en qué consiste la justicia es un modo de razonar propio del realismo iusnaturalista que conviene apreciar. Con frecuencia se aprende mejor cuál es el contenido de un derecho cuando se aprecia su transgresión.

³³ ST-III, p. 487.

³⁴ ST-III, p. 487.



El pensamiento moderno sobre los derechos humanos suele desarrollar un razonamiento análogo cuando se refiere a las generaciones de derechos humanos. La segunda generación (derechos sociales y culturales) viene en ayuda de deficiencias experimentadas por las libertades básicas de la primera, pero en realidad son medios necesarios para garantizar bienes básicos. Igualmente los derechos de la tercera generación (la paz, el desarrollo, el medioambiente) vienen en ayuda de las deficiencias experimentadas en la primera y segunda generación por carecer de un enfoque verdaderamente planetario.

¿Cuál es la diferencia mayor entre una metodología y la otra? El énfasis en la libertad humana. Mientras el lenguaje de las generaciones de derechos humanos reclama un sujeto transpersonal de difícil contorno y reclama un optimismo acerca de que las cosas siempre van a mejor, el razonamiento moral (y por ende jurídico) que propugna santo Tomás facilita la conexión entre la responsabilidad personal y la responsabilidad política, y no suscribe un progreso histórico necesario. Tampoco aboga por su contrario. Probablemente pueda sentenciar un “las cosas suelen ir a mejor, casi siempre”, un optimismo más humilde y responsable.

a) La injusticia es un vicio especial

El artículo 59.1 está destinado a considerar si la injusticia es un vicio especial.

La injusticia es vista por Tomás de Aquino como un vicio especial en relación directa a que la justicia es también una virtud especial.

Para argumentar esta afirmación distingue entre: *a)* la injusticia ilegal, que se opone a la justicia legal. “Ésta, por su esencia, un vicio especial en cuanto que se refiere a un objeto especial, es decir, el bien común que desdeña. Pero en cuanto a la intención, es vicio general, pues por el desprecio del bien común puede ser conducido el hombre a todos los pecados”³⁵; *b)* la injusticia que entraña cierta desigualdad con respecto a otro, es decir, querer tener con respecto a otro más bienes (riquezas y honores) que males (trabajos y daños). “En esta acepción, la injusticia tiene una materia especial y es vicio particular opuesto a la justicia particular”³⁶.

b) Realizar una injusticia no siempre hace injusto a quien la comete

El artículo 59.2 permite plantear si se llama a alguien injusto por el solo hecho de cometer una injusticia.

³⁵ ST-III, p. 488.

³⁶ ST-III, p. 488.

La respuesta negativa de Tomás de Aquino introduce el papel de la voluntad en la determinación de la culpa, y, por tanto, la distinción entre la vertiente de tipicidad de las conductas (que lo hecho sea injusto), y la vertiente de responsabilidad (que el autor sea efectivamente culpable de esa injusticia).

La argumentación sigue estos pasos:

- a) El objeto de la injusticia es una igualdad en las cosas exteriores.
- b) Por tanto, el objeto de la injusticia es cierta desigualdad: que se atribuya a alguien más o menos de lo que le corresponde.
- c) Ese objeto a su vez se compara con el hábito de la injusticia mediante el acto propio de cometerla.
- d) Y entonces puede ocurrir que el que realiza el acto injusto no sea injusto en un doble sentido:

– Primero, por falta de referencia de la operación al objeto propio de la misma, la cual recibe su especie y nombre del objeto propio; no, por el contrario, del objeto accidental. Ahora bien: en las cosas que son hechas por un fin, denominase *esencial* “lo que se ha intentado”, y *accidental* “lo que se hace voluntariamente”. Y por esto, si alguien hace algo que es injusto no teniendo intención de hacer lo injusto, como cuando lo hace por ignorancia, entonces no realiza lo injusto propia y formalmente hablando, sino sólo accidental y materialmente. Y tal operación no se llama injusticia.

– En segundo lugar, puede suceder por defecto de conexión de la operación misma con el hábito. Pues una injusticia puede, a veces, proceder de una pasión, como de la ira o la concupiscencia, y otras de la elección, es decir, cuando la misma injusticia de suyo agrada; y entonces, propiamente, procede del hábito, porque a cualquiera que tiene un hábito le es agradable propiamente lo que conviene a dicho hábito. Luego hacer lo injusto con intención y elección es propio del hombre injusto, en la medida que se llama *injusto* al que “tiene el hábito de la injusticia”. Sin embargo, alguien puede hacer lo injusto involuntariamente o por pasión sin el hábito de la injusticia”³⁷.

- c) Lo injusto se hace queriendo

Tomás de Aquino plantea en el artículo 59.3 si alguien puede sufrir voluntariamente por lo injusto.

³⁷ ST-III, p. 489.



Aquí establece santo Tomás el principio que señala la condición general de toda justicia, y que responde de modo negativo a la cuestión planteada: “Nadie hace lo injusto sino queriendo. Luego, por oposición, nadie padece injusticia a no ser queriendo”³⁸.

La argumentación es así:

- a) La acción, por su naturaleza, procede del agente;
- b) en cambio, la pasión, según su propia razón, proviene de otro.
- c) De ahí que una misma cosa no pueda ser, al mismo tiempo y bajo el mismo concepto, agente y paciente (...).
- d) Mas el principio propio de la acción de los hombres es la voluntad, y, por ello, el hombre hace propiamente y por sí mismo lo que hace queriendo;
- e) y, por el contrario, sufre propiamente lo que contra su voluntad soporta, porque, en la medida en que está queriendo algo, es de suyo principio de su acto y, por ello, en cuanto es de esta clase, es más bien agente que paciente.
- f) Pues debe decirse que nadie puede hacer lo injusto, esencial y formalmente hablando, sino queriéndolo, ni sufrirlo, sino no queriéndolo³⁹.

Sólo de modo accidental puede uno hacer no queriéndolo lo que es injusto por sí mismo: por ejemplo, cuando uno obra sin intención. O también perjudicarse queriendo, como cuando uno da a otro voluntariamente más de lo que le debe. Señala Teófilo Urdanoz que

tal axioma es como reverso de la medalla de la fórmula del Angélico. *Scienti et consentienti*: al que a sabiendas consiente y cede en sus derechos no se le hace injuria. Se trata de una renuncia al derecho plenamente advertida y voluntaria, ya que puede uno consentir por error y fraude en la compra de la mercancía más cara que su precio; o por violencia y coacción puede el caminante entregar su dinero al ladrón, el obrero ceder en un salario más bajo o el pobre consentir en un préstamo con interés usurario. A esto llama el Angélico querer la injusticia o consentir en ella *materialmente* o *praeter intentionem*. Lo que no afecta a la validez formal del axioma⁴⁰.

d) Toda injusticia contraría la caridad, que mueve a querer el bien de otros

Con una preocupación genuinamente teológica, Tomás de Aquino plantea si el que realiza lo injusto peca mortalmente.

³⁸ ST-III, p. 490.

³⁹ ST-III, p. 491.

⁴⁰ Teófilo Urdanoz. ST-VIII, p. 299.

Su respuesta es afirmativa, en la medida que “el hecho de que todo lo que está contra la ley de Dios es pecado mortal. Ahora bien: cualquiera que comete injusticia obra contra el precepto de la ley de Dios, porque su acto se reduce al hurto, al adulterio, al homicidio o a algo del mismo género, como se demostrará después (q. 64-77). Luego todo aquél que hace injusticia peca mortalmente”⁴¹.

De un modo específico, la injusticia contraría a la caridad en la medida que todo daño inferido a otro se opone de suyo a la caridad, que mueve a querer el bien de otros. “Por tanto, consistiendo siempre la injusticia en el daño causado a otro, es claro que hacer lo injusto es por su género pecado mortal”⁴².

Con respecto a la injusticia en cosas pequeñas no es pecado mortal, en la medida que puede pensarse que no es enteramente contra la voluntad del que lo sufre. Merece la pena subrayarse que hay una especie de perdón tácito por parte del ofendido, y es eso precisamente lo que evita el carácter de pecado mortal.

Merece la pena hacer aquí un inciso con respecto al fundamento de los derechos humanos. El lenguaje político sobre los derechos tiende a la autocomplacencia. Parece que la abundancia de textos sobre los mismos, de declaraciones, de convenciones, sentencias y otros instrumentos jurídicos suponen por ellos mismos un avance de la humanidad.

Encontramos aquí en el texto tomasiano un argumento para revisar esta tendencia. Las proclamaciones de los derechos nos recuerdan deberes con frecuencia no cumplidos, no sólo por los países sino también por las personas.

3.4. *El acto de la justicia: el juicio*

En la cuestión 60, “El juicio”, este acto es aquí analizado por santo Tomás como *acto de la justicia*, con un acto de carácter general. Sobre esto se formulan seis preguntas: si es el juicio acto de la justicia; si es lícito juzgar; si se debe juzgar por sospecha; si se deben interpretar las cosas dudosas en sentido favorable; si siempre debe dictarse el juicio según las leyes escritas; si se pervierte el juicio por la usurpación de poder.

Una reflexión moral sobre el juicio, previa y no desconectada del sentido jurídico, es particularmente necesaria. Los derechos humanos han suministrado un lenguaje ético universal que muchas veces es ocasión de juicio de los actos de terceros. No faltan quienes arrojan juicios de este tipo contra otras entidades sociales en los medios de comunicación.

⁴¹ ST-III, p. 491.

⁴² ST-III, p. 491.



Resulta entonces de suma utilidad analizar si esos juicios basados en los derechos humanos son actos de justicia o de injusticia. El pensamiento tomasiano nos ayuda en la pretensión.

a) El juicio es un acto de justicia

El artículo 60.1 plantea si el juicio es un acto de justicia.

La respuesta de santo Tomás de Aquino es afirmativa. Y ésta es la línea argumental:

- a) Juicio se llama propiamente al acto del juez en cuanto que es juez,
- b) y al juez se le llama tal porque es *quien pronuncia el derecho*.
- c) Mas el derecho es objeto de la justicia (...).
- d) Y, por esto, el juicio implica, en la primera acepción del nombre, la definición o determinación de lo justo o del derecho.
- e) Por otra parte, el que alguien defina bien en las obras virtuosas proviene propiamente del hábito de la virtud (...).
- f) De ahí que el juicio, puesto que comporta la recta determinación de lo que es justo, corresponda propiamente a la justicia⁴³.

El nombre de juicio, señala el Aquinate, tiene su primitiva acepción en la de “recta determinación de las cosas justas”; posteriormente se amplió a significar la “recta determinación en cualquier cosa, tanto en las especulativas como en las prácticas”. En estas últimas, para un juicio recto, se requieren dos condiciones: primera, la virtud misma que profiere el juicio, y en este sentido es un acto de la razón, porque definir es propio del juicio; segunda, la disposición del que juzga, por la cual tiene la idoneidad para juzgar rectamente: en aquellas cosas que pertenecen a la justicia, el juicio procede de la justicia.

Por tanto, el juicio es acto de justicia, según se incline a juzgar rectamente, y de prudencia, en cuanto esta virtud pronuncie la justicia, como acto de la razón que define.

b) La licitud del juicio

En el artículo 60.2 Tomás de Aquino plantea si es lícito juzgar.

El Aquinate considera que el juicio es lícito en tanto en cuanto es acto de justicia. Pero para ello se requieren tres condiciones:

⁴³ ST-III, p. 492.

- 1) que proceda de una inclinación de justicia (justo);
- 2) que emane de la autoridad del que precise (cierto);
- 3) que sea pronunciado según la recta razón de la prudencia (legítimo).

Si faltara cualquiera de las tres, el juicio sería vicioso o ilícito. Y eso da lugar a una triple tipología: en primer lugar, cuando es contrario a la rectitud de la justicia, se llama, de este modo, juicio *vicioso* o *injusto*. En segundo lugar, cuando el hombre juzga de cosas sobre las que no tiene autoridad, y entonces se denomina juicio *usurpado*. Y tercero, cuando falta la certeza racional, como cuando alguien juzga de las cosas que son dudosas u ocultas por algunas ligeras conjeturas, y en este caso se llama juicio *suspícaz* o *temerario*.

Se comprueba con facilidad que la autoridad que algunas entidades privadas, medios de comunicación o incluso instancias judiciales pueden incurrir en lo que santo Tomás califica adecuadamente como “juicio *usurpado*”, e incluso en “juicio *suspícaz* o *temerario*”.

c) El juicio por sospechas es ilícito

El artículo 60.3 plantea la duda acerca de la ilicitud del juicio procedente de la sospecha.

La respuesta del Aquinate recuerda el imperativo de no juzgar únicamente por sospechas. La autoridad de Cicerón le permite señalar que la sospecha implica una opinión de lo malo cuando procede de ligeros indicios. Y esto puede hacerse de tres modos:

- 1) por la malicia de uno mismo;
- 2) por tener uno mal afecto al otro;
- 3) por la larga experiencia, como es el caso de los ancianos. Las dos primeras pertenecen claramente a la perversidad del afecto; la tercera disminuye la razón de la sospecha, en cuanto a que la experiencia aproxima a la certeza.

La sospecha implica, por tanto, un vicio, y permite según la extensión de ese vicio distinguir tres grados:

- 1) cuando un hombre, por leves indicios, duda de la bondad de alguien, y esto es pecado leve y venial;



- 2) cuando alguien, por indicios leves, da por cierta la malicia de otro, y esto, si trata sobre algo grave, es pecado mortal, en cuanto no se hace sin desprecio del prójimo;
- 3) cuando algún juez procede a condenar a alguien por sospecha, y esto es pecado mortal.

Este tema permite a Tomás de Aquino recordar que la certeza propia de los actos humanos no es la de las ciencias demostrativas, sino una adecuada a la materia, como, por ejemplo, cuando algo es probado por testigos idóneos.

d) Las dudas deben interpretarse en el sentido más favorable

El artículo 60.4 plantea si las dudas se deben interpretar en el sentido más favorable.

Con la autoridad de la Glosa, Tomás de Aquino señala que *las dudas deben ser interpretadas en el sentido más favorable*. Se trata de una argumentación deudora de la anterior:

- a) nadie debe despreciar o inferir a otro daño alguno sin una causa suficiente que le obligue a ello;
- b) por ello mientras no aparezcan manifiestos indicios de malicia de alguno, debemos tenerle por lo bueno, interpretando en el mejor sentido lo que sea dudoso.

A diferencia del juicio sobre las cosas, que no se perjudican en nada por el juicio que hagamos de ellas, “en el juicio por el que juzgamos de los hombres, se consideran principalmente bueno y malo por parte de aquel de quien se juzga, el cual es tenido por honorable en el caso de que se le juzga bueno, y por despreciable si se le juzga malo”⁴⁴.

e) Debe juzgarse siempre según las leyes escritas

El artículo 60.5 plantea la cuestión de lo que en términos actuales se conoce como la seguridad jurídica: ¿se debe juzgar siempre según las leyes escritas?

La autoridad que permite al Aquinate responder de modo afirmativo es la de san Agustín en *De vera religione*, capítulo 31, quien afirma que “en las leyes temporales,

⁴⁴ ST-III, p. 496.

aunque los hombres las discuten al instituir las, sin embargo y confirmadas, no les será permitido juzgar de las mismas, sino según ellas”.

La argumentación se desarrolla en los siguientes pasos:

- a) el juicio (...) es (...) cierta definición o determinación de lo que es justo;
- b) mas una cosa se hace justa de dos modos: bien por su misma naturaleza, lo que se llama derecho natural,
- c) o bien por cierta convención entre los hombres, lo cual se denomina derecho positivo, según lo expuesto anteriormente (q. 57 a. 2).
- d) Las leyes (...) se escriben para la declaración de ambos derechos, aunque de diferente manera.
- e) (...) la ley escrita contiene el derecho natural, mas no lo instituye, ya que éste no toma fuerza de la ley, sino de la naturaleza;
- f) ero la escritura de la ley contiene e instituye el derecho positivo, dándole la fuerza de la autoridad⁴⁵.

Por ello, el juicio debe hacerse según la ley escrita, pues de otro modo se apartaría bien de lo justo natural, bien de lo justo positivo.

En este momento también recuerda la doctrina de las leyes injustas. La ley escrita no da fuerza al derecho natural, así que no puede tampoco quitársela, puesto que la voluntad del hombre no puede cambiar la naturaleza. Por lo tanto, una ley escrita contra el derecho natural es injusta y no tiene fuerza para obligar. Tales escrituras no son leyes, sino corrupciones de ley, y no debe juzgarse según ellas.

Igualmente en este pasaje justifica la equidad en aquellos casos en los que las leyes deficientes, si fuesen aplicadas, irían en contra del derecho natural.

Se encuentra aquí la única manera de interpretar el derecho que respeta el estatuto propio de los derechos humanos como derecho natural. Cuando la positivación de los mismos pretende su institución se los rebaja a la condición de mero derecho positivo, perdiendo así toda su virtualidad.

f) La usurpación hace perverso el juicio

El artículo 60.6 permite plantear si la usurpación hace perverso el juicio.

La respuesta de Tomás de Aquino es clara: la usurpación (que juzgue quien no tiene potestad) hace al juicio perverso. Sólo la autoridad pública puede pronunciar el juicio, pues es a la única a la que está sometido el que pertenece a una comunidad. Y la emisión

⁴⁵ ST-III, p. 497.



de un juicio es en cierto modo la aplicación de la ley a un caso particular, que sólo puede ser hecho por quien tiene autoridad para hacer e interpretar la ley.

Por ello, no basta que un juicio sea verdadero para que sea justo: el elemento de coacción que conlleva su cumplimiento implica que sólo pueda ser realizado por quien tiene autoridad pública.

4. LA DIVISIÓN DE LA JUSTICIA: PARTES SUBJETIVAS DE LA JUSTICIA EN SÍ MISMA

Tras haber tratado lo que es la justicia en sí misma, Tomás de Aquino desarrolla su visión de las distintas partes que integran la justicia.

Su primera gran división es entre las partes subjetivas o de justicia propia (cuestiones 61 a 78) y las partes integrales o de justicia en sentido más amplio (cuestión 79). Las primeras son las que permiten obrar la justicia en sentido propio. Las segundas coadyuvan a la justicia pero van más allá.

Las partes subjetivas consideran que hay dos actores básicos en la vida comunitaria: por un lado, los agentes libres, las personas, cuyas relaciones de mutuo reconocimiento (lo que santo Tomás designa como “*cambios*”) se analizan como justicia conmutativa; por otro lado, la propia comunidad, que es algo más que la suma de las partes y que plantea un criterio de actuación propio: el servicio al bien común por medio de la distribución de cargas y honores.

4.1. *Distinción entre la justicia conmutativa y la distributiva*

En la cuestión 61 trata Tomás de Aquino de las partes de la justicia. Y encara cuatro interrogantes: si hay dos especies de justicia, la distributiva y la conmutativa; si su término medio se determina en ellas del mismo modo; si su materia es uniforme o múltiple; si en algunas de estas especies lo justo es lo mismo que lo padecido en reciprocidad.

a) Las dos especies de justicia: distributiva y conmutativa

El artículo 61.1 permite reflexionar acerca de si es correcta la distinción de dos especies de justicia, la justicia distributiva y la justicia conmutativa.

Aristóteles sirve de autoridad para establecer dos clases de justicia, una dirigida a las distribuciones y otra a las conmutaciones.

Éstos son los argumentos:

- a) La justicia particular se ordena a una persona privada que, en relación con toda la comunidad es como la parte al todo;
- b) cualquier parte puede ser considerada en una doble relación;
- c) una, en la de parte a parte, a la que corresponde el orden de una persona privada a otra, y este orden lo dirige la justicia conmutativa, que consiste en los cambios que mutuamente tienen lugar entre dos personas.
- d) La otra relación considerada es la del todo respecto a las partes; y a esta relación se asemeja el orden al que pertenece el aspecto de la comunidad en relación con cada una de las personas; este orden lo dirige la justicia distributiva, que es la que distribuye proporcionalmente los bienes comunes.
- e) De ahí que sean dos las especies de justicia: la distributiva y la conmutativa⁴⁶.

La que merece más objeciones es la justicia distributiva, y así Tomás de Aquino considera los argumentos contrarios a incluirla dentro de la justicia y los va rebatiendo:

- 1) La distribución no parece pertenecer a una especie de justicia, pues en sentido estricto parece un acto de atribuir el bien común en porciones de bien individual: por el contrario Tomás de Aquino señala que la justicia distributiva indica la moderación que debe seguirse en la distribución de los bienes comunes, sin llegar a disolver el bien común en parcelas de bien individual.
- 2) En la distribución no parece que se esté dando a cada uno lo suyo: pero Tomás de Aquino señala que lo que es del todo, también es de las partes, y la distribución lo que hace es concretar este aspecto, dando a cada uno lo que efectivamente es suyo.
- 3) La distribución no parece pertenecer a la justicia, sino solamente ser una función del príncipe: pero se trata de una función que afecta a los súbditos, que sólo se benefician de ella si realmente es justa. Además también puede ser hecha por el padre de familia en el seno de una comunidad familiar.
- 4) La distribución más parece ser una función de la justicia legal que de la especial: pero la justicia legal tiene como objetivo ordenar al bien común las cosas que son de las personas privadas, y la justicia distributiva hace lo contrario, pues ordena las cosas del bien común a las personas particulares.
- 5) La distribución parece ser la justicia conmutativa aplicada a los muchos: pero entre una y otra no hay una diferencia equivalente a la existente entre lo uno y lo múltiple, sino por la diversa razón de lo debido.

⁴⁶ ST-III, p. 511.



b) El modo de determinación en la justicia distributiva y en la conmutativa

El artículo 61.2 plantea si se determina del mismo modo el medio en la justicia distributiva y en la conmutativa.

La autoridad de Aristóteles es clara al respecto, y Tomás de Aquino la confirma: en el Libro V de la *Ética a Nicómaco* señala que en la justicia distributiva se determina el medio según *proporción geométrica*; en cambio, en la conmutativa, según la *aritmética*.

En la justicia distributiva se da a la persona privada lo propio de la totalidad que es debido a la parte, y variará según el relieve que tenga la parte. Se le darán bienes según la preponderancia que tenga en la comunidad.

Lo que variará según el tipo de comunidad serán los criterios: en la comunidad aristocrática será la virtud; en la oligárquica, las riquezas; en la democrática, por la libertad... “De ahí que en la justicia distributiva no se determine el medio según la igualdad de cosa a cosa, sino según la proporción de las cosas a las personas, de tal suerte que en la medida en que una persona exceda a otra, así también la cosa que se le dé a dicha persona exceda a la que se dé a la otra persona”⁴⁷.

Y por eso, siguiendo a Aristóteles, tal medio es una *proporcionalidad geométrica*: la igualdad no es por la cantidad sino por la proporción. Es decir, la misma que se da en los quebrados o fracciones ($6/4$ equivale $3/2$).

En la justicia conmutativa, en cambio, nos enfrentamos con los cambios en los que se da algo a una persona particular en razón de la cosa. El ejemplo prototípico es la compraventa. Se trata de un tipo de igualdad distinto a la anterior, la *aritmética*, la que existe entre los números enteros.

Estos dos distintos modos de encontrar el justo medio entre las cosas refuerzan el sentido que tiene la justicia de virtud que se refiere a las cosas, ordenadas a las personas. Es un medio real que varía según las cosas, y así cada orden de cosas marca una manera de obtenerlo. Se trata de una misma igualdad –que es lo que caracteriza a la justicia– pero obtenida de distintos modos.

c) La materia en la justicia distributiva y en la justicia conmutativa

El artículo 61.3 plantea si es diversa la materia de la justicia distributiva y de la justicia conmutativa.

Efectivamente, la materia de una y otra justicia es diversa. Tomás de Aquino descansa en la autoridad de Aristóteles, quien en el Libro V de la *Ética a Nicómaco* señala que

⁴⁷ ST-III, p. 512.

una especie de justicia es la que dirige en las distribuciones y otra en los cambios. Es propio de la justicia el referirse a las operaciones exteriores: tanto la distribución como la conmutación consisten en el uso de realidades exteriores, cosas, personas u obras. De las cosas, por ejemplo, cuando hay que restituir; de las personas, cuando se cometen daños sobre las personas, o se les tributan honores; de las obras, por ejemplo, cuando se presta a un servicio. En este sentido se trata de una materia común a ambos tipos de justicia.

Pero si tomamos como materia de las mismas las acciones principales por las que nos servimos de las personas, de las cosas y de las obras, entonces en una y otra justicia la materia es diversa, según la finalidad (distribución y conmutación).

Dentro de las conmutaciones se puede distinguir entre:

Conmutaciones involuntarias: usar de las cosas de otro, o de su persona, o de su obra, bien por fraude, bien por violencia. Tanto el fraude como la violencia pueden suceder:

- a) en las cosas, y entonces se da el hurto, si uno sustrae las cosas de otro ocultamente; si lo hace públicamente se denomina *rapiña* o *robo*;
- b) en la persona de uno, cuando uno es atacado en su existencia (ataques ocultos o abiertos), o en su dignidad (de modo oculto –falsos testimonios o detracciones– o manifiesto –acusación en juicio o injurias–);
- c) o en la persona de un allegado, en el caso del adulterio (daño en la esposa) o del soborno del siervo, o cualquier otro tipo de injurias que se realicen contra ellos.

Conmutaciones voluntarias: cuando una persona transfiere voluntariamente a otra lo que es suyo. Si le transmite la cosa sin débito, como es el caso de la donación, no hay acto de justicia sino de liberalidad. Para que haya justicia es necesario el débito y esto puede ocurrir de tres modos:

- a) Primero, cuando alguien transmite simplemente una cosa suya a otra en compensación de una propiedad del otro, como sucede en la compraventa;
- b) segundo, cuando alguien entrega a otro alguna cosa propia, concediéndole el uso de ella con la obligación de devolverla; si se concede el uso de la cosa gratuitamente, se llama usufructo en las cosas que algo producen, o simplemente mutuo o comodato en las que no producen, como son el dinero, vasijas y cosas semejantes. Pero si ni aun este uso se concede gratuitamente, se tiene locación y arrendamiento;
- c) tercero, cuando alguien entrega una cosa como para recuperarla y no por razón de su uso, sino de su conservación como en el depósito, o a título de obligación, como cuando uno entrega una cosa suya en prenda o sale fiador de otro⁴⁸.

⁴⁸ ST-III, p. 514.



Tanto en las acciones voluntarias como en las involuntarias existe un mismo módulo para determinar el término medio, la igualdad de la compensación, y por eso, todas pertenecen a la justicia conmutativa.

Como complemento a esta reflexión, el artículo 61.4 plantea si lo justo es simplemente lo mismo que la reciprocidad.

Tomás de Aquino sigue la doctrina de Aristóteles de que no todo lo justo es recibido en reciprocidad. Efectivamente, la igualdad de compensación, entre lo que se recibe y la acción precedente, se da con la máxima propiedad en la reparación del daño causado por las acciones injuriosas. Igualmente es aplicable en otros dos supuestos: la devolución de lo hurtado, y en los cambios voluntarios en los que hay acción y pasión.

Pero en todos esos cambios la compensación debe hacerse según la justicia conmutativa, es decir, de modo que la reacción sea igual a la acción. Y eso no supone que tenga que experimentarse siempre el mismo mal que se realizó: unas veces porque es imposible (se daña a alguien de mayor categoría), o insuficiente (no basta la restitución de lo quitado en el caso del hurto, hay elementos de justicia legal), o porque la compensación es ficticia (pago en monedas). “De este modo, la reciprocidad en las prestaciones es lo justo conmutativo. Mas en la justicia distributiva esto no tiene lugar, puesto que en ésta no se determina la igualdad según la proporción de cosa a cosa, o de acción a pasión —de ahí que se llame contrapasión—, sino según la proporcionalidad de cosas a personas (...)”⁴⁹.

Precisa Tomás de Aquino que cuando uno recibe de la comunidad en función de sus servicios nos encontramos ante un caso de justicia conmutativa: la distributiva en cambio mira a la condición de las personas.

4.2. *El acto de la justicia conmutativa: la restitución*

Por su parte, la cuestión 62 acerca de la restitución tiene como finalidad tratar el acto propio de la justicia conmutativa, atendiendo a ocho cuestiones: de qué virtud es acto; si es necesario para la salvación restituir todo lo hurtado; si se debe restituir más de lo sustraído; si se debe restituir lo que uno no ha quitado; si se debe restituir a aquél de quien se tomó; si el que tomó algo está obligado a restituir; si está obligado a restituir algún otro; si debe restituirse inmediatamente.

⁴⁹ ST-III, p. 515.



a) La restitución es un acto de la justicia conmutativa

El artículo 62.1 permite a santo Tomás plantear si la restitución es un acto de la justicia conmutativa.

La respuesta afirmativa del Aquinate está basada en la consideración de la restitución como lo opuesto a la sustracción. Dado que la sustracción es un acto de injusticia, lo contrario, la restitución, debe lógicamente ser un acto de la justicia, el que dirige las conmutaciones.

La línea argumental sigue estos pasos:

- a) “Restituir no parece ser otra cosa que *poner de nuevo* a uno en posesión o dominio de lo suyo.
- b) Por eso, en la restitución hay una igualdad de justicia según la compensación de cosa a cosa, lo cual pertenece a la justicia conmutativa”⁵⁰.

La restitución es un acto de la justicia conmutativa, tanto cuando la cosa está voluntariamente en poder de otro (préstamo o depósito), como cuando está contra su voluntad (rapiña o hurto).

Se aplica este concepto tanto para las cosas cuya identidad subsiste, y pueden ser retornadas a su legítimo poseedor, como, por extensión, a las cosas que no subsistiendo por ellas mismas, subsisten en sus efectos (daños o injurias).

Para subrayar la importancia de este acto, Santo Tomás se plantea en el artículo 62.2 si es necesario para la salvación restituir lo que se ha quitado. El Aquinate, siguiendo la doctrina de san Agustín, afirma que *no se perdona el pecado sin restituir lo que se sustrajo*.

Con ello se subraya el carácter esencial de la restitución en la justicia conmutativa, en la que no basta la rectificación interior de las pasiones, sino que hay que llegar al orden en las cosas y en sus operaciones.

b) La medida de igualdad en la restitución

En el artículo 62.3 el santo de Aquino considera si basta restituir simplemente lo que injustamente se ha quitado.

Tomás de Aquino concluye que la restitución se limita a la igualdad de lo que se sustrajo injustamente, igualdad que se restaura mediante la devolución de lo que se tomó.

⁵⁰ ST-III, p. 516.



La argumentación es la siguiente:

- a) Cuando alguien toma injustamente la cosa ajena, hay que considerar dos consecuencias:
- b) una es la desigualdad objetiva, que algunas veces puede ocurrir sin faltar a la justicia, como es claro en los préstamos;
- c) y otra es la culpa de la injusticia, que puede coexistir también con la misma igualdad real; por ejemplo, cuando uno intenta inferir violencia, pero no llega a causarla.
- d) En cuanto a la primera de estas consecuencias, se remedia con la restitución, en cuanto que por ella se repara la igualdad, para lo cual es suficiente que se restituye tanto cuanto se tuvo del otro;
- e) pero en lo concerniente a la culpa se aplica el remedio por la pena, cuya imposición pertenece al juez.
- f) Por consiguiente, antes de que el reo sea condenado por un juez, no está obligado a restituir más de lo que tomó; pero, después de condenado, está obligado a pagar el castigo⁵¹.

Por tanto, queda claro que para santo Tomás todo aquello que va más allá de la restitución material sólo puede justificarse por sentencia judicial.

Para completar la reflexión, en el artículo 62.4 santo Tomás se plantea si debe restituirse lo que no se quitó.

La respuesta de Tomás de Aquino es negativa: la reparación pertenece a la justicia en cuanto que repara la igualdad. Pero si uno tuviera que restituir lo que no tomó, no sería igualdad. Por eso, no es justo que tal restitución se haga.

Ahora bien, el Aquinate matiza que

se puede damnificar a otra persona de dos modos: uno, por quitarle lo que poseía entonces. Y tal daño debe ser siempre reparado por la restitución de algo semejante (...). Segundo, también se perjudica a otro impidiéndole alcanzar lo que estaba en vías de poseer; y tal daño no es preciso compensarlo según igualdad estricta, porque vale menos poseer algo virtualmente, que poseerlo en acto, y el que está en vías de alcanzar algo lo posee sólo virtualmente o en potencia; por consiguiente, si se les restituyera para que lo tuviera en acto, se le restituiría lo que se le quitó, no estrictamente, sino multiplicado, lo cual no es de necesidad para la restitución (...). Sin embargo, está obligado a efectuar alguna compensación, según la condición de las personas y de los negocios⁵².

⁵¹ ST-III, pp. 518-519.

⁵² ST-III, p. 519.

Se comprueba que santo Tomás justifica moralmente la doctrina de compensar por lo que los juristas designan como el “*daño emergente*” o el “*lucro cesante*”. Se comprueba que el factor tiempo no era tan decisivo en su momento como en la actualidad.

c) El destinatario de la restitución

El artículo 62.5 plantea si debe restituirse a aquél de quien se toma una cosa.

La respuesta del Aquinate es afirmativa. A través de la restitución se restablece la igualdad de la justicia conmutativa, que consiste en una adecuación de las cosas. “Pero la adecuación de tales cosas no puede hacerse si no se completa al que tiene menos de lo suyo lo que le falta, y para realizar este complemento es necesario que se haga restitución a aquél de quien se recibió”⁵³.

El nudo de la cuestión se encuentra en plantear una serie de casos que parecen justificar la no restitución.

De los cinco casos propuestos, nos centramos en los cuatro que mantienen vigencia (el quinto es un caso de derecho eclesiástico, hoy inaplicable):

- 1) el arma a quien la usaría inmediatamente para dañar injustamente: pero sólo justificaría su no restitución mientras durara el riesgo, y sin apropiársela;
- 2) lo que se dio ilícitamente: pero sólo en el caso de la donación ilícita y contra ley (por ejemplo, simonía), pues en caso de una donación con causa ilícita (por ejemplo, el pago de la prostitución) sí conllevaría la obligación de restitución de lo excesivo obtenido por fraude o dolo;
- 3) lo imposible de restituir: pero no está excusado de hacer todo lo posible;
- 4) la mayor deuda contraída con los padres, puede excusar de restituir a terceros: pero sólo excepcionalmente en caso de extrema necesidad, no como argumento de incumplimiento de promesas.

d) El obligado a restitución

Tomás de Aquino plantea en el artículo 62.6 si el obligado a restituir lo está siempre.

El Aquinate contesta de modo afirmativo, en la medida en que la restitución corresponde a la satisfacción: el que quitó algo está obligado a restituir.

Además realiza un minucioso estudio de aquello en lo que consiste esta obligación:

⁵³ ST-III, p. 520.



Con respecto al que tomó la cosa ajena deben considerarse dos aspectos, a saber: la cosa tomada en sí misma y el acto de la sustracción.

En lo concerniente a la cosa, está obligado a restituirla mientras la tiene en su poder, porque a la persona que tiene más de lo que es suyo se le debe privar de ello y dárselo a quien le falta, según el principio de la justicia conmutativa.

En cuanto a la sustracción en sí de la cosa ajena, puede suceder de tres maneras. 1.^a Unas veces es injuriosa, esto es, realizada contra la voluntad del que es dueño de la cosa, como ocurre con el hurto y la rapiña, y entonces el que sustrajo está obligado a la restitución, no sólo por razón de la cosa, sino también por razón de la acción injuriosa, incluso si no permanece aquélla en su poder (...). 2.^a Otras veces puede suceder también que uno tome cosa de otro en provecho suyo sin injuria, esto es, con consentimiento del dueño de la cosa, como acontece en los préstamos, y entonces el que recibió está obligado a la restitución de lo que tomó, no sólo por razón de la cosa, sino por razón de la aceptación, aunque haya perdido aquélla, porque está obligado a recompensar al que le hizo el favor, el cual no lo hubiera hecho si con ello incurriera en un perjuicio. 3.^a Puede uno recibir un objeto de otro sin injuria, pero no para utilidad propia, como sucede en los depósitos. Por esto, el que de esta manera recibió, en nada está obligado por razón de la aceptación, antes por el contrario, recibéndola hace un favor; pero sí está obligado por razón de la cosa; y, en consecuencia, si le roban el objeto depositado sin culpa suya, no está obligado a restituirlo; pero sí lo estaría si por grave culpa lo perdiese⁵⁴.

En el artículo 62.7 Tomás de Aquino completa la reflexión planteándose si los que no han recibido están obligados a restituir. Con ello plantea el tema de todos los que tienen la responsabilidad de restituir, aunque no hayan recibido la cosa, es decir, el tema de las distintas posibilidades de obligación subjetiva de restitución.

El punto de arranque para esta consideración es el supuesto de la obligación de restitución por sustracción injuriosa. El principio general es éste: “Está obligado a la restitución todo el que es causa de una sustracción injusta”. Y precisando las modalidades:

Esto puede acontecer de dos modos (...): directamente, cuando uno induce a otro a apoderarse de algo, lo cual puede suceder de tres formas:

- primera, impulsando a la propia sustracción, lo cual se hace con un mandato, consejo o un consentimiento expreso, y aun con alabanza de alguno por su habilidad para sustraer lo ajeno;
- segunda, por parte del mismo sustractor, es decir, puesto que lo acoge o de alguna manera le auxilia;

⁵⁴ ST-III, pp. 521-522.

– tercera, respecto de la cosa sustraída, esto es, porque es partícipe del hurto o rapiña, como cómplice de la acción mala.

Indirectamente, si no se impide cuando se puede y se debe impedir,

– ya porque se omite el mandato o consejo que reprimiría el hurto o la rapiña,

– ya porque se niega el auxilio con el que podría evitarse,

– ya porque se oculta el hecho después de acaecido”⁵⁵.

Santo Tomás enumerará nueve causas que obligan a la restitución:

– Cinco obligan siempre a la restitución:

+ el mandato, porque siendo el que manda el principal motor, por ello él mismo está obligado principalmente a la restitución;

+ el consentimiento en aquello sin lo cual el robo no hubiera podido producirse;

+ la ayuda, acoger a los ladrones y patrocinarlos;

+ la participación, cuando se participa en el delito del robo y su botín;

+ la inhibición de los que están obligados a impedir el robo, como por ejemplo, los gobernantes.

– Cuatro obligan sólo en la medida en que hayan podido ser causa eficaz de la sustracción: el consejo, la adulación, el silencio y el encubrimiento.

e) El tiempo en la restitución

El artículo 62.8 plantea si está uno obligado a restituir inmediatamente o puede diferir la restitución.

La respuesta del Aquinate es que es preciso restituir enseguida. El argumento es claro y directo: “Así como sustraer la cosa ajena es un pecado contra la justicia, así también lo es el retenerla, porque retener lo ajeno contra la voluntad de su dueño es impedirle el uso de ello, y de este modo se le comete una injuria”⁵⁶.

Las únicas causas que justifican la demora son las asimilables a las de imposibilidad de restitución de la cosa.

⁵⁵ ST-III, pp. 522-523.

⁵⁶ ST-III, p. 524.



5. VICIOS OPUESTOS A LA JUSTICIA (I): LA ACEPCIÓN DE PERSONAS, VICIO OPUESTO A LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

La cuestión 63 desarrolla el vicio opuesto a la justicia distributiva, la acepción de personas. Y formula cuatro preguntas: si es pecado; si tiene lugar en la distribución de los vicios espirituales; si se da en la rendición de honores, y, finalmente, si tiene lugar en los juicios.

5.1. *La ilicitud de la acepción de personas, fundamento del universal reconocimiento de la igualdad de la dignidad humana*

Con una expresión teológica el artículo 63.1 plantea si la acepción de personas es pecado.

La respuesta es afirmativa. La acepción de personas aparece cuando para la promoción a un cargo se tiene en cuenta no las circunstancias objetivas de idoneidad para él mismo, sino que sea tal hombre concreto, “puesto que no se le concede algo por una causa que le haga digno, sino que simplemente se atribuye a la persona”⁵⁷.

Es decir, la acepción de personas se opone a la justicia distributiva en cuanto se obra contra la proporción debida, es decir, contra la cualidad de la persona que hace a ésta digna con respecto a una cosa y no con respecto de otra.

Encontramos aquí la base miliar del reconocimiento de los derechos humanos: no cabe acepción de personas a la hora de reconocer su dignidad. De ahí que las exclusiones o discriminaciones por razones de sexo, raza, edad, cultura, desarrollo, salud o enfermedad sean tan diametralmente contradictorias al lenguaje de los derechos humanos. De una manera sólida se fundamenta aquí la obligación de reconocimiento de la igualdad de la dignidad humana. Nadie puede legítimamente no reconocerla y mucho menos la autoridad política.

El artículo 63.2 plantea si cabe la acepción de personas en cosas espirituales.

Tomás de Aquino sostiene que sí y subraya la gravedad de este pecado cuando afecta a cosas espirituales. “Por consiguiente, ya que las cosas espirituales son superiores a las cosas temporales, es pecado más grave la acepción de personas en la dispensación de los bienes espirituales que en la de los bienes materiales”⁵⁸.

⁵⁷ ST-III, p. 525

⁵⁸ ST-III, p. 526.

5.2. La materia de la acepción de personas

Además del principio general de reconocimiento de la dignidad humana, los artículos 3 y 4 de esta cuestión precisan la materia sobre la que versa la ilicitud de la acepción de personas.

En el artículo 63.3 Tomás de Aquino plantea si en las muestras de honor y reverencia tiene lugar el pecado de acepción de personas.

La tesis Tomás de Aquino es contundente: “La acepción de personas en la manifestación de honores es pecado”⁵⁹.

La argumentación es como sigue:

- a) El honor es cierto reconocimiento de la virtud del que es honrado, y por esta razón sólo la virtud es causa legítima del honor.
- b) Debe saberse, sin embargo, que una persona puede ser honrada no sólo por su propia virtud, sino también por la virtud de otro, como los príncipes y los preladados son honrados, aunque sean malos, en cuanto que representan la persona de Dios y de la sociedad a la que presiden (...).
- c) Por la misma razón se debe honrar a los padres y a los amos, ya que participan de la dignidad de Dios, que es Padre y Señor de todo.
- e) Los ancianos, a su vez, deben ser honrados por el signo de la virtud que es la ancianidad, aunque este signo engañe algunas (...).
- f) Por último, los ricos deben ser honrados porque ocupan en las comunidades un puesto más importante; pero si sólo son honrados en razón de sus riquezas, cometerán el pecado de acepción de personas⁶⁰.

El reconocimiento básico de la dignidad de persona no impide que pueda y deba haber reconocimientos más específicos de dignidad. Esto no va en contra de la acepción de personas, al contrario, iría en contra no hacerlo o hacerlo a quien no le corresponde.

Probablemente en nuestra época esta noción se haya hasta el extremo trastocada en la mente de nuestros contemporáneos. En el imaginario social con frecuencia se tiene una simpatía extrema por ciertos vicios y una abominación por sus virtudes contrarias (especialmente en costumbres de sexualidad, familia y vida), un reconocimiento meramente estratégico de las autoridades y de los representantes (si me caen bien, si me benefician...), un decaimiento del valor del padre y de los benefactores (superadas las formas de servidumbre el reconocimiento no sería a los amos sino a quienes han ayudado

⁵⁹ ST-III, p. 528.

⁶⁰ ST-III, p. 528.



a abrirse camino en la vida), una minusvaloración de los mayores y una idolatría a los ricos sólo por sus riquezas.

Finalmente, el artículo 63.4 plantea si en los juicios puede tener lugar el pecado de acepción de personas.

La respuesta afirmativa del Aquinate se debe a que el juicio es el acto de la justicia en cuanto que el juez reduce a la igualdad de la misma aquellos extremos que pueden realizar la desigualdad contraria. “Mas la acepción de personas entraña una cierta desigualdad, en cuanto se atribuye a una persona algo fuera de su proporción debida, en la que consiste la igualdad de la justicia. Y por esto es evidente que por la acepción de personas se corrompe el juicio”⁶¹.

Por tanto, el juicio en su aspecto formal pertenece directamente a la justicia distributiva, y la virtud que ataca a la misma puede estar especialmente presente en los juicios.

6. VICIOS OPUESTOS A LA JUSTICIA (II): LOS VICIOS OPUESTOS A LA JUSTICIA CONMUTATIVA

Santo Tomás comienza a tratar de los vicios opuestos a la justicia conmutativa, distinguiendo los que se cometen con ocasión de las transacciones involuntarias de los que se cometen con ocasión de las transacciones voluntarias.

6.1. *En los cambios involuntarios*

a) Las injurias en los hechos

En las injurias involuntarias, los pecados se cometen de obra o de palabra. Y se cometen de obra cuando se hiere a una persona en sí misma, en sus allegados o en sus bienes.

a.1) La ilicitud de las injurias contra la persona misma, fundamento del derecho a la vida

De entre las transacciones involuntarias contra la propia persona –en las que no hay propio consentimiento– la más grave es la del homicidio. Y por ella comienza el Aquinate su estudio de los vicios opuestos a la justicia conmutativa.

⁶¹ ST-III, p. 528.

Efectivamente, Tomás de Aquino trata sobre ella en la cuestión 64: “El homicidio”. Sobre la misma plantea los siguientes interrogantes: si es pecado destruir a los animales brutos y destruir las plantas; si es lícito matar al pecador; si está permitido esto sólo a una persona particular o solamente a una pública; si está permitido a un clérigo matar al pecador; si es lícito a alguien suicidarse; si es lícito quitar la vida a un hombre justo; si es lícito matar a un hombre en defensa propia, y, finalmente, si el homicidio casual es pecado mortal.

a.1.1) La ilicitud del no matarás sólo se refiere al ser humano

En el artículo 64.1 Tomás de Aquino plantea si es lícito matar a cualquier ser viviente.

La respuesta de Tomás de Aquino se basa en la autoridad de san Agustín, en *De civitate Dei*, Libro 1, capítulo 20: “Cuando oímos no matarás, no entendemos que esto sea dicho acerca de los vegetales, puesto que no tiene ningún sentido; ni tampoco de los animales irracionales, puesto que no están asociados a nosotros por ninguna razón. Luego sólo nos queda entender acerca del hombre el precepto: No matarás”.

El argumento central es que lo menos perfecto se ordena a lo más perfecto, y, en consecuencia, tanto las plantas como los animales están al servicio del hombre, de modo coherente con la antropología tomista, que ve en el hombre la síntesis integradora y superadora de los objetos, las plantas, y los animales, pues cada una de las dimensiones de éstos se encuentran presentes en el ser humano.

La lógica es, por tanto, la de que las plantas usen los minerales; los animales, las plantas; y los hombres a los animales, lo cual no puede producirse sin darles muerte. “Por consiguiente, es lícito matar las plantas para el uso de los animales, y los animales para el uso de los hombres”⁶².

Obsérvese que se trata de respetar una pirámide ecológica, lo cual no establece un derecho absoluto sobre la vida o la muerte de los seres vivientes. La clave es la palabra *uso*, y en el caso del medio ambiente va unida a *cuidado*: para que las futuras generaciones puedan servirse de animales y plantas es imprescindible cuidar hoy el medioambiente.

⁶² ST-III, p. 530.



a.1.2) ¿El ser humano puede decaer en su derecho a la vida? Acerca de la licitud de la pena de muerte

Santo Tomás se plantea este problema en el artículo 64.2 al referirse a la licitud de matar a los pecadores.

Es éste uno de los pasajes más controvertidos para los que, desde una sensibilidad hacia la dignidad humana y sus derechos, leemos el pensamiento de Tomás de Aquino: se trata de su justificación de la pena de muerte⁶³.

El argumento es el mismo que el del artículo anterior:

... lo imperfecto se ordena a lo perfecto. Pues toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y por ello cada parte existe naturalmente para el todo. Y por esto vemos que, si fuera necesaria para la salud de todo el cuerpo humano la amputación de algún miembro (...) tal amputación sería laudable y saludable. Pues bien: cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo; y, por tanto, si un hombre es peligroso a la sociedad y la corrompe por algún pecado, laudable y saludablemente se le quita la vida para la conservación del bien común⁶⁴.

Santo Tomás tiene que contestar aquí a la tesis de que matar al hombre es en sí malo, y que lo malo en sí no puede hacerse nunca con buen fin. Aristóteles en el capítulo IX de la *Ética a Nicómaco* señala que tenemos que tener caridad con todos los hombres, y querer que todos los amigos vivan y existan. Y su respuesta es la siguiente: a) “Que el hombre, al pecar, se separa del orden de la razón, y por ello decae en su dignidad, es decir, en cuanto el hombre es naturalmente libre y existente por sí mismo; y húndese, en cierto modo, en la esclavitud de las bestias, de modo que puede disponerse de él en cuanto que es útil a los demás (...). b) Por consiguiente, aunque matar al hombre que conserva su dignidad sea en sí malo, sin embargo, matar al hombre pecador puede ser bueno, como matar una bestia, pues *peor es el hombre malo que una bestia y causa más daño*”, según afirma el Filósofo en *I Polit.* y en *VIII Ethic.*⁶⁵.

Conviene precisar que se trata de una excepción al principio de que “matar al hombre que conserva su dignidad es en sí malo”, para lo cual hay que comprobar que en el ser

⁶³ Al respecto, veáanse:

- Niceto Blázquez. “La pena de muerte y los derechos del hombre”, *Studium* 13, 1983, pp. 17-45. Niceto Blázquez. “La pena de muerte. Lectura crítica del pensamiento de santo Tomás”, *Moralia* 7/25, 1985, pp. 107-128.

- Jesús Menéndez-Reigada. “La teoría penalista de santo Tomás”, *Ciencia Tomista* 64, 1943, pp. 273-292.

⁶⁴ ST-III, pp. 530-531.

⁶⁵ ST-III, p. 531.

humano se ha llegado a tal grado de perversión que se ha convertido en algo peor que en una bestia.

Probablemente quienes citen a santo Tomás para justificar la pena de muerte no siempre toman nota de lo extrema que es la excepción. Permítasenos unas observaciones al respecto:

- 1.^a Es imposible al ojo humano discernir cuándo un hombre ha perdido su dignidad: la *sindéresis*, como luz indefectible de la conciencia, reconocida por el propio Aquinate, no deja de acompañar a todo hombre como una posibilidad permanente de rectificación y apertura a la gracia; luego el absoluto moral de no matar al hombre sólo puede ceder ante la legítima defensa –personal o social–, sin que quepa aludir a una certeza sobre la pérdida de dignidad de la misma.
- 2.^a El bien común es también bien de las personas concretas, incluido el pecador que puede esperar también la misericordia de la colectividad.
- 3.^a Aplicando con ligereza este criterio para justificar la pena de muerte se puede incurrir en una absolutización indebida del juicio moral de cada ser humano: si bien nuestra libertad nos puede hacer merecedores de gloria o de infierno, en nuestra vida terrena nos puede hacer merecedores de premios y castigos, en los límites de nuestra propia condición terrena; la muerte del pecador excede a la justicia humana, pues ni satisface el débito, ni está dentro de lo que la colectividad puede poner como pena al reo.
- 4.^a Hay otros argumentos que son de oportunidad: la parte de complicidad que pudiera haber en una sociedad injusta en la injusticia de sus propios ciudadanos; el uso injusto de este instrumento en manos del gobernante frente a sus enemigos políticos; la posibilidad de error humano en el juicio; los mecanismos expiatorios mediante la inmolación del delincuente que puede liberar de sentimientos de culpa, y otros semejantes.

Dicho todo esto, por otra parte nada más que el reflejo de algo que es parte de la sensibilidad de nuestro tiempo, podemos señalar un motivo de reflexión que nos suscita el Aquinate: el indisociable reflejo de nuestra propia dignidad en el modo como tratamos a los demás. La abolición de la pena de muerte es uno de los logros mayores frente al absolutismo del Estado; pero también puede ser una muestra más de la indiferencia de lo personal hacia lo comunitario, del yo hacia el otro, una trivialización de las posibilidades de hacer mal, los seres humanos (que tan dramáticamente nos saltan a la cara en los casos de terrorismo, de pederastia, violaciones con asesinato, o en los de homicidios en el propio hogar...).



La abolición de la pena de muerte debe ser un firme argumento para elevar el compromiso moral de la comunidad en el respeto de la dignidad de cada persona, y para combatir cuanta ideología de la violencia se pueda encontrar en su seno.

No es de extrañar, por tanto, que en el artículo 64.3 el propio santo Tomás restrinja a la autoridad la capacidad de poner excepción al no matarás al plantear si es lícito a una persona particular matar al hombre pecador.

La respuesta negativa de santo Tomás de Aquino es clara: sólo es lícito matar al malhechor en cuanto se ordena a la salud de la comunidad, y, “en consecuencia, el realizarlo le compete sólo a aquél a quien está confiado el cuidado de conservar la comunidad (...), a los príncipes, que tienen autoridad plena. Por consiguiente, solamente a éstos es lícito matar a los malhechores; en cambio, no lo es a las personas particulares”⁶⁶.

Este artículo permite al Aquinate matizar la peligrosa imagen por la que hablaba del hombre pecador como de una bestia, merecedora del trato propio de las mismas. Según la misma pudiera parecer que cualquiera estaría legitimado para matar al pecador, como lo estaría para matar una fiera salvaje.

Frente a ello Tomás de Aquino señala: “Mas el hombre pecador no es por naturaleza distinto de los hombres justos; por consiguiente, habrá necesidad de un juicio público para decidir si se le debe matar en atención al bien común”⁶⁷. Ello permite resituar su argumento en una línea más humana: lo que sería factible si el conocimiento humano fuese infalible –el detectar la culpa merecedora de la pena de muerte–, los límites de lo humano obligan a ser más prudentes. Igualmente la licitud de la construcción del bien común por parte de los particulares tiene también este límite: “que hacer algo en servicio del bien común, que a nadie perjudique, es lícito a cualquier persona particular; pero si es con perjuicio de otro, no debe hacerse sino según el juicio de aquél a quien pertenece decidir qué se debe quitar a las partes para la salvación del todo”⁶⁸.

El artículo 64.4 también permite ver que el propio santo Tomás restringe la licitud de la pena de muerte al plantearse si es lícito a los clérigos matar a los malhechores.

La tesis de santo Tomás es aquí igualmente clara y contundente: “No es lícito a los clérigos matar, y eso por dos razones: primera, porque son elegidos para el servicio del altar, en el que se representa la pasión de Cristo sacrificado (...) y por consiguiente no conviene que los clérigos hieran o maten, porque los ministros deben imitar a su señor. La segunda razón es porque a los clérigos les está encomendado el ministerio de la nueva ley, en la cual no se establece ninguna pena de muerte o de mutilación”⁶⁹.

⁶⁶ ST-III, p. 532.

⁶⁷ ST-III, p. 532.

⁶⁸ ST-III, p. 532.

⁶⁹ ST-III, p. 533.

a.1.3) La ilicitud del suicidio

En el artículo 64.5 santo Tomás plantea si es lícito a alguien suicidarse.

San Agustín, en *De civitate Dei*, Libro 1, capítulo 20, suministra a santo Tomás la base para negar la licitud del suicidio: “Sólo nos queda aplicar al hombre este precepto: No matarás. Ni a tu prójimo ni a ti, porque el que se mata, mata a un hombre”.

El suicidio resulta ser ilícito por tres razones:

1.^a ... porque todo ser se ama naturalmente a sí mismo, y a esto se debe el que todo ser se conserve naturalmente en la existencia y resista, cuanto sea capaz, a lo que podría destruirle. Por tal motivo, el que alguien se dé muerte va contra la inclinación natural y contra la caridad por la que uno debe amarse a sí mismo; de ahí que el suicidarse sea siempre pecado mortal por ir contra la ley natural y contra la caridad.

2.^a (...) porque cada parte, en cuanto tal, pertenece al todo; y un hombre cualquiera es parte de la comunidad, y, por lo tanto, todo lo que él es pertenece a la sociedad. Por eso, el que se suicida hace injuria a la comunidad (...).

3.^a (...) porque la vida es un don divino dado al hombre y sujeto a su divina potestad, que da la muerte y la vida. Y, por tanto, el que se priva a sí mismo de la vida peca contra Dios, como el que mata a un siervo ajeno peca contra el señor de quien es siervo; o como peca el que se arroga la facultad de juzgar una cosa que no le está encomendada, pues sólo a Dios pertenece el juicio de la muerte y de la vida⁷⁰.

Las objeciones que el Aquinate tiene que rebatir son igualmente interesantes:

- a) Frente a que el suicidio no se opone a la justicia, Tomás de Aquino señala que se opone a la justicia para con la sociedad y para con Dios, en la medida que tanto la sociedad como Dios tienen una dimensión protectora hacia mi propia dignidad.
- b) Frente al argumento de que quien tiene pública potestad puede matarse en caso de que sea él mismo un malhechor, Tomás de Aquino argumenta que nadie es juez de sí mismo, y que, por tanto, no es lícito ejercer la pública potestad para darse muerte a sí mismo.
- c) Frente al argumento de que pudiera uno causarse su propia muerte para evitar el pecado, argumento que el Aquinate desarrolla con diversos ejemplos, la réplica es la que el daño intencional siempre es irracional: “no deben realizarse males para que sobrevengán bienes” (Rom 3, 8) o para evitar otros males.

⁷⁰ ST-III, p. 534.



a.1.4) El fundamento absoluto del derecho a la vida: siempre es ilícito matar al inocente

En el artículo 64.6 santo Tomás plantea si es lícito en algún caso matar a un inocente.

Para el Aquinate la respuesta es clara: “de ningún modo es lícito matar al inocente”⁷¹. En sí mismo considerado, no es lícito quitar la vida al hombre, “puesto que en todo hombre, aun pecador, debemos amar la naturaleza, que Dios ha hecho y que por la muerte se destruye (...). Pero (...) la occisión del pecador sólo es lícita en atención al bien común, que se destruye por el pecado. Pero la vida de los justos mantiene y promueve el bien común, ya que ellos son la parte más importante de la sociedad”⁷².

El tenor del artículo es directamente aplicable para los casos de destrucción de embriones, aborto y eutanasia. Nunca estará justificada la muerte del inocente, por lo que nunca se podrá exculpar su comisión. Pierden el tiempo quienes buscan en la deficiente embriología de santo Tomás fisuras para justificar una postura moral más laxa en estos temas.

Además, se puede observar también aquí una atemperación de la justificación inicial de la pena de muerte: no se habla de que el pecador merecedor de la misma sea una bestia, sino de su necesidad cara al bien común. Cuando se lea en la abolición de la pena de muerte una exigencia en pro del bien común, entonces quedará patente que hay una cierta base tomista para legitimar una postura en contra de la pena de muerte.

a.1.5) La licitud de la legítima defensa

Santo Tomás plantea en el artículo 64.7 si es lícito a alguien matar a otro en defensa propia.

La posición del Aquinate se resume así: “... si uno mata a otro en defensa de su vida, no será reo de homicidio”⁷³.

Eso le permite introducir uno de sus hallazgos argumentativos más utilizados en la argumentación ética posterior: la doctrina del doble efecto. Veamos sus pasos:

- 1.º Nada impide que de un solo acto haya dos efectos, de los cuales uno sólo es intencionado y el otro no.

⁷¹ ST-III, p. 535.

⁷² ST-III, p. 535.

⁷³ ST-III, p. 535.

2.º Pero los actos morales reciben su especie de lo que está en la intención y no, por el contrario, de lo que es ajeno a ella, ya que esto les es accidental (...).

3.º Ahora bien: del acto de la persona que se defiende a sí misma pueden seguirse dos efectos: uno, la conservación de la propia vida;

4.º y otro, la muerte del agresor. Tal acto, en lo que se refiere a la conservación de la propia vida, nada tiene de ilícito, puesto que es natural a todo ser conservar su existencia todo cuanto pueda.

5.º Sin embargo, un acto que proviene de la buena intención puede convertirse en ilícito si no es proporcionado al fin. Por consiguiente, si uno, para defender su propia vida, usa de mayor violencia que la precisa, este acto será ilícito⁷⁴.

La ilicitud del ocasionar la muerte en defensa propia procederá, por tanto, bien de una desproporción en la reacción, o bien, como añade más adelante, del propósito de utilizar este medio de defensa. El propósito deliberado de suprimir la vida del enemigo es incompatible con la legítima defensa.

a.1.6) En los casos fortuitos no hay homicidio

El artículo 64.8 plantea si el que mata casualmente a un hombre incurre en un delito de homicidio.

La respuesta del Aquinate contempla que algunas veces, cuando obramos en atención a un bien, se sigue fortuitamente un homicidio, y que, por tanto, no es culpable el autor de esta acción. Santo Tomás señala que el azar o el accidente es una causa que obra fuera de la intención. Por ello, las causas fortuitas, absolutamente hablando, no son ni intencionadas ni voluntarias.

Pero añade un matiz sumamente interesante: el concepto de causa accidental, como aquella que remueve los obstáculos. Se trata de algo que está en la voluntad o en la intención accidentalmente: no es lo querido, pero hay que contar con ello. Y esto ocurre de dos modos: como consecuencia de causas ilícitas que debería evitar (por ejemplo, golpeando a la madre, matar al hijo que lleva en las entrañas) o como consecuencia de no poner el debido cuidado (por ejemplo, arrojar descuidadamente objetos pesados por la ventana del piso de un edificio). Por ello, “si se hubiese empleado en cosas ilícitas, o aun en cosas lícitas, pero sin poner la diligencia debida, no evita el reato de homicidio si de su operación se sigue la muerte de un hombre”⁷⁵.

⁷⁴ ST-III, pp. 536-537.

⁷⁵ ST-III, p. 538.



a.2) La ilicitud de las injurias a la persona en sus miembros, fundamento del derecho a la integridad corporal y a la libertad de movimientos

Trata ahora santo Tomás de otras injurias o pecados de injusticia contra la persona del prójimo, lo que en lenguaje jurídico contemporáneo conoceríamos genéricamente como lesiones cometidas contra las personas.

Acerca de esto se plantean cuatro problemas: la mutilación de los miembros, los golpes, el encarcelamiento, y el agravamiento de todo lo anterior por cometerse contra persona allegada. Todo ello lo plantea en la cuestión 65: “Otras injurias o pecados de injusticia contra la persona del prójimo”.

a.2.1) Acerca de la licitud de las mutilaciones

En el artículo 65.1 santo Tomás plantea si es lícito en algún caso mutilar un miembro.

El principio general es la ilicitud de la mutilación, lo que genera el derecho a la integridad física, muy unido al derecho a la vida.

Sólo se contempla dos posibles excepciones: el de aplicación de una pena de mutilación por parte de la autoridad, y el de sanación por medio de una operación quirúrgica.

El argumento principal, ya citado, es el de la subordinación de la parte al todo, como lo imperfecto se subordina a lo perfecto. En consecuencia, se debe disponer de un miembro del cuerpo humano en cuanto que es útil al bien del todo.

Por eso, desde el punto de vista de la salud, está justificada la amputación del miembro en estado de putrefacción, pero no del miembro sano. Con un requisito adicional: “... con consentimiento de aquel de quien es el miembro, pues a cada uno está encomendado el cuidado de su propia salud”⁷⁶. Hoy este argumento cedería en favor de la decisión del facultativo, dado el avance de la cirugía: privarse o no de un miembro sólo se justifica por razones médicas, frente a las cuales el paciente puede realizar consideraciones, pero se trata de una decisión técnica que tiene que resolver quien dispone de ese tipo de conocimientos.

Igualmente, “puede suceder que la mutilación de un miembro, aunque redunde en detrimento de todo el cuerpo, se ordene al bien de la sociedad, en cuanto se impone a alguno como castigo para escarmiento de los pecadores”⁷⁷. Refuerza este argumento la legitimidad de la pena de muerte: quien puede lo más, puede lo menos; si la autoridad puede privar de la vida entera, cuanto más podrá privar de un miembro. Lo que queda

⁷⁶ ST-III, p. 539.

⁷⁷ ST-III, p. 539.

taxativamente excluido es que nadie al margen de la autoridad se encuentre legitimado para practicar mutilaciones.

De modo análogo a lo argumentado en el caso de la pena de muerte, hay base en el propio argumento de santo Tomás para poder justificar la exclusión de la pena de mutilación por consideración del bien común: nada mejor para una comunidad que mantener la integridad corporal de las personas que la componen como signo indeleble de su dignidad personal.

Finalmente, la amputación de un miembro por motivos de salud personal es un recurso extremo, sólo aplicable para casos en los que no exista otra alternativa. Pero no pueden justificarse con miras a la salvación espiritual, es decir, que se amputen los miembros para evitar el pecado, puesto que el pecado procede de la voluntad. Se trata de declarar ilícita la castración por motivos de preservar la castidad.

a.2.2) Acerca del castigo corporal a los hijos y a los siervos

En el artículo 65.2 Tomás de Aquino plantea si es lícito a los padres azotar a sus hijos, o los señores a sus siervos.

Como explicará en el artículo siguiente, se trata de una injusticia sobre los bienes corporales de los hijos y de los siervos en la medida que todo lo que produce dolor se opone a la delectación o reposo de los sentidos.

La respuesta del Aquinate apunta al uso educativo de esa corrección corporal moderada, que son los azotes aplicados contra los hijos o contra los esclavos. La diferencia entre los azotes y la mutilación es de grado: los azotes sólo producen dolor, por lo que son mucho menos perjudiciales que la mutilación de un miembro.

Lo que justifica los azotes son los motivos de justicia y de jurisdicción: "... puede lícitamente el padre pegar a su hijo, y el señor a su siervo, por motivo de corrección y disciplina"⁷⁸.

Se trata de una concepción ajena a nuestra mentalidad. Téngase en cuenta que en el abandono del recurso al castigo corporal ha influido de manera notable una elevación del nivel cultural de las personas, lo que permite al padre utilizar otros recursos pedagógicos que descartan el uso de la violencia. Es justo ver en ello más un avance moral de las costumbres.

Los límites a esta potestad de los padres son:

- 1.º El deber de que el padre no actúe con ira, de un modo desproporcionado.

⁷⁸ ST-III, p. 540.



2.º El atemperamiento por la misericordia del perdón.

3.º El carácter de pena leve que deben tener los azotes, pues la familia es una sociedad imperfecta que no puede aplicar penas que no impliquen daños irreparables, y eso limita también el modo de practicar los azotes.

a.2.3) Sobre el encarcelamiento

En el artículo 65.3 santo Tomás plantea si es lícito encarcelar al hombre.

Ante ello, el santo de Aquino señala que “encarcelar a alguien o detenerle en cualquier forma es ilícito si no se hace según el orden de la justicia, bien por castigo, bien por prevención para evitar algún mal”⁷⁹.

La argumentación parte de los tres aspectos que deben considerarse gradualmente en los bienes del cuerpo:

- a) la integridad de la sustancia corporal, a la cual se ataca con el homicidio o la mutilación;
- b) la delectación o reposo de los sentidos, a la que se opone todo lo que produce dolor;
- c) el movimiento y el uso del cuerpo, que es impedido por las cadenas, encarcelamiento o por cualquier detención. A este tercer grado de bien corporal afecta el encarcelamiento. La justificación es que “el hombre que, pecando, ha abusado del libre uso de sus miembros, es materia de encarcelación”⁸⁰.

Con respecto a quienes pueden aplicar el encarcelamiento, Tomás de Aquino señala dos aspectos: 1.º, “que es lícito a cualquiera detener un individuo durante cierto tiempo para impedir perpetrar la acción mala que va a cometer el acto, como cuando uno detiene a alguien para que no se suicide o hiera a otro. 2.º Pero encerrar o encadenar a una persona sólo pertenece a aquel que tiene en su mano disponer universalmente de los actos y de la vida de otro, puesto que por ello se impide a aquella persona no solamente obrar mal, sino también obrar bien”⁸¹.

a.2.4) Agravante del daño cometido en las personas allegadas

En el artículo 65.4 el santo de Aquino se plantea si el pecado se agrava cuando dichas injurias se infieren a personas allegadas.

⁷⁹ ST-III, p. 541.

⁸⁰ ST-III, p. 541.

⁸¹ ST-III, p. 541.

Lo que pudiera parecer una cuestión menor, hoy se muestra de gran actualidad ante el drama de la violencia que se ejerce en el seno del propio hogar o contra personas con las que hay lazos afectivos.

Santo Tomás señala que el principio es el de que una injusticia es más grave en cuanto afecta a un número mayor de personas, en igualdad de circunstancias. Por eso, el daño realizado contra el príncipe es peor, puesto que redundará en injuria de toda la sociedad. Por tanto, un daño a una persona allegada a otra afecta a las dos, y, por tanto, agrava el pecado, salvo que el daño cometido contra una persona que a nadie esté unida tenga mayor dignidad o reciba un daño mayor.

a.3) En sus bienes: fundamento del derecho de propiedad

En la cuestión 66, “El hurto y la rapiña”, trata de los pecados opuestos a la justicia por los que se perjudica al prójimo en los bienes.

Sobre esto se formulan nueve preguntas: si es natural al hombre la posesión de bienes exteriores; si es lícito que alguien posea una cosa como propia; si el hurto es la sustracción secreta de una cosa ajena como propia; si el robo o la rapiña es un pecado específicamente diferente del hurto; si todo hurto es pecado; si el hurto es pecado mortal; si es lícito hurtar en caso de necesidad; si toda rapiña es pecado mortal; y, finalmente, si la rapiña es más grave que el hurto.

a.3.1) El fundamento de la posesión de bienes exteriores

El artículo 66.1 plantea si es natural al hombre la posesión de bienes exteriores.

Santo Tomás plantea que, efectivamente, la posesión de cosas exteriores es natural al hombre, y que su raíz última es de antropología teológica: el hombre domina a las demás criaturas porque es la imagen de Dios presente en este mundo.

La argumentación descansa en que las cosas exteriores pueden considerarse de dos maneras:

- a) ... en cuanto a su naturaleza, la cual no está sometida a la potestad humana, sino solamente a la divina, a la que obedecen todos los otros seres;*
- b) otra, en cuanto al uso de dichas cosas, y en este sentido tiene el hombre dominio natural de las cosas exteriores, ya que, como hechas para él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad en propia utilidad, porque siempre los seres más imperfectos existen por los más perfectos⁸².*

⁸² ST-III, p. 543.



La nota de alteridad está introducida en el seno de esta concepción natural de la propiedad: no hay una relación exclusiva y excluyente sobre las cosas como primera manifestación, sino una relación de cuidado sobre las mismas, a imagen del Creador. Esto será crucial a la hora de entender el derecho de propiedad de una manera radicalmente distinta de lo que fue interpretado por la ideología liberal de la modernidad.

a.3.2) El fundamento del derecho de propiedad

El artículo 66.2 plantea si es lícito a alguien poseer una cosa como propia.

La polémica subyacente es el valor de la pobreza para la salvación. Frente a los herejes que creen que no tienen esperanza alguna de salvación los que usan de los bienes temporales, hay que afirmar que es lícito a los hombres poseer cosas propias.

Sobre los bienes exteriores le competen al hombre dos cosas:

a) ... la potestad de gestión y disposición de los mismos, y en cuanto a esto, es lícito que el hombre posea cosas propias. Y es también necesario por tres motivos:

1.º porque cada uno es más solícito en gestionar aquello que con exclusividad le pertenece que lo que es común a todos o a muchos, puesto que cada cual, huyendo del trabajo, deja a otros el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede cuando hay multitud de servidores;

2.º porque se administran más ordenadamente las cosas humanas si a cada uno le incumbe el cuidado de sus propios intereses; sin embargo, reinaría confusión si cada cual se cuidara de todo indistintamente;

3.º porque así el estado de paz entre los hombres se mantiene si cada uno está contento con lo suyo. De ahí que veamos que entre aquellos que en común y *pro indiviso* poseen alguna cosa se suscitan más frecuentemente contiendas.

b) En segundo lugar, también compete al hombre, respecto de los bienes exteriores, el uso de los mismos; y en cuanto a esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación de éstas en las necesidades de los demás⁸³.

Se trata de un esquema ordenado acertadamente: siendo común el uso, lo que se personaliza es la gestión, por razones de eficacia, orden y paz social. Por tanto, es de derecho natural el uso de los bienes exteriores como comunes, así como que la gestión incluya la posibilidad de apropiación: “La comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural,

⁸³ ST-III, p. 544.

no porque éste disponga que todas las cosas deben ser poseídas en común y que nada debe poseerse como propio, sino porque la distinción de posesiones no es según el derecho natural, sino según la convención humana, lo cual pertenece al derecho positivo, como se ha expuesto (q. 57 a. 2.3). Por consiguiente, la propiedad de las posesiones no está contra el derecho natural, sino que es un desarrollo de éste hecho por la razón humana⁸⁴.

a.3.3) La delimitación del hurto y la rapiña

El artículo 66.3 plantea si es esencial al hurto apoderarse ocultamente de la cosa ajena.

La tesis del Aquinate pasa por analizar los tres elementos de la definición de hurto:

El primero es que entraña un quebrantamiento de la justicia, la cual da a cada uno lo suyo, y por este concepto es propio del hurto la usurpación de lo ajeno.

El segundo elemento pertenece a la propia naturaleza del hurto, en cuanto que lo distingue de los pecados que están contra la persona, como el homicidio y el adulterio, y en este concepto el hurto trata sobre una cosa poseída (...).

El tercer elemento diferencial que completa la noción del hurto consiste en apoderarse ocultamente de lo ajeno⁸⁵.

Y con ello llega a la definición precisa de hurto: "... la sustracción oculta de la cosa ajena"⁸⁶. Equivalente a lo mismo resulta la injusta retención.

En el artículo 66.4 permite plantear si el hurto y la rapiña son pecados específicamente diferentes.

La autoridad de Aristóteles, en el Libro V capítulo 2, n.º 13 de la *Ética a Nicómaco*, es la que da base al Aquinate para poder distinguir entre el hurto y la rapiña, en la medida que el hurto se caracteriza por la clandestinidad y la rapiña por la violencia.

Coinciden en ser una sustracción contra la voluntad del que se le quita algo. Pero esto puede ser contra su voluntad de dos modos: por ignorancia, y eso es lo que caracteriza al hurto, o por violencia, y eso es lo que caracteriza la rapiña. Por tanto, "donde tienen lugar diversas razones de involuntario, hay diversas especies de pecado"⁸⁷.

En el artículo 66.5 santo Tomás plantea la gravedad moral del hurto preguntándose si es siempre pecado.

⁸⁴ ST-III, pp. 544-545.

⁸⁵ ST-III, p. 545.

⁸⁶ ST-III, p. 545.

⁸⁷ ST-III, p. 546.



Es contenido del Decálogo el imperativo recogido en el *Libro del Éxodo* (20,15): “No hurtarás”, y eso permite afirmar al Aquinate que el hurto es siempre pecado. Abundando en las razones para esto el Aquinate encuentra dos:

Una, por la oposición de la justicia, que da a cada uno lo suyo, y en este sentido el hurto quebranta la justicia en cuanto que consiste en la sustracción de la cosa ajena; otra, por razón de engaño o fraude que comete el ladrón, usurpando ocultamente y como por insidias la cosa ajena⁸⁸.

Hay aquí un apunte de santo Tomás especialmente significativo. ¿Qué pasa con el que hurta lo que le pertenece, que se encontraba injustamente en poder de un tercero, que se lo retenía indebidamente? Tomás de Aquino contesta: “... peca contra la justicia común por usurpar hacer justicia en su propia causa sin someterse a las formalidades del derecho”⁸⁹.

Por tanto, el hurto atenta contra la justicia en su aspecto de seguridad jurídica, o reconocimiento público que merece la atribución de las cosas a su titular mediante las instituciones del derecho vigente en una comunidad. Muestra clara de que el iusnaturalismo tomista posee una sensibilidad marcada por la positivización del derecho.

El artículo 66.6 permite completar la reflexión planteando si el hurto es pecado mortal.

La respuesta del Aquinate es afirmativa. Aunque se plantee de manera teológica, si queremos señalar que tal respuesta de Tomás de Aquino incluye no sólo la relación con Dios, sino también con la sociedad humana. En efecto, “por el hurto inferimos perjuicio al prójimo en sus bienes; y si los hombres se robaran unos a otros en cada instante perecería la sociedad humana”⁹⁰.

a.3.4) El estado de necesidad como límite objetivo al derecho de propiedad

En el artículo 66.7 reflexiona Santo Tomás acerca de si es lícito al hombre robar en estado de necesidad.

Santo Tomás plantea que en caso de necesidad todas las cosas son comunes, y por eso, no es pecado que uno tome una cosa de otro en caso de necesidad.

La argumentación que suministra arranca del principio de que el derecho humano no puede derogar el derecho natural o el derecho divino. Y según el orden natural las

⁸⁸ ST-III, p. 547.

⁸⁹ ST-III, p. 547.

⁹⁰ ST-III, p. 548.

cosas inferiores están ordenadas a la satisfacción de las necesidades de los hombres. “Por consiguiente, por la distribución y apropiación, que procede del derecho humano, no se ha de impedir que con esas mismas cosas se atienda a la necesidad del hombre. Por esta razón, los bienes superfluos, que algunas personas poseen, son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres”⁹¹.

En consecuencia, no sólo es lícito tomar las cosas de otro en estado de necesidad, sino que los bienes superfluos son debidos por derecho natural a los que pasan necesidad. A esto, Tomás de Aquino añade dos consideraciones:

Puesto que son muchos los que padecen necesidad y no se puede socorrer a todos con la misma cosa, se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad. Sin embargo, si la necesidad es tan evidente y tan urgente que resulte manifiesta la premura de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, sustrayéndolas ya manifiesta, ya ocultamente. Y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de rapiña⁹².

Este límite del derecho de propiedad no justifica la rapiña. Santo Tomás lo plantea en el artículo 66.8, en el que considera si la rapiña puede realizarse sin cometer pecado.

Con el término *rapiña* se refiere el Aquinate a lo que actualmente se conoce como “robo con violencia”. La tesis del Aquinate es clara: no es lícito apoderarse de alguna cosa por la rapiña, ya que “implica cierta violencia y coacción por la que se arrebató a un hombre contra toda justicia lo que es suyo”⁹³. Y actuar así está reservado a la autoridad pública en la utilización de la pública potestad. Es decir, por los príncipes contra los enemigos en combate o contra los súbditos castigando a los malhechores. Todo lo que no esté dentro de esas coordenadas será robo o rapiña, que será ilícito y conllevará la obligación de restitución.

Esta exclusión de la legitimidad de la rapiña en el estado de necesidad permite plantear en el artículo 66.9 que el hurto sea un pecado más grave que la rapiña.

La base de su argumentación la encuentra Tomás de Aquino en este caso en el derecho común, puesto que: “... las leyes castigan más gravemente la rapiña que el hurto”. Por ello, mantendrá que la rapiña es más grave que el hurto. En el artículo 66.4 había sostenido la diferencia entre hurto y rapiña según el modo en que se contraría la voluntad de la

⁹¹ ST-III, p. 548.

⁹² ST-III, p. 538. Obsérvese el potencial transformador que tiene esta argumentación, sobre todo en nuestro mundo dualizado a nivel intraestatal (integrados/marginados) e interestatal (Norte/Sur). En cierto modo, las teorías que intentan jerarquizar los derechos humanos desde el criterio de las necesidades básicas, pudieran ser consideradas continuadoras de este planteamiento.

⁹³ ST-III, p. 550.



víctima. En la rapiña se produce por violencia, en el hurto valiéndose de la ignorancia. Y, por tanto, atenta más contra la voluntad de la víctima “algo causado por la violencia que por la ignorancia, porque la violencia se opone más directamente a la voluntad que la ignorancia. Por consiguiente, la rapiña es pecado más grave que el hurto”⁹⁴.

En esto abunda un segundo argumento: “Hay también otra razón, puesto que por la rapiña no sólo se infiere daño a alguno en sus bienes, sino que también redundando en cierta ignominia o injuria de la persona; y esto sobrepasa al fraude y al dolo, que pertenecen al hurto”⁹⁵. Se trata de considerar que en el robo –al menos en alguna de sus modalidades– no sólo hay fuerza contra las cosas, sino violencia contra las personas.

b) Las injurias en las palabras

En este punto santo Tomás trata de los pecados opuestos a la justicia conmutativa que se cometen por medio de palabras con las que se ofende al prójimo. Comenzará estudiando los que tienen lugar en el juicio, para luego centrarse en los perjuicios causados por palabras proferidas fuera del juicio.

b.1) Las injurias en las palabras en el juicio

Sobre esto Tomás de Aquino presenta cinco consideraciones: 1.^a Sobre la injusticia del juez al juzgar. 2.^a Sobre la injusticia del acusador en su acusación. 3.^a Sobre la injusticia por parte del reo en su defensa. 4.^a Sobre la injusticia del testigo en su declaración. 5.^a Sobre la injusticia del abogado en su informe o intervención.

b.1.1) La injusticia del juez

Acerca de la misma, se plantea los siguientes problemas: si puede uno juzgar con justicia al que no es súbdito suyo; si es lícito a un juez juzgar contra la verdad que conoce, aunque lo haga basándose en lo que ha sido alegado en el proceso; si el juez puede condenar con justicia a uno que no ha sido acusado; si el juez puede lícitamente condonar la pena. Lo plantea en la cuestión 67: “La injusticia del juez en los procesos”.

⁹⁴ ST-III, p. 551.

⁹⁵ ST-III, p. 551.

b.1.1.1) ¿A quién se tiene derecho a juzgar?

El artículo 67.1 presenta la cuestión del fundamento y los límites de la jurisdicción, planteando si puede uno juzgar con justicia al que no es súbdito suyo.

El sentido de la respuesta del Aquinate es clara: “Nadie puede juzgar a otra persona a no ser que ésta sea de algún modo su súbdito, ya por delegación, ya por potestad ordinaria”⁹⁶.

La justificación para santo Tomás es que la sentencia del juez tiene cierto carácter de ley particular dictada respecto de un hecho particular, y participa del mismo carácter de fuerza coactiva. “Pero no tiene lícitamente potestad coactiva en las cosas humanas sino el que ejerce autoridad pública, y los que la ejercitan son considerados como los superiores respecto de aquéllos sobre quienes, en su calidad de súbditos, recae la potestad”⁹⁷.

En nuestros días la justificación se enmarca dentro de la seguridad jurídica. Parece pertinente señalar que el iusnaturalismo tomista se encuentra muy alejado de un racionalismo que pretende hacer justicia sin conciencia de los propios límites. Se trata de razonar lo que es justo contando con el modo de ser y de vivir de las personas.

b.1.1.2) La vinculación del juez a la prueba

En el artículo 67.2 Tomás de Aquino plantea otro tema que marca la adecuada correlación entre justicia material (dar a cada uno lo suyo) y justicia formal o seguridad jurídica. En efecto se plantea si es lícito al juez juzgar contra la verdad que conoce, aunque lo haga basándose en las pruebas aducidas en contrario.

La respuesta de santo Tomás se basa en la diferencia que ha de existir entre juzgar según arbitrio, y juzgar según derecho. El juez debe juzgar según derecho y no según arbitrio: “Esto es, juzgar según lo que se alega y se prueba en el juicio. Luego el juez debe juzgar conforme a estas pruebas y no según su propio arbitrio”⁹⁸. Esto es así porque el juez juzga en cuanto ejerce pública autoridad, lo que le obliga a informarse no según lo que conoce como persona particular, sino según lo que se le hace conocer como persona pública.

El tipo de conocimiento que le llega por medio del juicio tiene una fuente común, y otra particular. La común es la constituida por las leyes públicas, divinas o humanas, contra las que no debe admitir prueba ninguna (*iura novit curia*). La particular está constituida, en cada caso individual, “por medio de las pruebas, los testigos y otros testimonios legítimos

⁹⁶ ST-III, p. 552.

⁹⁷ ST-III, p. 552.

⁹⁸ ST-III, p. 553.



de esta índole, que debe seguir al juzgar más bien que aquello que sabe como persona privada”⁹⁹.

La única utilización legítima de esta información es la de servirse de ella para discutir con más rigor sobre las pruebas aducidas, a fin de poder investigar sus defectos. Pero, “si nos la puede rechazar en derecho, debe seguirlas al juzgar”¹⁰⁰.

Se comprueba claramente que santo Tomás está fundamentando las garantías del acusado en el proceso, anticipando garantías procesales que hoy recogen nuestros textos constitucionales, pero que con excesiva frecuencia no se atienden suficientemente.

b.1.1.3) Límites de la acción del juez (I): la necesidad del acusador para la administración de justicia

Tomás de Aquino plantea en el artículo 67.3 si puede un juez juzgar a alguien aunque no haya acusador.

La respuesta del Aquinate se basa en un jugoso argumento de san Ambrosio: “El juez no debe condenar sin que haya acusador, puesto que el Señor ni siquiera rechazó a Judas, a pesar de ser ladrón, por no haber sido acusado”¹⁰¹.

El juez es intérprete de la justicia, pero la justicia no se da respecto de uno mismo, sino respecto de otro; “por eso, es preciso que el juez juzgue entre dos, lo cual, en verdad, tiene lugar cuando uno es el acusador y el otro reo. Por tanto, en materia criminal no puede el juez condenar a alguien en juicio si no se tiene acusador”¹⁰².

b.1.1.4) Límites de la acción del juez (II): la vinculación del juez a la sentencia

La preocupación ya anunciada de librar al juicio de arbitrariedad lleva a que Tomás de Aquino se plantee si el juez puede lícitamente condonar la pena.

Santo Tomás señala que por dos razones no puede el juez absolver al reo la pena: 1.^a, por parte del acusador, que tiene a veces derecho a que el reo sea castigado (justicia conmutativa); 2.^a, por parte del Estado (justicia legal).

Sin embargo en este último punto santo Tomás establece una diferencia entre los jueces inferiores y el juez supremo, es decir, el príncipe, a quien está confiada plenamente la pública potestad. El juez inferior “no tiene facultad de absolver al reo de la pena en contra de las leyes impuestas a él por un superior (...). Pero el príncipe, que tiene la plena potestad

⁹⁹ ST-III, p. 553.

¹⁰⁰ ST-III, p. 553.

¹⁰¹ ST-III, p. 554.

¹⁰² ST-III, p. 554.

en el Estado, podrá lícitamente absolver al reo si el que ha sido injuriado quiere perdonar la injuria y si viese que no es nocivo al bien común”¹⁰³.

Se trata de una clara muestra de que lo propio del juez es hacer justicia, y que se trata de una función al servicio del otro, no de sus propias convicciones.

b.1.2) La injusticia del acusador

El artículo 67.3 había permitido ya a santo Tomás plantear la necesidad del acusador como límite a la acción del juez en la administración de justicia. En la cuestión 68, “Lo concerniente a la acusación injusta”, se trata de las injusticias que se pueden cometer al acusar. Al respecto comenta cuatro puntos: si el hombre está obligado a acusar, si debe hacerse la acusación por escrito, de qué modo puede ser viciosa la acusación, y, finalmente, cómo deben ser castigados los que acusan falsamente.

b.1.2.1) ¿Existe obligación de acusar?

Lo primero que plantea santo Tomás en el artículo 68.1 es si el hombre está obligado a acusar.

La respuesta de Tomás de Aquino contempla que, como principio, el hombre está obligado a la acusación con tal de que pueda aportar prueba suficiente.

La argumentación comienza diferenciando entre gravedad propia de la denuncia y de acusación: la denuncia se dirige a la enmienda del hombre; la acusación busca el castigo del crimen. Este castigo se realiza por medio de las penas, las cuales se aplican en función de *a)* su carácter medicinal, que sirve para la enmienda del pecado personal; *b)* el bien del Estado, cuya tranquilidad se procura por el castigo de los delincuentes. El primer fin se consigue con la denuncia; el segundo pertenece propiamente a la acusación.

Por eso, hay obligación de acusar sólo si el pecado redundase contra la comunidad o pudiera ser suficientemente probado. Es la única manera legítima de proceder.

b.1.2.2) La acusación ha de hacerse por escrito

En el artículo 68.2 se plantea si es necesario que la acusación se haga por escrito.

La autoridad de Graciano, en el *Decretum*, da soporte para la tesis de Tomás de Aquino: “... las personas de los acusadores nunca sean admitidas sin la presentación de un escrito”. Cuando en los crímenes se procede por vía de acusación, “el acusador se constituye en

¹⁰³ ST-III, p. 555.



parte, de modo que el juez ocupa el término medio entre el acusador y el que es acusado para proceder al examen de la justicia, en lo que conviene, en cuanto sea posible, actuar con garantías de certeza¹⁰⁴. Dado que lo expresado de palabra se olvida con facilidad, el juez no podría estar seguro en el momento de la sentencia de lo que se ha dicho y como si no estuviese formulado por escrito. “Y por esto, con razón, se ha establecido que la acusación y las otras diligencias de un proceso sean redactadas por escrito”¹⁰⁵.

En cambio, en la denuncia el denunciante no se obliga a probar. Por ello, “para la denuncia no es necesaria la escritura, sino que es suficiente si se denuncia verbalmente el hecho a la autoridad eclesiástica, la cual, en virtud de su oficio, procederá a la enmienda del hermano”¹⁰⁶.

b.1.2.3) La acusación injusta y su castigo

El artículo 68.3 plantea si la acusación se hace injusta por mediar en ella calumnia, prevaricación o tergiversación.

La respuesta del Aquinate es clara: la acusación se hace injusta por mediar en ella calumnia, prevaricación o tergiversación. La autoridad de Graciano avala esta posición: “La temeridad de los acusadores se revela de tres maneras: o bien calumniando, prevaricando o tergiversando”¹⁰⁷.

La acusación, como acaba de exponer, se ordena al bien común, al que sirve dando a conocer el crimen. Pero nadie debe dañar a otro injustamente a fin de promover el bien común.

La acusación puede ser injusta de dos maneras:

Primera, por obrar injustamente contra el que es acusado, imputándole crímenes falsos, lo cual es *calumniar*. Segunda, por parte del Estado, cuyo bien principalmente se intenta por la acusación, mientras uno impide maliciosamente el castigo del delito. Y esto tiene lugar de dos modos: primero, empleando el fraude en la acusación, lo cual pertenece a la *prevaricación*, pues *el prevaricador es como un transgresor que ayuda a la parte contraria, abandonando su propia causa*. Segundo, desistiendo totalmente de la acusación, lo cual es *tergiversar*, pues desistir de lo comenzado parece como *volver la espalda*¹⁰⁸.

¹⁰⁴ ST-III, p. 557.

¹⁰⁵ ST-III, p. 557.

¹⁰⁶ ST-III, p. 558.

¹⁰⁷ ST-III, p. 558.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 558.



Matizando esta clasificación, santo Tomás expresa que no calumnia todo el que imputa a otro un crimen falso, sino solamente el que por malicia lanza una falsa acusación. No crean calumnia ni la temeridad, ni el error. Igualmente, no prevarica todo el que oculta crímenes verdaderos, sino sólo si fraudulentamente calla sobre los que por su acusación deberían revelarse, de acuerdo con el reo, disimulando pruebas propias y admitiendo falsas excusas.

Finalmente, en lo relativo a la tergiversación, santo Tomás advierte que tergiversar consiste en desistir de la acusación, pero no de cualquier modo, sino sólo indebidamente. Uno puede desistir lícitamente de la acusación de dos modos: “Primero, si en el proceso mismo de la acusación llegare a conocerse que es falso aquello de lo que se acusó, y entonces acusador y acusado desisten de común acuerdo; segundo, si el príncipe a quien pertenece el cuidado del bien común, al que la acusación tiene por fin servir, anulare ésta”¹⁰⁹.

En cuanto al castigo de la acusación injusta, el artículo 68.4 suscita si el acusador que no ha podido probar está obligado a la pena del talión.

La autoridad del papa Adriano, en las *Capitula*, capítulo 52, le permite afirmar que “el que no pruebe aquello de que acusa, sufra él mismo la pena que quiso inferir”¹¹⁰.

La base argumental para tal tesis procede de la igualdad de la justicia: requiere que el daño que el acusador buscaba para otro lo sufra él mismo, si en tal proceder procedió con la intención de dañar. Se excluye, por tanto, que se pueda aplicar esta reciprocidad si se procedió involuntariamente, por ignorancia procedente de error justificable.¹¹¹

b.1.3) La injusticia del acusado en su defensa

En la cuestión 69, “Los pecados contrarios a la justicia cometidos por el reo”, el santo de Aquino trata de la injusticia que puede ser cometida por el acusado. Acerca de esto se plantean cuatro preguntas: si peca uno mortalmente negando la verdad que acarrearía su condena; si es lícito a alguien defenderse calumniosamente; si es lícito a uno rehuir el juicio por medio de una apelación; finalmente si es lícito a un condenado defenderse por la violencia cuando tiene medios para hacerlo.

¹⁰⁹ ST-III, p. 559.

¹¹⁰ ST-III, p. 559.

¹¹¹ Como señala Emilio García Estébanez, “la doctrina que aquí sostiene santo Tomás responde al procedimiento *acusatorio* en la indagación de la culpa, habitual en su época. El acusador tenía que probar fehacientemente la culpabilidad del acusado por él. De no conseguirlo, recibía la misma pena que hubiera recibido el encausado al probarse su culpa” (ST-III, p. 559, nota a).



b.1.3.1) La obligación absoluta del acusado de no mentir y la licitud de callar la verdad

Santo Tomás plantea en el artículo 69.1 si puede el acusado, sin cometer pecado mortal, negar la verdad por la cual sería condenado.

Se trata de una cuestión que contribuye a expresar las exigencias de justicia. El Aquinate sentencia con rotundidad la obligación absoluta de no mentir: “Mentir por excusarse de un pecado es pecado mortal”¹¹².

El límite de esta afirmación es que santo Tomás parece conceder que se trata de estar únicamente a la verdad procesal. Es decir, “el acusado está obligado en justicia a exponer al juez la verdad que de él exige según las formalidades del derecho. Y, por tanto, si no quisiera confesar la verdad que está obligado a revelar, o si la negare mintiendo, comete pecado mortal. Mas, si el juez trata de indagar aquello que no puede inquirir según el ordenamiento del derecho, el acusado no está obligado a responderle, sino que puede lícitamente eludir el juicio a través de la apelación o empleando otro medio. Sin embargo, no le es lícito decir mentira”¹¹³.

b.1.3.2) La ilicitud de la calumnia como medio de defensa

En el artículo 69.2 se plantea si es lícito al acusado defenderse mediante una calumnia.

A la hora de solucionar la misma, se realizan adecuadas distinciones entre la obligación moral y la obligación jurídica. En efecto, así plantea en primer lugar la perspectiva en la que lo moral y lo jurídico coinciden: “en causa criminal se debe prestar también juramento contra la calumnia (...) lo cual no se produciría si fuera lícito valerse de una calumnia para defenderse. Luego no es lícito al acusador defenderse por medio de calumnia”¹¹⁴.

La argumentación que sostiene esta tesis es clara: esta permitido en algún caso callar la verdad, “pues nadie está obligado a confesar toda la verdad, sino que sólo la que de él puede y debe requerir el juez según las formalidades del derecho”¹¹⁵. Por contra, “proferir una falsedad en ningún caso es lícito a nadie”¹¹⁶.

El núcleo de la argumentación se inscribe dentro de la distinción entre los medios lícitos y los medios ilícitos de defensa. Los lícitos son los que pertenecen a la prudencia, y entre ellos está el no responder a lo que no está obligado a contestar. En cambio, los

¹¹² ST-III, p. 561.

¹¹³ ST-III, p. 561.

¹¹⁴ ST-III, p. 562.

¹¹⁵ ST-III, p. 562.

¹¹⁶ ST-III, p. 562.

ilícitos proceden de la astucia, que es siempre un proceder vicioso, y entre ellos están el decir falsedades, el callar la verdad que está obligado a confesar, o el empleo de fraude o dolo.

Pero a continuación tiene que afrontar que en el derecho civil, en el *Codex*, se deja impune la corrupción del adversario, que es el grado máximo de defensa calumniosa. E igualmente se deja impune al acusado por coligarse con el acusador, lo que aparece como otro tipo de calumnia. Y para explicar esto tendrá que reintroducir la doctrina de las diferencias entre derecho y moral:

... según las leyes humanas se dejan impunes muchas faltas que, a tenor del juicio divino, son pecados (...) puesto que la ley humana no exige del hombre una virtud omnímoda, que es propia de pocos y no puede encontrarse en toda la multitud de un pueblo que la ley humana tiene necesidad de regir. Ahora bien: el que una no persona no quiera algunas veces cometer un pecado, de modo que evitase la muerte temporal, cuyo peligro, en caso de pena capital, amenaza al reo, es propio de la virtud perfecta (...). Por consiguiente, si el reo en causa criminal corrompe a su adversario, peca en verdad induciéndole a lo ilícito; pero la ley civil no castiga este pecado, y, por tanto, en este sentido se dice que es ilícito¹¹⁷.

Del mismo modo ocurre con el caso de confabulación con el adversario.

b.1.3.3) La licitud de la apelación contra la sentencia

Santo Tomás plantea en el artículo 69.3 si es lícito al acusado rehuir la sentencia mediante apelación.

El hecho de que, tal como relata el libro de los *Hechos de los Apóstoles* (25,11), san Pablo apelara al emperador, da base para que santo Tomás admita la licitud de la apelación. Argumenta que la apelación ocurre por dos motivos: “Primero, por confianza en la justicia de su propia causa, es decir, porque uno ha sido injustamente condenado por el juez, y en este caso es lícito apelar, pues esto implica evadirse prudentemente (...). Segundo, un reo apela también para producir dilaciones a fin de que no se profiera contra él sentencia justa, y esto es defenderse con calumnia, lo cual es ilícito (...) porque hace injuria al juez, cuyo ministerio impide, y a su adversario, cuya justicia, en la medida de sus posibilidades, perturba”¹¹⁸.

El fundamento de la licitud de la apelación es el siguiente: un juez que castiga injustamente a alguien se aparta del orden establecido por la potestad superior, que es el

¹¹⁷ ST-III, p. 563.

¹¹⁸ ST-III, p. 563.



que impone la obligación de juzgar con justicia. Por tanto, en ese caso es lícito recurrir a la potestad superior.

Del mismo modo justifica santo Tomás el plazo limitativo para la apelación, en la medida que con eso se esta salvaguardando el interés de la otra parte. Con ello está justificando las exigencias de la seguridad jurídica, complementarias de la justicia: "... la equidad del derecho otorga auxilio de este modo a una de las partes, pero de forma que no sea perjudicada la otra. Por este motivo, para apelar se concede un plazo de diez días, que se estima suficiente para deliberar si es conveniente apelar. Mas si no se hubiera determinado un tiempo en el cual fuese lícito apelar, permanecería siempre en suspenso la certeza del juicio, y así la otra parte sería perjudicada"¹¹⁹.

b.1.3.4) La licitud de la defensa del condenado a muerte

El artículo 69.4 suscita la pregunta sobre si es lícito al sentenciado a muerte defenderse, si puede.

La tesis del Aquinate es que el sentenciado a muerte no puede defenderse lícitamente, como principio derivado del de la sumisión a la autoridad.

Pero a continuación distingue entre dos modos de ser condenado a muerte:

Primero, justamente, y entonces no es lícito al condenado defenderse, pues está permitido al juez combatir al que se resiste. Síguese, por consiguiente, que esa rebelión por parte del reo se asimila a una guerra injusta, y, por tanto, es indudablemente pecado. Segundo, uno es condenado injustamente. Entonces tal juicio es semejante a la violencia inferida por los ladrones (...). Y por eso, así como es lícito resistir a los ladrones, así también es lícito resistir, en tales circunstancias, a los príncipes malos, a no ser por evitar el escándalo, cuando se tema por esto alguna grave perturbación¹²⁰.

Se trata de un pasaje crucial en el que el Aquinate está justificando el derecho de resistencia frente a la autoridad injusta. El ejercicio de la autoridad siempre está limitado por su carácter de servicio subordinado al bien común, y eso tanto en el caso de la potestad del príncipe, como en el caso de la potestad del juez.

b.1.4) La injusticia del testigo

En la cuestión 70, "La injusticia por parte del testigo", trata de las injusticias que se pueden cometer al testificar. Al respecto plantea cuatro preguntas: si está obligado el

¹¹⁹ ST-III, p. 563.

¹²⁰ ST-III, p. 565.

hombre a prestar testimonio; si son suficientes dos o tres testigos; si puede rechazarse a un testigo sin mediar culpa de su parte, y finalmente, si prestar un falso testimonio es un pecado mortal.

b.1.4.1) La obligación de prestar testimonio y sus excepciones

El artículo 70.1 plantea si está obligado el hombre a prestar testimonio.

La respuesta afirmativa se la brinda a santo Tomás la autoridad de san Agustín, basándose en quien afirma que “el que oculta la verdad y el que profiere una mentira son reos; aquél, porque no quiere ser útil, y éste, porque desea perjudicar”¹²¹.

Para argumentar al respecto, comienza distinguiendo entre que unas veces se trata de un testimonio requerido y otras veces no:

- a) “Si la declaración de un súbdito es requerida por la autoridad de un superior a quien está obligado a obedecer en todo lo perteneciente a la justicia, no cabe duda de que está obligado a prestar dicho testimonio sobre aquellas cosas en las que, según los preceptos del derecho, es exigido de éste el testimonio”¹²². Se exige el testimonio para aquellos delitos que sean manifiestos, y aquellos otros señalados por la infamia; pero no, por ejemplo, en otros casos, en los hechos secretos y en los que no precedió la infamia pública;
- b) “si el testimonio no es exigido por la autoridad del superior a quien se está obligado a obedecer, entonces es preciso establecer una distinción. b)’ Pues si la declaración se requiere para librar a un hombre de una muerte injusta o de cualquier otra pena injusta, de una falsa infamia o incluso de un daño inicuo, entonces está obligado a hacer lo que está de su parte para descubrir la verdad a cualquiera que pueda favorecer al acusado (...). b)” Pero sobre aquellas cosas que pertenecen a la condenación de un reo, nadie está obligado a prestar testimonio a no ser cuando se lo imponga el superior según el ordenamiento del derecho”¹²³.

Sobre esta argumentación añade dos consideraciones muy interesantes acerca de las excepciones de la obligación de testificar. Por un lado, el carácter absoluto del secreto de confesión, pues el vínculo del sacramento es mayor que cualquier precepto humano. Por otro, plantea si debe primar el carácter secreto de lo confiado en secreto, o el daño que se puede evitar revelando el secreto. Santo Tomás distingue entre aquellos secretos

¹²¹ ST-III, p. 566.

¹²² ST-III, p. 566.

¹²³ ST-III, p. 566.



que tienen por materia algo que puede causar un daño grave a una persona, o una corrupción espiritual, o algún efecto perjudicial, y otros menos graves.

Con respecto a los primeros sí existe obligación de revelar el hecho mediante la testificación o la denuncia, y “la obligación de secreto no puede prevalecer aquí contra ese deber, porque entonces se quebrantaría la fidelidad que se debe a otros”¹²⁴. Con respecto a los segundos, nadie está obligado a revelarlos, y sí, más bien, a silenciarlos, por cuanto se han conocido bajo secreto. “Y en este supuesto nadie puede ser presionado a quebrantar el secreto, ni siquiera por precepto de un superior, puesto que guardar fidelidad es de derecho natural, y nada puede ser preceptuado al hombre contra lo que es derecho natural”¹²⁵.

b.1.4.2) El número de los testigos

El artículo 70.2 plantea si basta el testimonio de dos o tres personas.

La respuesta afirmativa de santo Tomás tiene raíz bíblica en el libro del *Deuteronomio*, el cual en dos pasajes señala esta condición del testimonio (Dt 17, 6 y 19, 15). La argumentación para defender esta postura arranca de las consideraciones de Aristóteles acerca de la certidumbre del conocimiento en las distintas materias. Efectivamente, sobre los actos humanos, que son sobre los que versan los juicios y son exigidos los testimonios, no puede tenerse una certeza demostrativa. La razón es que dichos actos se refieren a cosas contingentes y variables, y sólo se puede aspirar en ellos a una certeza probable que alcance a la verdad en la mayoría de los casos, y que en muy pocos se separe. El criterio del testimonio de tres testigos busca este tipo de certeza.

Santo Tomás justifica el número de tres en la medida en que “toda pluralidad está comprendida en tres elementos, a saber: principio, medio y fin”¹²⁶. Pero pluralidad no es lo mismo que cantidad: la muchedumbre no es siempre justa. Por eso, el número tres expresa una cierta racionalidad, no la mera suma cuantitativa de opiniones.

A continuación da una serie de criterios sobre la valoración de los testimonios, de los que destacan:

- a) el desacuerdo de los testigos sobre circunstancias principales que varían la sustancia del hecho priva de eficacia al testimonio;
- b) si sobre esos extremos los testigos del acusador y del acusado discordasen absolutamente, y son iguales en número y dignidad, se deberá favorecer al reo, pues el juez debe estar más dispuesto a absolver que a condenar;
- c) el testimonio de un testigo que se contradice debe ser rechazado.

¹²⁴ ST-III, p. 567.

¹²⁵ ST-III, p. 567.

¹²⁶ ST-III, p. 567.

b.1.4.3) La admisión del testimonio

El artículo 70.3 establece el problema de la admisión de los testigos planteando si el testimonio de una persona, puede ser recusado sin mediar culpa suya.

La respuesta del Aquinate es afirmativa. Aparte de las sanciones que conlleven el castigo de no ser admitido como testigo, hay otros motivos para no admitir como testigo a alguien:

- 1.º ... ya por defecto en el uso de la razón, como acontece en los niños, los dementes y las mujeres;
- 2.º ya por afecto, como cuando se trata de enemigos, parientes o domésticos;
- 3.º ya también por su condición social, como ocurre con los pobres, los siervos y aquellos a quienes puede mandar un superior, todos los cuales es probable que sean fácilmente inducidos a prestar testimonio contra la verdad¹²⁷.

Aparte de la funcionalidad que tiene esta clasificación en este artículo, es una clara muestra del sentido todavía precario de las consecuencias que igual dignidad de todas las personas tiene en la vida social. El peso de la época se evidencia en la no captación de la igual llamada a la plenitud en cada ser humano y que impediría que por pertenecer a un determinado grupo social se excluyese su pertinencia como testigo. El argumento de probabilidad (que pudieran ser fácilmente inducidos a prestar testimonio) debería rebajar la taxatividad de la exclusión, pero en el planteamiento de santo Tomás lo que hay que mirar con preferencia es la justicia en el procedimiento. Y en ese sentido se comprende mejor la prudencia de la exclusión, análoga a la que hoy en día se realiza en la confección de los miembros de los jurados populares.

b.1.4.4) La ilicitud del falso testimonio

El artículo 70.4 plantea la ilicitud del falso testimonio, y suscita la pregunta acerca de si el falso testimonio es siempre pecado mortal.

La respuesta afirmativa del Aquinate está anclada en la constatación de que

el falso testimonio encierra una triple deformidad. Primera, por el mismo perjurio, puesto que los testigos no son admitidos sino después de haber jurado, y por este concepto siempre es pecado mortal. Segunda, por la violación de la justicia, y en este aspecto es pecado mortal en su género, como lo es también cualquier injusticia, por cuya razón en un precepto del decálogo se prohíbe el falso testimonio bajo esta forma, cuando se dice en Ex 20,16: “No

¹²⁷ ST-III, p. 569.



pronunciarás falso testimonio contra tu prójimo”, porque no obra contra una persona el que le impide cometer una injusticia, sino solamente el que le priva de su justo derecho. Y tercera, por la misma falsedad, en cuanto que toda mentira es pecado; bajo este aspecto, el falso testimonio no siempre es pecado mortal¹²⁸.

b.1.5) La injusticia del abogado

El siguiente actor cuyo papel revisa santo Tomás de Aquino es el abogado. El tema lo plantea en la cuestión 71: “La injusticia que en el juicio cometen los abogados”. Acerca de esto Tomás de Aquino plantea cuatro preguntas: si el abogado tiene obligación de defensa en las causas de los pobres; si algunas personas deben ser excluidas del oficio de abogado; si peca el abogado defendiendo una causa injusta; si peca el abogado recibiendo dinero por su defensa. Las desarrolla en otros tantos artículos.

b.1.5.1) El abogado no tiene siempre obligación de defender la causa de los pobres

En el artículo 71 santo Tomás de Aquino plantea si tiene el abogado obligación de ejercer la defensa en las causas pobres.

El Aquinate sostiene que el abogado no tiene siempre obligación de defender la causa de los pobres.

Argumenta que nadie es lo suficientemente capaz de satisfacer con sus obras las necesidades de todos los indigentes. Y sigue la indicación de san Agustín de que el socorro de los mismos va vinculado a ciertas circunstancias que por cierta razón del destino se dan en la vida de los hombres: *a)* circunstancias de lugar: los que se presenten; *b)* circunstancias de tiempo: las necesidades presentes; *c)* cualquier otra cosa: los que le están unidos por cualquier vínculo. Además hay una circunstancia general que vence sobre todas las demás: la gran necesidad, que hace que no se vislumbre de momento cómo socorrerlo de otro modo.

Esas circunstancias son las que tiene que aplicar el abogado para socorrer a los pobres. “De lo contrario, tendría que abandonar todos los demás asuntos y consagrarse exclusivamente a proteger la causa de los pobres”¹²⁹. Lo mismo pasa con los médicos.

Se trata de un argumentarlo plenamente vigente con respecto a los límites de una solidaridad efectivamente practicada.

¹²⁸ ST-III, p. 570.

¹²⁹ ST-III, p. 571.

b.1.5.2) Justificación de la exclusión de algunas personas del oficio de abogado

El artículo 71.2 le permite a santo Tomás discurrir acerca de si algunas personas, son excluidas convenientemente, con arreglo a derecho, del oficio de abogado.

Santo Tomás cita el *Decretum* de Graciano para mostrar que muchas personas están excluidas del oficio de la abogacía. La argumentación es la siguiente:

- a) Uno está impedido de un acto por dos motivos: ya por incapacidad, ya por indecencia.
- b) Ahora bien: la incapacidad excluye a uno del acto de manera absoluta, mas la indecencia no lo excluye totalmente, porque la necesidad puede anular ese impedimento.
- c) Así, pues, del oficio de los abogados están impedidas ciertas personas a causa de su incapacidad, por carecer de sentido, ya interno como los dementes y los impúberes, ya externo, como los sordos y los mudos. Es, pues, necesaria al abogado la pericia interior, por la que le sea posible demostrar convenientemente a la justicia de la causa asumida; y además, ha de tener lengua expedita y buen oído para poder expresarse y oír lo que se dice.
- d) Por otra parte, el decoro para ejercer este cargo puede faltar por dos razones. Primera, porque la persona esté ligada a más altos deberes; de ahí que los monjes y presbíteros sean abogados en ninguna causa, ni los clérigos ante los tribunales seculares, ya que tales personas están consagradas a las cosas divinas. Segunda, a causa de defectos personales, ya corporales, como se deduce de los ciegos, porque no podrían decorosamente actuar en el juicio; ya espirituales, porque no es conveniente que el que ha hollado en sí misma la justicia sea el defensor de la justicia en favor del otro¹³⁰.

Con todo, la necesidad puede vencer sobre estas causas últimas, de manera que una persona deshonesto pueda actuar en su propia defensa, o un monje autorizado por el abad en favor de su iglesia o monasterio.

b.1.5.3) La ilicitud de defender la causa injusta

El artículo 71.3 plantea si peca el abogado si defiende una causa injusta.

Para santo Tomás es indudable que el abogado que defiende una causa injusta peca porque está dando socorro a un malhechor al defender una causa injusta.

La base de la argumentación es que a todo el mundo le es ilícito cooperar a la realización del mal, sea del modo que sea. Por ello “es evidente que el abogado presta auxilio y consejo a la persona cuya causa patrocina; luego si a sabiendas defiende una causa injusta, peca

¹³⁰ ST-III, p. 572.



sin duda gravemente y está obligado a restituir a la otra parte el daño que en contra de la justicia, por medio de su ayuda, sufre esta parte”¹³¹. No ocurre así si el abogado obra por ignorancia.

La deontología jurídica en la actualidad suele distinguir al respecto entre causas civiles y causas criminales. Mientras en las primeras el enfoque del Aquinate sería plenamente acertado, en las segundas no, ya que el derecho natural exige absolutamente, para impedir condenas inmerecidas, que todo reo o acusado pueda presentar su defensa.

Sin embargo, a nadie se le escapa que también existe un problema de deontología profesional cuando se dan bufetes especializados en dar cobertura a ciertos tipos de delito o de delincuente que suponen importantes ingresos para el abogado. En estos supuestos la argumentación de santo Tomás resultaría plenamente acertada: que todo acusado tenga derecho a una defensa es un principio incontestable; que una sistemática organización de la defensa haga más fácil la comisión de los delitos es un efecto deontológicamente indeseable.

b.1.5.4) La licitud de los honorarios del abogado

El artículo 71.4 suscita si es lícito al abogado recibir remuneración pecuniaria por su defensa.

Santo Tomás sigue la tesis común de que “el abogado puede lícitamente cobrar su justa defensa y el jurisconsulto su justo consejo”. El argumento es el siguiente: quien no está obligado a asistir a otro puede con toda justicia recibir remuneración por el servicio prestado. Y como el abogado no tiene siempre el deber de ejercitar su defensa o de aconsejar en las causas, si vende su intervención o su consejo, no actúa contra la justicia. La limitación es la de que “reciban sus honorarios con moderación, atendida la condición de las personas, de los asuntos y de los trabajos realizados y la costumbre del país”¹³². Y la excepción es la de defender la causa del pobre.

El criterio para establecer la remuneración será lo laborioso de la defensa jurídica: “... aunque la ciencia del derecho sea un cierto bien espiritual, sin embargo, su aplicación se realiza con el trabajo corporal, y, por consiguiente, es lícito recibir dinero en su retribución, pues de lo contrario a ningún artífice le sería posible vivir de su arte”¹³³.

¹³¹ ST-III, p. 573.

¹³² ST-III, p. 574.

¹³³ ST-III, p. 575.

b.2) Las injurias en las palabras fuera del juicio

Dejamos el ámbito judicial, para adentrarnos en las injurias verbales que se infieren fuera del mismo, según la exposición del Aquinate. Esto afecta a la contumelia, a la detracción, a la susurración o a la murmuración, y finalmente a la maldición. Coinciden todos ellos en ser ataques a la “integridad moral” de la persona, al conjunto de bienes espirituales que constituyen el patrimonio moral del hombre, como el honor, la reputación, sus amistosas relaciones con los otros, su imagen, su bienestar.

Merece la pena destacarse que nos encontramos ante un auténtico tratado práctico de respeto de los derechos de las personas que pueden ser atacados por medio de las palabras. Esta reflexión cobra una importancia creciente en una sociedad tan influida por los medios de comunicación como es la nuestra.

b.2.1) La contumelia o insulto

Sobre la cuestión 72, “La contumelia”, se formulan cuatro preguntas: en qué consiste la contumelia; si toda contumelia es pecado mortal; si se debe reprimir a los que ultrajan; y, finalmente, cuál es el origen de la contumelia.

b.2.1.1) En qué consiste la contumelia

En el artículo 72.1 el Aquinate sostiene que la contumelia consiste en palabras. Y lo argumenta del siguiente modo: “La contumelia entraña la deshonor de alguien, y esto puede ocurrir de dos modos. En primer lugar, puesto que el honor es consecuencia de cierta superioridad de una persona, se deshonor a ésta al privarle de la excelencia por la que tiene ese honor, lo cual ciertamente se produce por los pecados de obra (...). En segundo término, se deshonor a alguien cuando se pone en su conocimiento y en el de los demás lo que es contrario al honor de aquél, y esto pertenece propiamente a la contumelia, que se realiza por medio de algunos signos”¹³⁴. Pero, acudiendo a san Agustín, establece que el principal de los signos humanos son las palabras, y por eso, se estima que la contumelia propiamente hablando es una ofensa verbal, y sólo en sentido lato se extiende asimismo a los hechos.

Las palabras pueden herir desde el momento en que son “signos representativos de algo para llevarlo al conocimiento de los demás, pueden ocasionar muchos daños, entre los

¹³⁴ ST-III, p. 576.



cuales está el que el hombre sea lesionado por el detrimento causado de su honor o de su respeto que otras personas deben manifestarle”¹³⁵.

Finalmente, distingue a la contumelia del vituperio y el improprio. Los tres coinciden en consistir en desvelar un defecto de alguna persona en detrimento de su honor: *a)* contumelia: cuando se descubre defecto de culpa por palabras ultrajantes; *b)* vituperio: cuando se descubre un defecto del cuerpo o del alma y se dice con palabras injuriosas; *c)* improprio: cuando se recuerda de manera injuriosa el socorro que le prestó cuando sufría necesidad. Pero reconoce que, a veces, estas palabras se usan de modo intercambiable.

b.2.1.2) Gravedad moral de la contumelia o insulto

Santo Tomás reflexiona en el artículo 72.2 sobre la gravedad moral de la contumelia o insulto, al plantearse si es pecado mortal.

Santo Tomás señala que la afrenta, insulto o contumelia es pecado mortal. Y el dato más relevante del mismo es la intención con que se pronuncian que, necesariamente, ha de ser la de quitar la honra por medio de las palabras que pronuncia. Esto es pecado mortal porque el hombre no ama menos la honra que las posesiones materiales. Sin esa intención, las palabras de insulto sólo son pecado venial, salvo que la gravedad del mismo lanzado sin cautela arrebatará el honor del otro.

b.2.1.3) La conveniencia de la paciencia ante los insultos

En el artículo 72.3 santo Tomás plantea si debe el hombre sufrir los ultrajes que le sean inferidos.

Su postura es recomendar la virtud de la paciencia frente a los insultos, como disposición habitual del alma, sin que esto signifique que en algún momento no pueda proceder de otra manera. En efecto, “algunas veces conviene que rechacemos el ultraje recibido, principalmente por dos motivos: (...) por el bien del que nos infiere la afrenta, a fin de reprimir su audacia e impedir que repita tales cosas en el futuro (...); por el bien de otras muchas personas, cuyo progreso espiritual pudiera ser impedido precisamente por los ultrajes que nos hayan sido inferidos”¹³⁶.

¹³⁵ ST-III, p. 576.

¹³⁶ ST-III, p. 578.

b.2.1.4) El origen de la contumelia es la ira

En el artículo 72.4 se plantea si la contumelia nace de la ira.

La autoridad de san Gregorio permite sostener a santo Tomás que “de la ira nacen las contumelias”¹³⁷. Y hay que interpretarlo en el sentido de que la contumelia tiene gran afinidad con el fin de la ira, que es la venganza, porque es el arma más inmediata que puede utilizar el hombre irritado.

b.2.2) La detracción o difamación

En la cuestión 73, “La detracción”, santo Tomás plantea cuatro preguntas para otros tantos artículos: lo que es la detracción; si se trata de un pecado mortal; su comparación con otros pecados; finalmente, si peca una persona por escuchar una difamación.

b.2.2.1) Definición de la detracción y sus diferencias con la contumelia

El artículo 73.1 considera si la *detracción* se define convenientemente diciendo que es “la denigración de la fama ajena por palabras ocultas”.

Santo Tomás se inclina por esta definición de modo decidido, considerando que “morder en secreto la fama de alguien es difamar”¹³⁸. La relación entre contumelia y detracción es paralela a la relación entre rapiña y hurto, diferenciándose por la nota de la publicidad o del secreto. La contumelia es pública, la detracción oculta. Pero la diferencia entre ambas es más sutil, ya que “el que en secreto habla contra otra persona, parece más bien temerla que menospreciarla, y por eso, no infiere directamente detrimento a su honor, sino a su reputación, en cuanto que el hombre que profiere ocultamente tales palabras hace cuanto está de su parte para que los que lo oyen tengan mala opinión de aquel contra quien habla”¹³⁹. Por tanto, éste sería el cuadro de las diferencias entre contumelia y detracción:

Contumelia	Detracción
1.- Modo de expresión: público 2.- Fin del daño: el honor	1.- Modo de expresión: secreto 2.- Fin del daño: la fama

Lo que define la detracción no es atentar a la verdad sino disminuir la fama del prójimo, unas veces de modo directo y otras de modo indirecto. “Directamente de cuatro modos:

¹³⁷ ST-III, p. 579.

¹³⁸ ST-III, p. 580.

¹³⁹ ST-III, p. 580.



primero, cuando imputa una cosa falsa a otro; segundo, cuando con sus palabras exagera los pecados de éste; tercero, cuando revela los secretos; cuarto, cuando lo que es bueno dice que ha sido hecho con mala intención. E indirectamente, ya negando el bien que otro hace, ya lanzando reticencias con malicia”¹⁴⁰.

b.2.2.2) Gravedad moral de la detracción

El artículo 73.2 permite considerar la gravedad moral de la detracción considerando si es pecado mortal.

Al igual que en el caso de la contumelia, se trata de un pecado mortal, a pesar de que sólo consista en palabras, según la autoridad de la Glosa que sigue santo Tomás.

Para calibrar su gravedad, hay que acudir a la intención con que se pronuncian las palabras, que no es otra que la de denigrar la fama de un ausente. Y eso es muy grave, porque arrebatarse la fama es arrebatarse al hombre un bien temporal que le permite hacer muchas cosas. Por eso, es pecado mortal. Matizando a continuación este juicio señala que “aunque las pronuncie por ligereza de espíritu o por alguna causa necesaria, no hay pecado mortal, a no ser que la palabra que diga sea tan grave que perjudique notablemente la fama de alguien, sobre todo en lo relativo a la honestidad de la vida, pues entonces, por razón de las palabras, habrá razón de pecado mortal”¹⁴¹. La detracción da lugar a una obligación de restituir la fama.

El artículo 73.3 gradúa la gravedad moral al considerar si la detracción es el pecado más grave de los que se cometen contra el prójimo.

Al ser un pecado de palabra, señala santo Tomás que es menos grave que los que se cometen de obra. El daño que causan en el prójimo es lo que mide la gravedad de los pecados. Los bienes del hombre se clasifican para el Aquinate así: *a*) bienes del alma, que son los más excelsos, y no pueden ser destruidos por otra persona sino indirectamente, por ejemplo, por un mal consejo; *b*) bienes del cuerpo, que son superiores a los de las cosas exteriores; *c*) bienes exteriores, entre los que la reputación vale más que las riquezas, porque es más afín.

Por ello, los pecados pueden ser clasificados así:

- 1.º el más grave, el homicidio, que destruye la vida humana ya existente en acto;
- 2.º a continuación, el adulterio, que va en contra del orden legítimo de la generación humana, por el que se entra en la vida. En general, podríamos hablar de los delitos que atentan contra la sexualidad como bien humano;

¹⁴⁰ ST-III, p. 581.

¹⁴¹ ST-III, pp. 581-582.

3.º a continuación, la detracción (o la contumelia), en la medida en que atenta contra la reputación;

4.º finalmente, el hurto, en la medida en que se para en las cosas exteriores. La rapiña puede ser más grave, en la medida en que atenta también contra la persona.

Todo ello sin perder de vista que tal clasificación pueda ser alterada en lo concreto por las circunstancias agravantes y atenuantes de cada uno de los pecados. Comparando la contumelia con la detracción, la contumelia es más grave que la detracción, porque conlleva un mayor desprecio del prójimo, igual que la rapiña es más grave que el robo. Mientras la contumelia es hija de la ira, la detracción es hija de la envidia, que procura por todos los medios disminuir la gloria del prójimo. Pero esto no es indiciario de la gravedad del pecado, sino sólo se determina en razón del alejamiento de los verdaderos bienes.

b.2.2.3) Responsabilidad moral de escuchar sin rechazar al detractor

Santo Tomás plantea en el artículo 73.4 si el que oye y tolera al detractor, peca gravemente.

La autoridad de san Jerónimo sirve para que el Aquinate muestre que no se debe escuchar y tolerar al detractor. Por ello, al igual que en cualquier pecado son responsables no sólo quienes los cometen, sino también quienes los aprueban, en la detracción “si alguien escucha las difamaciones sin rechazarlas, parece que consiente con el detractor, y por ello se hace partícipe del pecado. Si le induce a difamar o solamente se complace en la difamación por odio a aquel a quien se denigra, no peca menos que el detractor, y a veces peca más”¹⁴².

Ahora bien, si el que escucha no se complace, y simplemente por temor, negligencia, o cierta vergüenza, se abstiene de rechazar al detractor, el pecado es menor, simplemente venial. Sólo sería mortal si tuviera obligación del cargo, o de la gravedad de la detracción.

b.2.3) La susurración o murmuración

En la cuestión 74, “La susurración”, Tomás de Aquino sólo plantea dos temas al respecto: si es un pecado distinto de la detracción y cuál es el más grave de los dos.

¹⁴² ST-III, p. 584.



b.2.3.1) Diferencias entre la susurración y la detracción

El artículo 74.1 considera si la susurración es un pecado distinto de la detracción.

La autoridad de la Glosa de Pedro Lombardo, a la que sigue Tomás de Aquino, distingue entre que “susurradores son los que siembran discordia entre los amigos” y que “detractores son los que niegan o disminuyen lo bueno de otros”¹⁴³.

La susurración y la detracción coinciden en que

en ambas se habla mal del prójimo ocultamente (...). Pero difieren en el fin, pues el detractor tiende a denigrar la fama del prójimo; de ahí que difunda principalmente sobre el prójimo aquellas especies malas con que puede ser infamado o, al menos, disminuida su fama; mientras que el murmurador tiende a romper la amistad (...), profiere contra el prójimo aquellas especies malas que pueden mover contra él el ánimo del oyente (...), difiere del detractor porque no se propone directamente decir algo malo de otro, sino difundir todo aquello que pueda exacerbar los ánimos de una persona contra otra¹⁴⁴.

Gráficamente, alude al murmurador como *hombre de dos lenguas*, ya que se esfuerza por romper la amistad por los dos lados a la vez, y para ello utiliza la doble lengua, hablando mal a cada uno del otro.

b.2.3.2) Gravedad moral de la susurración o murmuración

Tomás de Aquino gradúa la gravedad moral de la susurración en el artículo 74.2 planteando si la detracción es un pecado más grave que la susurración.

Siguiendo el criterio del mayor mal que se causa en el prójimo, la susurración es mayor pecado que la detracción y aún mayor que la contumelia. Y esto es así porque el amigo es más valioso que todos los bienes exteriores, puesto que, siguiendo a Aristóteles, *sin amigos nadie puede vivir*. Y para que un hombre sea considerado digno de la amistad de otro, es necesaria también una óptima reputación, que por la difamación se destruye.

b.2.4) La mofa o burla

En la cuestión 75, “La mofa o burla”, Tomás de Aquino trae a colación dos interrogantes: si es un pecado que se comete con la palabra, distinto de los demás y si es pecado mortal.

¹⁴³ ST-III, p. 585.

¹⁴⁴ ST-III, p. 585.

b.2.4.1) La especificidad de la burla

El artículo 75.1 plantea si la burla es un pecado especial.

La burla difiere de los demás pecados de palabra, razona Tomás de Aquino, en que se hace a manera de juego, por lo que también es llamada *irrisión*. Por lo tanto, siguiendo la norma de enjuiciamiento de los pecados, hay que fijarse en la intención de quien profiere burlas para especificar este pecado. Y ésta es que “al burlarse, se tiene intención de hacer ruborizarse a aquel de quien se burla”¹⁴⁵. Y éste es su matiz diferencial.

Precisando más cabe distinguir entre la burla y la irrisión, en que la primera se hace con palabras y carcajadas, en cambio la irrisión se lleva a cabo frunciendo el ceño. Pero se trata de una misma especie de pecado que busca el rubor del otro. Coinciden en la materia, en atacar el honor de la víctima, pero difieren en el fin.

b.2.4.2) Gravedad moral de la burla

Para reflexionar sobre la gravedad moral de la burla, Tomás de Aquino plantea en el artículo 75.2 si la burla puede ser un pecado mortal.

Para Tomás de Aquino efectivamente se trata de un pecado mortal. Sigue esta argumentación:

- a) La burla se hace sobre un mal o defecto que, en principio, se toma como insignificante.
- b) Pero esa insignificancia puede deberse de dos modos: en sí mismo o por razón de la persona.
- c) Así, si el mal es pequeño, se comete un pecado venial.
- d) Pero el Aquinate da muestras de una auténtica sensibilidad moral hacia el más débil y desfavorecido: “... cuando se toma por pequeño ese mal por razón de la persona, como ocurre con los defectos de los niños y de los tontos, que solemos estimar en poco, entonces el que uno se burle o se ría implica menospreciar totalmente al prójimo y juzgarlo tan vil que no ha de inquietarse por su mal, sino que se le debe estimar como objeto de diversión. Y tomada así la burla, es pecado mortal, y aún más grave que la contumelia, porque el contumelioso parece tomar en serio el mal de otro; en cambio, quien se burla lo toma a risa, y así resulta mayor el desprecio y la deshonra”¹⁴⁶.

¹⁴⁵ ST-III, p. 587.

¹⁴⁶ ST-III, p. 589.



Por eso, la burla es un pecado grave, tanto más grave cuanto mayor respeto se debe a la persona sobre quien recaiga la burla: la peor es burlarse de Dios; viene en segundo lugar la burla de los padres; ocupa el tercer lugar la burla que recae sobre los justos.

b.2.5) La maldición

En la cuestión 76, “La maldición”, Tomás de Aquino plantea cuatro problemas: si puede alguien lícitamente maldecir al prójimo; si es lícito maldecir a la criatura irracional; si la maldición es pecado mortal; y, finalmente, se la compara con los demás pecados.

b.2.5.1) La ilicitud de maldecir a alguien

Tomás se plantea en el artículo 76.1 si es lícito maldecir a alguien.

Aunque haya serios motivos para no maldecir al prójimo como línea de actuación general, Tomás de Aquino admite algunos casos de maldición lícita.

Maldecir es lo mismo que “decir lo malo” y, en general, el decir se puede hacer de tres modos: a modo de enunciación, con el verbo en forma de indicativo: entonces, con el maldecir se trata de referir lo malo de otro, lo cual es propio de la detracción; a manera de causa, cuando el decir causa lo expresado. Esto corresponde de manera formal y primaria a Dios, pero también es propio de los hombres con mando, según la forma imperativa del verbo; a manera de cierta expresión de los sentimientos de la persona que desea lo que la palabra expresa, según la forma optativa o subjuntiva del verbo.

Interesan las dos últimas formas.

Acerca de ello se ha de saber que hacer algo y desearlo son actos correlativos en cuanto a su bondad o malicia (...). Por consiguiente, en estos dos modos, por los que se expresa algo malo en forma imperativa u optativa, hay igual razón de licitud o ilicitud. Si, pues, uno ordena o desea el mal de otro en cuanto es un mal, queriendo este mal por sí mismo, maldecir de una u otra forma será ilícito, y ésta es la maldición rigurosamente hablando. Pero si uno ordena o desea el mal de otro bajo la razón del bien, entonces es lícito, y no habrá maldición en sentido propio, sino materialmente, ya que la intención principal del que habla no se orienta al mal, sino al bien¹⁴⁷.

Pero cabe todavía una ulterior diferenciación, ya que un mal puede ser considerado o deseado bajo la razón de un bien por un doble motivo: 1.º, por razón de justicia: es el caso del juez cuando aplica un castigo justo, o de la Iglesia cuando maldice anatematizando, o

¹⁴⁷ ST-III, p. 590.

de los profetas cuando imprecaban males a los pecadores para que se convirtieran; 2.º, “por razón de utilidad, como cuando alguien desea que un pecador padezca alguna enfermedad o impedimento cualquiera para que se haga mejor o al menos para que cese de perjudicar a otros”¹⁴⁸.

b.2.5.2) La ilicitud de la maldición a la criatura irracional

El artículo 76.2 plantea si es lícito maldecir a la criatura irracional.

El ejemplo de Cristo maldiciendo a la higuera (Mt 21, 9) despeja para el Aquinate cualquier duda sobre la licitud de este proceder.

La argumentación parte de la constatación de que bendiciones y maldiciones sólo tienen sentido propio con respecto a la criatura racional, en la medida que es la única susceptible de que le sobrevenga un bien o un mal. A las criaturas irracionales sólo les sobrevienen en la medida que guardan relación con la criatura racional. Ésta puede ser de distintos tipos: 1.º, a modo de ayuda, cuando las criaturas irracionales proveen a la necesidad humana, y así maldecir la tierra es hacer inútiles los trabajos del hombre; 2.º, a modo de símbolo, y así maldijo el Señor a la higuera; 3.º, a título de marco geográfico y cronológico, y así maldecir el día del nacimiento como el día del pecado original. “En cambio, maldecir a los seres irracionales en cuanto son criaturas de Dios, es pecado de blasfemia, y maldecirlas consideradas en sí mismas es ocioso y vano y, por consiguiente, ilícito”¹⁴⁹.

b.2.5.3) Gravedad moral de la maldición

El artículo 76.3 gradúa la gravedad moral de la maldición planteando si maldecir es pecado mortal.

Para el Aquinate la maldición es pecado mortal, ya que en la maldición se invoca un mal contra alguien, en forma imperativa o en forma optativa. La razón es que “querer el mal de otro o mandar que se le infiera repugna de suyo a la caridad, por la cual amamos al prójimo queriendo su bien. Y de este modo es pecado mortal, y tanto más grave cuanto más obligados estamos a amar y reverenciar a la persona que maldigamos”¹⁵⁰.

Sin embargo, puede tratarse tan sólo de un pecado venial en la medida en que: *a)* el mal referido sea pequeño; o *b)* la intención al proferirlo proceda de la ligereza, la broma o el aturdimiento.

¹⁴⁸ ST-III, p. 590.

¹⁴⁹ ST-III, p. 591.

¹⁵⁰ ST-III, p. 592.



A su vez el artículo 76.4 completa la reflexión suscitando si maldecir es un pecado más grave que difamar.

Santo Tomás considera que es más grave la detracción en la medida que nunca puede ser hecha para bien, mientras que la maldición sí puede ser hecha para mal o para bien. De los dos males que se puede recibir con un acto, el de la culpa y el de la pena, el peor es el primero. Por eso, como el maldiciente sólo se refiere a que acontezca el mal de la pena o castigo, pero no el de la culpa o falta ajena, la malicia de su acto es menor.

Además, en la contumelia, la detracción, la susurración y la burla se realiza de hecho un mal, mientras en la maldición sólo se desea. Ahora bien, si la maldición formulada en forma imperativa llega a producir un daño mayor que las otras formas de pecar, será un pecado considerado más grave.

6.2. En los cambios voluntarios

La gran segunda gran división de los vicios que se oponen a la justicia conmutativa es la de los cambios voluntarios o transacciones voluntarias. Se contemplan dos: el fraude en las compraventas y la usura en los préstamos.

a) El fraude en las compraventas

En la cuestión 77, “El fraude que se comete en las compraventas”, Tomás de Aquino plantea cuatro problemas: si es lícito vender una cosa en más de lo que vale; lo que sea la venta injusta por razón de la cosa vendida; si está obligado el vendedor a manifestar los defectos de la cosa vendida, y finalmente, si es lícito en el comercio vender una cosa a mayor precio de lo que costó al ser adquirida.

a.1) La ilicitud del precio excesivo

En el artículo 77.1 Tomás de Aquino plantea si puede alguien, lícitamente, vender una cosa más cara de lo que vale.

El Aquinate considera que nadie quiere que se le venda una cosa más cara de lo que vale, por lo que nadie debe vender a otro una cosa a mayor precio que su valor.

La argumentación comienza sosteniendo que la venta fraudulenta es absolutamente un pecado, por cuanto engaña al prójimo en perjuicio suyo. La autoridad de Cicerón adviene a esta consideración: “... toda mentira debe excluirse de los contratos; no ha de poner el

vendedor un postor que eleve el precio, ni el comprador otra persona que puje en contra de su oferta”¹⁵¹.

Excluido el fraude, la compraventa se puede considerar

bajo un doble concepto. Primero, en sí misma; en este sentido, la compraventa parece haber sido instituida en interés común de ambas partes, es decir, mientras cada uno de los contratantes tenga necesidad de la cosa del otro (...). Mas lo que se ha establecido para utilidad común no debe redundar más en perjuicio del uno que del otro otorgante, por lo cual debe constituirse entre ellos un contrato basado en la igualdad de la cosa. Ahora bien: el valor de las cosas que están destinadas al uso del hombre se mide por el precio a ellas asignado, para lo cual se ha inventado la moneda (...). Por consiguiente, si el precio excede del valor de la cosa, o, por contra, la cosa excede en valor al precio, desaparecerá la igualdad de la justicia. Por tanto, vender una cosa más cara o comprarla más barata de lo que realmente vale es en sí mismo justo e ilícito. En un segundo aspecto, podemos tratar de la compraventa en cuanto accidentalmente redunda en utilidad de una de las partes y en detrimento de la otra (...). En este caso, el precio justo debe determinarse de modo que no sólo atienda a la cosa vendida, sino al quebranto que ocasiona al vendedor por deshacerse de ella¹⁵².

Sólo los límites del derecho frente a la moral, es decir, sólo que las leyes humanas puedan tolerar lo que en sí es injusto, permite a santo Tomás explicar que en las leyes humanas se admita que el vendedor, sin incurrir en fraude, venda una cosa en más de lo que vale o que el comprador la adquiera por menos valor, a no ser que la diferencia resulte excesiva. Pero para la ley natural –ley divina dice literalmente– es ilícita la compraventa que no observa la igualdad de la justicia. Al tiempo, dada la dificultad de la determinación del justo precio, hay que admitir su estimación aproximada¹⁵³.

a.2) La ilicitud de la venta con defecto en la cosa

El artículo 77.2 plantea si la venta se vuelve injusta e ilícita por defecto de la cosa vendida.

La autoridad de san Ambrosio suministra al Aquinate el principio general: “Es regla evidente de justicia que no debe el hombre de bien apartarse de la verdad, ni causar a nadie un daño injusto, ni incurrir jamás en dolo sobre su mercancía”¹⁵⁴.

¹⁵¹ ST-III, p. 594.

¹⁵² ST-III, pp. 594-595.

¹⁵³ Como señala Emilio García Estébanez, para santo Tomás, “aunque la compraventa es un convenio, éste debe atenerse a unos parámetros objetivos, siendo injusto pagar o exigir más o menos de lo que es su precio ‘puntual’ o su precio lealmente estimado” (ST-III, p. 594, nota *a*).

¹⁵⁴ ST-III, p. 596.



Establecido el mismo, y pasando a argumentarlo, el Aquinate sostiene las siguientes diferenciaciones acerca de los defectos de un objeto en venta:

El primero se refiere a la naturaleza del objeto; y si el vendedor conoce este defecto de la cosa que vende, comete fraude en la venta, y ésta, por esa misma razón, se vuelve ilícita (...). El segundo defecto refiérese a la cantidad, que se conoce por medio de las medidas; y así, si alguien, a sabiendas, emplea una medida deficiente al realizar la venta, comete fraude y la venta es ilícita. El tercer defecto atañe a la calidad; por ejemplo, si es vendido como sano un animal enfermo; y si alguien hace esto conscientemente, comete fraude en la venta y, por tanto, resulta ilícita¹⁵⁵.

En estos tres supuestos: *a)* hay obligación de restituir por parte del vendedor; *b)* pero sólo hay pecado si el vendedor conoce esas circunstancias; *c)* inversamente pueden ser aplicados al comprador.

Con respecto a las medidas, santo Tomás precisa que hay que atenerse a lo que en cada región determine el jefe competente, y no es lícito prescindir de las mismas.

a.3) La obligación de mostrar los defectos de la cosa vendida

Se plantea en el artículo 77.3 si el vendedor está obligado a manifestar los defectos de la cosa vendida.

Nuevamente san Ambrosio suministra al Aquinate la argumentación fundamental: "... en los contratos está ordenado que se manifiesten los defectos de las cosas que se venden, y si el vendedor no lo hace, aunque la mercancía pasare al dominio del comprador, el contrato será anulado como fraudulento"¹⁵⁶. La tesis se sostiene sobre la ilicitud de causar daño a alguien: "... el vendedor que ofrece una cosa en venta pone al comprador, por esto mismo, en ocasión de daño o peligro si, por ofrecerle una cosa defectuosa, a causa de sus defectos, puede acarrearle perjuicio o riesgo"¹⁵⁷.

Sostiene el Aquinate que para que esto sea así, hace falta: *a)* que los vicios estén ocultos; *b)* que el vendedor no los revele, o haga rebaja en atención a los mismos. En este caso, no está obligado a revelar el defecto: basta con la rebaja.

¹⁵⁵ ST-III, p. 596.

¹⁵⁶ ST-III, p. 597.

¹⁵⁷ ST-III, p. 598.

a.4) La licitud de la actividad comercial

La plantea santo Tomás en el artículo 77.4 cuando suscita la reflexión sobre si es lícito en el comercio vender algo más caro de lo que se compró.

Obsérvese que la respuesta negativa dejaría en ilicitud total la propia actividad comercial, sólo admitiendo los intercambios entre particulares. Por eso, santo Tomás afirma que el comerciar no es en sí ilícito. En efecto, los cambios de las cosas son de dos especies: *a)* las propias de los padres de familia o de los jefes de la ciudad, que son el trueque de cosa por cosa o cosa por dinero para satisfacer las necesidades de la vida; *b)* las propias de los comerciantes, que son las de dinero por dinero, o cualquier otro objeto por dinero, no para proveer a las necesidades de la vida, sino para obtener algún lucro.

La autoridad de Aristóteles permite alabar la primera especie de cambio y vituperar la segunda, ya que el afán de lucro no conoce límites y tiende al infinito. “De ahí que el comercio, considerado en sí mismo, encierre cierta torpeza, porque no tiende por su naturaleza a un fin honesto y necesario”¹⁵⁸.

La dureza del juicio es matizada a continuación: el lucro tampoco implica por esencia nada vicioso o contrario a la virtud. Por eso, puede ser ordenado a un fin necesario u honesto, y en ese caso la negociación será lícita. Algunos ejemplos de estos fines podrían ser: el sustento de la familia; el socorro de los necesitados; el suministro de bienes necesarios y escasos a la vida de la patria. Todos ellos legitimarían la actividad comercial.

b) La usura en los préstamos

Santo Tomás lo trata en la cuestión 78, “El pecado de usura”, que corresponde a los préstamos¹⁵⁹.

Sobre la misma fórmula cuatro preguntas: si es pecado recibir dinero como interés de un préstamo monetario (lo que constituye la usura); si es lícito recibir alguna utilidad como compensación del préstamo en tal caso; si hay obligación de restituir lo que legítimamente se ha constituido como lucro de un dinero prestado; si es lícito recibir en préstamo dinero con usura.

¹⁵⁸ ST-III, p. 599.

¹⁵⁹ Es importante señalar, con Emilio García Estébanez, que “la Biblia, los autores griegos y romanos, los Santos Padres y el Magisterio de la Iglesia, todos expresaron unánimemente su repugnancia por el préstamo de dinero a interés. Para entender este consenso basta con hacerse cargo de su punto de vista: quien pedía dinero, o era un pobre, o estaba afligido por algún infortunio. A un hombre en esta situación se le debe ayudar y no explotar. La teoría de Aristóteles, recordada aquí por santo Tomás, de que es contra naturaleza hacer fructificar el dinero, dio soporte científico a este sentimiento humanitario. Cuando, en cambio, se atendía a otros aspectos, la actitud frente a la llamada usura era menos rigurosa” (ST-III, p. 600, nota *a*).



b.1) La ilicitud de la usura

Santo Tomás la plantea en el artículo 78.1 al considerar si es pecado recibir interés por un préstamo monetario.

La propia autoridad del Antiguo Testamento en el *Libro del Éxodo*, permite a santo Tomás justificar la ilicitud de la usura: “... si dieres prestado dinero a alguien de mi pueblo, el pobre que mora contigo, no le apremiarás como un recaudador ni le oprimirás con intereses”¹⁶⁰.

La base de la argumentación es que recibir intereses por un préstamo monetario es injusto en sí mismo, porque implica la venta de lo que no existe, creando una desigualdad contraria a la justicia. En los bienes de consumo no cabe distinguir entre el uso y la cosa, de manera que si se concede el uso, se concede la cosa misma. Por ello, el préstamo confiere la propiedad de los mismos. En esos casos vender la propiedad y el uso es vender dos veces la misma cosa, o vender lo que no existe, de ahí la injusticia de tal proceder. A la raíz del vocablo *usura* se encuentra esta ilícita venta de un uso inseparable de la propiedad: “... comete una injusticia el que presta vino o trigo y exige dos pagos: uno, la restitución del equivalente de la cosa, y otro, el precio de su uso, de donde el nombre de *usura*”¹⁶¹.

Por contra, siempre será lícito realizar esto sobre aquellos bienes en los que quepa distinguir entre ambas cosas: de ahí la figuras de arrendamiento y alquiler sobre bienes inmuebles.

En el caso del dinero, para santo Tomás es claro que se ha inventado principalmente para realizar los cambios. En consecuencia, “es ilícito percibir un precio por el uso del dinero prestado, que es lo que se denomina usura. Y del mismo modo que el hombre ha de restituir las demás cosas injustamente adquiridas, también ha de hacerlo con el dinero que recibió en calidad de interés”¹⁶². Nuevamente son los límites de lo jurídico con respecto a lo moral los que permitirán comprender que la ley humana tolerara los préstamos con interés, para no impedir las utilidades de muchos. Pero el principio general es contrario a la licitud de dichas prácticas.

Nótese, también, que la justificación del crédito en una economía de mercado cabría dentro de la lógica propuesta por santo Tomás. Sólo habría que justificar que efectivamente se está consiguiendo un beneficio real por la disposición anticipada de los beneficios de la operación.

El artículo 78.2 plantea un aspecto complementario al considerar si es lícito exigir algún otro beneficio por el dinero prestado.

¹⁶⁰ ST-III, p. 601.

¹⁶¹ ST-III, p. 601.

¹⁶² ST-III, p. 601.

La autoridad del Antiguo Testamento sigue guiando el criterio de santo Tomás: “Ez 18, 17, que señala, entre otras cualidades del hombre justo, la siguiente: ‘No percibirás interés ni aditamento’”¹⁶³. La argumentación es un corolario de lo establecido en el artículo anterior: “... del mismo modo que si uno, en resarcimiento de un préstamo de dinero o de cualquier otra cosa, recibe dinero en virtud de pacto tácito o expreso (...) peca contra la justicia, así también todo el que por pacto tácito o expreso recibiere cualquier beneficio cuyo valor pudiera ser estimado en dinero, incurre en pecado”¹⁶⁴.

Sin embargo, si lo que se da es a título de don gratuito, sí que es admisible. Igualmente es admisible exigir cosas que no se cuentan, como la benevolencia o la amistad. Tampoco contradice este principio que se exija una compensación por el daño que al prestamista le puede suponer la concesión del préstamo.

Muestra del alejamiento de las posturas de santo Tomás respecto de las coordenadas de una economía de mercado es la equivalencia que establece entre la usura y el añadir un pago por la demora en el pago del precio. La situación del comprador que buscara rebaja del precio por pago anticipado le parecería equiparable. Claramente se trata de una falta de percepción de las exigencias de una economía de mercado, donde el factor tiempo o coste de oportunidad es traducible en cantidades dinerarias sin violentar la naturaleza de las cosas. Introducido con objetividad este aspecto, la lógica propuesta por santo Tomás tendría capacidad de integrarlo.

b.2) Obligación de restitución para reparar la usura

Se trata en el artículo 78.3 al suscitar si todo lo que una persona hubiera ganado por un préstamo usurario tiene obligación de restituirlo.

La respuesta del Aquinate niega la generalidad de la afirmación: hay algunos casos en los que lo que se obtiene con los intereses del dinero prestado es legítimamente adquirido.

La base de argumentación es realista: de lo prestado por usura un hombre puede haber obtenido ciertos bienes, en cantidad mayor que lo recibido, fruto del trabajo o industria humana. Lógicamente, en esos casos no tiene más obligación que la de restituir al prestamista la cantidad inicialmente recibida, salvo que éste hubiera tenido que sufrir un daño adicional. Cosa distinta es que los frutos lo sean de un inmueble, casa o finca, pues en ese caso los frutos son del dueño.

Claramente santo Tomás se inclina por el trabajo como único factor de creación de riqueza: no es el capital el que produce nuevos beneficios, sino la diligencia del que actúa

¹⁶³ ST-III, p. 603.

¹⁶⁴ ST-III, p. 604.



con ese capital. Se trata de un criterio clave para justificar los principios de la llamada por algunos *justicia social o ética del comportamiento económico*.

b.3) La licitud de la recepción de préstamos usurarios

El artículo 78.4 plantea si es lícito recibir dinero en préstamo usurario.

En efecto, cabe considerar que si prestar dinero es pecado, pedir préstamos también lo será, porque es inducir a pecar. Éste es el sentido de la presente cuestión. La respuesta de santo Tomás es clara: el que sufre la injusticia no peca, ya que el usurero peca en la medida en que inflige una injusticia al que acepta el préstamo a interés. Si el usurero prestara sin interés no pecaría.

La argumentación distingue entre “inducir al hombre a pecar”, que siempre es ilícito, y “servirse del pecado de otro para obtener un bien”, que sí puede ser lícito, en la medida en que se sirva de la parte buena que haya en el acto pecaminoso. Por ello, “de ninguna manera es lícito inducir a alguien a prestar con usura; pero sí está permitido recibir préstamo a interés de manos de aquel que ya está dispuesto a darlo y ejerce la usura, siempre que aquello se haga por algún bien; como, por ejemplo, socorrer las necesidades propias y ajenas”¹⁶⁵. En realidad, se trata de considerar que solicitar un préstamo no lleva necesariamente a la usura, salvo que el prestamista añada la pretensión de cobrar interés; pero esto queda más allá de la acción del prestatario. Sólo si este tuviera intención de hacerle proceder así directamente estaría pecando.

7. PARTES INTEGRALES DE LA JUSTICIA

Las partes integrales de la justicia muestran la apertura del “Tratado de la Justicia” y su idoneidad para plantear una reflexión rigurosa sobre el fundamento de los derechos humanos.

En efecto, todas las cuestiones que afectan a la justicia se incluyen en una esfera moral y de razonamiento práctico. Se trata de hacer el bien y de evitar el mal.

Difícilmente un atención reposada a estas cuestiones permite suscribir la tesis de que el lenguaje del “Tratado de la Justicia” de santo Tomás es un “tratado especializado sobre lo justo” y no un tratado que ejemplifica los comportamientos básicos de la justicia sin ningún tipo de clausura.

Son tratadas en la cuestión 79, “Partes cuasi integrales de la justicia”. Estas partes integrales o cuasi integrales de la justicia –en la medida que integran todos los aspectos

¹⁶⁵ ST-III, pp. 606-607.

de la misma— son “hacer el bien”, “evitar el mal”, y los vicios opuestos a una y a otra. Sobre las mismas plantea santo Tomás cuatro interrogantes: si esas acciones son parte de la justicia; si la transgresión es un pecado especial; si la omisión es un pecado especial; y, finalmente, qué es lo que depara la comparación de la omisión con la transgresión.

7.1. *El primer principio de la moral también forma parte de la justicia*

Efectivamente el artículo 79.1 considera si evitar el mal y hacer el bien son partes de la justicia.

La autoridad de san Agustín sostiene que “pertenece a la justicia de la ley evitar el mal y hacer el bien”¹⁶⁶. Genéricamente, hacer el bien y evitar el mal pertenece a toda virtud, y en ese sentido no serían partes de la justicia. Pero la justicia, en sentido general, mira al bien de una manera especial: en cuanto que es debido en orden a la ley divina o humana.

También la justicia especial contempla el bien bajo su aspecto de debido al prójimo. Ésta es la diferencia entre ambas:

- Justicia general: hacer el bien debido a Dios o a la comunidad, y evitar el mal contrario.
- Justicia especial: hacer el bien debido al prójimo y evitar el mal contrario, lo nocivo para el prójimo.

Estas dos partes de la justicia, general o especial, “son como partes integrantes, porque cada una de éstas se requieren para la perfección del acto de justicia. En efecto, a la justicia le corresponde constituir la igualdad en las cosas que se relacionan con el otro (...). Es propio de un mismo principio constituir algo y conservar lo constituido. Mas uno constituye la igualdad de la justicia practicando el bien, esto es, dando al otro lo que le es debido. Por el contrario, dicha igualdad de la justicia ya constituida se conserva evitando el mal, o sea, sin inferir ningún daño al prójimo”¹⁶⁷.

Santo Tomás está ofreciendo un criterio de interpretación para todas las cuestiones de justicia: no basta partir de un principio justo; hay que llegar a un resultado justo. De tal manera que nunca podemos apelar a la concatenación lógica de premisas que justifiquen un resultado injusto. Por eso, esta visión de las virtudes integrales o cuasi-integrales de la justicia es crucial en su sistemática.

Por eso, el Aquinate señala que se trata de constituir la justicia de modo activo, tanto haciendo lo que es bueno, como evitando lo que es malo. Esto último no es un mero

¹⁶⁶ ST-III, p. 608.

¹⁶⁷ ST-III, p. 608.



no hacer, vacío de contenido: se trata de un resistirse a hacer lo que no se debe hacer, apartarse de la tentación.

7.2. *La transgresión como vicio opuesto a la justicia como virtud especial*

El artículo 79.2 considera si la transgresión es un pecado especial.

Para santo Tomás lo es en la medida en que resulta ser el vicio opuesto a la justicia como virtud especial.

Y lo argumenta del siguiente modo:

- a) El vocablo *transgresión* fue derivado de los movimientos corporales a los actos morales.
- b) Ahora bien: en el orden del movimiento corporal, se dice que una persona realiza una transgresión porque *va más allá del término* que le estaba señalado.
- c) Por el contrario, dicho término, en el orden moral, se le fija de antemano al hombre por los preceptos negativos, de modo que más allá del mismo no debe pasar.
- d) Por tanto, se produce la transgresión propiamente dicha cuando un hombre hace algo en contra de un precepto negativo (...).
- e) (...) obrar contra un precepto negativo constituye entonces un pecado especial en un doble aspecto: 1.º (...) en cuanto que se distingue de los géneros de pecado opuestos a las otras virtudes, porque, así como a la naturaleza propia de la naturaleza legal pertenece atender a la noción de debido en el precepto, así también es propio de la transgresión el referirse al desprecio del precepto; 2.º (...) la transgresión es pecado especial en cuanto se distingue de la omisión, que se opone a los preceptos afirmativos¹⁶⁸.

Hay, por tanto, para santo Tomás, un valor al cumplir la justicia por ella misma, lo que se evidencia en que la transgresión es un vicio en sí, con independencia del atentado concreto que contra la justicia especial se realice, que es un aspecto añadido a éste.

7.3. *La omisión como vicio opuesto a la justicia como virtud especial*

El artículo 79.3 plantea si la omisión es un pecado especial.

La autoridad que sirve de guía a santo Tomás para contestar a esta cuestión es neotestamentaria, la Carta de Santiago (4, 17), “que dice: ‘Al que sabe hacer el bien y no lo hace, se le imputa a él como pecado’ ”¹⁶⁹.

La argumentación parte de que la omisión consiste propiamente en dejar de hacer el bien, y no cualquier bien, sino el que sea debido. Ese bien debido es el objeto de la

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 609.

¹⁶⁹ ST-III, p. 610.

justicia, tanto de la legal (débito mandado por la ley divina o humana), como de la especial (débito hacia el prójimo).

Por eso, la omisión es un pecado especial, y, además, distinto de la transgresión. Si el que transgrede hace lo que no debe, el que omite no hace lo que debe. Es decir, “así como el pecado de transgresión se opone a los preceptos negativos, que tienen por objeto hacernos evitar el mal, también el pecado de omisión se opone a los preceptos afirmativos, que tienden a que practiquemos el bien”¹⁷⁰.

Característico de los pecados de omisión es que no obliguen siempre sino sólo en determinados momentos. Si en esos momentos uno resulta incapaz de hacer lo que debe, está excusado. Pero si uno se ha puesto en situación de ser incapaz de hacer lo que debe, entonces sí que peca por omisión.

7.4. Gravedad moral de la omisión

Finalmente, el artículo 79.4 plantea si el pecado de omisión es más grave que el pecado de transgresión.

La posición de santo Tomás se deriva de la lógica interna de ambos pecados: “... es más fácil abstenerse de realizar el mal que hacer el bien. Luego más gravemente peca quien no se abstiene de practicar el mal, lo cual es propio de una transgresión, que quien no hace el bien, que implica una omisión”¹⁷¹.

La argumentación parte del principio de que el pecado es tanto más grave cuanto más se aleja de la virtud. Al tiempo, lo contrario de una cosa dista más de esa cosa que su simple negación. Y dado que la transgresión es contraria al acto de la virtud, mientras que la omisión simplemente es su negación, de modo general y absoluto la transgresión es más grave que la omisión, aunque en algún caso pueda ser más grave la omisión. Expresado literalmente, “que a la proposición *hacer el bien* se opone esta otra: *no hacer el bien*, lo cual constituye la omisión; y esta otra: *hacer el mal*, lo que es propio de la transgresión”¹⁷².

8. REFLEXIÓN FINAL

Con la cuestión 79 se termina la relación de las cuestiones del “Tratado de la Justicia” que con más frecuencia han sido estudiadas por los que lo han comentando y estudiado desde una perspectiva jurídica.

¹⁷⁰ ST-III, p. 610.

¹⁷¹ ST-III, p. 611.

¹⁷² ST-III, pp. 611-612.



Al finalizar esta panorámica, es oportuno reflejar las reflexiones sintéticas de Francesco Olgiati, en similares circunstancias:

Llegados al término de nuestra investigación, podemos abarcar de una mirada todo el camino seguido por santo Tomás en su elaboración del concepto de justicia. El programa del gran pensador consistía en comprender el mundo del derecho, en *intus legere* la realidad jurídica, llegando a una idea sobre la esencia de la juricidad racional y perfectamente justificada (...). Empezó ciertamente por examinar ante todo el *derecho como hecho*, pero no sólo lo contempló en una norma o en un conjunto de normas aisladas por abstracción de la vida jurídica (aun indicando en ellas una *aequalis ratio juris*) ni siquiera únicamente en el ordenamiento jurídico completo de una *societas*, sino más bien en la *actividad humana*, en la *actio*, en el *opus*. Esta realidad, esta *res* de nuestra actividad, implica la norma, conduce al ordenamiento jurídico social y es el fundamento de los derechos subjetivos, pero es también algo más: es una realidad viviente, en relación con la cual debe considerarse todo elemento del derecho. Así como la moralidad no se agota en los preceptos de la ética, ni la poesía se reduce a las reglas de la prosodia, del mismo modo la juricidad no debe confinarse a una ley o a un conjunto de leyes, separadas de la actividad humana¹⁷³.

Una comprensión adecuada del “Tratado de la Justicia” de santo Tomás permite efectivamente razonar sobre el fundamento de los derechos humanos. Por las siguientes razones:

- a) la relación de justicia es una relación intrínsecamente moral que enlaza derechos y deberes;
- b) los derechos proceden de los deberes de respeto que los sujetos tienen con respecto a los bienes básicos del alma y del cuerpo de sus conciudadanos;
- c) la autoridad no puede dejar de reconocer la naturalidad de estas relaciones y no puede actuar en contra de ellas;
- d) la autoridad puede desarrollar aspectos más complejos de estas relaciones desde el imperativo de que hay que hacer el bien y evitar el mal;
- e) el discurso sobre el fundamento de los derechos humanos aparece así como un discurso abierto e integrador sobre el bien humano.

¹⁷³ Francesco Olgiati. *El concepto de juricidad en santo Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 1977, pp. 338-339. (Título original: *Il concetto de giuridicità in San Tommaso d'Aquino*. Traducción de Diorki y Juan A. Sardina Páramo).