— Nicolás A. Lázaro —

La interpretación de la noción tomasiana de justicia por parte del Cardenal Cayetano en la *Suma Teológica* II-II, qq. 57-62

Παιδεία
Publicaciones

La interpretación de la noción tomasiana de justicia por parte del Cardenal Cayetano en la *Suma Teológica* II-II, qq. 57-62

— Nicolás A. Lázaro —

Παιδεία
Publicaciones

Lázaro, Nicolás Ariel
La interpretación de la noción tomasiana de justicia por parte del Cardenal Cayetano en la Suma Teológica II-II, qq. 57-62 / Nicolás Ariel Lázaro.- 1a ed.- Rosario: Paideia Publicaciones, 2021.
352 p. ; 25 x 17 cm.

ISBN 978-987-25387-3-6

1. Filosofía. 2. Filosofía Medieval. I. Título.
CDD 180.9

© 2021, *Nicolás A. Lázaro*

ISBN 978-987-25387-3-6

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723

Ninguna parte de esta publicación, incluído el diseño de cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna y por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación, en Internet o de fotocopia, sin permiso previo del editor o del autor.

Todos los derechos reservados

Impreso en Argentina

A mi papá, Eduardo, ejemplo de sacrificio, lucha y perseverancia.

A mi mamá, Marita, espejo de humildad y testigo silente de mis esfuerzos.

A mi esposa, María Laura, amor mío, compañera dulce y paciente.

A mis familiares y amigos.

Sobre todos y sobre todas las cosas: a Dios, Padre Eterno y Misericordioso, y a la Virgen Santísima.

AMDG

ÍNDICE SINÓPTICO

PREFACIO 7

PALABRAS PREVIAS 9

PRÓLOGO 11

INTRODUCCIÓN
ITER MENTIS 15

PRIMERA PARTE
LOS ESTUDIOS TOMISTAS HOY

Capítulo I
Santo Tomás, el Cardenal Cayetano y los estudios tomistas 53

Capítulo II
Status Quaestionis 93

SEGUNDA PARTE
DOS VISIONES EN TORNO A LAS FORMAS DE LA JUSTICIA

Capítulo III
Análisis de la justicia en Tomás de Aquino y en los comentarios del Cayetano 119

Capítulo IV
La virtud de la justicia tomasiana y la interpretación del Cayetano 213

TERCERA PARTE
ANALOGÍA Y ALCANCE TEÓRICO-PRÁCTICO DE LA DEFINICIÓN DE JUSTICIA

Capítulo V
La analogía de la noción de justicia 241

Capítulo VI
Distintas definiciones, diversa moral 279

CONCLUSIONES
UN TOMISMO CAYETANO 321

OBRAS CONSULTADAS 333

ÍNDICE ANALÍTICO 347

PREFACIO

Este libro es la primera edición de mi tesis, resultante del Doctorado en Humanidades y Artes, mención Filosofía, y escrita bajo la dirección del Dr. Sergio Castaño y la Dra. Silvana Filippi, a quienes reconozco y agradezco por su apoyo.

También va mi agradecimiento a CONICET, pues dicha investigación no hubiese sido posible sin el auxilio económico que nos proveen regularmente y sin demoras a todos los becarios. Y, por supuesto, al ISPI 9232 "Don Bosco" de la ciudad de Rosario (Argentina), donde realicé mis estudios de base en Filosofía. El Profesorado merece una doble mención. La primera, porque allí recibí la formación que me permitió desempeñarme como docente de Filosofía en diferentes niveles educativos. La segunda, porque a través de su colaboración y sello editorial, Paideia, han facilitado y propiciado que se lleve a cabo esta impresión.

Defendí mi tesis *coram* el día 3 de junio de 2019, en la Facultad de Humanidades y Artes, Escuela de Filosofía, de la Universidad Nacional de Rosario. Luego de varias horas de preguntas y respuestas, accedí finalmente al título y nombramiento de Doctor en Filosofía. Fue un día de inmensa alegría, pues allí estaban presentes familiares y amigos que me acompañaron durante todos esos años de intenso trabajo y, por momentos, de incomunicable soledad. Los que han pasado por esto, saben a qué me refiero: es necesario, así parece, transitar estos y otros lugares... Fue un día pleno, decía, porque se coronaron mis muchos esfuerzos, privaciones, dificultades y sacrificios con el título máximo y supremo que otorga la vida académica y la carrera universitaria.

El manuscrito es esencialmente el mismo que ha sido entregado a mi director, a mi codirectora, al consejo académico de la UNR (que lo juzgó digno de ser enviado a los revisores) y a los tres jurados que dictaminaron favorablemente. Y que, finalmente, lo aprobaron en aquella feliz jornada.

Algunas modificaciones, sin embargo, han sido realizadas: he corregido errores de tipeo, de ortografía, he acomodado algunas citas y también algunas mejoras estilísticas. Pero no mucho más. Por supuesto: todo lo hecho es siempre susceptible de ser mejorado. Lo que hoy se publica, lo que he dado a imprenta,

lo que aquí puede leerse es mi *thesis*, mi *dissertatio ad lauream Philosophiae doctoralem impetrandam, confecta atque edita*.

Nicolás Lázaro, PhD
Doctor en Filosofía

PALABRAS PREVIAS

Es un honor académico y una satisfacción personal introducir brevemente el libro del Doctor Nicolás Lázaro. Un honor porque, como diremos, esta obra reviste un interés teorético poco común, tanto desde la perspectiva sistemática de los saberes prácticos cuanto desde la del decurso y los grandes hitos principales que jalonan la historia de la reflexión sobre el obrar del hombre. Una satisfacción, porque el libro constituye el resultado de brillantes estudios de Doctorado –que pude acompañar– y surge de una tesis particularmente valiosa, defendida en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario el 3 de junio de 2019.

* * *

El libro se inscribe dentro de la tradición del tomismo. Allí reside un ámbito científico que ha sido estudiado profusamente en los últimos 150 años, y en el que, a pesar de la riqueza del pensamiento del Aquinate, no resulta fácil detectar cuestiones de fondo que no hayan sido transitadas. Ahora bien, en la investigación concretada en esta obra, Lázaro no se deja llevar por el afán de hallar problemas cuya nimiedad explique la novedad en su tratamiento. Lo guía, por el contrario, la búsqueda del tomismo esencial, *tomasiano*, en el plano de la práxis. Y, llevado por una perspicacia hermenéutica poco común, el autor descubre en los repliegues del patrimonio de la Escuela (i.e, del tomismo histórico cultivado ante todo en el seno de la orden dominicana) un problema mayor en la interpretación y comprensión de la doctrina de la justicia del Aquinate. Se trata, en efecto, nada menos que de uno de los principales ejes del orden práctico, en sí mismo considerado: la justicia; y de una inteligencia de las formas de esa virtud, la cayetaniense, que habría desconocido la respectiva posición de Santo Tomás. Y que habría dado carta de ciudadanía e irradiado a la tradición posterior, como si fuera tomista, una doctrina cuyo *Geist* es, por el contrario, ajeno al Aquinate.

* * *

Corresponde aquí poner explícitamente de relieve un hecho que no es tan usual para los formadores de investigadores. Pues en esa tarea lo más habitual

para nosotros es sugerir a los tesistas y becarios un tema, autor o problema como digno de ser abordado, y consensuar con ellos las concretas alternativas de su tratamiento. Pero en este caso no ocurrió tal cosa. El Dr. Lázaro une al logro científico de haber desarrollado con solvencia y rigor el tema de su investigación, el mérito especial de haber advertido el problema radicado en la interpretación que el Cardenal Cayetano ofrece de la teoría de la justicia de Santo Tomás de Aquino. Un problema exegético y sistemático de repercusiones teóricas claves, no sólo para la concepción de la justicia sino asimismo para la visión del entero orden práctico.

* * *

El presente es, formalmente, un estudio de Moral Fundamental y, más específicamente aun, de Filosofía del Derecho. Se propone, como cometido final, analizar dos nociones diversas de justicia y deslindar las consecuencias que se siguen para el Derecho y la Política a partir de cada una de ellas; así como anticipar las divergentes líneas de fuerza doctrinales que –pivotando en la *forma mentis* de cada una de esas nociones– se delinearán en la ulterior evolución del pensamiento político. Sólo una consideración clausurada en los convencionales espacios curriculares de la docencia podría exigir a esta investigación desarrollos propios de disciplinas ajenas.

* * *

Estas líneas no se proponían hacer una síntesis del libro que se presenta. Sólo reiteraremos que la obra representa un esfuerzo original por adentrarse en el quicio del orden ético-jurídico a partir de una lectura minuciosa y aguda de uno de los autores centrales de la tradición occidental, Tomás de Aquino. Y para llevar a cabo una lectura auténtica de la noción tomasiana de la justicia el Doctor Lázaro deberá liberar a la doctrina del Aquinate, y a su universal irradiación en la modernidad, de cuestionables e infieles incrustaciones exegéticas.

Sergio Raúl Castaño
Dr. en Derecho Político - Dr. en Filosofía
Investigador Principal del CONICET
Catedrático de Teoría del Estado
(Fac. de Derecho y CC. SS. - U. N. del Comahue)
Director del Centro de Estudios Políticos (UNSTA)

PRÓLOGO

Es harto conocido el hecho de que el extenso período dentro del cual queda incluida la temática de este libro fue designado como Edad Media en sentido despectivo. Durante mucho tiempo se ha pensado que, desde el punto de vista filosófico, no ha habido ningún aporte valioso producido en aquella época. Sólo se trataría de la recepción y adopción parcial de la filosofía pagana, a la cual se adosó la teología religiosa en una combinación no siempre feliz. Esta concepción prejuiciosa y, por lo demás, completamente injustificada ha cambiado mucho en la actualidad.

No obstante, quizás no se ha observado suficientemente que el calificativo "medio" puede encerrar una virtud insospechada de ese riquísimo período. Y es que el hecho de ser "media" le otorga a esta Edad una capacidad increíblemente potente para lograr comprender tanto la filosofía pagana, que fue repensada bajo otro horizonte conceptual, como la génesis de aquellas tesis que, paulatinamente, condujeron a la transformación que dio lugar a la filosofía moderna. Para quien quiera verlo, entonces, el poder exegético del pensamiento medieval es francamente medular. No existe una auténtica comprensión de la historia de la filosofía occidental si se pretende desdeñar la Edad Media.

Lo primero que se observa es que la adopción de ciertas nociones de la filosofía pagana no fue una simple adición. Esas nociones fueron reelaboradas profundamente bajo una concepción monoteísta, creacionista y personalista que modificó notoriamente su sentido en todos los planos, especialmente, en el metafísico, el gnoseológico y el ético. En ocasiones resulta penoso que algunos estudiosos, incluso bienintencionados, refieran a la recepción de la filosofía pagana en el pensamiento medieval como si hubiese permanecido inalterada. Nada más errado. El enriquecimiento que experimentaron las viejas nociones filosóficas fue, en muchos casos, realmente asombrosa.

Del mismo modo, sorprende bastante que en algunos manuales o apuntes escolares se enseñe aún que Descartes fue "el padre del pensamiento moderno". Se dice que, una noche, habiéndose sentido abrumado por la duda, trató de conciliar el sueño, tras lo cual despertó y de pronto descubrió que el *ego cogito* era el fundamento de la filosofía, rompiendo así de un solo golpe con el teologismo

característico del Medioevo. Y si bien semejante dislate ya no se esgrime en los ámbitos académicos mejor formados, casi no se encuentra un profesor de filosofía moderna que tenga a bien recordar el origen de tales ideas durante la Edad Media, en buena medida, en conexión con problemas no exclusivamente filosóficos, sino también teológicos. Porque el fin de la Edad Media y el tránsito hacia el Renacimiento y la temprana Modernidad han tenido que ver con profundos conflictos teológicos, que en buena medida subsisten hasta el día de hoy, y no tanto con una revolución liberadora respecto de la hegemonía eclesiástica como frecuentemente se ha pretendido hacer ver.

En tal sentido, y para aproximarme al tema del presente libro, resulta claro que después de la muerte de Tomás de Aquino se dieron algunos acontecimientos relevantes –de los que la condenación de 1277, dirigida contra el averroísmo imperante en aquel momento, es tan sólo un síntoma–, que muestran una profunda transformación. De hecho, no es casual que Duns Escoto, el gran maestro medieval posterior al Aquinate, haya encontrado un verdadero desafío en hallar una base epistemológica para la metafísica, intentando así reparar el hiato entre la ciencia física y la teología que ya parecía imposible. El precio que se debió pagar, no obstante, fue la creciente logicización del pensar. El objeto de la metafísica ya no será para Escoto, como lo había sido para Tomás de Aquino, el ente en tanto que tiene el ser recibido en el acto creador por participación. Desde entonces, el objeto de la metafísica será el concepto de ente entendido, según lo explica Escoto, como concepto unívoco, que en su radical neutralidad y extensión puede abarcar tanto el ente finito, esto es, creado, como el ente infinito, que es Dios. El ser, por tanto, deja de resultar comprendido como aquel acto y principio metafísico que, analógicamente, vincula a los entes singulares con su Causa Primera, y se convierte en un concepto omnicomprensivo y lógicamente unívoco bajo el cual "cae", tal como más tarde dirá brutalmente Francisco Suárez, incluso el mismo Dios. De ahí en más, el ser resultará cada vez más entendido en términos conceptuales y no existenciales. El pensar irá sustituyendo al existir, que no puede ser comprendido sino analógicamente, y la lógica será la base cierta para toda la filosofía moderna, cuyo problema principal, naturalmente, ya no se centrará en una metafísica del ente existente, sino en una gnoseología constituida mediante principios a priori completamente independientes de la realidad circundante y ligada, exclusivamente, a la estructura cognitiva del sujeto cognoscente.

Es sobre el trasfondo de este período de crisis y transformación, acontecido hacia finales de la Edad Media, que puede comprenderse plenamente el sentido de esta tesis. Tomás de Vío, el Cardenal Cayetano, que vivió entre la segunda mitad del siglo XV y la primera del XVI, es decir, en la temprana modernidad, comenta la obra de Tomás de Aquino y durante siglos fue considerado un *alter Thomas*, un *Aquinatis quasi vivens*. Sus comentarios fueron aceptados sin discusión como una verdadera prolongación del pensamiento del Aquinate y, sobre su base, se constituyó la escuela aristotélico-tomista de vasta tradición e influencia. No obstante, en la actualidad son muchos los estudios serios en los que se revela que el Cardenal Cayetano, pese a su indudable intención de honrar el pensamiento de su maestro medieval, metamorfoseó sus principios. Esto ha sido observado claramente en el plano de la metafísica y de la gnoseología, donde el ente existente resulta crecientemente sustituido por el objeto y el ser por el pensar. Y es que el tiempo transcurrido entre el momento en que Tomás de Aquino elaboró sus tesis capitales y aquel en que Cayetano comenta su obra había acarreado consecuencias demasiado pronunciadas, aun si para los hombres de aquel tiempo no resultara del todo evidente.

En tal sentido, el escrito de Nicolás Lázaro que hoy nos toca presentar, encierra un doble mérito: en primer lugar, ha tenido la sagacidad de apuntar a un momento especialmente crucial en la historia del pensar occidental, tal como creemos haber señalado. Pero, en segundo término, aborda una temática que, incluso entre los estudios que están trayendo a luz la profunda diferencia entre la escuela tomista y el pensamiento original de Tomás en aspectos fundamentales, todavía no ha sido suficientemente trabajada o, al menos, por ahora no lo ha sido con idéntica intensidad que aquella con la que han sido abordadas otras cuestiones relativas a la metafísica y la gnoseología. Y es que el tema de la justicia no es menor. Atraviesa el ámbito de la ética, pero también el del derecho y la política. Atañe a lo más esencial de la vida personal y social.

Queda, pues, en manos de los lectores acometer la lectura de este libro y valorar los avances que aporta a la comprensión, no sólo historiográfica, de dos figuras sumamente conocidas de la historia de la filosofía, tales como Tomás de Aquino y su comentador, el Cardenal Cayetano, sino, en particular, al esclarecimiento de las transformaciones de fondo que han conducido desde una interpretación de la justicia incardinada en una concepción metafísica en la que el existente es su centro, a otra idea de la justicia, que se impondrá en la modernidad, donde campea la formalización sobre la consideración de lo real,

y la sustitución del bien por el deber y de la virtud por la obligatoriedad. Insistir sobre la importancia de esta cuestión sería, por evidente, completamente innecesario.

Silvana Filippi
Rosario, 9 de mayo de 2021

INTRODUCCIÓN

ITER MENTIS

1. DE LA CONCEPCIÓN A LA CONCRECIÓN DE ESTE TRABAJO

Debido a nuestro interés por los estudios de Filosofía Moral y Política es que optamos por estudiar el tema de la justicia a la luz de las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino.

Esto, casi inexorablemente, nos llevó también a leer a sus glosadores. Obviamente, el recorte epistemológico que supone un trabajo de Tesis Doctoral nos condujo a centrarnos en sus comentadores más relevantes. Y es así, entonces, como dimos con el Cardenal Tomás de Vio, el Príncipe de los Comentadores, de sobrenombre Cayetano, uno de los más reconocidos.

Inmersos ya en la lectura de los comentarios de este sobre la cuestión de la justicia, advertimos ciertas diferencias entre lo sostenido por el de Aquino y el de Gaeta. Y tras indagar acerca de la existencia de trabajos que nos ayudasen a corroborar nuestra primera impresión sobre este distanciamiento, nos encontramos con que tales no la resaltaban suficientemente. Sólo nos topábamos con estudios sobre cuestiones de índole metafísica y gnoseológica que mostraban el alejamiento de Cayetano respecto de Santo Tomás. Esta carencia de estudios rigurosos que nos ayudasen a verificar nuestra impresión liminar sobre la distancia entre los dos autores no pudo dejar de significar una novedad.

Varias razones pudieron motivar tal ausencia de trabajos sobre estas materias (filosofía moral y política). Una de ellas podría haber sido la falta de mérito para realizar dicho estudio por no encontrarse distinciones marcadas.

Pero no sucedió de este modo. Una lectura más detenida nos llevó, en primer lugar, a advertir que el Cayetano realizó comentarios a dichas cuestiones para elucidar pasajes que consideraba dudosos; y en segundo, a ver con más claridad las fisuras y hasta fracturas entre el pensamiento del Aquinate y su comentador.

Así fue adquiriendo contornos más nítidos nuestra hipótesis de trabajo, en concreto: que el Cardenal se aparta de Tomás de Aquino en lo relativo a la cues-

tión de la justicia. Sobre la cual vislumbramos una sub-hipótesis: que tal diferenciación radica en la *forma mentis* del Cayetano, más cercana –en algunos principios– a una concepción moderna de la Ética.

Llegados a este punto, nos preguntamos: ¿Por qué el Cayetano se aparta de Santo Tomás? Fue así como consideramos la posibilidad de que tal escisión encontrase su fundamento en, por ejemplo, dos modos diversamente radicales de concebir qué cosa es una virtud; y no sólo la virtud de la justicia.

El desafío de esta Tesis, junto con su novedad, está no tan sólo en señalar las diferencias entre las nociones de justicia de uno y otro autor; sino también en el intento de reconstruir y exponer algunos de los principios que llevaron al de Gaeta por senderos diversos del de Aquino. Y al enunciarlos no aisladamente, sino también proponiendo una definición de "justicia cayetana", nos encontramos con la oportunidad de mostrar los alcances que estas conclusiones tienen en la esfera de las reflexiones éticas, políticas y del derecho.

A renglón seguido, nos ocuparemos de una serie de temas que sirven, además, para comprender mejor el capítulo que sucede a esta *Introducción*.

2. ESQUEMA DEL TRABAJO

Nos dedicamos ahora a la exposición de las secciones y partes que conforman nuestro trabajo. Por un lado, para respetar los estándares más difundidos y comunes de escritos académicos, donde siempre se muestran y detallan cada una de las partes que lo integran. Y por otro, para traer orden y claridad a nuestra exposición.

En esta *Introducción*, sorteadas las precedentes cuestiones, se ponen la hipótesis de trabajo, y la metodología con la que pretendemos demostrarla, los objetivos que perseguimos con nuestra investigación, y los aportes que resultan de la misma.

Nuestro trabajo se articula en tres partes de dos capítulos cada una, la presente introducción, y un capítulo final destinado a las conclusiones. Obviamente incluimos la bibliografía que hemos consultado y dos índices: el *sinóptico* (al principio) y el *analítico,* o de *contenidos* (al final). Poner ambos, responde a nuestro interés de mostrar al lector el recorrido que realizaremos conjuntamente

al leer este trabajo, mostrándole la puerta de ingreso y la concatenación de argumentos que erticulan en el escrito. Al final, por supuesto, encontrará el detalle de cada uno de los pasos que hemos dado.

En la primera parte responderemos por qué hemos elegido a Santo Tomás y al Cardenal Tomás de Vio. También daremos explicaciones de los porqués que estuvieron en la génesis de esta investigación. Dichas causas forman parte fundamental del recorte epistemológico que debimos operar.

Al responder el interrogante planteado en torno a la figura del Angélico, buscamos, por un lado, poner de manifiesto cómo todavía hoy tal elección debe ser justificada ante algunos sectores de la Comunidad Científica. A tal efecto, expondremos la importancia que representaron los estudios del Aquinate respecto de la Edad Antigua y de la Moderna.

Para reflejar lo que acabamos de afirmar, hemos recurrido siempre y en todo momento, a los autores de mayor relevancia, ya porque sus argumentos representan mejor y más acabadamente lo que nosotros querríamos decir, ya porque con su contundente y pormenorizada documentación bibliográfica no dejan lugar a dudas de la actualidad de nuestra opción.

La segunda pregunta que responderemos es la relativa a nuestra elección de Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano, como autor a confrontar con Santo Tomás. Bajo el interrogante ¿Por qué el Cayetano?, explicaremos no sólo su importancia en tanto que Comentador reconocidísimo a los textos del Aquinate, también dejaremos planteada la clara necesidad de recurrir a sus escritos para descubrir toda una interpretación que le resulta propia.

Junto a lo último, y debido a su notoriedad, podremos aventurar que muchos de los filósofos neoescolásticos, o modernos, que se alejan de Santo Tomás (en algún sentido) lo hacen manteniendo cierta fidelidad a los comentarios del Cayetano. Es el capítulo primero.

A lo largo del segundo capítulo expondremos el estado actual de la cuestión y algunos de sus antecedentes.

La segunda parte está centrada en las dos visiones en torno a las formas de la justicia que nos ofrecen ambos autores. El capítulo tercero, luego de contextualizar el tratado de la virtud de la justicia, lo hemos consagrado al análisis y a la confrontación del texto tomista y la glosa cayetana. El cuarto capítulo es el de la síntesis, allí reconstruimos la interpretación que realiza el Cardenal de la noción expuesta por Santo Tomás.

Reconducimos estas conclusiones a la tercera parte, para ponerlas en sintonía con los principios que dominaron las respectivas épocas en que vivieron cada uno de los dominicos. Consideración realizada sobre el "punto de vista moral", según el cual es dable analizar los diversos sistemas ético-filosóficos en los estudios de la más reciente actualidad.

Con ello, nos referiremos a una moral "en primera persona" al hablar de todas aquellas teorías éticas denominadas clásicas, y de las que Santo Tomás de Aquino se ofrece como uno de sus principales exponentes. Contrariamente, diremos que hay una ética "en tercera persona" presente en muchos de los pensadores modernos.

Todo esto está articulado en la tercera parte intitulada *Analogado y alcance teórico-práctico de la definición de justicia*, centrada en los distintos sistemas morales que diversas formas de entender, concebir y predicar la virtud de la justicia implican.

Esto, una vez introducido, nos permitirá ver cada vez con mayor claridad que aquellas diferencias que mencionábamos entre el de Aquino y el de Gaeta, están finalmente fundadas en dos formas opuestas de abordar el argumento ético. Y que tal se decide en una previa hipoteca teórica, de índole lógico-ontológico, que le juega al Cardenal una inevitable mala pasada al momento de vérselas con la filosofía práctica.

En la sección que dedicamos a la enunciación de nuestros *Objetivos*, hemos planteado en modo concreto nuestra hipótesis. Para esto mismo hemos buscado responder la pregunta: ¿Qué queremos demostrar con nuestra Investigación?; y también: ¿Cuáles son los alcances de esta, en caso de probarla?

Luego de todo eso, hemos podido llegar a demostrar cada una de nuestras proposiciones, que, resumiéndola en una más general, diríamos, es la siguiente:

> "Encontramos en los comentarios del Cardenal Cayetano, Tomás de Vio, una interpretación propia de la doctrina tomista antes que una reproducción fiel (y por qué no, acrítica) de su maestro intelectual, Santo Tomás de Aquino".

Las preguntas que pusimos supra, y las proposiciones con las que dimos respuesta, nos sirvieron para elaborar por un lado los *Aportes de Nuestra Tesis* y nuestras *Conclusiones* finales, sobre las que volveremos más adelante.

En *Metodología* exponemos el modo en el que condujimos nuestra investigación. Primeramente, mediante la comparación textual y literal, así como semántica; y en algunos casos hasta morfológica y lingüística, de los dos autores en cuestión. Y, además, exponemos los principios que nos guiaron: los pertenecientes al realismo metódico, de tradición aristotélico-tomista

Los *Aportes de Nuestra Tesis*; reflejan de modo sucinto las novedades que se encontrarán en este escrito.

Manifestábamos que el nuestro se presentó por momentos como un trabajo de tipo lingüístico, ya que el latín que utilizó Santo Tomás de Aquino no es decididamente el mismo con el que fue comentado por el Cardenal de Gaeta.

Y nos hemos visto, por ejemplo, más de una vez en la situación de determinar si pese a la distancia morfológica o semántica de uno con respecto al otro, no estarán acaso ambos diciendo y expresando las mismas ideas.

Resumidamente, el comparar por primera vez y en este modo tales escritos, no puede dejar de ser un aporte novedoso para quien quiera continuar por este camino investigativo.

Otro de los aportes, consideramos que no menor, es el de haber logrado confeccionar una pormenorizada *Bibliografía* sobre el tema que nos ocupa. De hecho, no resultó fácil para nosotros dar con reseña alguna, lista o índice de los estudios que se abocasen al estudio de los comentarios del Cardenal Cayetano.

Finalmente, nuestra Tesis tiene la valía de ser el primer escrito que reconstruye –por primera vez– la interpretación de la noción tomasiana de justicia ofrecida por el Príncipe del Comentadores.

Hemos realizado, además, algunas puntualizaciones de tipo terminológicas en la misma, como por ejemplo al decir que es mejor entender la noción del Cayetano en tal o cual modo, ya que es él mismo quien en sus escritos se expresa de esta u otra manera. Pero entendemos que esto reguarda también a la reconstrucción de la interpretación que el Cardenal Tomás de Vio realizó en Santo Tomás de Aquino, que brindaremos acabadamente en la sección específicamente a eso dedicada en este trabajo académico.

Hemos referido allí todos los estudios actuales que encontramos tanto en lo tocante al tema de la justicia en Santo Tomás, cuanto a las investigaciones realizadas sobre el Cardenal Tomás de Vio, sus obras y sus comentarios; así como tuvimos en consideración las publicaciones que mejor comprenden la diferencia

ya mencionada en torno al discurso ético-filosófico. Para concluir también que son pocas aquellas dedicadas a la profundización de los comentarios realizados por el Cayetano a la noción de justicia en Santo Tomás, particularísimamente en los textos por nosotros elegidos.

Tras esta breve exposición, prosigamos con nuestro trabajo.

3. OBJETIVOS

Nuestros objetivos emergieron, entonces, tras considerar los argumentos que hasta aquí hemos expuesto.

Luego de ver la ausencia de estudios que pongan su atención sobre los temas que son de nuestro interés, junto con las grandes diferencias que encontramos evidenciadas entre el Aquinatense y el Gaetano en los campos que hemos enumerado; llegamos en consecuencia a la formulación clara y precisa de qué es lo queremos con nuestra investigación, qué queremos probar. Resultado que se traduce en la redacción de esta misma Tesis.

El cómo lo haremos también formó parte de estos momentos iniciales. Pero su respuesta la hemos reservado para el siguiente apartado, que pondremos aquí debajo *–Metodología–* una vez que hayamos sorteado lo tocante al punto que nos ocupa.

Así entonces, nuestra Tesis pretende estudiar los comentarios que el Cardenal Tomás de Vio realizó a algunas cuestiones del *Tratado sobre la justicia* contenido en la segunda sección de la segunda parte de la *Suma de Teología* compuesta por Santo Tomás de Aquino, y que llegan a hasta nuestros días en la llamada Edición Leonina.

Este estudio buscará cotejar y señalar la concordancia o diferencia que puedan llegar a existir entre uno y otro de los autores mencionados. Y así proponer, nuevamente, el sentido de los textos tomistas, para concluir que esta misma lectura, sin el filtro de la "interpretación cayetana", previene definitivamente de incurrir en aquellas conclusiones que otros, siguiendo a Santo Tomás con el espíritu del Cayetano, realizaron. Así como también la de brindar una clara exposición sobre la interpretación del Cardenal de la noción tomasiana de justicia.

Nuestro aporte se traduce en la reconstrucción de la noción cayetana de justicia puesta al final del estudio; y al cual hemos llegado tras la comparación de los textos y autores seleccionados. Sobre todo, y principalmente, al señalar, entre las muchas diferencias, la razón por la cual el Cayetano obra la "tripartición" (o también, "*triespecificación*") de la justicia, hasta ahora ignota.

Además, luego de estudiar el tema de la justicia general (y las diferencias entre los dos autores) nuestra investigación y su resultado, ayudarán a clarificar los actuales debates en torno a los diversos modos en que los filósofos políticos y del derecho, posteriores al Cardenal, han comprendido y desarrollado la división de la virtud de la justicia en sus partes subjetivas. Así como también será de utilidad para encontrar semejanzas entre Cayetano y ciertos autores actuales, o modernos y contemporáneos, o neotomistas y postconciliares. En esto se ve, sin dudas, la actualidad de nuestro tema.

Las conclusiones profundizarán aquella reflexión filosófico-teológica que tiende a "fundar y clarificar la praxis cristiana en el ámbito de la construcción de la ciudad terrena", como sostiene R. Cambareri[1].

Resumidamente, el centro de nuestra Tesis estará en comparar dos conceptos de justicia y encontrar, en uno con referencia al otro, diferencias.

Por lo dicho hasta aquí, el título de nuestro proyecto de investigación fue *"La justicia general en Santo Tomás y su interpretación en el Cayetano"*, y el título de nuestro trabajo de Tesis es *"La interpretación de la noción tomasiana de justicia por parte del Cardenal Cayetano en la S. Th. II-II, qq. 57-62"*.

A renglón seguido ponemos, claramente, nuestra hipótesis y sub-hipótesis (o hipótesis secundaria y coadyuvante) de trabajo, que resultarán demostradas en la segunda y tercera parte de este escrito, según dijimos.

3.1. Hipótesis de trabajo

El Cardenal Tomás de Vio, Cayetano, se aparta con sus comentarios a *S. Th.* II-II, qq. 57-62 de la noción de justicia ofrecida por Santo Tomás de Aquino.

[1] Cfr. R. CAMBARERI, *Il cristiano in politica. La domanda di giustizia nel mondo contemporaneo,* PDUL-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995, p. 82.

3.2. Sub-hipótesis de trabajo

El Cardenal interpreta la justicia a partir de principios más cercanos a la doctrina ética moderna, que a la forma en que la doctrina medieval comprende las virtudes morales, y toda la Ética.

4. RECORTE TEMÁTICO

Aclaramos, antes de proseguir, los motivos que nos han llevado a realizar un determinado recorte de los temas, las cuestiones, los artículos de la *S. Th.,* con la glosa cayetana que trataremos. Este trabajo lo amerita, si consideramos que el *Tratado de la Justicia* se inicia en la cuestión 57 y concluye en la 122 de la *secunda secundae Summae Theologiae.*

Así, pues, nosotros hemos decidido analizar sólo estas cuestiones –junto con sus artículos y los comentarios del Cardenal (*S. Th.* II-II, qq. 57-62)– puesto que en ellas Santo Tomás trata la virtud de la justicia en sí misma (*S. Th.* II, qq. 57-60) y las partes subjetivas de la justicia, también en sí misma considerada (*S. Th.* II-II, qq. 61-62).

Mientras que en el resto de las cuestiones (*S. Th.* II-II, qq. 64-122) el Aquinate estudia temas que no interesan directamente a nuestra investigación: el acto, la forma, la estructura y la definición de la justicia.

Así se verá que a partir de la cuestión 64 y hasta la 122 el Angélico se ocupará de los vicios que se oponen a esta virtud (qq. 64-78); sus partes integrales o potenciales (las virtudes adjuntas, qq. 79-120); el don que le corresponde (q. 121) y los preceptos de la justicia (q. 122). Todas estas cuestiones exceden naturalmente los límites que nos hemos puesto para nuestro trabajo investigativo.

5. METODOLOGÍA

> «Para un filósofo realista, el pensamiento no tiene más contenido que aquel que sus facultades le permiten abstraer de las cosas y que el pensamiento elabora gracias a sus principios. Nada anormal hay para dicho filósofo en proceder de esta suerte, sobre todo teniendo en cuenta que, viviendo en la Edad Media, es cristiano y que, siendo el mundo cristiano creación de Dios, no del hombre, la filosofía cristiana enfoca espontáneamente los problemas desde el punto de vista del objeto»[2].

Habiendo respondido en el precedente apartado las preguntas planteadas en torno al qué, por qué, y para qué emprendimos este estudio, tratamos ahora la referida al cómo lo haremos.

Así entonces, para llevar adelante nuestra investigación, cotejaremos los textos de *S. Th*. II-II, qq. 57-62 del Angélico y los comentarios realizados por el Cardenal Tomás de Vio, con el fin de mostrar la distancia entre lo que Santo Tomás dijo y el Cayetano interpretó: nuestra hipótesis.

5.1. Análisis y síntesis

El cotejo entre el texto tomista y la glosa cayetana constará de dos momentos: el del análisis y el de la síntesis. Precisemos un poco más en qué consistirán tales puesto que hoy día existe también mucha confusión con respecto a lo que se entiende cuando se utilizan estas nociones. Por nuestra parte, las tomamos en el sentido propuesto por Leopoldo Eulogio Palacios, gran autoridad en el campo de la Epistemología, proveniente del ámbito de la filosofía tomista.

En el capítulo décimo de su libro *Filosofía del Saber*[3], al definir los *"Caracteres generales del análisis y la síntesis"* nos propone una interesantísima metáfora de qué cosa es el análisis y qué cosa es la síntesis[4].

---

[2] É. GILSON, *El realismo metódico,* Ediciones Encuentro, Madrid 1997, p. 137.
[3] L. E. PALACIOS, *Filosofía del Saber,* Editorial Gredos, Madrid 1962.
[4] Cfr. *Ibidem,* sobre todo el décimo capítulo dedicado especialmente a la profundización sobre *El análisis y la síntesis*.

Para comenzar a precisar tales nociones, decíamos, nos brinda la imagen del "ascenso" y del "descenso". Veamos a tal efecto qué opinión le merece la primera de las imágenes –el ascenso– aplicada al análisis:

> «Parte el análisis de cosas que son obvias y familiares, pero oscuras y confusas, y nos lleva, por sendero trabajoso, hasta las cosas recónditas, alejadas de los sentidos, en las que late la claridad y distinción»[5].

Este pasaje ilustra perfectamente lo sucedido entre nuestras intuiciones y los textos del Cardenal de Gaeta. Nada hay "neutral" o desprovisto de valoraciones personales en el mundo de la literatura; menos aún en la filosofía y, o, teología. Nuestros primeros pensamientos estuvieron íntimamente relacionados a la convicción de que si algo se comenta –y más en el caso del Cayetano– es porque reina cierta necesidad –por parte del mismo comentador, o por parte de otros– de que ciertos pasajes de la monumental obra de Santo Tomás sean aclarados.

Ciertamente que las grandes e innumerables dudas con respecto al modo en que se podrían entender los textos del Doctor Común, continúan siendo el centro de reflexión entre tomistas y generando interesantísimos debates actuales que se traducen en la organización de congresos y seminarios internacionales.

Esta imagen del análisis en cuanto "ascenso" la aplicamos nosotros al Cayetano, puesto que hemos partido de "cosas obvias y familiares" para buscar en ellas "claridad y distinción".

¿Cuáles son, pues, estas "cosas obvias y familiares" a las que hacemos referencia? Aquellas mismas que la comunidad científica debate hoy día: que el Cayetano ha sido "el mejor intérprete, el Príncipe de los Comentadores de Santo Tomás de Aquino". Las investigaciones actuales están tratando precisamente el tema, pero en diversos campos. Todos estos estudios y autores, sobre los que volveremos en nuestro capítulo primero, giran en derredor de la siguiente hipótesis de trabajo: la interpretación del Cardenal Tomás de Vio, el Cayetano, no condice, no es coherente con la doctrina tomasiana.

[5] *Ibidem*, p. 115.

Y, ya inmersos en el campo de la síntesis, es esta misma premisa inicial lo que se prueba. O mejor decir: se logra demostrar que justamente con sus afirmaciones deslizadas bajo el inocente nombre de "comentarios" terminan no siendo precisamente una "nota a pie de página", sino una interpretación propia. La suya es una completa y personalísima postura o forma de leer, entender y explicar la doctrina del Angélico. Por eso volvemos sobre las palabras de Palacios, que de algún modo cierran y explican todavía mejor esto que decimos:

> «El análisis es el ascenso desde las cosas obvias a las recónditas; la síntesis es el descenso desde las cosas recónditas a las cosas obvias. No habría análisis si no supiéramos por adivinanza que lo mejor de las cosas está oculto a los ojos y a las manos y debe ser descubierto por un tenaz esfuerzo de la mente. [...] Ni habría síntesis si no lográramos iluminar, desde la orilla recóndita donde nos condujo el análisis, el mundo de las apariencias, rehaciéndolo y explicándolo desde la realidad profunda de sus elementos»[6].

Esta síntesis iluminadora y explicativa vendrá en consecuencia en todos los momentos posteriores a nuestro análisis. Allí mismo brindaremos las definiciones que hubiéremos podido rehacer, mostrando que bajo la apariencia de fidelidad del Cayetano para con Santo Tomás, hoy fuertemente discutida (vid. pp. 56-58) y cada vez menos aceptada, se esconde la irreconciliable postura, ética y filosófica, del Cardenal Tomás de Vio.

Hemos dejado en claro entonces de qué modo llevaremos esta comparación, o cotejo, entre los textos del de Aquino y los comentarios del de Gaeta. Estos dos momentos serán claves en todo nuestro trabajo.

A tal efecto nos valdremos de los textos publicados por la Edición Leonina, bajo el título: *"Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici. Opera Omnia Iussu impensamque Leonis XIII P. M. edita; tomus nonus, Secunda Secundae Summae Theologiae, a quaestione LVII ad quaestionem CXXII ad codices manuscriptos vaticanos exacta. Cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum, S. E. R. Cardenalis. Cura et Studio Fratrum Eiusdem Ordinis. Romae ex typographia polyglotta s. c. de Propaganda Fide, MDCCXCVII"*.

[6] *Ibidem*, pp. 116-117.

A esta misma fuente siempre hemos recurrido, ya para nuestras referencias ya para nuestras citas textuales.

5.2. Realismo metódico

Un paso obligado en toda investigación doctoral es la referida al marco teórico y conceptual en el que se inscribe, y en virtud del cual debe ser leído. Así pues, enmarcamos nuestro análisis y síntesis dentro de los principios de la filosofía realista aristotélico-tomista.

Uno de los principios de este modo de hacer filosofía radica en que el conocimiento se inicia en las cosas que experimentamos a través de los sentidos; principio según el cual «el objeto del entendimiento no es la cosa material en su individualidad concreta, sino la quididad inmaterial, que, en cuanto tal, puede constituir una unidad real con el intelecto»[7]. Pero no debe confundirse esto con una identificación entre lo pensado y el objeto del conocimiento, en cuanto percibido. Sería esta la postura de un realismo *ingenuo.*

El realismo en el que inscribimos nuestra investigación es el *metódico*, en donde lo real se tiene como «distinto del pensamiento, el *esse* se pone aquí como distinto del *percepi*, debido a una idea determinada de lo que es la filosofía y como una condición de su posibilidad misma»[8]. Y por ello es un realismo *mediato* que se funda en otro principio, el de *causalidad:* hay un mundo sensible extramental, que podemos conocer y al que accedemos a través de los datos que nos proporciona la sensibilidad[9].

Así, para nosotros, el principio de causalidad aporta un hecho que debe ser asumido e interpretado. Aceptado este principio, se sortea –con mayor o menor dificultad– el problema de la certeza del conocimiento, pues le hemos dado crédito a los sentidos: ellos son el puente entre lo que hay en el mundo exterior y el intelecto. Son el puente, pero no son el fundamento de las cosas; por el contrario, en el método tomista:

[7] É. GILSON, *El realismo metódico*, p. 51.
[8] *Ibidem*, p. 57.
[9] Cfr. esto y lo que sigue, *ibidem*, pp. 69-87.

> «El mundo no existe más que por un decreto libre de Dios; por consiguiente, es imposible deducirlo del concepto de Dios. Hasta tal punto esto es imposible, que la verdad se encuentra precisamente en lo contrario. No sólo no se puede deducir el mundo de Dios, sino que incluso, precisamente porque nosotros mismos formamos parte del mundo, nuestro conocimiento tropieza con el mismo obstáculo metafísico que nuestro ser. El entendimiento humano no puede tener a Dios como objeto natural y propio; habiendo sido creado, sólo está directamente proporcionado al ser creado, hasta tal punto que, en lugar de poder deducir de Dios la existencia de las cosas, se ve, por el contrario, necesariamente obligado a apoyarse en las cosas para subir hasta Dios»[10].

Se pasa, de aquí, a la consideración del método en que tal cosa percibida será estudiada: *ab esse ad posse valet consequentia.* De donde se sigue, pues, que si hay posibilidad de conocer el objeto que se presenta a la inteligencia, analizarlo, descomponerlo y reconstruirlo, es porque, una vez aprehendido, muestra una "estructura" propia. El método es el modo en que el intelecto se adecua a la cosa, en virtud de la cosa y la forma en que ha sido, objetivamente, captada; y el sujeto encuentra el conocimiento de sí mismo y el del objeto en el análisis del último. En consecuencia, otro de los principios aceptados por el *realismo metódico* es el de la aceptación de la existencia del mundo exterior en cuanto "evidencia".

El hecho de que el realismo necesite de muchos principios para explicar su filosofía, radica en la exigencia misma del método; el cual consiste en ir de las cosas a los conceptos, y en conocer una realidad que nos resulta desconocida, «porque es una cosa distinta de la suma de conceptos que nosotros sacamos de ella»[11]. Más adelante, aclara Gilson el sentido del método realista: «todo lo real dado implica el pensamiento que lo aprehende; por consiguiente, es el ser la condición del conocer, y no el conocer la condición del ser»[12], en otras palabras: «es lo real lo que dicta el método, y no el método lo que define lo real»[13]. Veamos algunos otros principios de la filosofía realista a la que adscribimos.

De esta realidad educimos el *principio de finalidad,* que consiste en reconocer que todo lo que se realiza, se hace en vistas a un fin. Por esto se caracteriza

[10] *Ibidem*, p. 103.
[11] *Ibidem*, p. 123.
[12] *Ibidem*, p. 159.
[13] *Ibidem*, p. 161.

al realismo como una filosofía teleológica: todo ente tiende, naturalmente, a un fin que lo ordena y perfecciona; es decir, un bien que lo completa. En el caso de los entes racionales, dicho obrar será "conociendo la cosa misma en cuanto fin", y con relación a la cual se ordenan los medios del obrar[14]. El valor de dicho principio radica en que: «1º *a posteriori,* el examen de la naturaleza nos permite admitir con certeza la finalidad; 2º *a priori,* el principio de finalidad se impone como evidencia inmediata»[15]. De tal principio dependen otros, que G. Lagrange así detalla:

> «1º, el principio de *inducción;* 2º, el de *interdependencia,* desde los puntos de vista distintos *del agente* y *del fin,* y por consecuencia de la materia y la forma; 3º, el de *la subordinación de los agentes* y *de los fines;* 4º, el de las relaciones de la *coordinación* con la subordinación; 5º, el de la dependencia del orden de los medios y del fin con respecto a una *inteligencia ordenadora;* 6º, por fin, el principio de la ley natural: *hay que obrar el bien y evitar el mal*»[16].

Nos contentamos aquí sólo con reseñarlos y recomendamos su lectura, a quien desee profundizar en dicho marco conceptual para entender mejor nuestro marco teórico[17].

Resumidamente, nuestro método consistirá en pensar las cosas que son, según los principios que hemos indicado, y otros que más adelante desarrollaremos. Y reflexionar sobre el modo en que determinados conceptos se ajustan, o no, al orden de la realidad[18].

---

[14] Cfr. G. LAGRANGE, *El realismo del principio de finalidad,* Ediciones Desclée, Bs. As. 1949, p. 85.

[15] *Ibidem*, p. 87.

[16] Cfr. *Ibidem*, p. 99.

[17] *Ibidem*, vid. especialmente §I.V. «Principios subordinados al de finalidad», pp. 99-114; y toda la parte segunda: §II. «Aplicaciones primordiales del principio de finalidad», pp. 115-281.

[18] Dejemos en claro que aquí las "cosas" a las que nos referimos, no serán realidades del mundo exterior, sino conceptos, argumentos. Desde una perspectiva ontológica, entes de razón, «que sólo existen en cuanto pensados», y que tienen «algún fundamento en la realidad, más o menos próximo o remoto» (Cfr. J. J. SANGUINETI, *Lógica,* Eunsa, Pamplona 1994, pp. 37-39).

6. APORTES DE NUESTRA TESIS

Llegados a este punto, sintetizamos cuáles serán las novedades que aporte nuestro trabajo a los que estudian y profundizan en el conocimiento de la doctrina tomista, y en modo general, a los interesados en las teorías, corrientes y pensadores relacionados al tema de la Filosofía Política, o Moral.

Esta Tesis, como se ha dicho, se dedica a comparar exclusivamente los escritos de Santo Tomás de la *S.Th.* II-II, qq. 57-62 con los respectivos comentarios del Cardenal Tomás de Vio. Es decir, es la primera vez que se cotejan en sede científica estos dos autores y en estos argumentos: el de la noción de justicia general y particular, junto con las partes subjetivas de la última.

Y esto según el modo que recién acabamos de expresar, el del análisis y la síntesis; el del ascenso que parte considerando la obscuridad de algunas nociones, hasta el descenso que viene a deshacer aquellas tinieblas del entendimiento iluminándola con definiciones y precisiones científicamente probadas.

Brindamos, además, una posible fundamentación del motivo del distanciamiento del de Gaeta como un moralista moderno, poseedor de un punto de vista moral "en tercera persona"; inimaginablemente reductible a la postura "en primera persona" asumida por el mismo Santo Tomás en todos sus escritos; pero particularmente en los que aquí consideraremos objeto de estudio.

Además, nos saldremos de los ya conocidos y transitados argumentos de las diferencias entre el de Aquino y el de Gaeta en temas de Metafísica, Lógica y Biblia, por poner algunos ejemplos. Ya que nuestro aporte reside en clarificar la interpretación sobre el tema de la justicia, dar precisiones en torno a la estructura de la glosa cayetana, proponer una tipificación de los comentarios del Cardenal, e identificar los motivos y la intención con los cuales él mismo dirige su empresa. A esto sumamos que es la primera vez que se propone expositivamente la noción cayetana de justicia, y cuál es su esquema. En síntesis, hemos logrado la reconstrucción de la definición de justicia del Cayetano, cuál es su "forma", el número y las partes que la componen.

Finalmente, demostrando cómo el Cardenal Tomás de Vio se separa de Santo Tomás de Aquino –generando una interpretación propia de la noción tomasiana de la virtud de la justicia– lo señalamos también como el posible precursor de las corrientes filosófico-políticas (principalmente neotomistas) que lo sucederán en el tiempo.

Señalamos, a la vez, todo el extenso campo que nos ha ocupado como un posible argumento de interés para las sucesivas investigaciones y estudios de profundización.

Queremos decir, y dejar en claro, que no hay absolutamente ninguna traducción disponible de la glosa del Cardenal a las cuestiones que nos ocupamos en las lenguas por nosotros conocidas (castellano, italiano, inglés, francés, portugués o alemán), sino que sólo se encuentran tales textos en latín. Estamos trabajando para poder ofrecer prontamente nuestras propias traducciones.

Con el próximo apartado llegaremos al final de la primera parte de nuestro trabajo, la *Introducción*.

En la misma hemos dejado en claro cuál es el esquema del presente escrito, pasando por los puntos medulares en los que expusimos los motivos que nos llevaron a decidirnos por tal argumento. Por otra parte, quedaron fijados nuestros *Objetivos* generales, y el modo *–Metodología–* con que los demostraremos. Finalmente, este apartado –que sirve de anticipo y prolegómeno a las partes y secciones que continuarán– estuvo centrado en enumerar brevemente la cantidad y cualidad de los aportes que estamos en condiciones de ofrecer al ámbito académico.

7. EL PROBLEMA DE LOS COMENTARIOS Y LOS COMENTADORES[19]

Como este trabajo profundiza en el tema de los comentarios del Cardenal Tomás de Vio a la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino, resulta importante resolver dos controversias que fueron objeto de nuestras reflexiones en torno a la figura del Cayetano: (1) si es más propio llamar "comentador" o "comentarista" a quien se pone a comentar. Y luego, (2) analizamos la problemática que representan los comentarios como fuentes, o no, de la actividad filosófica. Puesto que, como veremos, existe todavía una tradición que continúa restando valor filosófico al comentador y sus comentarios.

En efecto, con nuestro trabajo pretendemos trabajar algunos puntos en torno al tema de los comentarios del Cardenal Tomás de Vio, Cayetano. En virtud de ello, debemos, primero, abordar una especie de objeción contra la utilización del

[19] Hemos desarrollado este tema en "El Cayetano y sus comentarios" en el «XVI *Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval 2017, "Corporeidad, política y espiritualidad: pervivencia y actualidad del medioevo"»*, Centro de Estudios Medievales–Universidad Gabriela Mistral, Providencia, Santiago de Chile, Chile; durante los días 24 al 26 de mayo de 2017.

término "comentador", obrada por José Martorell Capó, traductor de la *Suma* editada por la BAC.

Allí, el traductor propone que el término "comentarista" debe ser la traducción obligada del *"commentator, -oris"* latino. Tras mostrar que tal sugerencia resulta inconducente, puesto que no hay ni hemos encontrado, razones etimológicas, históricas o lingüísticas para preferir la utilización de un término sobre otro, concluiremos que para nosotros –en este trabajo, y en otros– ambos términos podrían resultar intercambiables.

Aventuramos que, tal vez, su opción tenga más que ver con el sentido local, geográficamente hablando, que con una fineza del lenguaje.

Otro punto que abordamos respecto de los comentarios del Cardenal refiere a cómo deben ser considerados: ¿son un género discursivo? ¿Son escritos filosóficos? Allí retomamos el planteamiento que sobre el mismo tema (pero diverso período histórico) han formulado dos autoras: Miira Tuominen y Viviana Suñol, centrándonos especialmente en la segunda.

Vamos, pues, a tratar estas cuestiones.

7.1. ¿Comentador o *comentarista?*

Esta pregunta, que en principio parecería infecunda, surge a partir de una distinción sobre una traducción de la *Suma de Teología*. En efecto, leyendo *S. Th*. I, q. 3, a. 5, (BAC, 5 Tomos, precisamente en la página 118 del primer volumen de esta cuarta edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España), nos encontramos con la siguiente nota a pie de página del traductor de la obra:

> «La palabra latina *Commentator*, en español tiene doble equivalencia: *comentador*, y entonces indica aquella persona que comenta, conversa sobre algo, pudiendo incluso fabular. Y *Comentarista,* indicando aquella persona que analiza científicamente algo y pone sus resultados por escrito. Consecuentemente, y por tratarse de esta segunda equivalencia, hay que traducir *Comentarista*»[20].

[20] J. MARTORELL CAPÓ, en TOMÁS de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 3, a. 5, vol. 1, B.A.C., Madrid

Es cierto, como bien refiere José Martorell Capó[21] –el traductor de esta parte de la obra y autor de la cita–, que aquí Santo Tomás se refiere a Averroes.

Esta distinción, a muchos podría parecer una mera sutileza del lenguaje, y la dejarían pasar como si se tratase de un hecho curioso o hasta anecdótico. Pero para nosotros reviste cierta importancia, puesto que aquí nos ocupamos del Cayetano, quien fue considerado el "Príncipe de los Comentadores" por su glosa a la *Summa Theologiae.* Por lo tanto, llamaremos al Cardenal Cayetano... ¿comentador o comentarista?

Como hemos visto, esta cuestión surge a partir de una nota de la traducción de la *Suma Teológica*, y resulta pertinente dilucidarla por varios motivos:

En primer lugar, porque no es lo mismo llamar a un intérprete "fabulador" que "exegeta". En segundo lugar, porque urge clarificar el uso indistinto que se le da como refiriendo al mismo concepto mental. Y finalmente, como acabamos de decir, porque en nuestra Tesis escribimos sobre alguien que ha glosado la obra de Santo Tomás, y evaluamos su condición de intérprete.

Para dar respuesta a esta consideración fuimos a revisar, en primer lugar, algunos diccionarios. Así, recurrimos al *Diccionario General Etimológico de la Lengua Española*, de Eduardo de Echegaray; y al *Diccionario de la Real Academia Española*. También enviamos nuestra consulta al Departamento de «Español al día» de la RAE.

Del *Diccionario General Etimológico de la Lengua Española*, consultamos las siguientes entradas:

> «**Comentador, ra.** Sustantivo y adjetivo. El que comenta. // Metáfora. Inventor de falsedades ó ficciones.
> Etimología. Del latín *commentator;* catalán, *comentador, a;* francés, *commentateur;* italiano, *commentatore.*
>
> **Comentar.** Activo. Explicar, glosar, declarar alguna obra literaria para que se entienda más fácilmente su contenido.
> Etimología. Del latín *commentari:* de *cum,* con, y *mentari,* mentar; catalán, *comentar;* francés, *commenter;* italiano, *commentare.*

2001 (4ed-reimpr.), p. 118.

[21] *Ibidem*, en la nota 5e a pie de página, p. 118.

> **Comentario.** Masculino. Escrito que sirve de explicación y comento de alguna obra para que se entienda más fácilmente. Plural. Título que se da a algunas historias escritas con brevedad, como los Comentarios de César, los Comentarios del marqués de San Felipe, etc. Etimología. De *comentar:* latín, *commentarium;* catalán, *commentari;* francés, *commentaire;* italiano, commentario.
>
> **Comento.** Masculino. Explicación o exposición, declaración de algún libro u obra literaria.
> Etimología. De *comentar;* latín *commentum,* ficción, fábula; entimema entre gramáticos; simétrico de *commentus,* fingido, participio pasivo de *comminisci,* imaginar; catálán antiguo *coment»*[22].

Y del *Diccionario de la Real Academia Española*:

> **«comentador, ra**
> Del lat. *commentātor*, -ōris.
> 1. m. y f. Persona que comenta.
> 2. m. y f. p. us. Persona inventora de falsedades o ficciones»[23].

> **«comentarista**
> 1. m. y f. Persona que escribe comentarios.
> 2. m. y. f. Persona que comenta regularmente noticias, por lo general de actualidad, en los medios de comunicación»[24].

Como vemos, E. de Echegaray al componer su diccionario etimológico omite la entrada "comentarista"; y la referida a "comentador" concuerda esencialmente con la propuesta por el *Diccionario de la Real Academia*. Por su lado, la RAE al introducir la voz "comentador" recurre a la etimología, y no así para "comentarista".

Por otra parte, investigando acerca del origen del término "comentarista", consultamos también el *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* de Joan Corominas. Habiendo encontrado lo que ponemos aquí:

---

[22] E. de ECHEGARAY, *Diccionario General Etimológico de la Lengua Española*, t. II, Madrid 1887, p. 323.

[23] http://dle.rae.es/?id=9v89aRr

[24] http://dle.rae.es/?id=9vFPrOJ

> «**COMENTAR**, 1495, Tom. del lat. *commentari* id., propiamente 'meditar', 'ejercitarse' (de la raíz de *mens, mentis,* 'mente, pensamiento').
> DERIV. *Comentador,* 1438. *Comentario,* h. 1440, lat. *commentarium; comentarista. Comento,* 1438»[25].

Así ninguna entrada nos ofrece una pista etimológica, lingüística o morfológica de la entrada "comentarista". Nos queda entonces recurrir al sentido común y argumentar que "comentarista" comparte con "comentador" la misma raíz, y pertenecen ambas a la misma familia de palabras: "comentar".

Es conveniente ver también el sufijo "-ista". Puesto que podría servirnos para aclarar el uso –si indistinto o no– de ambos términos, y ayudarnos en la argumentación sobre la preferencia de un término sobre otro. La explicación que el DRAE da:

> «**-ista**
> Del lat. *-ista,* suf. que designa oficio o profesión, y este del gr. -ιστής *-istḗs.*
> 1. suf. Forma adjetivos que habitualmente se sustantivan, y suelen significar 'partidario de' o 'inclinado a' lo que expresa la misma raíz con el sufijo -ismo. *Comunista, europeísta, optimista.*
> 2. suf. Forma sustantivos que designan generalmente a la persona que tiene determinada ocupación, profesión u oficio. *Almacenista, periodista, taxista*»[26].

Como vemos el sufijo "-ista" en "comentar-" es un recurso que utilizamos los hispanohablantes para formar adjetivos y sustantivos. En el caso que tratamos, con "comentarista" nos referimos al adjetivo o sustantivo que designa a la persona que tiene determinada ocupación, profesión u oficio.

Reflexionemos, al pasar, sobre la conveniencia –o no– de utilizar el término "comentarista". De una parte, parecería innecesario formar un adjetivo o un sustantivo a partir de "comentar" para designar a una persona con una profesión

[25] J. COROMINAS, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*, Ed. Gredos, Madrid 1987, 3ed. y 4reimp., p. 161.
[26] http://dle.rae.es/?id=MD0bnQg

particular: la de "comentarista". Esto así porque la lengua española ya nos ofrece un término propio: "comentador". No obstante, los términos en cuestión parecerían intercambiables, sinónimos sin alguna diferencia específica.

Así las cosas, tomamos toda esta información y le transmitimos nuestra incertidumbre al Departamento de «Español al día» de la Real Academia Española. Le escribimos un correo electrónico solicitando nos indiquen por qué mientras para la palabra "comentador" sí referían a la etimología, la omitían para "comentador". Recibimos la siguiente respuesta:

> «La etimología de la primera se da porque existe la voz latina de la que procede. En el segundo caso, se trata de un derivado regular de *comentar*, al que se añade el sufijo *-ista*. *Comentador* tiene un uso general y una acepción, hoy desusada, que lo haría cercano a términos como *murmurador* o *chismoso. Comentarista,* en cambio, se define con las que son sus acepciones comunes en la lengua actual: la de quien escribe comentarios (por ejemplo, del tipo que usted indica) y la del periodista especializado que comenta una noticia (económica, deportiva, etc.) concreta o la actualidad en general.
>
> A todo lo anterior solo nos cabe añadir que puede usted consultar las sucesivas ediciones de nuestro diccionario y comprobar la evolución de las correspondientes acepciones a lo largo del tiempo en la aplicación de la web de la Academia. Por otra parte, en nuestros bancos de datos podrá encontrar abundantes ejemplos reales de uso de ambos términos»[27].

Fuimos al banco de datos y a las diversas ediciones del diccionario, en busca de la evolución histórica de ambas acepciones y algunos ejemplos.

Gracias al "Mapa de diccionarios académicos", pudimos realizar una búsqueda conjunta en seis diccionarios, correspondientes a las ediciones de la Academia de los años 1780; 1817; 1884; 1925; 1992 y 2001. Aquí los resultados de la consulta, en dos figuras[28]:

---

[27] En el *Apéndice* anexo encontrará una copia de los sucesivos intercambios de correos electrónicos con el Departamento de «Español al día»; donde consta además nuestro pedido de utilizar públicamente las comunicaciones, y la autorización expresa por parte de los responsables del mencionado Departamento.

[28] Instituto de Investigación Rafael Lapesa de la Real Academia Española (2013): *Mapa de diccionarios* [en línea]. <http://web.frl.es/ntllet> [Consulta: comentador; comentarista]. (Ambas figuras son capturas de pantallas del "Mapa de diccionarios académicos").

Figura 1

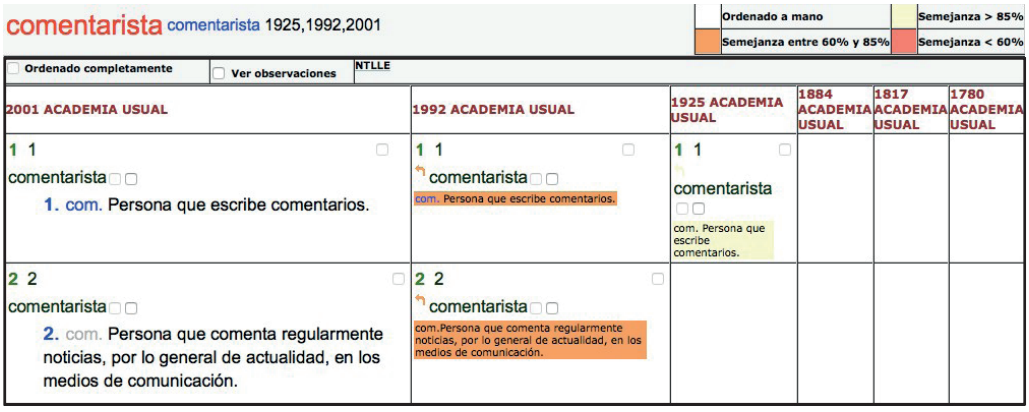
comentador
comentador 1780,1817,1884,1925,1992,2001
comentadora 1992,2001

Ordenado a mano | Semejanza > 85% | Semejanza entre 60% y 85% | Semejanza < 60%

Ordenado completamente | Ver observaciones | NTLLE

2001 ACADEMIA USUAL	1992 ACADEMIA USUAL	1925 ACADEMIA USUAL	1884 ACADEMIA USUAL	1817 ACADEMIA USUAL	1780 ACADEMIA USUAL
1 1 comentador, comentadora 1. m. y f. Persona que comenta.	1 1 comentador, comentadora m. y f. Persona que comenta.	1 1 comentador m. y f. Persona que comenta.	1 1 comentador m. y f. Persona que comenta.	1 1 comentador s. m. El que comenta. *Interpres, explanator.*	1 1 comentador s. m. El que comenta. *Interpres, explanator.*
2 2 comentador, comentadora 2. m. y f. p. us. Persona inventora de falsedades o ficciones.	2 2 comentador, comentadora m. y f.p. us. Persona inventora de falsedades o ficciones.	2 2 comentador 2. Persona inventora de falsedades o ficciones.	2 2 comentador ant. Persona inventora de falsedades ó ficciones.	2 2 comentador . ant. Inventor de falsedades ó ficciones. *Commentor.*	2 2 comentador ant. Lo mismo que INVENTOR.

Figura 2



comentarista comentarista 1925,1992,2001

Ordenado a mano | Semejanza > 85% | Semejanza entre 60% y 85% | Semejanza < 60%

Ordenado completamente | Ver observaciones | NTLLE

2001 ACADEMIA USUAL	1992 ACADEMIA USUAL	1925 ACADEMIA USUAL	1884 ACADEMIA USUAL	1817 ACADEMIA USUAL	1780 ACADEMIA USUAL
1 1 comentarista 1. com. Persona que escribe comentarios.	1 1 comentarista com. Persona que escribe comentarios.	1 1 comentarista com. Persona que escribe comentarios.			
2 2 comentarista 2. com. Persona que comenta regularmente noticias, por lo general de actualidad, en los medios de comunicación.	2 2 comentarista com.Persona que comenta regularmente noticias, por lo general de actualidad, en los medios de comunicación.				

Se desprende claramente que la noción de "comentarista" surge en el diccionario de la academia recién en 1925, y que se le atribuye una segunda acepción recién en 1992. Mientras que "comentador" viene desde 1780 con dos acepciones. La primera en registrarse nos emparenta "comentador" a "inventor". En el diccionario de 1870, "comentador" deviene en "inventor de falsedades o ficciones", con una pequeña aclaración: "*commentor*".

En primer lugar, podemos decir que, lamentablemente, nos resultaría difícil saber si la aclaración debe ser tomada como un sustantivo masculino de la tercera declinación, o como un verbo (transitivo e intransitivo) deponente de la primera conjugación:

> «COMMENTOR, *aris, atus sum, ari,* dep. *Cic.* Pensar, meditar, considerar, reflexionar, contemplar, revolver en el entendimiento. || Comentar, explicar, glosar, exponer, hacer comentarios. || Fingir, forjar. || Inventar. *Commentari aliquid. – de aliqua re cum aliquo, inter se. Cic.* Tratar algo o de algo, con alguno, entre sí. || *Commentari orationem in reum. Cic.* Preparar un discurso contra un reo. – *de militari disciplina. Plin.* Escribir sobre la disciplina militar.
>
> COMMENTOR, *oris,* m. *Ov.* Ficción, falsedad, invención, mentira, fábula, cuento. (Entre gramáticos, entimema)»[29].

Aun así, consideramos que la referencia a *"commentor, -oris"* es clara. Ya que en las sucesivas ediciones del Diccionario de la Real Academia Española (1884; 1925; 1992; 2001), la segunda acepción del término "comentador" se aleja cada vez más de la noción de "*commentator, -oris*", acercándose a la de *"commentor, -oris"*.

Ahora bien, preguntarnos sobre la validez de esta ligazón entre *"commentator"* y *"commentor"* resulta obligado, puesto que no son la misma palabra, ni significan lo mismo. De hecho, ambas nociones parecen referir a diferentes conceptos, y a su través a diferentes cosas.

Otra cuestión que cabe plantear, en este punto, es la siguiente: ¿Es por esta confusión, entonces, que surge el término "comentarista" como desambiguación entre el sentido peyorativo que parecería haber adquirido "comentador" a causa de su relación con el vocablo latino *"commentor, -oris"*? Destaquemos que "comentarista" aparece en 1925, y solamente con una acepción. La precisión allí obrada (i. e., "que escribe comentarios") no nos parece diferir substancialmente de las definiciones propuestas para "comentador". En 1780 y 1817, *"interpres, explanator".* Todavía más, parecería guardar mejor relación con la actividad de quienes se pusieron a *escribir comentarios*, puesto que la tarea de todos ellos fue la de interpretar y explicar, para mejor intelección, un autor o una obra.

Retomemos nuestra primera pregunta: ¿resulta válida la relación y unión obrada entre *"commentator, -oris"* y *"commentor, -oris"* al interno de la definición de "comentador"? Debemos decir, rotundamente, que no. Si en la lengua latina se encontraba obrada tal distinción y escisión de términos y cosas reales

[29] VALBUENA, *Diccionario Latino-Español*, Librería de la V^{da} de Ch. Bouret, París, 1939, pág. 190, 2da columna.

¿por qué re-unirlas en la lengua española? Son cosas bien diferenciables: un intérprete o explicador, de un inventor.

Otra cosa que advertimos es que la entrada *"commentor",* que acabamos de mentar, denota antes una cosa (ficción, falsedad, invención, mentira, fábula, etc.) que una persona (fabulador, mentiroso, inventor, falsario, etc.). Esto es, se identifica mejor con la obra antes que con el agente. Por lo tanto, la asimilación en el interior de la definición de "comentador" entre *"commentor"* y *"commentator",* pasa a mayor oscuridad y nos resulta todavía más confusa.

Ahondar en todas estas cuestiones sería encauzar nuestro trabajo hacia el campo de la lingüística. Objetivo que no perseguimos aquí, y por lo que ahora dejamos estas reflexiones para ulteriores investigaciones.

Volvamos a nuestro argumento.

Si tomamos enteramente todas las acepciones propuestas y explicaciones que traemos para ambos vocablos, y las contrastamos con la nota del traductor de la BAC, ésta resulta (a nuestro entender) un tanto impropia.

Una razón es porque al hablar de la doble equivalencia, J. Martorell Capó ataca la primera acepción al manifestar "pudiendo incluso fabular". Decimos solamente que es impropia, al quedar por fuera de nuestro trabajo juzgar la intención del traductor, (y de allí concluir la malicia de tal comentario, o cierta manipulación).

Es impropia porque le atribuye *in recto* una acepción que la RAE da *in obliquo;* claramente para la segunda acepción de "comentador" el DRAE aclara: "poco usado". Y el traductor de la *Summa* para justificar su opción por "comentarista" omite, esta vez, la segunda acepción de periodista o noticiario que la RAE sí le atribuye... y valga la aclaración: no *in obliquo,* porque no la refiere como un sentido "poco usado" del término. Es hora de exponer nuestra opinión. Y hemos de decir que estamos en desacuerdo, ya con J. Martorell Capó, ya con la respuesta del Departamento «Español al día» de la Real Academia Española.

De una parte, pensamos que hemos impugnado fehacientemente las razones que expone el traductor de la BAC.

De otra, la argumentación traída por la RAE resulta contradictoria, no sólo con su misma base de datos sino también con la tradición filosófica, lingüística y académica (sobre todo de habla española) que llama indistintamente "comentador" y "comentarista" a toda aquella persona puesta a comentar.

Queremos salvar el uso de ambos términos, y vemos (por ahora) infecundo legislar sobre el modo de traducir un término sobre otro. También consideramos contraproducente el hecho de preferir, o inducir a preferencia, el uso de tal o cual.

Dejamos abierta esta reflexión –y desearíamos abordarla próximamente también– al modo en que se suelen llamar a todos aquellos estudiosos puestos a comentar las obras de Platón y de Aristóteles, al derecho romano, a las Sagradas Escrituras, a las Sentencias de Pedro Lombardo, a los escolásticos... o a las noticias que sacuden el mundo de la economía y del deporte.

Resolvemos, por ahora y para nosotros –y para quien desee secundarnos–, utilizar los términos "comentador" y "comentarista" a fin de referirnos indistintamente a la persona puesta a comentar, un autor o una obra, y así explicarlo o tornarlo asequible a determinados lectores o público en general. Para conceder al lenguaje, además, un sinónimo, contribuyendo con su objetivo estético y con un medio para que la expresión no caiga en innecesarias y molestas repeticiones... *Varietas delectat!*

Sobre si son los comentarios un género filosófico, o si el filosofar puede proceder de hecho de comentar, hemos de hablar en el apartado que reservamos más adelante.

En nuestro caso bien concreto, el del Cardenal Tomás de Vio, apelamos al sobrenombre con que ha logrado pasar a través de casi cinco siglos de historia hasta hoy para justificar nuestra elección: el "Príncipe de los Comentadores". Puesto que la sanción del uso inveterado de 'comentador' es una razón de peso para insistir en el término. Y es que, si fue el Príncipe, entendemos que habrán existido también otros "comentadores" que, en sus respectivos intentos, no alcanzaron tal nobleza[30].

[30] Al final de esta *Introducción*, colocamos un anexo, *Apéndice I,* donde se contienen las consultas, junto que las respuestas, que hemos efectuado a diversos departamentos de la Real Academia Española –RAE– sobre el sentido y uso de ambos términos: comentador y comentarista.

7.2. El comentario filosófico

Plantear el tema de los comentarios como género filosófico, y rescatarlos del lugar al que han sido relegados, resulta hoy día un tema que concierne a muchos investigadores. En efecto, hay quienes niegan el valor filosófico de los mismos. Pero también están los que muestran un renovado interés en este tipo de obras, atribuyéndoles –contra lo que se ha sostenido tradicionalmente– un carácter netamente filosófico[31]. La última es la cuestión sobre la que posaremos nuestra atención.

De entre los que postulan a los comentarios como fuentes genuinas de filosofía, dos autoras resultan muy actuales: Viviana Suñol y Miira Tuominen. La última, a su vez, recibe y trabaja sobre la tradición iniciada por Richard Sorajbi. Suñol remite constantemente a ambos.

Mientras que R. Sorajbi y M. Tuominen se destacan por su dedicación a los antiguos comentadores de Platón y Aristóteles, V. Suñol realiza un recorrido desde la génesis de los comentarios hasta el aristotelismo, y desde allí a la patrística, que nos resulta útil, puesto que nos dedicamos al tema de los comentarios del Cardenal Cayetano a la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino.

En su trabajo *"El comentario como práctica de la filosofía. Desde el aristotelismo a la patrística"*, V. Suñol muestra cómo los sucesivos escritores, poetas, filósofos e intelectuales en general ejercieron una notable influencia en los períodos que les siguieron. Y lo hicieron, principalmente, a través de los comentarios. Siendo estos, en algunas ocasiones, una práctica filosófica tendiente a la armonización de las diferencias entre los pensadores que les antecedieron, la mayoría de las veces contrapuestos entre sí. Otras, una actividad hostil con respecto al pensamiento de sus adversarios[32]. También postula un tipo de comentarios que son más bien de índole informativa. Es decir, cuando alguien "cita y parafrasea las obras de sus predecesores"[33].

---

[31] Así lo afirma Viviana SUÑOL, en su reseña de "Miira TUOMINEN, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle",* en *CIRCE* Nº XIV (2010), p. 235: "En la investigación erudita, los comentarios fueron tradicionalmente considerados como fuentes secundarias de la obra de Platón y Aristóteles y en virtud de ello, no se les reconocía valor propio".

[32] Cfr. V. SUÑOL, "El comentario como práctica de la filosofía. Desde el aristotelismo a la patrística", en M. ALESSO (editora), *Hermenéutica de los géneros literarios: de la Antigüedad al cristianismo,* Ed. de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Bs. As. 2013, p. 129.

[33] *Ibidem*, p. 119.

La misma autora, en su aporte a la obra colectiva dirigida por Marta Alesso, refuerza su tesis al decir que "los comentarios fueron el principal medio de producción filosófica desde fines del helenismo hasta la Antigüedad tardía"[34] y que "la investigación erudita tradicionalmente ha desatendido su riqueza al resaltar el valor de los comentarios como meras fuentes secundarias de la obra de los grandes filósofos"[35].

Hoy en día, decíamos, el tema de los comentarios y los comentadores ha tomado un renovado interés en los diferentes ámbitos académicos.

Nosotros asumimos la postura de V. Suñol, según la cual los comentarios filosóficos podrían ser presentados como el resultado del filosofar, encuadrados en determinadas corrientes filosóficas y que funcionaron también como criterio de selección y apropiación de textos[36].

En este sentido, la autora nos ofrece una tipología de los comentarios que ella ha estudiado:

En primer lugar, aquellos pedagógicos: "fruto de las notas de clases tomadas por los alumnos"[37].

Luego, los que fueron "el resultado de la labor de composición por parte del maestro, como es el caso de los comentarios de Proclo y Simplicio"[38].

Y finalmente aquellas producciones, también de los maestros, que "constituían su investigación personal y que, en algunos casos, eran publicados como obras independientes"[39].

De este modo, concluye, los comentarios "constituyeron el medio a través del cual los intelectuales exponían sus propias ideas". Y por todo ello, claro está, el carácter eminentemente filosófico. Hasta aquí hemos hablado del valor filosófico de los comentarios. Destaquemos antes de proseguir la importancia que han tenido dentro de la Escolástica; hecho que salta a la vista nada más al pensar en

[34] *Ibidem,* p. 118.
[35] *Ibidem*, p. 118.
[36] Cfr. *Ibidem,* pp. 186-187: "Los textos fueron la ocasión para exponer el punto de vista del comentador-filosófico. Precisamente este 'interés' filosófico es el que determinó la selección de las obras que fueron objeto de los comentarios, cuáles eran relevantes y cuáles no, qué disciplinas filosóficas se estudiaban, en qué orden y cómo, influyendo incluso en la forma de apropiación de los textos".
[37] *Ibidem,* p. 194.
[38] *Ibidem,* p. 194.
[39] *Ibidem*, p. 194.

los siglos de comentarios a las *Sentencias*. Naturalmente, este método de estudio, de investigación y de divulgación, se consolidó luego de un largo proceso madurativo.

En este sentido, C. Lértora Mendoza señala que «la estandarización de los comentarios latinos fue un proceso complejo, incluso por la intersección con el método de los comentarios teológicos, que tenía una historia larga y a su vez compleja, incluso anterior al caso típico que son los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo»[40]. Tesis que comparte A. Martínez Lorca:

> «Los géneros literarios evolucionaron en paralelo a la metodología de la enseñanza. En ellos se pasó de la anotación del texto, bien entre líneas o en los márgenes, al comentario de una obra llamado *expositio.* Su culminación se produjo con las *Sumas,* en las que se pretendía ofrecer a los universitarios la elaboración sistemática de un campo científico concreto. Modelo en su género fue la *Suma teológica* de Tomás de Aquino»[41].

En efecto, la organización del saber teológico (y por extensión el filosófico) tuvo su inicio con las primeras escuelas de catequesis hacia finales del siglo II, que se fueron transformaron –paulatinamente– en otro tipo de géneros (homilías, sermones, cuestiones, sentencias, exposiciones, disputas, sumas) hasta constituirse en comentarios sistemáticos, a partir del siglo XIII[42]:

> «La *disputatio* fue sin duda el método básico de la producción, enseñanza y transmisión, usada tanto en las Facultades de Artes, como en las de Teología, Derecho y Medicina. Este método, o mejor, este conjunto de opciones metodológicas, está complementado por otro género igualmente extendido e importante: el comentario. En realidad, es precisamente a partir de los elementos teóricos de las fuentes comentadas que se organizan las cuestiones disputa-

[40] Cfr. C. LÉRTORA MENDOZA, «Los géneros de producción escolástica: algunas cuestiones histórico-críticas», en *Revista Española de Filosofía Medieval* 19 (2012), p. 21.

[41] A. MARTÍNEZ LORCA, *La Filosofía Medieval. De al-Farabi a Ockham,* Ed. Bonalletra Alcompas, Buenos Aires 2015.

[42] Cfr. C. LÉRTORA MENDOZA, «Escolástica y filosofía práctica. Dos aspectos en Tomás de Aquino», en *Nuevo Pensamiento* IV, 4 (2014), pp. 373-374.

> das. Por eso, aunque tanto comentarios como cuestiones las hubo antes de este siglo, es en este momento que estos géneros adquieren una dimensión constitutiva del método escolástico»[43].

El comentario, entonces, es el modo predilecto de los escolásticos para ordenar la exposición de los textos, señalar su argumento principal, resaltar sus conclusiones, y, por ende, para analizar y discutir las tesis que en dichos escritos resultaban de difícil comprensión o requerían una clarificación:

> «La característica propia de los primeros comentarios escolásticos es que la exposición predomina sobre la justificación o la crítica. Sólo posteriormente, y en especial en la segunda escolástica, los "comentarios" (que ya eran algo más que eso) incluirán las disputas entre las escuelas, pero salvando siempre la *auctoritas* del maestro, ya que nadie escribía un "comentario" para criticar o refutar doctrinas centrales del comentado»[44].

Esto último bastará, entonces, para insistir en la importancia que los comentarios –como práctica teológica y filosófica (y por extensión, al resto de las ciencias)– tuvieron en la Escolástica. Repasar los tipos de comentarios y el número de los comentadores es una tarea ciclópea; cuya dificultad y extensión refleja, otra vez, la preeminencia que tuvo este género en particular sobre otros. Reparemos, por ejemplo, en el período signado por la producción de manuales y tratados centrados en el *De Legibus, De Iure*, o también *De Iure et Iustitia*. Pensemos en aquellos que se han dedicado a comentar nada más que las obras de Santo Tomás; entre tantos podríamos nombrar a Juan Capreolo, Francisco Silvestre de Ferrara (el Ferrariense), Melchor Cano, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Domingo de Soto, Juan de Santo Tomás, Luis de Molina, además de Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano, por supuesto.

De todo lo expuesto queda clara nuestra posición frente a la consideración de los comentarios, y el valor que han tenido a lo largo de toda la historia, especialmente en el período que nos ocupa: la Escolástica. Ellos fueron el terreno de disputa, de diálogo, de refutación, etc. El comentario es para nosotros el resulta-

[43] Cfr. IDEM, «Dos modos del método escolástico », p. 94.
[44] Cfr. *Ibidem*, pp. 95-96.

do del filosofar, dentro de una especie de marco conceptual o marco referencial (textos, corrientes filosóficas, autores, etc.) en y a partir del cual se hizo –y se continúa haciendo– filosofía.

Habiendo tratado brevemente los fundamentos por los cuales consideramos al comentario como fuente de filosofía y como género filosófico, y su importancia, pasemos ponemos un punto final a esta introducción, para avanzar hacia nuestro primer capítulo, en el cual traemos pormenorizadamente el *Estado de la Cuestión*, o *del Arte*, de nuestro tema.

APÉNDICE

INTERCAMBIO DE CORREOS ELECTRÓNICOS

1. CONSULTA ORIGINADA A TRAVÉS DEL FORMULARIO PROPUESTO POR EL SITIO WEB DE LA RAE:

Nombre y apellidos: Nicolás Ariel Lázaro Nivel de estudios: Superiores

Profesión: Becario CONICET Doctorando en Filosofía, Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Correo electrónico: nicolas.a.lazaro@gmail.com

Repetir correo electrónico: nicolas.a.lazaro@gmail.com

Dirección de contacto:

País de origen: Argentina Consulta:

Estimados,

Debido a la investigación que estoy realizando para obtener mi PhD en Filosofía en la Universidad Nacional de Rosario (Argentina), me topé con esta nota a pie de página presentada por el traductor de la *Suma de Teología* para la BAC (t. I, S.Th. I, q. 3, a. 5, página 118, dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Madrid 1994, 4ta edición):

"La palabra 'Commentator', en español tiene doble equivalencia: 'Comentador', y entonces indica aquella persona que comenta, conversa sobre algo, pudiendo incluso fabular. Y 'Comentarista', indicando aquella persona que analiza científicamente algo y pone sus resultados por escrito. Consecuentemente, y por tratarse de esta segunda equivalencia, hay que traducir 'Comentarista'".

Al ser mi Tesis sobre el Cardenal Cayetano, Tomás de Vio, quien fue considerado el "Príncipe de los Comentadores" de Santo Tomás de Aquino, esta sutileza resulta crucial para mi investigación. En cuanto a las distinciones que allí realiza el traductor me parecen un tanto impropias, pues ambas pueden ser tomadas del Diccionario de la Real Academia Española.

La RAE al introducir la voz 'comentador' recurre a la etimología, y no así para 'comentarista'. Por otra parte, la nota del traductor al hablar de la doble equivalencia, ataca a la primera diciendo "pudiendo incluso fabular". Digo que es impropia puesto que no puedo juzgar y concluir la malicia de tal comentario, pero sí lo siguiente: le atribuye *in recto* una acepción que la RAE da *in obliquo*; ya que claramente para la segunda acepción de 'comentador' aclara: poco usado. Y para justificar su opción por 'comentarista' omite la segunda acepción de periodista o noticiario, que la RAE le atribuye; y valga la aclaración: no *in oblicuo*… no dice "poco usado".

Además, he consultado el "Diccionario General Etimológico de la Lengua Española", Eduardo de Echegaray, t. II, Madrid 1887, p. 323 y ss., y nada dice sobre la voz "comentarista".

Por todo lo cual, necesito –por favor– que me indiquen las fuentes y todo lo referido a la etimología de la voz "comentarista". Si es que existe algo, o ustedes se han fundado en algo más allá del sufijo "-ista" para introducir la voz "comentarista" en el DRAE. Y en tal caso, cuál de entre ambos términos es más propio utilizar, si comentador o comentarista.

Como verán, la utilización correcta de uno (comentador=fabulador) u otro (comentarista=científico) es de soberana importancia para la correcta redacción de mi Tesis; así como también me podrá brindar argumentos probatorios del mejor y más adecuado uso de la lengua en sede científica.

Me disculpo por la extensión de mi correo, pero estimo que la cuestión amerita una debida justificación.

A la espera de una respuesta, los saludo cordialmente, Nicolás A. Lázaro.-

2. PRIMER CORREO. RESPUESTA DE LA CONSULTA:

El 16 feb 2017, a las 12:08, consu2 <consu2@rae.es> escribió:

En relación con su consulta, le remitimos la siguiente información:

En primer lugar debemos comentarle que nuestro servicio se limita a resolver dudas concretas sobre el uso normativo del español, por lo que quedan fuera de los límites para él establecidos las investigaciones de tipo histórico. No obs-

tante lo anterior, podemos indicarle que las definiciones actuales de los términos de su interés son las siguientes:

comentador, ra. (Del lat. *commentātor, -ōris*). m. y f. 1. Persona que comenta. ‖ 2. p. us. Persona inventora de falsedades o ficciones.

comentarista. m. y f. 1. Persona que escribe comentarios. ‖ 2. Persona que comenta regularmente noticias, por lo general de actualidad, en los medios de comunicación.

La etimología de la primera se da porque existe la voz latina de la que procede. En el segundo caso, se trata de un derivado regular de *comentar*, al que se añade el sufijo

-ista. *Comentador* tiene un uso general y una acepción, hoy desusada, que lo haría cercano a términos como *murmurador* o *chismoso. Comentarista,* en cambio, se define con las que son sus acepciones comunes en la lengua actual: la de quien escribe comentarios (por ejemplo, del tipo que usted indica) y la del periodista especializado que comenta una noticia (económica, deportiva, etc.) concreta o la actualidad en general.

A todo lo anterior solo nos cabe añadir que puede usted consultar las sucesivas ediciones de nuestro diccionario y comprobar la evolución de las correspondientes acepciones a lo largo del tiempo en la aplicación de la web de la Academia. Por otra parte, en nuestros bancos de datos podrá encontrar abundantes ejemplos reales de uso de ambos términos.

Reciba un cordial saludo.

Departamento de «Español al día»
Real Academia Española

AVISO LEGAL: El contenido de este mensaje de correo electrónico, incluidos los ficheros adjuntos, es confidencial y está protegido por el artículo 18.3 de la Constitución Española, que garantiza el secreto de las comunicaciones. Si usted recibe este mensaje por error, por favor póngase en contacto con el remitente para informarle de este hecho, y no difunda su contenido ni haga copias.

Los datos personales que en esta comunicación aparecen, así como los que nuestra empresa mantiene de Vd. y de su empresa, son tratados con la finalidad de mantener el contacto así como realizar las gestiones que en esta aparecen (Ley Orgánica 15/1999, de 13 de diciembre, de Protección de Datos de Carácter Personal). Puede ejercer sus derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición dirigiéndose a proteccion_de_datos@rae.es

3. SEGUNDO CORREO. SOLICITUD PARA AUTORIZAR EL INTERCAMBIO:

De: Nico [nicolas.a.lazaro@gmail.com] **Enviado el:** jueves, 16 de febrero de 2017 16:47 **Para:** consu2

CC: Protección de datos

Asunto: Re: consulta RAE

Estimados,

Muchas gracias por su respuesta. Ha resultado de gran utilidad para mi investigación.

En vistas a la leyenda "AVISO LEGAL" *in fine,* les solicito –por favor– autorización para incluir su respuesta junto al contenido de nuestra comunicación en mis escritos, a modo de cita o referencia. Esto por dos motivos: primero, para conservar la honestidad intelectual, y no tomar ni usurpar para mí láureas impropias; segundo, a fin de permanecer dentro de lo establecido por la ley.

Les agradezco nuevamente por su generosa contribución. Cordialmente,

Nicolás A. Lázaro.-

PD Pongo en copia al correo que brinda dicho "AVISO LEGAL".

4. TERCER CORREO. AUTORIZACIÓN:

De: consu2 <consu2@rae.es> Asunto: RE: consulta RAE

Fecha: 17 de febrero de 2017, 5:07:05 GMT-3 Para: Nico <nicolas.a.lazaro@gmail.com>

En relación con su consulta, le remitimos la siguiente información:

No hay ningún problema, puede usted citar nuestra respuesta. Si lo hace, utilice la versión que figura al final de este mensaje, pues hemos corregido alguna errata. Muchas gracias.

Reciba un cordial saludo.

Departamento de «Español al día»
Real Academia Española

AVISO LEGAL: El contenido de este mensaje de correo electrónico, incluidos los ficheros adjuntos, es confidencial y está protegido por el artículo 18.3 de la Constitución Española, que garantiza el secreto de las comunicaciones. Si usted recibe este mensaje por error, por favor póngase en contacto con el remitente para informarle de este hecho, y no difunda su contenido ni haga copias.

Los datos personales que en esta comunicación aparecen, así como los que nuestra empresa mantiene de Vd. y de su empresa, son tratados con la finalidad de mantener el contacto así como realizar las gestiones que en esta aparecen (Ley Orgánica 15/1999, de 13 de diciembre, de Protección de Datos de Carácter Personal). Puede ejercer sus derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición dirigiéndose a proteccion_de_datos@rae.es

5. VERSIÓN CORREGIDA:

El 16 feb 2017, a las 12:08, consu2 <consu2@rae.es> escribió:

En relación con su consulta, le remitimos la siguiente información:

En primer lugar debemos comentarle que nuestro servicio se limita a resolver dudas concretas sobre el uso normativo del español, por lo que quedan fuera de los límites para él establecidos las investigaciones de tipo histórico. No obstante lo anterior, podemos indicarle que las definiciones actuales de los términos de su interés son las siguientes:

comentador, ra. (Del lat. *commentātor, -ōris*). m. y f. 1. Persona que comenta. ‖ 2. p. us. Persona inventora de falsedades o ficciones.

comentarista. m. y f. 1. Persona que escribe comentarios. ‖ 2. Persona que comenta regularmente noticias, por lo general de actualidad, en los medios de comunicación.

La etimología de la primera se da porque existe la voz latina de la que procede. En el segundo caso, se trata de un derivado regular de *comentar*, al que se añade el sufijo *-ista*. *Comentador* tiene un uso general y una acepción, hoy desusada, que lo haría cercano a términos como *murmurador* o *chismoso. Comentarista,* en cambio, se define con las que son sus acepciones comunes en la lengua actual: la de quien escribe comentarios (por ejemplo, del tipo que usted indica) y la del periodista especializado que comenta una noticia (económica, deportiva, etc.) concreta o la actualidad en general.

A todo lo anterior solo nos cabe añadir que puede usted consultar las sucesivas ediciones de nuestro diccionario y comprobar la evolución de las correspondientes acepciones a lo largo del tiempo en la aplicación de la web de la Academia. Por otra parte, en nuestros bancos de datos podrá encontrar abundantes ejemplos reales de uso de ambos términos.

Reciba un cordial saludo.

Departamento de «Español al día»

Real Academia Española

PRIMERA PARTE

LOS ESTUDIOS TOMISTAS HOY

CAPÍTULO I

SANTO TOMÁS, EL CARDENAL CAYETANO Y LOS ESTUDIOS TOMISTAS

I.1. EL MENOSPRECIO DE LA EDAD MEDIA Y LA ESCOLÁSTICA

> «Las tinieblas de la Edad Media no son sino las de nuestra ignorancia. Una claridad de aurora baña las edades lejanas de nuestra génesis para quien sabe elevar hasta ellas la antorcha del conocimiento, del amor y de la confianza en los destinos de la patria»[45].

Nuestra investigación se inscribe en la situación generalizada en la que los estudios enmarcados en la Edad Media, y la tradición escolástica, no gozan del mejor de los prestigios.

¿Cuál es el origen de esto? Difícil precisarlo, pese a poder contar los numerosos ejemplos con los que está plagada la historia de los últimos siglos.

En el próximo inciso pondremos ejemplos de las experiencias cotidianas de reconocidos medievalistas provenientes del ámbito de la Filosofía, o de las ciencias en general. Aquí anticipamos esas vivencias con algunas notas relevantes.

Así, por ejemplo, evidencia esta actitud Augusto Comte en su célebre *Discurso sobre el espíritu positivo* –en dos sentencias– a consecuencia del análisis que hace respecto de las perniciosas enseñanzas que, desde fines de la Edad Media, continúan siendo todavía en su época el punto de apoyo del sistema escolar general. Que impiden una buena disposición de las personas así educadas al estado positivo. No puede decirse lo mismo de los que gozan de la ventaja de no haber sido alfabetizados[46].

---

[45] G. COHEN, *La gran claridad...*, p. 175.

[46] Cfr. A. COMTE, *Discurso sobre el espíritu positivo,* Alianza Editorial, Madrid 1980, p. 106, §62; pp. 108-110, §63.

Obviamente que no entraremos en la discusión que plantea el autor, ni analizaremos su diagnóstico. Tan sólo subrayamos el modo en que desacredita la Edad Media, la Escolástica, y todo lo relacionado a la teología y filosofía católica.

Comte no es ni el primero ni el único que toma esta actitud. En efecto hay una especie de consciencia de época de no pertenecer más a la generación que les antecedió.

Decíamos que rastrearlo es fácil. Deberíamos recurrir a Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant y a todos los filósofos y científicos que –de un modo u otro–abandonan paulatinamente toda la tradición aristotélica y cristiana. Así lo resume Raimondo Spiazzi:

> «Abbiamo già detto che nell'insieme di fattori *di vario ordine che costituiscono il carattere originale, profondamente innovatore e addirittura rivoluzionario, dell'età moderna, ciò che prevale e tutto caratterizza è* l'individualismo *che si afferma in contrasto col senso medioevale del* bene comune *e* dell'oggettività*, come pure col senso rinascimentale dello* Stato *e del* potere assoluto*. Senza poter approfondire, qui, questo punto, né seguire tutto il suo sviluppo storico, osserviamo però che già sul piano* religioso *l'individualismo si afferma con Lutero e il protestantesimo (libero esame, ispirazione privata, valore determinante della coscienza personale); sul piano* filosofico*, l'interiorità anticomunitaria; sul piano* politico*, come abbiamo detto, col liberalismo, che nasce dall'illuminismo e dal positivismo e viene tenuto a battesimo dal volontarismo rousseauniano, che sostituisce la cosiddetta "*volontà generale*" al posto della ragione oggettiva; sul piano economico, col individualismo di Smith, che sostiene il non-intervento dello Stato in campo economico, dove domina la legge dell'interesse e dell'egoismo»*[47].

Esta consciencia de ser "modernos", de la que hablábamos, está signada por el abandono de la cosmovisión cristiana, en pos de otra, y por el creciente individualismo que Hugo Emilio Costarelli Brandi pone en estos términos:

[47] R. SPIAZZI, *Principi di Etica Sociale,* Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1990, pp. 9-10.

> «Esta visión orgánica del hombre, del universo y de Dios, es la que ha sido descuartizada por la modernidad. Ella se ha quedado con una parte (a elección) que, absolutizada, ocupó todo su horizonte»[48].

Otra nota que identifica a los modernos es su concepto de Estado, que «viene teorizzato *per la prima volta da Jean Bodin, che lo caratterizza mediante l'atributo della "sovranità", precedentemente riconosciuto soltanto a Dio»*[49]. A nuestro juicio, la descripción más clara sobre el asunto es la que realiza Romano Guardini en sus clases de Ética en Múnich:

> «El Estado contemporáneo es ante todo libre pensador y escéptico, más tarde ha pasado a ser ateo. Pero, aunque dicte leyes y éstas sean recibidas por el pueblo como obligatorias, se alimentan prácticamente de convicciones y sentimientos obligatorios que por principio rechaza. Lo cual significa que el Estado vive en una relación parasitaria.
>
> Empero, esta relación tiene que deteriorarse, y por eso la vida del Estado se desarrolla en una crisis cada vez más profunda, pues cada vez se hace más necesario ejercer la fuerza allí donde debía responderse según puras obligaciones de conciencia moral, se responde según el miedo. De este modo las cosas relativas al Estado van adoptando una configuración torcida, y terminará viéndose que el asunto no marcha lejos»[50].

Tampoco interesa la problemática del "Estado Moderno", sino mostrar que la Modernidad se ha configurado a sí misma bajo ciertas coordenadas que la distinguen de la Edad Media, sin atribuirse las notas que caracterizaron al Medioevo.

Pues bien, frente a esta herencia cultural que nos legó la Modernidad, y en respuesta a ella, podemos ver que los estudios tomistas no sólo cuentan con una sucesión de discípulos (que reciben de otros, a veces despectivamente, y se dan a sí mismos, siempre con orgullo, el nombre de "tomistas") casi ininterrumpida

[48] H. E. COSTARELLI BRANDI, «El derecho y la justicia...», p. 1.
[49] E. BERTI, «Il concetto di "bene comune"... », p. 147.
[50] R. GUARDINI, Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich, BAC, Madrid 1999 p. 648.

a lo largo de los siglos, sino que además se las ingenian constantemente para sacudirse el polvo del olvido e instalarse –deshaciendo prejuicios– en los más actuales y reñidos debates académicos.

I.2. SANTO TOMÁS DE AQUINO

I.2.1. ¿Por qué Santo Tomás de *Aquino?*

Hoy día es un paso obligado para todos los que se dedican al estudio de Santo Tomás de Aquino, o a cualquier tema relacionado a la Filosofía Medieval, comenzar planteándose esta pregunta. Para luego responder y justificar tal elección, basándose en la importancia y actualidad de sus trabajos y escritos, amén de las implicancias e intrínsecas relaciones que tienen con nuestra vida cotidiana...

Así, por ejemplo, Mary M. Keys comienza preguntándose sobre cuál es el sentido de elegir a Santo Tomás para el estudio de la Filosofía Política, en el primero de sus capítulos que lleva por título «Why Aquinas?». Si bien pone este interrogante bajo otro aspecto del que nosotros mismos lo haremos, notamos que es siempre dentro del campo de la Filosofía Política, o Moral, el gran marco conceptual que la circunda. Su respuesta:

> *«The argument I advance in this book finds Aquinas's thought a very useful and perhaps even essential resource for political theorists today, precisely because it delves deeply into the philosophical, anthropological and ethical foundations of social and civic life, and so better enables us to envision the purposes of politics»*[51].

También J. L. Widow Lira se cuestiona «¿Por qué estudiar la verdad política atendiendo a la enseñanza de Santo Tomás»[52]; y Cornelio Fabro comienza su

[51] M. M. KEYS, *Aquinas, Aristotle, and the promise of the common good,* Cambridge University Press, New York (NY), USA 2007, p. 4.

[52] J. L. WIDOW LIRA, *La naturaleza política de la moral,* RIL Editores, Santiago 2004, p. 12.

Introduzione al tomismo planteándose si no será, tal vez, sólo una curiosidad erudita retornar a Santo Tomás, e indaga sobre el sentido y utilidad para el hombre moderno que se pone a estudiar la doctrina del Angélico[53].

¿Por qué esto es así? ¿Por qué también nosotros tenemos que dar respuesta a este interrogante? ¿Por qué no sucede lo mismo cuando se mencionan autores de otro período de la Historia de la Filosofía?

Insistimos, piénsese en cualquier otro pensador, ya de la Edad Antigua, ya de la Moderna o Contemporánea... Difícilmente requieran una justificación, pues parecerían auto-justificarse con tan sólo nombrarlos.

¿No habrá llegado el momento en que debiera suceder lo mismo cuando nombramos a Santo Tomás de Aquino?

Lamentablemente no. Todavía hoy advertimos una suerte de "*medioevofobia*" en muchos claustros académicos pese al esfuerzo, los aportes, la larga y probada trayectoria de los medievalistas, especial –más no exclusivamente– en Argentina.

Pero claro, someterse una y otra vez a tal justificación frente a la comunidad científica implicaría de suyo la redacción de extensos volúmenes, que entorpecerían el decurso argumentativo normal y esperado para un escrito de Tesis.

Imaginemos la extensión de páginas, por ejemplo, si debiéramos explayarnos sobre el tiempo histórico en el que se encuadra nuestra investigación: período caracterizado tanto por su extensión territorial cuanto temporal; por la diversidad de culturas, tradiciones, lenguas, religiones y costumbres que cobijó; y los movimientos políticos, filosóficos y teológicos que proliferaron en su seno... Sería, naturalmente, un despropósito.

Autores, historiadores, filósofos y profesores que se dedican a los estudios en Filosofía Medieval deben constantemente luchar contra estos prejuicios. Deben justificar a cada paso la importancia de circunscribirse, con sus estudios y en sus oficios, a la Edad Media. Así lo testimonia Francisco Carpintero, pues cuando plantea esto en sus clases «el ambiente parece sacudido por un halo entre tenebroso y de color negro, que son las sensaciones a las que parece ir unida la Escolástica en nuestra cultura de masas»[54].

---

[53] Cfr. C. FABRO, *Introduzione al tomismo. La metafisica tomista & il pensiero moderno,* Edizione ARES, Milano 1997, §. *Avvertenza,* p. 9.

[54] F. CARPINTERO, «Facultas, proprietas, dominium: tres antropologías en la base de la justicia», en *Perso-*

Algo parecido relata Régine Pernoud, con tres anécdotas de este tipo[55]. El más ilustrativo es el tercero de los episodios, referido al pedido de una documentalista especializada en programas históricos de televisión. Le solicita a la autora algunas diapositivas que "den una idea de la Edad Media en general: matanzas, degollaciones, escenas de violencia, de hambrunas, de epidemias..."[56].

Por su parte, Alfredo Sáenz, parafraseando a la citada medievalista, plantea más o menos lo mismo al introducir las nociones de *"Cristiandad y Edad Media",* en el primer capítulo de su obra:

> «Bien decía Régine Pernoud, una de las medievalistas más caracterizadas de la actualidad, que no hay casi día en el que no se tenga ocasión de escuchar frases tales como "ya no estamos en la Edad Media", "eso es volver a la Edad Media" o "no tengas mentalidad medieval". Y ello en cualquier circunstancia, ya se quiera sostener las banderas de la liberación femenina, como defender ideas ecológicas, o luchar contra el analfabetismo»[57].

Hablábamos de este tipo de lugares comunes que, sin asidero, forman parte del acervo cultural transmitido, hasta nuestros días, tal vez a partir del Renacimiento y la Modernidad. Así lo concibe también Gustave Cohen:

---

na y derecho. Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos 52 (2005), p. 143.

[55] R. PERNOUD, *Para acabar con la Edad Media,* Medievalia (ed. José J. de Olañeta), Barcelona 2003*,* pp. 8-9: «La cosa empieza pronto: recuerdo haber tenido la ocasión de acompañar a un sobrino mío a uno de esos cursos en que se admite a los padres para que éstos después puedan hacer trabajar a sus hijos. El niño debía de tener siete u ocho años. Cuando llegó el momento de la recitación de historia, he aquí, textualmente, lo que oí: *La maestra:* ¿Cómo se llamaba a los campesinos en la Edad Media? *Coro de la clase:* Se les llamaba siervos. *Maestra:* ¿Y qué hacían, ¿qué tenían? *La clase:* Tenían enfermedades. *Maestra:* ¿Qué enfermedades, Jérôme? *Jérôme* (grave): La peste. *Maestra:* ¿Y qué más, Emmanuel? *Emmanuel* (entusiasta): El cólera. Sabéis muy bien la lección de historia, concluyó plácidamente la maestra. Pasemos a la geografía...».
Una segunda narración está referida más o menos a lo mismo. Pernoud cuenta que mientras paseaba con Amélie (nieta de una amiga suya, una niña de unos siete años aproximadamente), la misma le cuenta lo que aprendía sobre la Edad Media. En este tiempo había señores feudales que "se hacían la guerra todo el tiempo y con sus caballos iban por los campos de los campesinos y lo destrozaban todo". Agrega: "me hizo comprender que en 1975 se enseña historia exactamente como me la habían enseñado a mí hace medio siglo o más".

[56] *Ibidem*, p. 9.

[57] A. SÁENZ, *La Cristiandad y su cosmovisión,* ed. Gladius, Bs. As. 2007, p. 25. Para una profundización del tema recomendamos la lectura del libro sobre lo que tratamos aquí, especialmente del capítulo primero *("Cristiandad y Edad Media")*.

> «El término Edad Media es el más impropio que pueda darse, y yo quisiera verlo substituido, sobre en todo en cuanto se relaciona con Francia, por el de Primera Edad. Nos ha sido impuesto por los humanistas del Renacimiento que han mirado esa época como la transición entre la Antigüedad clásica grecorromana y la época que pretendía haberla resucitado»[58].

Y ejemplifica lo que ha dicho:

> «*Le vilain Monstre Ignorance,* la llamará Ronsard. *Post litteras renatas,* después del renacimiento de las letras, escribirá el holandés Daniel Heinsius en 1611 en su *De Tragoediae Constitutione*»[59].

En este contexto, plantear un tema de investigación como el nuestro parecería, a todos los efectos, un retorno a la Edad Media, replanteando la utilidad de una "mentalidad medieval"...

Aquí queremos esbozar, contrariamente a lo que se piensa, que la Edad Media no fue un bloque monocromático y monolítico, rodeado de obscurantismo e inmerso en una atmósfera en la que sólo era posible respirar ignorancia y exhalar –obligadamente– jaculatorias. Huelga decir que no es nuestro objetivo rebatir una a una las inapropiadas acusaciones con las que es tildado el período que nos ocupa.

Tan sólo queremos presentar otra percepción, basada en la idea que acabamos de exponer: que el Medioevo dista mucho de ser un obstáculo entre el ser humano y la ciencia, y la libertad, y la grandeza de la inteligencia, y la genialidad...

Y por ello, por la admiración que transmite a todo aquél que sinceramente busca estudiarlo libre de todo prejuicio, lo hemos elegido. Y hemos preferido de entre tantos otros de este período, la monumental figura y obra de Santo Tomás de Aquino, puesto que:

---

[58] G. COHEN, *La gran claridad de la Edad Media,* Editorial Huemul, Buenos Aires 1965, p. 12.
[59] *Ibidem*, p. 12.

> «Cuando uno se enfrenta con la personalidad científica de Santo Tomás, lo primero que llama la atención es la extensión y variedad de sus obras, y mucho más si se considera que escribió en poco más de veinte años –finales de 1252 a finales de 1273–. Haciendo un cálculo aproximado sobre una de las ediciones de sus obras completas (la de Fretté: 34 volúmenes, en cuarto mayor a dos columnas), Tomás de Aquino escribió más de 20.000 páginas de las características señaladas; unas mil de esas páginas por año»[60].

Esto no lo esgrimimos en forma anecdótica. El dato adquiere todavía mayor relevancia cuando contemplamos la profundidad y la calidad de sus escritos, así como la originalidad con la que recibe a Aristóteles, a San Agustín, a Boecio, al Pseudo-Dionisio, a Avicena, a Averroes, a Maimónides, a Cicerón, a Séneca, a los juristas romanos, y así podríamos continuar con una larga lista.

Elegimos a Santo Tomás, entonces, porque su doctrina se educe de principios que aún hoy son válidos, y merecen la pena ser estudiados en atención a los problemas que se ciernen sobre la vida política de nuestra sociedad actual.

Porque ante la gran crisis de la inteligencia contemporánea que menosprecia el aporte del tomismo (y que Carlos A. Sacheri enmarca también en el plano de la reflexión política[61]) toda nueva propuesta y rememoración clara de tales principios –y del contenido de la filosofía tomista– es no sólo necesaria, sino urgente y pertinente.

Porque la reflexión sobre la filosofía política tomista comienza a ser el centro de estudios que resurgen a finales del siglo XX, y porque el auge de tales investigaciones centradas en la profundización del tomismo, en sus muchas variantes, continúa y continuará.

Porque aporta claridad a la reflexión sobre el problema que «atraviesa la más importante de las conquistas sociales de la modernidad: "*nuestro*" Estado liberal- democrático, liberal-social, asistencial, del *welfare*, o como se quiera decir». Puesto que «también esta forma de organización política, como tantas

[60] J. GARCÍA LÓPEZ, *Tomás de Aquino, maestro del orden,* ed. Cincel-Kapeluz, Bogotá 1989, p. 24.

[61] Cfr. C. A. SACHERI, «Santo Tomás y el orden social», en *Verbo* 152, (1975), p. 18. En esta obra el autor presenta sinópticamente los principios establecidos por el Aquinate en el desarrollo de su doctrina filosófico-moral. Estos principios básicos de la doctrina tomista aquí tratados son: El primero, los referidos

otras realidades típicas de la modernidad, parece que ha llegado a la parada de la posmodernidad, aunque con un poco de retraso respecto de todas las demás»[62].

Porque, en definitiva, (adherimos a la opinión de J. L. Widow Lira), estudiar la doctrina del Angélico redunda en beneficios para todos aquellos que se dedican a la reflexión sobre el sentido, los objetivos y los modos de la praxis política de todos los tiempos:

> «No sería raro que alguien se preguntara por qué seguir estudiando a Santo Tomás, más aun si el objeto de interés es la política, que se ha desarrollado por cauces tan distintos de los que el Aquinate pudo siguiera sospechar. La breve respuesta que intentaré dibujar atiende a dos factores: uno, Santo Tomás *educa* la mirada de quien lo estudia conduciéndola suavemente a la realidad estudiada; y dos, dado que en política, más allá de los cambios a los que está sujeta esta actividad, subyace una misma realidad que tiene aspectos que permanecen, por lo que quien los enseña permanece siempre actual»[63].

I.2.2. La importancia del estudio de la Filosofía Política en Santo Tomás

Naturalmente, no todos compartirán la expresión que ponemos en el título del apartado que nos ocupa. En efecto, hay posiciones encontradas y valoraciones disímiles.

A pesar de lo que hemos dicho, algunos autores manifiestan algún rechazo –o cuanto menos antipatía– respecto de la importancia de la Filosofía Política en Santo a los *Fundamentos Antropológicos*. El segundo el del *Orden Natural*, donde hallaremos la cuestión centrada en dichos principios básicos del orden social: el de la primacía del bien común, el de solidaridad y el principio de subsidiaridad. Y, en tercer lugar, el de la *jerarquía de las funciones sociales.*

---

[62] G. CHALMETA, *La Justicia Política en Tomás de Aquino. Una interpretación del Bien Común Político,* EUNSA, Pamplona 2002, pp. 13-14.

[63] J. L. WIDOW LIRA, *La naturaleza política...*, p. 12.

Tomás. Otros, por el contrario, reivindican con sus publicaciones la actualidad del pensamiento ético-político del Angélico.

En este sentido, por la novedad que representó la síntesis del Doctor Común respecto del mundo que le antecedió y del que le sucedió, están quienes sostienen que en el Medioevo hay algo propiamente distintivo en lo referido a la Filosofía Política; y que gran parte de esta novedad habría sido encriptada en las obras políticas y morales de Santo Tomás de Aquino (*De Regno*, *S. Th.,* etc.)[64]; entre otros autores medievales, claro está.

Como dijimos, no todas las opiniones ni todos los escritores actuales van por el sendero de reconocer en el Aquinate noticia alguna respecto de la Antigüedad (del Estagirita, por ejemplo); o la posibilidad de encontrar alguna obra acabada de filosofía política en la doctrina del Angélico[65].

Refiriéndonos a la novedad que representó la síntesis de Santo Tomás sobre el mundo que le antecedió y el que le sucedió, encontramos diversos estudios.

F. Bertelloni explica claramente sus intenciones al concluir que el objetivo de su trabajo «no ha sido mostrar el mayor o menor aristotelismo presente en los textos políticos medievales, sino mostrar el paulatino tránsito que se produce desde el modelo clásico hacia el modelo protomoderno de la política»[66]. Y que al mismo tiempo ha querido «poner de manifiesto una consecuente tendencia hacia el paulatino abandono de la explicación metafísica del Estado y su sustitución por una explicación fisicalista»[67].

F. Carpintero expone el modo y la génesis de cómo es tratado comúnmente al argumento jurídico o del derecho. Hará un recorrido desde Aristóteles, pasando por las diversas escolásticas hasta la Neo-escolástica, para arribar a los modernos, especialmente de la mano de Molina y Suárez[68].

M. Á. Belmonte busca demostrar que Santo Tomás no recibió acríticamente las obras filosóficas políticas de Aristóteles. Sino que por el contrario manifiesta

---

[64] Cfr. Todo el estudio de F. BERTELLONI, «La Teoría política medieval entre la Tradición clásica y la modernidad», en P. ROCHE ARNAS (coord.), *El Pensamiento Político en la Edad Media,* Fundación Ramón Areces, Madrid 2010, pp. 17-40.

[65] Cfr. M. Á. BELMONTE, «La recepción de la prudencia política aristotélica en la síntesis de Santo Tomás», en P. ROCHE ARNAS (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media,* Fundación Ramón Areces, Madrid 2010, pp. 275-285.

[66] F. BERTELLONI, «La Teoría política medieval...», p. 40.

[67] *Ibidem*, p. 40.

[68] F. CARPINTERO, «*Facultas, propietas, dominium*...», cfr. especialmente las pp. 166-173.

novedades, aún en los comentarios que a ojos inexpertos podrían parecer meramente expositivos. A estos efectos además, una muy buena síntesis documentada bibliográficamente de las diversas opiniones sobre el tema[69].

Con relación a quienes sostienen alguna repetición de la doctrina del Estagirita por parte del Angélico encontramos, entre otros, a E. Berti con un trabajo que se articula en tres pasos:

En el primero discurrirá sobre el tema de la crisis del Estado Moderno, su génesis y características.

En el segundo explicará el concepto de "bien común" tal como él entiende que es teorizado por Santo Tomás de Aquino; y cuáles son, consecuentemente, las ventajas que de esto se siguen al poner nuevamente en juego el mismo concepto en el corazón de los debates e investigaciones referidas a la vida política contemporánea.

Finalmente, y en tercer lugar, muestra cómo el concepto tomista del bien común ha sido "genialmente" (cfr. p. 160) entendido y desarrollado por Jacques Maritain (a su juicio, el filósofo que más ha "madurado" los senderos propuestos por las líneas del CV II) (cfr. p. 160).

Decíamos que Berti sostiene la repetición de Aristótoeles por parte de Santo Tomás cuando afirma: «Siamo *in presenza della nota dottrina aristotelica, che Tommaso si limita a ripetere con consenso, anche nell'aspetto per cui l'uomo è "parte" della società politica, il quale da un punto di vista cristiano può creare qualche difficoltà»*[70].

Por otra parte, Mary M. Keys analiza a Santo Tomás cotejándolo con Aristóteles para mostrar la novedad del primero respecto del segundo. Con este estudio la autora argumenta en favor de la importancia y actualidad del Aquinate; junto con la novedad que puede resultar del estudio de sus obras para quienes se ponen a filosofar en el ámbito de la Política y la Moral[71].

Lo mismo encontramos en Francisco Carpintero, cuando recorre las fuentes y la historia del ordenamiento jurídico, desde lo que él mismo señala como los "tiempos desconocidos" hasta nuestros mismos días. Su tesis es la de demostrar

[69] M. Á. BELMONTE, «La recepción de la prudencia política...», pp. 275-285.
[70] Cfr. E. BERTI, «Il concetto di "bene comune"...», pp. 152-153.
[71] M. M. KEYS, *Aquinas, Aristotle...*

por qué «Tomás de Aquino ha sido el mejor teórico, tanto por su extensión como por su profundidad, de la *jurisprudentia* romanista»[72].

La novedad y originalidad del Aquinatense la explica Francisco Bertelloni, al exponer «el paulatino tránsito que se produce desde el modelo clásico hacia el modelo protomoderno de la política»[73].

A nuestro juicio, tal diferencia entre el Medioevo y los tiempos que le antecedieron y sucedieron, las encontramos en el mismo Santo Tomás.

Para reforzar nuestra posición –que el Aquinate no se limita a comentar al Estagirita, sino que estamos frente a la "formulación de un nuevo paradigma"[74]–, reenviamos a la lectura de Matthias Lutz-Bachmann. En todas sus líneas el autor hará un esfuerzo para elaborar la comprensión de la diferencia fundamental obrada por el Angélico respecto del Estagirita, basándose en la premisa con la que inauguró su ensayo:

> *«Aristotle earns the distinction of having put forward the first comprehensive philosophical theory of justice. After the end of the antique world, St. Thomas Aquinas was the first philosopher and theologian to return to Aristotle's theory of the just. Not only did he do so with the requisite systematic precision; he also developed a new philosophical interpretation of justice»*[75].

A fortiori, Á. Rodríguez Luño tratando cierta historicidad del concepto referido a la virtud de la justicia, señala también esta "nueva teoría" al estudiar la virtud de la epiqueya[76]. Destacamos del mismo autor su opinión sobre la realiza-

---

[72] F. CARPINTERO, *Justicia y Ley Natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*, Universidad Complutense-Facultad de Derecho, servicio de publicaciones, Madrid 2004, p. 43.

[73] F. BERTELLONI, «La Teoría política medieval...», p. 40.

[74] M. LUTZ-BACHMANN, «The discover of a Normative Theory of Justice in Medieval Philosophy: On the Reception and Further Development of Aristotle's Theory of Justice by St. Thomas Aquinas» en *Medieval Philosophy and Theology,* 9 (2000), pp. 1-14.

[75] *Ibidem*, p. 1.

[76] Á. RODRÍGUEZ LUÑO, «La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suárez», en *Acta Filosofica* 6, 2 (1997), p. 201. Esta obra revistió para nosotros especial interés por el tema que el autor aborda. Tras el análisis expositivo de la significación de la virtud de la Epiqueya, tanto en Platón como en Aristóteles, y deteniéndose un poco más en el último (dato que se evidencia en la mayor extensión de palabras con que lo trata) –y tras afirmar que el estudio realizado por el Estagirita además de ser el más orgánico es el más importante (en términos de clasicidad) ya que «il *suo influsso sulla tradizione*

ción plena del pensamiento tomista en el campo de la reflexión ética[77]. Y esto por pertinente al argumento que sostenemos; según el cual Aristóteles no es sencillamente retomado por Santo Tomás, quien no imita simplemente las afirmaciones del Estagirita.

Sobre el segundo punto –si en Santo Tomás hay una obra acabada de Filosofía Política– encontramos dos tipos de opiniones favorables. Están, por supuesto, quienes también la niegan.

El primer grupo pertenece a aquellas un tanto moderadas, como la de Francesco Viola cuando trata el tema de la Filosofía Política en la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, y dice:

> «La *Summa Theologiae* no es, ciertamente, una obra en la que Santo Tomás se ocupe de la política. Es sabido que la filosofía política de Santo Tomás está expuesta en el comentario a la Política de Aristóteles. Las alusiones que se encuentran en la *Summa* (porque se trata solamente de alusiones), tienen, sin embargo, su carácter específico, que puede considerarse como una contribución útil a la reflexión política. Aquí Santo Tomás no está interesado en la definición de la política, en la individualización de los problemas y de los cometidos de la "Ciencia Política", en la exacta delimitación de los ámbitos y del alcance de los problemas políticos. En la *Summa* la presencia de la política tiene una dimensión totalmente distinta»[78].

En segundo lugar, y decididamente a favor de que sí encontramos en Santo Tomás de Aquino una Filosofía Política, se colocan –entre otros– María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi y E. Estébanez.

La primera al referirnos sobriamente en qué consiste la tarea del hombre que se pone a reflexionar en el campo de la Filosofía Política[79]. De hecho, las tres razones por las que según la autora encontramos una "explícita y sistemática"

---

morale cattolica è stato determinante»– se aboca profundamente a la recepción de ésta por Santo Tomás de Aquino. Previo análisis de otro personaje no menos importante, como es San Alberto Magno.

[77] Cfr. *Ibidem*, p. 218.

[78] F. VIOLA, «La política en la Suma Teológica», en BALLESTEROS et al. (a cura di), *Justicia, Solidaridad, Paz*, vol. I., Valencia 1995, p. 479.

[79] M. C. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, «Naturaleza e historia en la determinación de la moralidad social», en *Doctor Comunis* (2012), pp. 122-136.

filosofía política en Santo Tomás son las siguientes: (1) En primer lugar, por "su conocimiento y preocupación por las comunidades de su tiempo" (cfr. p. 122). (2) En segundo, porque "la vida social está exigida por la ley natural" (cfr. p. 123). (3) Y en tercer término por el fundamento metafísico (y aristotélico) de su Ética es, al fin, una reflexión sociopolítica (cfr. p. 124).

El segundo –E. Estébanez– también argumenta una tesis totalmente favorable a la presencia de una obra de Filosofía Política en los escritos de Santo Tomás de Aquino:

«En su conjunto, el tratado de la justicia de la Suma, el más extenso de los consagrados a las virtudes, es un alarde de organización y síntesis de toda la temática vinculada a esta virtud: la conocida en los estudios tradicionales y la recién descubierta del Estagirita»[80].

Finalmente traemos la opinión de otros tres autores que vienen a aseverar lo exponemos.

Primero, la postura conciliadora y medida que sostiene E. Forment en *"Principios fundamentales de la Filosofía Política de Santo Tomás"*[81]. El autor desarrolla ocho principios fundamentales de la Filosofía Política del Angélico, que servirán para comprender el pensamiento del Doctor Común en lo referido a la filosofía clásicamente llamada "Moral", así como su ordenamiento intrínseco y su relación con otros campos de la misma Filosofía, y con otras ciencias.

De los ocho apartados en los que se articula su escrito, a nosotros interesa principalmente el primero, intitulado *"Filosofía política tomista"*.

Allí, E. Forment, tras exponer brevemente cuáles son las obras que incompletamente poseemos sobre el pensamiento filosófico político de Santo Tomás (de autoría propia) y a la vez que detalla los pormenores y las vicisitudes que el Aquinate atravesó mientras los componía, concluye diciendo que tomando todos y cada uno de sus numerosos «textos éticos e incluso jurídicos» (cfr. §1, p. 93) –y esto debido a la obligada relación entre la reflexión sobre la política y la reflexión sobre la ética– podemos «reconstruir un tratado político tomista» (cfr. §1, p. 93). Si bien la cita es extensa, vale la pena traerla, puesto que ilustra sintética

[80] Cfr. E. G. ESTÉBANEZ, «La virtud de la justicia. Introducción a las cuestiones 57 a 60», en TOMÁS de Aquino. *Obras Completas* t. III, B. A. C., Madrid (1990), p. 457.

81 E. FORMENT, «Principios fundamentales de la Filosofía Política de Santo Tomás», en P. ROCHE ARNAS (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media,* Fundación Ramón Areces, Madrid 2010, pp. 93-112.

y claramente –a nuestro juicio– una postura comedida y acorde a la realidad de los hechos que, como hemos dicho, compartimos. Leámosla:

> «No se encuentra entre la numerosa y variada obra de Santo Tomás de Aquino ni una obra completa dedicada a la filosofía política ni tampoco un tratado en la *Suma Teológica.* El opúsculo *Sobre el Reino, al Rey de Chipre,* o *Sobre el gobierno de los príncipes,* preparado en Roma y en Viterbo, en 1267, dedicado a explicar su concepción de la política, no está terminado. El Aquinate se quedó en el capítulo cuarto del libro segundo. El otro opúsculo, titulado *Sobre el gobierno de los judíos,* o *Carta a la duquesa de Brabante,* escrito entre 1270 y 1271, trata ocho cuestiones políticas concretas, como la legitimidad de los impuestos.
>
> Tampoco se encuentra una filosofía política completa y sistemática en otra obra directamente dedicada al pensamiento político y de mucha mayor extensión, la *Exposición a los libros de la Política* preparada también durante estos últimos años de su vida. Además de ser un comentario a la *Política* de Aristóteles, Santo Tomás no la pudo terminar. La dejó en la lección 6 del libro III.
>
> Sin embargo, teniendo en cuenta estos escritos y otros dispersos o relacionados con la política en toda su obra, desde el *Escrito sobre los cuatro libros de las sentencias del Maestro Lombardo,* terminado en 1257, hasta la *Suma Teológica,* que preparó hasta el 6 de diciembre de 1273, tres meses antes de su muerte, se puede reconstruir un tratado político tomista. Además, como el Aquinate sostiene que la política guarda una relación necesaria con la ética, son de gran utilidad sus numerosos textos éticos e incluso jurídicos»[82].

[82] *Ibidem*, p. 93. Rescatamos el elenco propuesto por el Eudaldo Forment de aquellos autores que han hecho el esfuerzo de ordenar el pensamiento filosófico político de Santo Tomás, estudios a los que hemos recurrido y de cuya lectura hemos tomado la posición que aquí expusimos: A. MALAGOLA, *La teoria politica di San Tommaso,* U. Berti, Bologna 1912; V. BOUILLON, *La politique de S. Thommas,* Letouzey, París 1927; E. GALÁN Y GUTIÉRREZ, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino,* Edit. Revista de Derecho Privado, Madrid 1945; B. ROLAND-GROSSELIN, *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin,* Rivière, París 1928; G. ROCCA, *La politica in S. Tommaso,* Editrice Rispoli Anonima, Napoli 1934; S. RAMÍREZ, *Pueblo y gobernantes al servicio del Bien Común,* Erramérica, Madrid 1956; L. LACHANCE, *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et Etat,* Sirey-Lévrier, París 1964. Del último accedimos a la traducción española *Individuo y Estado en Santo Tomás de Aquino,* EUNSA, Pamplona 2001, que nos resultó particularmente interesante puesto que el autor ofrece una visión completa de la política de Santo Tomás de Aquino, discutiendo con las tesis personalistas sostenidas por J. MARITAIN en su afamado *Humanismo integral.*

La segunda, es la opinión que el dominico L. Lachance expone en su obra *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin*. Aprovecharemos aquí, entonces, sus argumentos en favor de atribuir peso a la posición de una filosofía política y jurídica tomista.

Allí, el profesor de la Universidad de Montréal, comienza preguntándose sobre las causas por las cuales la doctrina política de Santo Tomás de Aquino no haya sido debidamente valorada. Tras asumir que «la miseria de nuestro espíritu consiste en permanecer a veces indigente en el seno de las más suntuosas posesiones»[83], por el hecho de no poder representárnoslas con una «fórmula clara y concisa»[84], se pregunta:

> «¿No habrá sido este defecto de representación adecuada y de formulación clara la causa de que la doctrina, tan profunda y matizada, de Santo Tomás de Aquino sobre las relaciones del individuo y el Estado, no haya gozado jamás del crédito y la eficacia que merecía? No se ha sabido comprender toda la significación que encierra el hecho de que él, siguiendo a Aristóteles, haya sostenido que el hombre es *por naturaleza* un animal social. No se ha comprendido ni el alcance de esta postura incial ni los límites que conlleva»[85].

A juicio del autor, la doctrina tomista es la de un *humanismo político*[86]*:*

> «Nos pareció que la idea de humanismo era más adecuada qe cualquier otra para caracterizar la perspectiva de conjunto del sistema político del gran filósofo. ¿No es la sociedad política, en el plano natural, la única capaz de realizar con cierta plenitud los fines de la naturaleza humana? ¿No es, ante las múltiples necesidades del hombre, la única dotada de *suficiencia?* Percibida y representada bajo esta luz, su concepción de la organización política resulta de un realismo y de una universalidad únicos. Se revela saturada de *vir-*

[83] L. LACHANCE, *Individuo y Estado en Santo Tomás de Aquino,* EUNSA, Pamplona 2001, p. 11.
84 *Ibidem*, p. 11.
[85] *Ibidem*, pp. 11-12.
[86] Cfr. *Ibidem*, p. 12.

> *tualidades.* Uno tiene la imprensión de que anticipa la interrogación de todos los tiempos»[87].

Y, a efectos de explicar este *humanismo político* y de presentar en forma adecuada la doctrina tomista sobre las relaciones entre individuo y Estado, Louis Lachance divide su escrito en cuatro partes.

La primera, intitulada *"Reflexiones dialécticas. Órdenes y Perspectivas",* la dedica a sentar las bases sobre las cuales se desarrollarán los capítuos subsiguientes. Aquí procede explicando algunos principios necesarios para comprender la política tomista como, por ejemplo: el concepto de naturaleza –fundamento de la política– y la teoría de la subordinación (cap. I); la búsqueda de un principio primero y el fundamento psicológico de una física social (cap. II); la relación entre el orden de la naturaleza y la Gracia (cap. III).

La segunda –*"La persona humana y su inserción en el Estado"*– la dedica a estudiar, entre otros temas, al sujeto del orden político (cap. V); la estructura metafísica de la persona humana (cap. VI); el rol de la sabiduría y del gobierno de sí mismo y de la ciudad (cap. IX-X).

La tercera parte, que consta de cuatro capítulos, la dedica enteramente al Estado: el fenómeno del Estado (cap. XIV); la sociabilidad (cap. XV); el bien común (cap. XVI); y la "forma" del Estado (cap. XVII).

Finalmente, la cuarta parte, ahonda en la vinculación entre *"Individuo y Estado"* ocupándose de los servicios (o responsabilidades o misión) del Estado (cap. XVIII); de su relación en tanto "parte" y "todo" (cap. XIX); de las responsabilidades del individuo en su obrar moral (cap. XX); y de las virtudes necesarias para una vida política justa y socialmente humana (cap XXI).

Tercero, y como corolario de todo, puede resultar de interés el elogio que hace Alf Ross (el gran positivista del s. XX, junto con Kelsen) del realismo jurídico tomista, de aristotélica raigambre en *Sobre el Derecho y la Justicia,* reconociéndole al Aquinate la novedad de su doctrina iusfilosófica frente a la tración clásica del derecho natural. En efecto, escribe:

[87] *Ibidem*, p. 12.

> «El derecho natural católico alcanzó su formulación definitiva en Tomás de Aquino (1266-74), quien con admirable energía y capacidad creadora construyó el sistema medieval-filosófico en su poderosa *Summa Theologica,* cuyas enseñanzas, sin modificaciones o agregados particulares, son aceptados aún hoy por la filosofía jurídica católica»[88].

Tras resaltar la gran importancia que tuvo respecto de las concepciones que le antecedieron, remarca –de este modo– también cuánto y cómo se separa de las que pertenecerán a períodos históricos que le sucedieron, y el modo en que tal doctrina podría resultar, todavía hoy, valedera:

> «Resultará claro que aunque Aquino dio al derecho natural un contenido más firme, al incorporar los dogmas fundamentales de la moral cristiana (por ejemplo, la indisolubilidad del matrimonio), está lejos de un racionalismo abstracto que busca deducir mediante la razón una solución para cada cuestión específica concreta. Hay así mucho lugar en su construcción para una forma sociológico-realista de la política jurídica. Lo mismo ocurre con el tomismo de hoy. Si dejamos lo metafísico y lo dogmático, por lo tanto, hay posibilidades favorables para un entendimiento entre esta tendencia y un estudio realista del derecho»[89].

Así las cosas, es manifiesto cómo el tema de los estudios centrados en la Filosofía Política y Moral de Santo Tomás de Aquino genera debates entre autores provenientes de diversas partes del mundo. De aquí su evidente importancia: discusiones, simposios, publicaciones y un sinnúmero de actividades académicas reflejan año tras año su actualidad.

Veamos todo esto en algunos de los trabajos que utilizan la doctrina de Santo Tomás y la comparan, oponen y hasta concatenan a ciertos términos, ideas o concepciones propios de la Edad Moderna.

[88] A. Ross, *Sobre el Derecho y la Justicia*, Eudeba, Buenos Aires 1963, p. 237.
[89] *Ibidem*, p. 238.

I.2.3. Santo Tomás y los modernos, en algunos de los estudios comparativos hodiernos

Del mismo modo en que hay trabajos que cotejan a Santo Tomás con la herencia de algunos conceptos de la Edad Antigua, y sobre todo con relación a Aristóteles; están también aquellos que realizan comparaciones entre el de Aquino y algunos de los modernos, o que se esfuerzan por mostrar el complejo sistema ético del Angélico en consonancia con algunas posturas y tesis de los modernos. Detendremos nuestra atención en otro apartado cuando tal confrontación o relación sea efectuada entre el Angélico y el Cayetano.

Sobre la diferencia entre el espíritu filosófico de Santo Tomas y el de los modernos, damos con la muy lúcida síntesis de F. Carpintero. Nos dice que «Santo Tomás no era un moralista moderno, que habla continuamente de leyes y pecados; él solía referirse más bien a las virtudes»[90]. (Como demostraremos, por ejemplo, que sí lo hace el Cayetano).

En esta misma línea, escribe el reconocido dominico Servais-Th. Pinckaers, que en la época moderna –con los manuales de Teología Moral– se pondrá cada vez más el acento «en torno a la relación entre la ley y la libertad bajo la forma de la obligación». Y pone de manifiesto lo que venimos sosteniendo en párrafos anteriores, respecto de esta diferencia entre la moral de las virtudes y "las morales de la obligación" (como el mismo profesor de Friburgo las denomina):

> «Como los Santos Padres, santo Tomás conocía, evidentemente, la existencia de unas obligaciones morales, pero las subordinaba a las virtudes. En la nueva concepción las relaciones se invierten: la obligación domina e invade el campo de la moral. Se trata del nacimiento de lo que podemos llamar con toda exactitud la "moral de la obligación", que más tarde tomará la forma del deber o de los imperativos cuyo modelo filosófico enunciará Emmanuel Kant»[91].

[90] F. CARPINTERO, *Justicia y Ley Natural,* p. 56.

[91] S-Th. PINCKAERS, *La moral católica,* Rialp, Madrid 2001, p. 44. Para el abordaje que realizamos sobre este tema, resulta también esclarecedor el modo en que el autor describe las diferencias entre la moral medieval y la moderna. Continuando la cita, explica sintéticamente en un párrafo: «A finales de la Edad Media este concepto de la moral se extenderá con el nominalismo por las universidades. Formaba parte de lo que se llamaba "la vía moderna", adoptada en general, a pesar de las diferencias entre las escuelas. También inspirará en el siglo XVII la redacción de los manueales de teología moral destinados, tras el Concilio de

El mismo autor, en otra de sus obras, también profundiza este aspecto analizando la doctrina de Ockham, para quien la ley adquirirá cada vez mayor importancia en la reflexión moral:

> «El dominio de la moral coincidirá con el de las leyes y se dividirá pronto no ya según las virtudes, sino de acuerdo con las diferentes leyes y, más precismante, de acuerdo con los mandamientos de la principal ley moral, el Decálogo.
>
> No cabe duda de que Ockham afirmó con firmeza la libertad de Dios respecto de la ley moral y cargó a ésta con una fuerte dosis de relatividad. Sólo admite la validez de las leyes morales según el curso normal de las cosas que conocemos. Los moralistas posteriores, con miras más prácticas y menos audaces, se contentaron con considerar la ley y los mandamientos como la expresión pura y simple de la voluntad divina, la fuente precisa de las obligaciones, la base firme de la moralidad. Su moral será equivalente a una moral de la obligación y a una moral de la ley»[92].

En estos términos, muchos argumentan que la Edad Media tomaría algo de la herencia clásica, pero distanciándose de ella, para generar ideas propias; que también podrían ser llamadas «protomodernas» (al decir de F. Bertelloni) –tal vez por su carácter de propedéuticas a la posterior etapa histórica (la Edad Moderna)– pero alejándose asimismo de la Modernidad[93].

Sobre esto proponemos nuevamente la lectura de F. Carpintero[94]. Allí encontramos un razonamiento sobre el traspaso de las ideas tomistas de la Edad Media a los filósofos modernos, sobre todo a partir de la "pérdida" de ciertos conceptos

---

Trento, a la enseñanza en los seminarios y especialmente a la pastoral del sacramento de la Penitencia. Los autores de estos manuales promovidos por los jesuitas –el primer modelo del género será *Las instituciones morales,* del jesuita español Juan Azor (1536-1603)– manifestarán ciertamente la intención de seguir a santo Tomás; pero animados por el afán de impartir una enseñanza moral simplificada, accesible a sacerdotes y fieles, elaborarán una nueva presentación de la moral recogida en un plan general que todos los manuales reproducirán con algunas variaciones. Según este plan, la moral se divide en dos partes: la moral fundamental expone los elementos básicos; la moral especial estudia con detalle las reglas que determinan lo que está prohibido o permitido, y que rigen en la solución de los casos de conciencia» (p. 45).

[92] IDEM, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia,* Eunsa, Pamplona 2007, pp. 302-303.

[93] Cfr. F. BERTELLONI, «La Teoría política medieval», p. 40.

[94] Cfr. especialmente las páginas 55-59 de F. CARPINTERO, *Justicia y Ley Natural...*

que articulan el pensamiento filosófico político, y evidentemente moral, en el mundo griego, romano y cristiano medieval; además de interesantes referencias bibliográficas que sirven de fundamento a estas afirmaciones.

Ejemplos elocuentes que intentan relacionar al de Aquino con la Modernidad son las obras de dos académicos anglófonos. La de Alasdair MacIntyre, *After virtue*[95]*;* y el (polémico) *Aquinas,* de John Finnis[96]. Decimos polémico, porque esta obra generó entre muchos tomistas una acalorada respuesta, de entre las cuales pensamos que la más contundente es la de Sergio R. Castaño, a la sazón nuestro Director de Tesis: *Los principios políticos de Sto. Tomás en entredicho. Una confrontación con* Aquinas*, de John Finnis*[97].

Un autor que se inscribe en el intento de señalar las escisiones que marcarían las diferencias entre un tiempo y otro es Hugo Costarelli Brandi[98]. En todo su escrito el investigador pone ante la pérdida de armonía y unidad que se obró en la modernidad, «la óptica que el Aquinate tiene sobre el particular tema de la justicia y el derecho, las relaciones que guardan tanto entre sí, como con otras virtudes, para ver en ello esa luminosa armoniosidad de la que hablamos más arriba»[99].

Otra constatación de esto la vemos en la obra de J. L. Widow Lira, quien se explaya sobre el tema citando a Cruz Prados[100].

Recordemos ahora el esfuerzo de aquellos autores para afirmar que sí hay cierta mutación en el traspaso de algunas nociones tomistas a la modernidad, como la hubo en aquellas que pasaron de la antigüedad al medioevo; y que sí encontramos en Santo Tomás no sólo textos de Filosofía Política, sino más aún una "nueva" Filosofía Política, o Moral.

---

[95] A. MACINTYRE, *After virtue. A study in moral theory,* University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1981.

[96] J. FINNIS, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory,* Oxford University Press, New York 2004.

[97] S. CASTAÑO, *Los principios políticos de Sto. Tomás en entredicho. Una confrontación con* Aquinas*, de John Finnis,* ed. UCALP, La Plata 2011.

[98] Cfr. H. E. COSTARELLI BRANDI, «El derecho y la justicia en Tomás de Aquino» in *Congresso Tomista Internazionale "L'umanesimo cristiano nel III millennio: Prospettiva di Tommaso d'Aquino",* Roma 21- 25 settembre 2003, Pontificia Academia di San Tommaso-Società Internazionale Tommaso d'Aquino; Instituto Universitario Virtual Santo Tomás, Fundación Balmesiana-Universitat Abat Oliba CEU 2003.

[99] Cfr. *Ibidem* p. 4.

[100] Cfr. J. L. WIDOW LIRA, *La naturaleza política...*, p. 13.

En este sentido se encuentran los estudios de Giuseppe Abbà[101], Aldo Vendemiati[102], Martin Rhonheimer[103] y Wolfgang Kluxen[104]; quienes se dedican a exponer los principios y la autonomía del "sistema ético" de Santo Tomás. Entrecomillamos "sistema", puesto que entendemos el esfuerzo que tuvieron que hacer los escritores para presentar la validez –y, repetimos, autonomía– de la Ética tomista ante los modos de concebir la Filosofía por parte de los modernos[105].

Bastan ellos para poner de manifiesto no sólo la actualidad e importancia del Doctor Común, sino también los debates en torno al traspaso de nociones tomistas a la modernidad.

De todas las posiciones, nosotros nos apoyamos en aquellas que demuestran que en Santo Tomás encontramos además de textos de Filosofía Política, una nueva Filosofía Política, o Moral. De la que se distanciará el Cardenal Cayetano con sus comentarios.

Hasta aquí pusimos las motivaciones que nos llevaron a elegir la obra de Santo Tomás de Aquino como uno de los epicentros de nuestra investigación; a su vez fundada en la importancia de la doctrina tomista en materia de Filosofía Política, o Moral, y su actualidad y relación con algunas expresiones del mundo moderno.

Siguiendo el plan trazado, pasemos ahora a la consideración del Cayetano como personaje histórico plenamente imbuido del tiempo en que vivió, exponiendo los motivos principales y fundamentales de nuestra elección.

---

[101] G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale,* LAS, Roma 1995; *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale,* LAS, Roma 1996.

[102] A. VENDEMIATI, *In prima persona. Lineamenti di Etica generale,* Urbaniana University Press, Roma 2008 (3ra edición).

[103] M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale: fondamenti dell'etica filosofica,* Armando ed., Roma 1994. También accedimos a la versión alemana: *Die Perspektive der Moral: Philosophische Grundlagen der Tugendethik,* Akademie Verlag GmbH, Berlin 2001.

[104] W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin,* Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998 (3ra edición). Y la edición italiana: *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino,* Vita e Pensiero, Milano 2005.

[105] Esta idea, de que la noción de "sistema" es ajena al pensamiento medieval, en tanto que "sistema de pensamiento" autosuficiente e independiente de otros "sistemas"; la hemos madurado al escucharla en una clase de nuestra codirectora de tesis, la Dra. Silvana Filippi, durante una de sus clases de Historia de Filosofía Medieval y del Renacimiento en la Facultad de Filosofía de la UNR, ciclo lectivo 2017.

I.3. TOMÁS DE VIO, EL CARDENAL CAYETANO

I.3.1. ¿Por qué el *Cayetano?*

Durante largo tiempo el Cardenal Tomás de Vio fue considerado el divulgador más fiel al pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Tal es así que Cayetano ha pasado a la historia como "el Príncipe de los Comentadores" del Aquinate.

Pero la concordancia o discordancia entre Santo Tomás y el Cardenal depende de qué autores o qué corrientes tomemos en preferencia.

Pareciera así que para algunos de los seguidores del Aquinate, el Cayetano fuese un fiel exponente de su enseñanza. Y esto porque sostienen que sus comentarios están en perfecta armonía con la doctrina del Angélico.

Otros han dicho que los mismos no concuerdan con lo expuesto por Santo Tomás en sus obras; sino que muy por el contrario son, cuanto menos, desviaciones de su doctrina.

En la actualidad muchas investigaciones buscan demostrar que los comentarios del Cardenal influenciaron enormemente los siglos venideros en que se intentó favorecer el renacimiento de la doctrina tomista. Cómo lo hicieron en los posteriores seguidores de la doctrina tomista, y cuán grande ha sido la diferencia entre el Angélico y su comentador, es tema de discusión y de actualidad.

Por ejemplo: Á. Rodríguez Luño afirma en esta línea que:

> «l'autorevolezza *del Cardinale Gaetano alla Summa Theologiae* è *da tutti riconosciuta. A tale commento farà riferimento spesso Francisco Suárez. È da tener presente tuttavia che tra S. Tommaso e il Gaetano la teologia scolastica ha vissuto la complicata vicenda del nominalismo e, in morale, del volontarismo del XIV secolo. Ciò ha lasciato delle tracce, anche come reazione polemica, nell'opera del Gaetano»*[106].

[106] Á. RODRÍGUEZ LUÑO, «La virtù dell'epicheia... (I)», p. 222.

F. Carpintero Benítez afirma, al inicio de su estudio[107], que aún la rehabilitación de la Doctrina Tomista por parte del Papa Juan XXII, sólo resurgiría porque «a finales del siglo XV fue adoptada y comentada por Tomás de Vio, más conocido como el Cardenal Cayetano» (pág. 143).

Y en otra investigación[108], Carpintero impugna al Cayetano (en §12, *"Ley y derecho*"), cuando dice que «esta opinión es falsa, aunque la exponga el Cardenal Cayetano» (pág. 144). Mientras que más adelante reconoce su importancia: «El Papa Juan XXII había canonizado a Tomás, levantando las cadenas de la Inquisición sobre su obra, y a finales del siglo XV, el Cardenal Cayetano –figura especialmente importante porque además de Cardenal fue General de los Dominicos– comentó extensa y favorablemente la obra tomista» (p. 181).

Hemos encontrado tres referencias significativas sobre toda esta cuestión.

La primera, la realiza el gran medievalista francés Étienne Gilson en una carta dirigida al P. Henri de Lubac, el 8 de julio de 1956:

> «Mon Révérend Père: […]
>
> *Le seul salut est dans le retour à Saint Thomas lui-même, au-delà de Jean de Saint Thomas, au-delà de Cajetan lui-même, dont le célèbre commentaire est un* corruptorium Thomae *parfaitement rèussi»*[109].

En la edición que citamos, el mismo de Lubac comenta este pasaje, y en la extensa nota §4 termina diciendo: «Il n'est pas douteux que le "commentateur" ait donné une autre orientation à l'ouvre de son *maître»*[110].

[107] F. CARPINTERO BENÍTEZ, «Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo político y jurídico», en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* [Sección Historia del Pensamiento] XXV (2003), pp. 341-373.

[108] F. CARPINTERO, *Justicia y Ley Natural...*

[109] É. GILSON – H. DE LUBAC, *Lettres de monsieur Étienne Gilson au père de Lubac*, Les Éditions du Cerf, París 1986, p. 19.

[110] É. GILSON – H. DE LUBAC, *Lettres de monsieur Étienne Gilson au père de Lubac*, Les Éditions du Cerf, París 1986, p. 19, nota 4.

La segunda (que viene con una detallada bibliografía y argumentación) es de C. P. Muñoz[111]. Todo su trabajo se ejecuta para dar lugar a lo que afirma en las primeras páginas del escrito:

> «Sin embargo, y a partir de mediados del siglo pasado, aparecieron importantes autores que vieron diferencias no sólo de orden terminológicas sino doctrinales entre ambos dominicos. Se destaca, entre ellos, Étienne Gilson, quien ha llegado a decir que algunos comentarios de Cayetano son una *corruptiorum Sancti Thomae*»[112].

También, en otro estudio de Ceferino Pablo Muñoz[113], encontramos que «la hipótesis de trabajo que se maneja en dicha investigación es que Tomás de Vio habría añadido muchos temas a la especulación tomasiana que no son propios del pensamiento del Aquinate, pero que gran parte de los tomistas posteriores –entre ellos Poinsot (que se refiere a Juan de Sto. Tomás) y Maritain– habrían recibido como doctrina del Angélico» (pp. 124-125).

Insistimos en que los estudios hodiernos tienen por objeto cuestiones muy diversas a la que nosotros nos proponemos investigar. Ya que, o se centran en los comentarios del Cardenal referidos a los conceptos de 'Ente', 'Existencia' y 'Analogía' entre otros, o toman en consideración los escritos de autoría propia relacionados a temas de Biblia y Sacramentos.

Algunas otras publicaciones basan sus estudios y reflexiones en los escritos de autoría propia del Cayetano.

En sintonía con lo que venimos argumentando, ponemos ahora algunos interrogantes que servirán a nuestra exposición.

Cuando comenzamos con nuestra investigación nos planteamos: Si hay actualmente un debate sobre la fidelidad de la glosa del Cayetano respecto de lo expuesto por el santo de Aquino, pero sólo y casi exclusivamente en los temas dichos ¿por qué no aventurar una investigación que tenga por finalidad cotejar

---

[111] C. P. MUÑOZ, «Los comentarios del Cayetano: ¿continuidad o divergencia con la doctrina de Santo Tomás?», en *Actas del Congreso Internacional de la XXVI Semana Tomista 2011,* de la Sociedad Tomista Argentina, Universidad Católica Argentina, Biblioteca digital de la UCA.

[112] *Ibidem*, pp. 2-3.

[113] IDEM, «En torno a dos lecturas posibles sobre el conocimiento de las esencias en Tomás de Aquino», en *Tópicos* 43 (2012), pp. 123-151.

los comentarios del Cayetano con otros textos del Angélico? Es decir, con textos que presenten el tratamiento de temas en todo diversos a los ya mencionados.

Si gran parte de los estudiosos actuales de santo Tomás de Aquino sostienen que los comentarios del Cayetano son más bien una interpretación propia que una repetición sistemática y ordenada de los conceptos de su maestro intelectual, ¿por qué no adentrarnos en campos que aún no han sido explorados, como se puede ver por la escasa literatura publicada?

Antes de responder estos planteos que –insistimos– estuvieron en la génesis de nuestro trabajo, siendo las preguntas motoras que condujeron nuestras lecturas y en las cuales logramos encauzar nuestras motivaciones; queremos detenernos brevemente en la reflexión sobre Tomás de Vio, el Cayetano.

A tal efecto escribimos los apartados que siguen, considerando la importancia del Cardenal de Gaeta.

I.3.2. La importancia del Cayetano

> «Hic ille est alter Thomas, ingeniorum extrema linea, Doctorum virorum miraculum, hereticae pravitatis terror, sacrarum Scriptarum lumen, ac fax, scholastici pulveris athleta invictus, Thomisticae doctrinae galeatus, defensor, sincerioris doctrinae propugnaculum, arx, ac promptuarium *subtilium argumentorum, cathedrae demum splendor ac decus, cujus adeo inmortalia scripta sunt ut tandiu videatur perduratura quamdiu divinam sapientiam scholastica subsellia personabunt. Ejusetiam cum laude meminimus in nostris ad Ciaconium additionibus, ubi ejusdem in Germaniam legationem, glorioseque pro Catholica fide exantlatos labores contra impium Haeresiarcam Lutherum diffuse narravimus»*[114].

[114] F. UGHELLI, *Italia Sacra sive De Episcopis Italiae et insularum adjacentium, rebusque ab iis praeclare gestis, deducta ferie ad nostram usque aetatem,* t. I, Venetiis apund Sebastianum Coleti, 1716, pp. 543, §D-544, §B.

Para ilustrar la importancia, genio y figura del Cayetano, deberían bastar estas palabras con que Ferdinando Ughelli retrata al Cardenal[115]... ¡120 años después de su muerte!

En efecto, su relevancia es tal que ha sido él la figura preeminente de la reimplantación en el ámbito intelectual de la doctrina tomista[116]. Y esto en dos momentos: en su propia época, y en la reimpresión de sus comentarios a la *Summa Theologiae* en la Edición Leonina[117].

Así también lo atestigua un texto que, si bien un tanto posterior a la impresión de la edición leonina de la *Summa,* es un elocuente testimonio de la reputación del Cardenal a lo largo de la historia:

> «Le célèbre commentaire que S. S. Léon XIII a incorporé à l'édition Léonine de la Somme Théologique présente donc une pensée de la plus rigoureuse précision, d'où précède la liberté d'esprit la plus surprenante. Cette physionomie de l'œuvre reflète bien le caractère même de l'auteur, si bien tracé de sa *main:* "Necessitas immutabilitatis est firmitas quae stat cum libertate, et perficit operationem liberam". *On s'explique dès lors le visage même de Cajétan, rudes traits qu'humanise le franche pénétration du regard»*[118].

Además, con sus comentarios habría influido, al menos en parte, en la forma de leer a Santo Tomás. De hecho, pareciera que su interpretación habría generado en aquellos que adoptaron los textos de Santo Tomás para sus clases (sobre todo la *Suma de Teología*), una nueva filosofía política; un nuevo modo de com-

---

[115] Y que también recoge Aluigi COSSIO: «In mezzo alla pace ed al silenzio del monastero egli fece subito concepire di *sè le più belle speranze: di che alcuni ammirandone la bell'indole "dicevano che sarebbe diventato un altro San Tommaso, altri un Alberto Magno, o almeno un uomo insigne per santità e dottrina"»*, *Il Cardenale Gaetano e la Riforma,* vol. I, Tipografia Giovanni Fulvio, Cividale del Friuli 1902, p. 22.

[116] Cfr. F. CARPINTERO BENÍTEZ, «Facultas, propietas, dominium...», p. 159.

[117] Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici. Opera Omnia Iussu impensamque Leonis XIII P. M. edita; tomus nonus, Secunda Secundae Summae Theologiae, a quaestione LVII ad quaestionem CXXII ad codices manuscriptos vaticanos exacta. Cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum, S. E. R. Cardenalis. Cura et Studio Fratrum Eiusdem Ordinis. Romae ex typographia polyglotta s. c. de Propaganda Fide, MDCCXCVII.

[118] A-Fr. CLAVERIE, «Le commentaire de la Somme Théologique» en *Cajetan, Revue Thomiste* 39ème année, Nouvelle Série, t. XVII, nº 86-87, Novembre 1934 - Février 1935, p. 296.

prender la moral y consecuentemente de presentar los argumentos referidos al campo de la Ética[119]; diferente, claro está, a la del Doctor Angélico.

Su importancia proviene también de algunos de sus comentarios, que antes de ser reproducción sistemática de las ideas de Santo Tomás, son una interpretación del todo adaptada a su tiempo –al de Cayetano– que encontraron en este hombre una especie de "fundador" o "cimentador" de los siglos que vendrán:

> «Cuantos han leído sus obras filosóficas, teológicas y morales, dice el Cardenal Ceferino González, le han citado con elogio, sin excluir a aquellos de los filósofos modernos que en su imparcialidad y amor a los estudios sólidos, han sido conducidos a consultar sus obras. Sabido es que Balmes le cita y le alaba; Bayle hace lo mismo, transcribiendo varios pasajes de sus obras, y Leibniz, después de citar uno de estos pasajes añade: "Este pasaje de Cayetano es tanto más digno de ser tomado en consideración, cuanto que es autor capaz de profundizar la materia"»[120].

Aunque su notoriedad no se limita a haber comentado los textos del Aquinate. Como hemos dicho, el Cayetano fue un personaje relevante de la época histórica que le tocó vivir. En otro trabajo[121] hemos expuesto nuestra percepción respecto del Cardenal de Gaeta: que, a fin de cuentas, resulta ser un gran desconocido. Allí resumimos que con nuestro estudio:

> «centrado en la persona del Cardenal Cayetano, Tomás de Vio, pretendemos mostrar cómo éste se apartó con sus comentarios del texto tomista, habiendo pasado aun así a la historia como un *"alter Thomas"*, como un *"Aquinatis quasi vivens"*.
>
> Durante siglos el dominico de Gaeta fue considerado autoridad indiscutible respecto de la interpretación de los textos del de Aquino. También hoy muchos continúan citando casi proverbial-

[119] F. CARPINTERO BENÍTEZ, «Los escolásticos españoles...», p. 342.

[120] Vid. nota §1 a final de página en «Cayetano (Cardenal)», en *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas,* t. II, Imprenta Domenech Editor, Valencia 1885, pp. 673-674.

[121] N. A. LÁZARO, "Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano: un gran desconocido" en *Actas de la X Jornada de Filosofía Medieval*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires – CONICET, ISBN 978-987-537-134-7, Bs. As. 2015.

> mente frases como: *"si vis Thomam intelligere, lege Cajetanum"*, o tratan al Cardenal presbítero de la Basílica Santa Prassede como el "Príncipe de los Comentadores".
>
> Tras el desarrollo de nuestro escrito, buscaremos concluir que si bien estamos viviendo un auge de los "estudios cayetanos", aún hoy el Cardenal Gaetano continúa siendo un gran desconocido en temas de Filosofía Política, Moral, del Derecho y hasta en la misma Ética para los estudiosos de la Filosofía Medieval, sobre todo dentro de los círculos tomistas»[122].

Agregamos que, además, su vida pública resulta también ignota, aunque poseemos un extensísimo anecdotario. Sabemos que fue perseguido por sus opiniones, que sus obras fueron censuradas en la Universidad de París, y que todos – amigos y enemigos– lo reconocían por su «piedad y sus irreprochables costumbres, su sencillez y su tierna devoción a la Santísima Virgen»[123]. Tanto es así, que «al morir dejó todos sus bienes a los pobres»[124].

Ilustremos este apartado con algunos datos biográficos del Cardenal, para poner de relieve la influencia y el poder –político y religioso– que blandió Tomás de Vio.

El 20 de febrero de 1469 nació en Gaeta, Nápoles, Giacomo de Vio de familia noble. A los 15 años ingresa en la Orden de Santo Domingo contra la voluntad de sus padres. Tomás es su nombre religioso, hábito común entre aquellos que deponían su vida seglar al ingresar a la conventual (nombre de pila incluido), tomando nuevos hábitos y nuevo nombre[125]. Estudia en Nápoles, Bolonia y Padua; adquiriendo buena fama y prestigio entre sus compañeros y superiores debido a su estudiosidad, piedad y observancia.

---

[122] *Ibidem*, p. 1.

[123] «Cayetano (Cardenal)» en *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas*, pp. 673-674.

[124] *Ibidem*, pp. 673-674.

[125] Así lo confirma A. COSSIO, *Il Cardenale Gaetano...*, p. 21: «Come *si ricava dai documento il convento di Gaeta apparteneva allora alla Congregazione di Lombardia, ed il suo ingresso nell'Ordine Domenicano, quasi segnasse un fatto nuovo nella vita di Giacomo de Vio, e negli annali del'Ordine, ci venne narrato diffusamente da tutti i cronisti. Il Contarini scrisse "compiutu appena gli anni 15 della sua età, affine di sottrarsi con più sicurezza alle loro lusinghe, chiese e vesti l'abito di San Domenico, correndo l'anno del Signore 1484 nel convento di Gaeta sua patria, che spettava alla celebre Congregazione di Lombardia e prese il nome di Fra Tommaso"».*

Durante el capítulo general de 1494 Cayetano fue elegido para defender su Tesis, según la tradición, enfrentándose a otros estudiantes y maestros; entre quienes se contaba a Pico della Mirandola. Para 1495 ya había sido nombrado Maestro en Teología, y explica la *Summa,* en Brescia y Pavia. Repasemos el hecho tal como lo trae Aluigi Cossio en *Il Cardinale Gaetano e la Riforma:*

> «*Era intanto il maggio dell'anno 1494, e nei giorni delle Pentecoste si raccolsero a Ferrara i comizi generali dell'Ordine dei Predicatori. Vi andò da Padova anche il Gaetano, e in quell'adunanza fu tanta la gloria che egli si acquistò, che tutti i cronisti ne tennero nota e la narrarono diffusamente. "Aveva appena 22 anni di età, scrisse il Flavio, quando andossene a Ferrara, nobilissima città d'Italia. Tenevasi ivi in quel tempo il comizio generale dell'Ordine domenicano, e come una volta ne' giuchi olimpici gli uomini dell'età antica gareggiavano insieme per la forza del corpo, così a quel tempo gli uomini religiosi solevano in tali adunanze esercitare i loro animi ed emularsi nei buoni costumi, nelle lettere, e enelle scienze. Ed in tale comizio, invitato a disputare come un cursore velocissimo, ed un forte atleta, combattè così strenuamente nelle lotte e publiche e private, che, cattivatosi gli animi di tutti, guadagnossi lode di ingegno e dottrina, e sapienza. Ed un giorno, essendoglisi proposte alcune ardue e difficilissime questioni, e disputandone lui alla presenza di uomini dottissime, risplendette tanta forza di ingegno e di sapienza, che tutti lo dicevano non un uomo mortale, ma un uomo disceso dal Cielo. Ammiravano il suo ingegno, ammiravano la sua sapienza, ma sopratutto stupivano della sua età. E stimavanano cosa più divina che umana che un giovinetto della sua età sapesse tanto, ed essendo egli disceso dalla cattedra dopo aver finita la disputa, non lo lasciarono neppure toccare la terra; ma sollevatolo improvvisamente sulle loro mani, lo portarono innanzi all'Illustrissimo Duca di Ferrara ed al maestro general dell'Ordine, i quali assistevano alla disputa. Dai quali Fra Tommaso ricevuto con grande onore, e lodato assai, per approvazione di tutti fu nominato maestro. E questo nome era specialmente a quel tempo importantissimo e santissimo fra gli uomini religiosi, perchè si chiamavano così solamente gli uomini dottissimi"*»[126].

[126] *Ibidem*, pp. 33-34.

Respecto de la presencia de Giovanni Pico della Mirandola en tal evento como su opositor primero, y como promotor de su nombramiento luego, Cossio recoge la siguiente narración:

> «Essendosi dunque raccolti a Ferrara i comizi generali dell'Ordine, nel giorno 18 maggio dell'anno 1494, vi fu mandato anche il giovane Fra Tommaso a difendere delle conclusioni a nome di tutta la provincia di Lombardia, ed egli sostenne il suo ufficio con tanta ammirazione di tutti, e trovato come il suo oppositore il giovane principe Giovanni Pico della Mirandola, la Fenice di tutti gli ingegni di allora, seppe ripetere le sue cento obbiezioni che parevano a tutti gli altri dei fulmini, con tale felice memoria e appoggiare le sue risposte con tanta erudizione, che finita la disputa, fra gli applausi di quel numerosissimo congresso, fu portato Fra Tommaso nelle braccia come in trionfo, innanzi al Duca di Ferrara e a Fra Gioacchino Torriani maestro dell'Ordine, e per le istanze del conte della Mirandola, fu coronato di laura dal maestro dell'Ordine, e quantunque avesse appena 25 anni di età, fu nominato maestro di sacra teologia, cosa affatto inusitata nell'Ordine, se si eccettua San Tommaso di Aquino»[127].

Terminados los comicios el Cardenal retornó a Padua, donde fue inmediatamente nombrado profesor ordinario en la Universidad[128]. Estas dos narraciones del episodio en que fue elevado a Maestro en Teología muestran, claramente, la buena fama y alta reputación que tenía; que lo acompañaron durante toda su vida y que se extienden hasta nuestros días.

En 1500 el Cardenal Caraffa traslada al Cayetano a Roma, donde las cosas se suceden vertiginosamente para el de Gaeta. En gran medida debido a su buena reputación.

En 1501 es nombrado Procurador General de los dominicos, y profesor de Filosofía y Exégesis en La Sapienza. En 1507 pasa a ser Vicario General, en 1508 General (con 39 años).

[127] *Ibidem*, p. 34.
[128] Cfr. *Ibidem*, p. 35.

El de Gaeta se encontraba, así, al mando de altos encargos y responsabilidades religiosas.

En 1511 Tomás de Vio abandona Roma dirigiéndose a Pisa, donde intervendrá en favor del Papa en el pseudo-concilio de Pisa. Luego de esto, el hecho más importante fue el encuentro que el Cardenal tuvo en Augsburgo con Martín Lutero, por entonces fraile agustino.

Amén de todo lo dicho, adentrémonos un poco en este suceso tal como lo relata el *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas*:

> «León X le nombró Cardenal en 1517, y le envió como legado a Alemania, para inducir al Emperador Maximiliano a formar una alianza contra los turcos. A la sazón, Lutero había empezado a publicar sus errores: el Cardenal Cayetano le había refutado en un libro que escribió acerca de las indulgencias, pero con su carácter de Cardenal no olvidó el interés de su orden; cuando Lutero fue citado para que retractase sus posiciones erróneas, el heresiarca quería una discusión, que de ningún modo le fue concedida. El Cardenal no procedió en este negocio con aquel acierto que era de esperar de sus condiciones e ingenio, pues sabido es que el motivo que dio pretexto a Lutero para sus errores, fue que la predicación de las indulgencias había sido confiada a la orden de Santo Domingo, y no a los agustinos»[129].

Recordemos que son muchas las cuestiones que debemos atender al poner nuestro análisis en la disputa de Augsburgo. Sobre algunas ya hemos hablado, pero repasémoslas rápidamente: los crecientes impuestos e imposición de diezmos; la relajación de las costumbres dentro de la Curia romana; la liviandad con que se practicaban las excomuniones; la bula papal sobre la predicación de las Indulgencias, (Papas Julio II y León X); la remodelación de la Basílica de San Pedro in Vaticano; la situación económica del Arzobispado de Maguncia; etcétera...

En este contexto, el 31 de octubre de 1517 Lutero clava las *95 Tesis* en Wittemberg. En 1518, en la Universidad de Frankfurt, el P. Juan Teztel, OP, responde a Lutero. Fray Martín pronuncia, en contrapunto, un "*Sermón sobre*

[129] «Cayetano (Cardenal)» en *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas*, pp. 673-674.

la indulgencia y la gracia". Contesta inmediatamente el dominico Teztel con un escrito llamado *"Exposición contra un sermón temerario de veinte artículos erróneos tocantes a las indulgencias papales y a la gracia"*.

Son varias –hemos dicho– las aristas de este problemático poliedro: los Papas, el abuso de las indulgencias con fines demasiado "mundanos", la corrupción de las costumbres de la Curia Romana (y de los sacerdotes en general), la necesidad de una reforma moral, el Renacimiento entendido como un proceso "mundanizante" de la Iglesia, el abuso y el demérito de los procesos de excomunión, el asedio de los turcos y la nueva amenaza del Islam sobre Europa, y un largo etcétera.

Ocasión de otro trabajo será el análisis de las muchas figuras y los temas que rodearon a nuestros interlocutores, como por ejemplo: Cisneros (franciscano observante); la Complutense (Universidad situada en Alcalá de Henares, donde se debía enseñar según las "tres veredas": la tomista, la escotista y la nominalista de G. Ockham, franciscano) y la Biblia; los Reyes Católicos; Francisco de Vitoria, llegado a Salamanca en 1526; el Concilio de Trento; Domingo de Soto; San Ignacio, la Compañía de Jesús y la *Ratio studiorum*...Vemos que nuestro personaje fue importante entre importantes...

Volvamos a Cayetano y a Lutero. Al agustino (Lutero) no bastaron las respuestas del dominico (Teztel). Así las cosas, fray Martín fue recibido por otro dominico –ahora Cardenal: Tomás de Vio– para poner fin a la contienda.

Debatieron ambos, el dominico y el agustino, entre los días 12 y 20 de octubre. Luego de tanto, el Cardenal argumenta que tal doctrina –reflejada en la Bula– procede de la autoridad papal. Lutero responde que los documentos pontificios no son infalibles. Y así terminó todo... Una vez finalizada la disputa de Augsburgo, continuaron ambos sus caminos. El fraile hacia Wittemberg, el Cardenal hacia Roma...

En 1518, al volver de Alemania, Tomás de Vio es nombrado Cardenal de Gaeta. En 1519, Cayetano continúa desempeñándose en su cargo con toda la confianza de la corte pontificia y del mismo Papa, León X por entonces; mientras que Lutero tiene una nueva contienda: ahora en Leipzig con el profesor Eck (Ingolstadt).

El 15 de junio de 1520 apareció la bula *Exsurge Domine.* Allí el Papa conmina a Lutero a la retractación dentro de los sesenta días, so pena de excomunión. El 10 de diciembre, en Wittemberg, Fray Martín la quema públicamente, aban-

dona la regla monástica (pero no la capucha ni su celda), y anuncia la quema de libros de derecho canónico.

En 1523, tras la muerte de León X, el Cardenal es enviado a Hungría por Adriano IV para animar a los cristianos en su resistencia contra los turcos; y en 1524 es nombrado consejero por Clemente VII. También Cayetano permanece recluido hasta pagar su libertad, al ser tomado preso en Roma cuando el duque de Borbón se apodera de la ciudad y la entrega al saqueo.

En 1534, el 23 de marzo, fue uno de los 19 cardenales que se pronuncia por la validez del matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón. El 9 de agosto del mismo año muere el Cardenal en Roma.

Fue un hombre que hizo filosofía, teología y política, es decir: gobernó, concertó voluntades, combatió herejías y debatió con filósofos, tradujo textos bíblicos y se dedicó a la docencia.

Con todo esto queremos decir que, con su particular y decidida influencia en el ámbito académico, religioso y político, el de Gaeta indicó el sendero y el sentido que habría de seguir la reflexión moral, filosófica y teológica, y la praxis política:

> «Cayetano ha desarrollado una increíble actividad literaria y esto se intensificó porque, desde el 1500, hubo de cumplir tareas importantes en su Orden y en la Iglesia. Sus escritos se dividen en obras filosóficas, teológicas y exegéticas. Era considerado el teólogo más importante de su tiempo. Una particularidad: había en Padova una cátedra de los Escotistas. Esto determinó que Cayetano discutiera sin fin con ellos y que entrara en el juego de innumerables distinciones»[130].

Elegimos al Cayetano por todo esto, y porque además se opone abiertamente al Aquinate –tal vez por las razones que acabamos de tomar de L. Elders– cuan-

[130] L. ELDERS, «Cayetano, comentador de la Suma de Teología de Santo Tomás», en *Actas del Congreso Internacional de la XXVI Semana Tomista 2011,* de la Sociedad Tomista Argentina, Universidad Católica Argentina, Biblioteca digital de la UCA, p. 1.

do comenta la división que éste hace de la justicia. El Angélico dice: «duae sunt iustititia species, scilicet commutativa et distributiva»[131]. El Cayetano comenta:

> «In articulo primo quaestionis sexagesimaeprimae nota quod iuxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex species iustitiae invenitur. Invenitur siquidem ordo partium inter se, et ordo totius ad partes, et ordo partium ad totum. *Et similiter iustitia triplex: legalis, distributiva et commutativa. Legalis enim dirigit partes ad totum, distributiva vero totum ad partes, commutativa demum partes inter se. Sed hae duae vocantur iustitiae particulares, illa generalis*»[132].

Es decir: para Santo Tomás, la justicia tiene dos partes: general y particular; y dos son las especies de la particular: conmutativa y distributiva. Para el Cayetano tres son las especies de la justicia, que no tiene dos partes, sino que es una con tres especies...

¿Es lo mismo afirmar una cosa o la otra? ¿Cuáles son las implicancias teóricas de concebir distintamente la forma y las especies de la justicia? ¿Y cuáles los alcances prácticos en relación al bien común político? Para que quede claro: el texto del Angélico y la glosa del Cardenal, ¿son una y la misma doctrina? Anticipamos así nuestra hipótesis, y el objeto de esta investigación.

Nos queda por tratar el motivo principal por el cual el Cayetano será conocido como el Príncipe de los Comentadores. Veamos, a renglón seguido, un poco más detenidamente sus obras, que no se reducen a los comentarios a la *Suma de Teología*.

I.3.3. La obra literaria del Cayetano

Como hemos insinuado, el Cardenal desarrolla una intensa actividad literaria en el campo de la lógica, la filosofía, la teología y la exégesis bíblica. Sus trabajos no se circunscriben exclusivamente a los comentarios a la *Suma de*

[131] *S. Th.* II-II, q. 61, a. 1, r. d.
[132] Cfr. Comm. Card. Caie. en *S. Th.* II-II, q. 61, a. 1. Volveremos, más adelante, sobre esta misma cita.

Teología de Santo Tomás de Aquino; aunque sí son estos el gran hecho al que el Príncipe de los Comentadores debe su renombre[133].

Denis Janz puntualiza sobre cuán grandemente ha sido ignorado el Cayetano en, tal vez, uno de sus temas más importantes, y que por motivos personales más le ha preocupado: el de la interpretación bíblica.

> «The importance of the biblical commentaries within Cajetan's corpus has rarely been given its due among Cajetan scholars. Cajetan is the first major representative of the Thomist school to write extensive commentaries on Scripture. *In fact, the range of this Scripture commentaries rivals that of Thomas himself. Cajetan's commentaries reflect an interest in Scripture and an emphasis on its importance that make him stand out in the late medieval Thomist school. In this respect, at least, one can say Cajetan was more true to the spirit of St. Thomas contemporaries in their struggle with a foe that look the* sola scriptura *principle as its watchword. It is perhaps this emphasis on the importance of Scripture that makes Cajetan the greatest Thomist of the Reformation era»*[134].

En efecto, argumenta el autor, que luego de 1518 (la disputa de Augsburgo), el único cometido de Tomás de Vio fue «to "take away" the Scripture from Luther and put it back into the hands *of the Roman Church»*[135]. Y que esto lo convertiría, como hemos visto recién, en el "mayor tomista de la era de la Reformación".

Para seguir con el análisis de la obra literaria del Príncipe de los Comentadores, volvamos al texto que hemos citado de L. Elders, donde nos presenta las obras del Cardenal en tres grupos, o categorías[136].

El primer grupo es el de los comentarios a las obras de carácter filosófico: *De ente et essentiae, De conceptu entis, De nominum analogia* y *De anima contra Pedro Pomponazzi.*

---

[133] Lo que sigue en este apartado es parte de un trabajo presentado en el *XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, en Chile (año 2017) con el nombre de "El Cayetano y sus comentarios"; y se encuentra en prensa para la publicación de las *Actas del XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*.

[134] D. JANZ, «Cajetan, a Thomist Reformer?», en *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme,* New Series / Nouvelle Série, vol. 6, nº 2 (May / mai 1982), pp. 95-96.

[135] *Ibidem*, p. 95.

[136] L. ELDERS, "Cayetano, comentador...", pp. 2-7.

El segundo, es el concerniente a la doctrina sobre la ética y la moral. Aquí hace un recorrido por los comentarios que el Cardenal realizó a otras obras del Aquinate, a saber: las cuestiones disputadas sobre la verdad, los comentarios a la Ética Nicomaquea, etc.

El tercer grupo es "el gran comentario de Cayetano sobre la *Suma de Teología* que, merecidamente, es la causa principal de su fama"[137].

Además, hay también otros comentarios del Cardenal que el autor no considera, y los podríamos agrupar en torno a la temática Bíblica, o Bíblico-exegética, y temas relacionados a la Eclesiología y la jerarquía eclesiástica, y el Derecho Canónico.

Si bien L. Elders nota "efectivamente, una cierta distancia, una *décalage* como dice en francés, entre la teoría de Cayetano y los datos que encontramos en la obra de Santo Tomás"[138]; aun así, rescata "cuán profundo es el texto aparentemente simple de Tomás, al leer las numerosas distinciones introducidas en los comentarios del Cardenal"[139].

Como vemos, los comentarios del Cayetano no sólo se centraron en la *Suma Teológica*, sino que también se destacaron en torno a otros textos. Evidentemente, los referidos a la *Summa* son los que comportan una riqueza mayor. Ya por la extensión, ya por la cantidad de temas de la obra.

Pero, para que no quede la impresión de que la actividad literaria del Príncipe de los Comentadores ha sido breve, recordamos el estudio histórico de R. P. Congar, OP, *"Bio-biliographie de Cajétan",* (publicado en la misma *Revue Tomiste* en conmemoración por los cuatrocientos años de la muerte del Cardenal, que debajo citaremos) donde pone un listado de todos los escritos del Cayetano: 148 en total...

Sabemos que los comentarios del Cardenal a la *Suma de Teología* no fueron publicados por primera vez en la *Edición Leonina*. De hecho, indagar sobre las primeras ediciones de este comentario es entrar en un campo poco estudiado, y muy confuso.

Es realizar una arqueología bibliográfica-editorial, yendo a la búsqueda de muchas precisiones, confirmaciones y corroboraciones que se inscriben dentro del campo de los estudios lingüísticos, de textos raros y manuscritos. Cosa que

[137] *Ibidem*, p. 7.
[138] *Ibidem*, p. 6.
[139] *Ibidem*, p. 8.

se infiere de la lectura del mismo trabajo introductorio de la Edición Leonina, que en su *praefatio* nos indica –al hablar de otras ediciones de la *Summa* que: "entre otras merece ser mencionada, por su presentación y elegancia tipográfica, la edición Romana del año 1773 con los comentarios del Cayetano"[140]. Y más adelante anota en pie página que la edición parisina de 1514 fue publicada *"sine textu s. Thomae"*[141]. Todavía no había finalizado sus comentarios a la *secunda secundae...* Es decir, existían (y existen todavía hoy) otras ediciones de los comentarios del de Gaeta.

Como vemos, los comentarios adjuntos a la Leonina fueron el fruto de una investigación crítica de los textos del Cardenal. Así lo exponen –y hemos citado– los curadores de la tal edición al explicar el proceso que llevaron adelante sobre los comentarios del Cayetano.

Nos dicen que allí donde el texto aparece deteriorado o incomprensible, buscaron recomponerlo. Además, donde encontraron comentarios diversos sobre el mismo punto, intentaron determinar cuál de ellos concordaba mejor con el pensamiento del autor para ponerlo debajo de cada artículo. En cambio, aquellos que fueron desestimados para el texto crítico-canónico, han sido reproducidos en márgenes laterales.

Así también, donde encontrasen sólo un comentario que pareciera no adecuarse a los sostenido previamente, o en otros lugares, por el Cayetano, optaron por señalarlo con un signo de interrogación en el margen. Queriendo así significar cierta inadmisibilidad de la autoría de tal comentario.

Del mismo modo, aclaran los editores, distribuyeron los comentarios según se refiriesen a cada parte, cuestión y artículo de la *Suma*; enumerando según fuese conveniente.

Finalmente, los responsables de la *Edición Leonina* indicaron convenientemente con notas marginales a qué otros lugares, obras, autores el Cardenal se refería al comentar[142].

---

[140] Vid. *Praefatio* en S. Th. I, qq. 1-49, t. IV, Romae 1888, p. XII, nota 1: *"Inter alias mentionem meretur, etiam ob chartae praestantiam et elegantiam typorum, Romana editio anni 1773, cum Commentariis Caietani, in X tomos in folio distributa, et ad Patavina, an. 1698 ad amussim exacta".*

[141] *Ibidem*, p. XV, nota 2.

[142] Cfr. *ibidem*, p. XV. La nota es larga, pero pensamos que vale la pena traerla: *"Ad hanc ergo Venetam Commentariorum Caietani editionem, quae prima procul dubio est, quaque, operam suam prastantibus peritissimis viris Alberto de Castello et Augustino Natali, in lucem prodiit, nostram in omnibus examussim exegimus. At quoniam nec illa, ob imperitiam et oscitandam typothetarum, a mendis vacat, idcirco nun-*

Todo esto lo hemos planteado para mostrar la amplitud del tema, y llamar la atención sobre la urgencia de un estudio crítico en torno a los comentarios del Cardenal Tomás de Vio.

Con esto, queremos puntualizar la necesidad de atender a los comentarios del Cardenal. Primero, por la complejidad que revisten. Además, porque han sido objeto de sucesivas ediciones, correcciones, selecciones, publicaciones etc. Tal vez emprender una tarea seria, de crítica externa e interna, para determinar y sacar a la luz ulteriores precisiones sobre los mismos, descubre otro cofre en la inmensa riqueza de los estudios medievales; y en este particular caso, renacentistas y tomistas.

El Cayetano comenta a fin de "precisar" los límites del sentido del texto tomista. Él es –para la historia– el intérprete válido de Santo Tomás, de su doctrina y los alcances de esta: el "Príncipe de los Comentadores".

Sus comentarios son pedagógicos, a la vez que exegético-hermenéuticos. La idea de que nadie mejor que el Cardenal para entender a Santo Tomás fue la que se impuso en su tiempo, y que llegó hasta nosotros. Felizmente discutida en los últimos años...

---

quam omisimus alias in consultatione vocare, Parisiensem nempe anni 1514, posterioresque praestantiores ediotiones.

Hac autem via et ratione textum, ubicumque vitiatus appareret, reformare, quantum licuit, curavimus. Primo animum et mentem serio applicuimus ad genuinam intelligentiam assequendam eorum quae in his comentariis continetur; in quem finem non piguit alios etiam adire auctores, quorum vel doctrinam assumit Caietanus in suum commentarium, vel opiniones refutat, vel argumenta contra s. Thommam diluit. Deinda loca vitiata in una editione, ex aliis restituimos. Ubi vero duae lectiones occurrebant, quarum utraque contextui et menti Auctoris consona quoquo modo videbatur, alterutram in margine laterali apposuimos. Indubios errores, omnibus editionibus communes, proprio marte emendavimus. Ubi vero editionum lectio non plene respondere contextui videbatur, poterat tamen alicua ratione sustineri, in ipso margine cum signo interrogationis, tu fieri solet, notavimus quomodo nobis videretur legendum.

Praeter haec, aliud in hac nostra editione praestare curavimus, in commodum eorum quin in horum Commentarium lectione nondum satis versati sunt. Commentaria nenpe in suas quaeque partes distribuimus, partesque singulas propriis numeris distinximus. Deinc loca omnia, ad quae in eodem commentario remittit Auctor, quaeque menti oportet esse presentia ad intelligentiam eorum quae in praesenti dicuntur, ut nullo negotio statim ab omnibus inveniri possint, signato in margine numero indicavimus. Hoc autem quanto adiumento futurum sit novitiis, in longioribus praesertim commentariis, experimento constabit.

Quam demum in textu s. Thomae posuimus operam et diligentiam in restituendis et supplendis cuiusvis generis indicibus, eandem prorsus et in Commentariis Caietani adhibuimus".

CAPÍTULO II

STATUS QUAESTIONIS

II.1. ANTECEDENTES DE LA CUESTIÓN

II.1.1. El resurgimiento de los estudios tomistas

El resurgimiento de los estudios tomistas es una de las características que signa nuestra cuestión. Y en principio resulta paradójico, debido a la cantidad de aristas que tiene. De una parte, el menosprecio de un sector de la comunidad académica, y el creciente interés de otro.

Además, es posible establecer diferentes épocas en el resurgimiento de los estudios tomistas. Nosotros ponemos tres.

La primera, tras la rehabilitación del Papa Juan XXII de la doctrina tomasiana en el siglo XV. Así lo relata F. Carpintero Benítez:

> «Algo más tarde, en el siglo XV, los doctores que enseñan en París y cuyos libros se desparraman por toda Europa, están tocados por el espíritu de San Francisco, y buscan establecer una noción de *jus* y del *dominium* que sirve a los fines de los Franciscanos. Tal cosa sucedió con Juan de Gerson, Conrado de Summerhart, Gabriel Biel o Jacobo Almain. Sus doctrinas se vieron momentáneamente frenadas por el auge creciente del tomismo, pues la obra de Santo Tomás, tras sufrir varias condenas eclesiásticas, había sido rehabilitada por el Papa Juan XXII, y a finales del siglo XV fue adoptada y comentada por Tomás de Vio, más conocido como el cardenal Cayetano»[143].

[143] F. CARPINTERO BENÍTEZ, «Los escolásticos españoles...», p. 342.

Pero, agrega el autor, que «la enseñanza tomista fue minoritaria hasta que en el siglo XVI la propagó Francisco de Vitoria, coincidiendo con el auge de la monarquía castellano-aragonesa»[144]. Vitoria, al retornar de París, utilizará la *Summa Theologiae* en sus lecciones (en lugar de explicar las sentencias de Pedro Lombardo), dando origen a los "estudios tomistas que conocemos con el nombre de *salamanticenses*", y que domina la primera mitad del siglo XVI[145].

Luego de este período, y especialmente durante el siglo XVII, la reflexión filosófica comienza el paulatino distanciamiento con la tradición del realismo clásico.

El abandono de las fuentes y de la lectura directa de los textos (por ejemplo, de Santo Tomás) fue una constante hasta el segundo renacimiento del tomismo.

La segunda era la ubicamos bajo el auspicio del Papa León XIII con una serie de hechos muy significativos...

En primer lugar, la promulgación de la carta encíclica *Aeterni patris* (4 de agosto de 1879), destinada a promover los estudios filosóficos en la Iglesia, dando como ejemplo a Santo Tomás de Aquino.

Luego, la fundación de la *Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino,* en Roma (15 de octubre de 1879), con un fuerte deseo de publicar «une nouvelle édition complète *des* œuvres *de saint Thomas, qui prévoit une révision de l'édition* Piana *(Rome, 1570) à partir de "nouveaux manuscrits récemment découverts et rendus utilisables", ainsi que la recherche d'ouvrages inédits du Docteur angélique dans les manuscrits des grandes bibliothèques européennes, afin de compléter la* Piana»[146]. Y la creación de la *Comisión Leonina* (1880). Todo lo relata notablemente Fernand Van Steenberghen:

> *«Léon XIII avait promulgué l'encyclique Aeterni Patris le 4 août 1879. Le 15 octobre de la même année, dans une lettre au cardinal De Luca, il annonçait son intention de promouvoir une nouvelle édition des écrits de S. Thomas. Le 8 janvier 1880, il passait à la réalisation de son projet en en confiant l'exécution à une com-*

[144] *Ibidem*, p. 342.

[145] *Ibidem*, p. 342.

[146] Vid. la página consultada el 30/11/2017: http://www.commissio-leonina.org//2014/08/chronologie- essentielle/

> *mission composée de trois cardinaux de curie; il leur demandait une édition qui réponde aux requêtes de la critique moderne et qui, à cette fin, devrait recourir à l'aide des manuscrits. Membre de la commission cardinalice, le cardinal Zigliara, de l'ordre des Prêcheurs, s'intéressa très activement à l'entreprise et mit au travail une équipe de dominicains.*
>
> *On décida de commencer par les commentaires aristotéliciens. Les manuscrits conservés de cette catégorie d'écrits sont relativement peu nombreux; il était donc possible, en ce domaine, d'arriver assez vite à des résultats valables, en exploitant aussi complètement que possible la tradition manuscrite en vue de reconstituer le texte sorti de la plume de l'auteur. Mais les premiers éditeurs adoptèrent une autre méthode: ils prirent comme texte de base celui de la Piana, la première édition complète des œuvres de S. Thomas, publiée à Rome en 1570, à l'initiative de S. Pie V; les variantes des manuscrits furent reléguées dans l'apparat, même lorsqu'elles permettaient d'améliorer le texte; seules les fautes manifestes de la Piana furent corrigées. La préférence donnée à la Piana nous paraît surprenante aujourd'hui; en réalité ce choix était dicté par la prudence: le texte de cette édition est d'ordinaire fort bon et, conscients de ne pas encore dominer pleinement la tradition manuscrite, les éditeurs préférèrent s'en tenir à un texte sûr»*[147].

Estos eventos coinciden con el surgimiento de numerosas revistas dedicadas al estudio, la difusión y la profundización del tomismo; pero que rápida y nuevamente caerán –a juicio de J. L. Widow Lira– en el olvido:

> «En particular, el estudio de la filosofía política de Santo Tomás tuvo un impulsor importante en el Papa León XIII. Entre él y 1930, aproximadamente, existen muchas obras que entran en esta materia. Después de eso y durante un par de décadas no existe ninguna obra importante y de carácter general sobre la doctrina política de Santo Tomás»[148].

[147] F. VAN STEENBERGHEN, «L'édition léonine des œuvres de saint Thomas», en *Revue Philosophique de Louvain,* 4ème série, t. 72, nº 13, 1974, p. 5.

[148] J. L. WIDOW LIRA, *La naturaleza política...*, p. 13.

Aquí –veremos en el próximo inciso– se destacarán figuras de notoria relevancia como el Card. Désiré Mercier, Maurice De Wulf, Yves Simon y Garrigou-Lagrange, entre otros; y cuadernos de publicaciones prestigiosísimos como la *Revue néo-escolastique de philosophie,* la *Divus Thomas,* la revista *Angelicum,* y los *Studi Tomistici.* Esta segunda etapa es conocida, oficialmente, con el nombre de *Neo-escolástica.*

Finalmente, luego de este olvido, habrá un tercer resurgimiento que todavía hoy presenciamos. Podríamos decir, revitalización que se inicia a mediados del s. XX y que continúa.

> «Paralelamente a los estudios sobre el Doctor Angélico, a partir de los años sesenta, muchos temas propios de la filosofía política comienzan a ser desarrollados por la sociología con una metodología que podría llamarse, aunque resulte algo oscuro el término, cuantitativamente objetivista»[149].

Así entonces, la tercera etapa se enmarca en otra nueva era signada por el renovado interés por la filosofía política:

> «Entre las disciplinas filosóficas, la filosofía política ha sido considerada durante mucho tiempo la *"cenicienta"* de la casa tanto por el escaso número de estudios dedicados a este campo como por el tipo de problemas de los que se debe ocupar.
>
> [...] Pero esta situación se ha invertido en los decenios que han marcado el fin del segundo milenio, ya que a partir de los años setenta, las publicaciones de filosofía política se han multiplicado, alcanzó en algún caso tiradas sólo imaginables para libros de narrativa»[150].

Reafirma esta opinión Stefano Zamagni:

[149] *Ibidem*, p. 13.

[150] G. CHALMETA, *La justicia política...*, p. 13.

> «Un segno dei tempi, tipico dell'attuale fase storica, che meriterebbe una lettura più attenta di quanto stia ricevendo, è quell'insistente appello all'etica, come se tutto fosse etica, che è andato sostituendo quell'altrettanto insistente appello alla politica, tipico degli anni '60 del secolo scorso, secondo cui "tutto era politica"»[151].

Y también Jerónimo Corral Genicio, quien resulta todavía más preciso al asignarle nombre y fecha a este resurgimiento:

> «Estrechamente ligada al orbe de la moralidad desde sus orígenes, puede hoy decirse que la preocupación por la justicia y su realización en el mundo del Derecho es una realidad palpitante, y para cuya reflexión ha sido de gran utilidad la revitalización de la discusión sobre este valor a partir de la conocida monografía *A theory of Justice* de John Rawls aparecida en 1971»[152].

José Luis Widow Lira también cree que «en las últimas décadas se han ido despertando, de manera cada vez más espontánea y abierta, ciertas preocupaciones en torno a la vía elegida para transitar políticamente, que se refieren, desde luego y de modo particular, al quiebre producido entre el orden moral y el político»[153]. Y agrega más adelante que, si bien en otros «tiempos la filosofía política ha sido muy desatendida», hoy, por el contrario, estamos en presencia de una «revitalización» de los estudios sobre esta temática[154], que no encuentra respuestas para los problemas políticos actuales:

> «El gran problema, si se trata de una verdad o una mentira política, es el fin de la comunidad también política. Hoy, si se sigue el debate contemporáneo, se podrá descubrir que el gran tema de fondo es el de la búsqueda de aquellos principios que otorgan legitimidad al orden político que las sociedades se dan a sí mismas. Y el proble-

[151] S. ZAMAGNI, "L'economia del *bene comune*" en *Ideeconomia* 3, Città Nuova, Roma 2007, p. 211.
[152] J. CORRAL GENICIO, "La noción de Justicia en la *Retórica* de Aristóteles" en *Revista Telemática de Filosofía del Derecho* 6 (2002/2003), p. 137.
[153] J. L. WIDOW LIRA, *La naturaleza política...*, p. 7.
[154] Cfr. *Ibidem*, pp. 13-15.

> ma de la legitimidad es, principalmente, el problema del fin o –si se quiere en plural– de los fines de la sociedad política»[155].

Como resulta evidente, los estudios tomistas resurgieron cada vez que no se pudo dar respuestas a determinados planteos de la vida cotidiana del hombre y de las naciones. Vista la situación actual de los estados modernos, de la política internacional, de la crisis de la justicia, y de tantas otras cosas, resurge –una vez más– la figura y la doctrina de Santo Tomás de Aquino como piedra de toque y auxilio en la reflexión filosófico-política. De aquí su importancia, nuestro interés y elección.

II.1.2. Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano, el "Príncipe de los Comentadores"

Fue el Cardenal nacido en Gaeta uno de los responsables de esta restauración de los estudios tomasianos, durante el primer y segundo resurgimiento del tomismo.

> «Es manifiestamente conocido el esfuerzo de Tomás de Vio Cayetano por difundir y defender en todas sus partes el pensamiento de Tomás de Aquino. Su labor de difusión (v. gr., lograr que la *Summa Theologiae* reemplace a las Sentencias de Pedro Lombardo como libro de texto a comentar), sus comentarios a la misma Suma y sus numerosos opúsculos que exponen, defienden y desarrollan las tesis tomistas fueron importantes y conocidos ya en su época.
>
> De ahí que por siglos se haya sostenido una identidad fundamental de pensamiento entre Tomás de Aquino y Cayetano. Este sería el gran sistematizador y expositor de los temas primordiales, tanto teológicos como filosóficos del Aquinate. Cayetano es el pórtico que facilita el acceso a su maestro.
>
> Hasta tal punto esto es así que en la llamada filosofía perenne o filosofía aristotélico-tomista, tan extendida hasta mitad del siglo pasado, con frecuencia no se distingue en las citas al discípulo del

[155] *Ibidem*, p. 15.

> maestro. Es que ambos participarían de una doctrina común. De allí que los comentarios de Cayetano al Aquinate son tan apreciados en la interpretación de la letra tomista»[156].

Como también atestigua L. Elders:

> «Se sabe que el Papa León XIII ordenó que en la edición crítica de la *Suma de Teología* de Santo Tomás de Aquino el texto de cada artículo debía estar acompañado del comentario del gran dominico Tomás de Vio, llamado Cayetano, que era considerado el mejor comentador de la obra maestra de Tomás»[157].

Y es cierto que las intenciones del Cayetano fueron las que menciona C. P. Muñoz: difundir la doctrina del Angélico.

En el *Praefatio* al t. IV (que dedica el Cardenal Tomás de Vio al Cardenal Caraffa de Nápoles), y con que la edición del Papa León XIII (en adelante "leonina") inició la publicación de la *Opera Omnia Sancti Thomae Aquinatis*, el Cayetano realiza esta declaración:

> «Nostrae vero huius susceptae expositionis hinc exorta ratio est, quia formalis sermo Doctoris nostri magnam recondit sensuum altitudinem, cum tamen verborum collocatio ac delectus, perplexi nihil habens, prima fronte lectorem *videatur allicere, ac facilitatem sensuum polliceri. Verum multo aliter evenire sibi lector intellegit atque ab initio existimarat: repetita enim lectio Auctoris huius videtur augere potius quam decerpere sensus percipiendi difficultatem»*[158].

Así es, la exposición es para facilitar al lector el sentido de las enseñanzas de Santo Tomás, y de secundarlas. Pero, consciente de posibles yerros doctrinales pide –en el *Prólogo* a la primera parte de la *Suma* que, además de adherir a la in-

[156] C. P. MUÑOZ, «Los comentarios del Cayetano...», p. 1.
[157] L. ELDERS, «Cayetano, comentador...», p. 1.
[158] *S. Th*. I, § *Praefatio*.

tención y a la obra del Angélico– ser corregido allí donde se distancie de su principal cometido: ser entendido como un defensor y desarrollador del Aquinate:

> «Sed eatenus dico hic et ubique, quatenus reddita ratio testatur. Propterea, ubi defecero, correctori ut adiutori gratias ago. Verba quoque erroris, falsitatis, deceptionis, ignorantiae, et aliorum huiusmodi, non contra personas, sed contra opiniones et hoc etiam quaetenus minus solidae sunt vel apparent, interpretanda esse volo: quoniam personis nullo pacto, opinionibus vero non nisi ut dissonant, adversari intendo»[159].

Tomás de Aquino deja en claro sus intenciones: «*propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium»*[160]. Que Tomás de Vio apropia:

> «Novitiis namque opus hoc convenir dicitur, non rationi facilitatis, aut superficialis aut epilogalis aut introductorii tratatus: sed rationem sectarum superfluitatum, omissae repetitionis, et pulcherrimi ordinis ab ipso inventi; ut enim in precessu apparet omnes theologales difficultates, et ex propriis, hic distincte tractantur»[161].

Como vemos, el Príncipe de los Comentadores hace suyas las intenciones de Santo Tomás de instruir no sólo a los más avanzados, *"sed etiam incipientes erudire"*. Además, explica, comentará la *litterae Thomae,* para repetirla y defenderla de los errores y falsedades con que otros la exponen. A este respecto deja en claro que sus comentarios son contra las opiniones y no contra las personas que las profesan. Pide, asimismo, a quienes hallen yerro de su parte, lo corrijan *ut adiutori*. No se propondrá ni poner ni quitar nada, sólo exponer la doctrina tomista, apoyándose en la ayuda de tantos otros *fratres ordini Praedicatorum.*

[159] Comm. Card. Caie. en *S. Th.* I, § *Prologus*.
[160] *S. Th*. I, § *Prologus*.
[161] Comm. Card. Caie. en *S. Th.* I, § *Prologus*.

Una primera diferencia que encontramos, y sobre la que más adelante nos explayaremos, es respecto del modo en que Santo Tomás se ocupa de la justicia y el modo en que el Cardenal comenta.

> «El método que sigue el *Aquinatense,* en su *Suma Teológica,* es el aristotélico, es decir, es filosóficamente realista moderado y es metodológicamente realista, pues, como tal, asciende de las cosas a las ideas.
>
> Propedéuticamente hablando, está –como ha explicado *Michel Villey*– dirigido a la enseñanza *(doctrina)* y al acto de aprender *(disciplina)*, en busca de la verdad –de su ciencia en el grado asequible al hombre–, invitando para ello al lector a rehacer el mismo camino que la razón del maestro ha debido recorrer»[162].

Es decir, en la glosa cayetana podremos evidenciar una posición metodológica diversa, si bien fines, u objetivos, comunes. Y es cierto, como lo demuestran muchos estudiosos, que el Cardenal se aparta, con su interpretación y comentarios, de la doctrina tomista. Pero aún hoy permanecemos en una situación de confusión generalizada, debido a la reputación e influencia del de Gaeta.

En nuestro trabajo, apoyándonos en estos antecedentes, desarrollaremos la tesis de que el Cayetano también se aparta de la noción de justicia propuesta por Santo Tomás de Aquino en *S. Th.* II-II, qq. 57-62. Y que a la base de este distanciamiento no hay solamente una cuestión metodológica –que acabamos de esbozar– sino algo todavía más profundo: dos modos distintos de concebir el tema moral, dos perspectivas éticas... Una es la del Aquinatense, otra la del Gaetano.

Así como las investigaciones que mencionamos, y mencionaremos, tratan de escindir la figura del Cayetano del tomismo, o de un tomismo "ortodoxo" cuanto menos, también nosotros nos introduciremos en esta problemática. Claro que es difícil, puesto que debemos derogar el mote de "Príncipe" al comentador que nos ocupa, tarea nada sencilla. Hemos pensado que, quizás, resignificarlo o precisarlo es un modo de quitarlo; proponiendo un viraje: tal vez el Cayetano no sea un "Príncipe" al estilo de las monarquías medievales...

---

[162] J. VALLET DE GOYTISOLO, «La justicia según Santo Tomás de Aquino», en *Arbor* CLXXV, 691 (2003), p. 1143.

Quede claro, pues, otro antecedente de vital importancia para comprender más cabalmente la cuestión. Para entender la noción de justicia en los comentarios de Tomás de Vio, debemos atender al hecho de que:

> «El comentario de un texto filosófico consiste en la emisión de un juicio o consideración sobre el lugar que ocupan las ideas defendidas en el texto en el conjunto del conocimiento, y en la exposición de nuestro punto de vista al respecto (no confundáis esto con lo que vosotros llamáis "opinión personal"). Esto quiere decir que comentar es, ante todo, relacionar. Relacionar las ideas del texto con nuestros conocimientos. Y relacionar las ideas del texto con nuestras propias ideas sobre el tema»[163].

Entonces, si hemos dicho que Santo Tomás "cristianiza" toda la herencia que recibe del mundo griego, romano, judío y árabe... ¿No podremos concluir, con este trabajo, que el Cayetano "moderniza" al Aquinate?

Un príncipe moderno, que relaciona ideas de un texto y una doctrina del pasado, con las suyas propias, que es el primero entre los comentadores de los tiempos modernos que le sucederán. El Príncipe de los Comentadores...

* * *

Hemos querido tratar estos temas como *Antecedentes de la Cuestión,* para que mejor se entendiese lo que sigue, el *Estado de la Cuestión* propiamente.

Estamos realmente convencidos, y pensamos que así lo hemos demostrado, de que muchas veces el "oficio" de medievalista está transido del tipo de prejuicios que hemos relatado (p. ej., vid. supra §I.1, pp. 40-42; y §I.2.1, pp. 42-47); así como también del profundo desconocimiento de la actualidad de los estudios y actividades que se producen en referencia a la Edad Media.

Pero, es cierto, que se ignoren tales empresas no significa que no sean actuales ni, mucho menos, académica y metodológicamente fructíferas.

[163] https://www.webdianoia.com/estudiar/comentario.htm, Consultado el día 01/12/2017.

De hecho, hasta aquí hemos visto cómo los estudios tomistas se suceden en el tiempo. La figura clave es Santo Tomás, quien obra –a nuestro juicio, y por ello nuestra postura– una genial síntesis del espíritu de los antiguos, tanto griegos como romanos, sin olvidar la tradición judía y árabe. En efecto, nada le resulta ajeno.

De allí que pertenecer a esta tradición, tomar sus principios, rever sus argumentos, proponer nuevamente conclusiones es, siempre y en todo momento, renovador. Renueva al sujeto y al objeto, a la persona y a la doctrina. La filosofía perenne es aquella exenta de intermisión, es la que ni cesa ni interrumpe su labor.

Antes de comenzar el próximo apartado, quisimos dejar en claro y mostrar que dedicarse a estos temas es una forma más de pertenecer a un género que lleva ínsito el gran tesoro de todo lo humano; a pesar del desprestigio y los prejuicios que injustamente se endilgan a los medievalistas, y la falta de actualidad, fundamentalmente a los tomistas.

II.2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

II.2.1. Los estudios actuales en torno a la virtud de la justicia en Santo Tomás

Tal como adelantamos, el *Estado de la Cuestión* sobre nuestro tema y sobre los estudios centrados en la virtud de la justicia en Santo Tomás es, por diversos motivos, un tanto particular.

En primer lugar, muchos son una exposición e interpretación de los textos tomistas, y pertenecen al género de los artículos y ensayos monográficos. Como por ejemplo resultará de la lectura –entre otros– de G. Sánchez G-H.; o de M. Lutz- Bachmann[164].

[164] G. SÁNCHEZ G-H., «Acerca de la Justicia en Santo Tomás de Aquino», en *Estudios Públicos* 18, (1985), 77-92; R. SPIAZZI, *Principi di Etica Sociale,* Edizione Studio Domenicano, Bologna 1990; M. LUTZ-BACHMANN, «The Discover of a Normative Theory of Justice in Medieval Philosophy: On the Reception and further Development of Aristotle's Theory of Justice by St. Thomas Aquinas», en *Medieval Philosophy and Theology* 9 (2000), 1-14.

Por otro lado, son muy pocos los estudios específicos, acabados y sistemáticos sobre nuestro tema y los comentarios del Cayetano. Pero, los que sí se centran sólo en la consideración de la justicia en Santo Tomás –que, repetimos, no abundan–, rastrean la génesis del liberalismo contemporáneo en la mal comprensión o desatención de la doctrina tomista. Así lo refleja C. A. Sacheri en su estudio «La *Justicia Conmutativa y la reciprocidad en los cambios»*, tras afirmar que luego de Aristóteles es el Doctor Común quien mejor ha entendido esta relación, afirma:

> «El liberalismo capitalista ha negado sistemáticamente el principio de reciprocidad en los cambios, con su desmesurado afán de lucro, invocando absurdamente la utopía de que los egoísmos individuales se armonizan espontáneamente; lo cual traducido en buen romance equivale a sostener que cien mil injusticias individuales engendran automáticamente un orden social justo»[165].

Queremos destacar aquí, además, lo que pareciera ser un pensamiento dominante (al menos para quienes provienen de ámbitos de habla inglesa), de que es posible concebir la fundación del liberalismo político en el mismo Santo Tomás de Aquino y su doctrina política; particularmente en lo tocante al tema de la virtud de la justicia.

Como sostiene, por ejemplo, F. R. Hittinger en «John Rawls: The basis of Social Justice and intercultural dialogue in globalized world». Es interesante cómo el autor analiza el origen del liberalismo y cuál fue su papel en el surgimiento de los Estados Modernos; que atribuye tal a las Monarquías Cristianas. Además de esto, se ve cómo también afirma que el liberalismo no ha surgido, esto es, no ha comenzado junto con el nacimiento de los Estados Modernos:

> «The transformation of polities or realms into states is neither *liberal nor nonliberal but 'modern'. Liberalism did not begin as a special theory or family of theories geared to answer the question, 'shall there be a territorial nation-states?'. Christian manarchs and*

[165] C. A. SACHERI, «La Justicia Conmutativa y la reciprocidad en los cambios», en *Verbo* 126, 7 (1974), p. 856.

> *their courts settled this question without guidance from liberalism. Rather, liberals sought to answer the question, 'can such a state be just'? It is possible (in theory and practice) to achieve something more than a mere* modus vivendi *between competing nation states, along with a weak system of toleration at home?*
>
> *Liberalism answers* yes *to both parts of the question. It does so by unfolding a normative ontology of the moral capacities and liberties of the individual.*
>
> *[...] There are indeed many kinds of liberalism. But we will not err greatly if we make the following generalization: liberalisms orient themselves in terms of the moral capacities and inherent value of individual liberty»*[166].

Su razonamiento es el que el Estado Moderno surge precisamente con la Modernidad y que el liberalismo nace dentro de la defección de aquella anterior edad, dando así respuestas a las cosas que la anterior organización política –léase, monarquías– no podían, ni pudieron –ni habrían podido, pues a este punto ya no existían– dar[167].

Señalemos al pasar que de esto se seguirían, al menos, dos consecuencias. La primera, la de atribuir a la Doctrina de la Iglesia Católica, en Santo Tomás de Aquino, la fundación –en la reflexión filosófica política– de las teorías de cuño liberal. Añádanse a esto las repercusiones en el campo de la moral. La segunda, la de compeler a todos los fieles católicos a su puesta en práctica.

Además, se utiliza este argumento –el de la justicia tomista– como un puente para llegar al debate sobre otros conceptos tales como "Justicia Social" y "Derechos Humanos", entre tantos.

Así R. Cambareri en *Il cristiano in politica. La domanda di giustizia nel mondo contemporaneo,* hace referencia explícita a esta noción de que la justicia entendida estrictamente hace referencia al "reconocimiento, al respeto y a la realización de los derechos del hombre"[168].

---

[166] F. R. HITTINGER en «John Rawls: The basis of Social Justice and intercultural dialogue in globalized world», en *Doctor Comunis* (2007), pp. 142-143.

[167] Cfr. F. R. HITTINGER en «John Rawls...», pp. 142-164.

[168] Cfr. R. CAMBARERI, *Il cristiano in politica...»*, p. 25.

Por otra parte, encontramos a P. Sánchez Garrido, quien argumenta «que existe una correlación entre: la responsabilidad de la comunidad política y de la autoridad en el bien común de todos sus ciudadanos; la dignidad de la persona humana; el decoro y bienestar humanos; la autosuficiencia o autarquía; y la vida feliz, virtuosa y contemplativa del ciudadano en orden a la verdad y el bien»[169].

Finalmente J. Vallet de Goytisolo, aporta una gran cantidad de referencias, comentarios, acotaciones, disensiones y reflexiones. Este ensayo representa un esfuerzo por parte del autor para ilustrar el pensamiento de Santo Tomás de Aquino recurriendo a los *"Tratados"* (*quaestiones*) *"De iure"*, *"De iudicio"* y a los comentarios que el Aquinatense realizase a los libros aristotélicos. Por todo lo cual, a él remitimos[170].

También vemos cómo se analizan los textos tomistas en referencia a otros comentaristas más recientes. Así lo muestra J. M. Ayala Martínez, en su importante artículo. El mismo resulta muy interesante porque además aporta claridad sobre la importancia e influencia que ha podido tener el Cayetano en el desarrollo de la filosofía política moderna. Particularmente podríamos descubrir esto en la huella que –tal vez– haya dejado en dos grandes personajes de la filosofía jurídica que tuvieron lugar en el contexto del descubrimiento, la colonización y la conquista de América: Fray Bartolomé de las Casas, y Francisco de Vitoria; y que el mismo autor trata[171].

Esto muestra que, si bien el estudio de Santo Tomás se ha ido imponiendo paulatinamente en los últimos años, hay todavía una urgencia de volver a la lectura de sus textos. Explica mucho mejor todo lo que decimos José Luis Widow Lira. Ponemos aquí una cita en la que manifiesta su opinión, que, además de pertinente, resulta conveniente por la síntesis y el elenco que trae de autores:

> «Pues bien, junto a estos intentos de entender lo político, se han venido sucediendo algunos otros que rescatan la óptica del San-

[169] P. SÁNCHEZ GARRIDO, «Consideraciones sobre la Justicia distributiva...», p. 15.

[170] J. VALLET DE GOYTISOLO, «La justicia según Santo Tomás... », pp. 1143-1162

[171] J. M. AYALA MARTÍNEZ, «Importancia de los teólogos juristas de Salamanca en el desarrollo de los derechos humanos», en P. ROCHE ARNAS (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media,* Fundación Ramón Areces, Madrid 2010, pp. 253-262.

> to Doctor, volviendo a poner la política en el carril que le corresponde. Más allá de innumerables artículos sobre el carácter del saber político, existen algunos autores que se han afanado para abarcar globalmente el pensamiento político de Santo Tomás. Por ejemplo: Giovanni Invitto en *La città dell'uomo. Il pensiero politico di San Tommaso;* o John Finnis en *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory;* o Jorge Martínez Barrera en *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino.* Digno de mención es Alfredo Cruz Prados, *Ethos y polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política,* que aunque no pretende ser una explicación de la política según Santo Tomás, me parece que recoge muy de cerca el espíritu del pensamiento político del Aquinate»[172].

Queda claro entonces, visto el actual *Estado del Arte* referido a las publicaciones concernientes a Santo Tomás de Aquino y su doctrina, la gran necesidad de secundar todos estos movimientos académicos que buscan y proponen continuar profundizando no sólo las obras del Angélico, sino también aquellas posibles interpretaciones de otros pensadores, como por ejemplo el Cayetano, y por qué no, la influencia que ha tenido en su tiempo y en los años y siglos venideros. Influencia que, se prolonga hasta nuestros días.

Con fines ilustrativos, y para continuar demostrando la carencia de estudios orientados hacia el argumento que hemos elegido, es que nos introduciremos en la escasa bibliografía acerca de los estudios actuales, y aquellos de más relevancia, sobre el Cardenal Tomás de Vio. Esto es, algunas de sus obras y lo que más interesa a nosotros: sus comentarios a la obra de Santo Tomás de Aquino. Especialmente a los textos de la *S. Th.*, II-II; y a los referidos a las cuestiones en que se trata la virtud de la justicia (cuestiones 57-62).

Expondremos también cuáles son a nuestro parecer los porqués de este no muy numeroso repertorio bibliográfico.

Y luego discurriremos sobre las publicaciones que han tratado el tema de la justicia y su interpretación en el Cayetano.

Algo hemos adelantamos cuando hablamos sobre la confusión generalizada sobre este tipo de estudios, algunas veces sin precisión en las citas y referencias,

[172] J. L. WIDOW LIRA, *La naturaleza política...*, p. 14.

y lo que es peor, basándose en obras que con el correr del tiempo el autor de estas ha modificado.

Siendo no menor esto que acabamos de exponer, pasemos entonces a los dos momentos de los que hablábamos para presentar las publicaciones actuales relacionadas a nuestro tema.

II.2.2. Investigaciones sobre el Cayetano, sus obras y comentarios

Adentrándonos ahora en los estudios que profundizan sobre las obras de autoría personal del Cayetano, o sobre los comentarios que el Cardenal realizó a algunas de las obras de Santo Tomás, estamos en condiciones de proponer las siguientes apreciaciones.

En primer lugar, podemos ver que el mayor número de los estudios sobre el Cayetano se centran en sus comentarios y escritos sobre los conceptos de ente, analogía, esencia y abstracción[173].

Pero también hay otros estudios que versan sobre temas aún más variados[174] –incluyendo algunas biografías o semblanzas[175]–; así como también están aque-

[173] A. GOERGEN, «Die Lehre von der Analogie nach Kardinal Cajetan und ihr Verhältnis zu Thomas von Aquin» en *Divus Thomas* XLIII (1940), p. 523; L. FERRARI, «A Thomistic Appraisal of Thomas de Vio Cajetan's "abstractio totalis"» en *Angelicum* XLXI (1965), pp. 441-462; MUÑOZ, CEFERINO PABLO, «En torno a dos lecturas posibles sobre el conocimiento de las esencias en Tomás de Aquino», en Tópicos 43 (2012), pp. 123-151. Este último con una destacada bibliografía de referencia sobre estos temas.

[174] G. DE HOLTUM, «Specimem commentarium Caietani usui scholarum accomodatorum» en *Divus Thomas* (1901), pp. 563-573; R. P. LEHU, «La pensée de Sylvestre de Ferrare et de Cajètan sur la Justice originelle» en *Revue Thomiste,* 33e année, XI (1928), pp. 430-511; V. POLLET, «La doctrine du Cajetan sur l'Église» en *Angelicum* XII (1935), pp. 223-244; R. GARRIGOU-LAGRANGE, «Le sens du mystère chez Cajetan» en *Angelicum* XII (1935), pp. 3-18; S. BERSANI, «De mente Cardinalis Caietani circa vim conclusionum quinque viarum» en *Divus Thomas* 4-5 (1938), pp. 429-434; V. DEGL'INNOCENTI, «L'opinione giovanile del Gaetano sulla costituzione ontologica della persona» en *Divus Thomas* (1941), pp. 154-166; «Animadv. In Caietani doctrinam de corporum individuatione» en *Divus Thomas* (1948), pp. 19-45; «Del Gaetano e del principio d'individuazione» en *Divus Thomas* XLIII (1949), pp. 207-208; E. QUARELLO, «Il problema scolastico della persona nel Gaetano e nel Capreolo» en *Divus Thomas* (1952), pp. 34-63; A. GIORDANO, «Il sacrificio della Messa nel pensiero del Gaetano» en *Divus Thomas* (1956), p. 97; D. DOHERTY, «The sexual doctrine of Cardinal Cajetan» en *Divus Thomas* (1969), p. 231; M. F. MANZANEDO, «La inmortalidad del alma humana según Cayetano» en *Angelicum* 76 (1999), pp. 309-340.

[175] Por ejemplo, la de A. COSSIO e intitulada «Il Cardenale Gaetano e la riforma», del año 1902; en 1936 J. M. VOSTÉ escribe, literalmente, una página: «Thomas de Vio O. P., cardinalis Caietanus Sacrae paginae

llas obras realizadas en homenaje al Cardenal (como por ejemplo la de la revista *Angelicum* en la conmemoración de los cuatrocientos años de la muerte del Cayetano)[176].

Con respecto a esto, encontramos dos estudios que resultan muy interesantes, aunque no tan actuales. Pese a esto, son una referencia y lectura obligada en cuanto al de Gaeta se refiere:

En las dos publicaciones más recientes (!) dedicadas a la persona del Cardenal Cayetano, (la que ya citamos, perteneciente a la revista *Angelicum «Iubilaris Commemoratio Cardinalis Caietani»* de 1934*,* y aquella de la *Revue Thomiste* de los años 1934-1935) no encontramos más de cinco escritos relacionados a nuestro tema.

Tales estudios, tal vez los más abarcadores de la persona y las obras que existan del Cayetano, vieron la luz en un obvio clima de rememoración y conmemoración del Cardenal, pero que no ha suscitado mayor interés en los años sucesivos[177].

Por otra parte, indirectamente relacionados a nuestro tema son pocos los escritos que hay[178].

En lo tocante a las publicaciones referidas a las obras de Cayetano, la *Divus Thomas* publica entre 1936 y 1965, seis textos del Cayetano, de las cuales dos son traducciones al inglés. Cabe decir que se publican sólo los textos. Sí, claro está, con alguna nota preliminar, o prólogo de quien condujo o cuidó la edición, pero no mucho más.

Ahora, cambiando un poco la óptica, pero siguiendo en nuestra línea investigativa, diremos algo de los trabajos que versan sobre los textos de Santo Tomás y sus comentadores.

Magister»; y en 1952 «Un gigante dello spiritu: Il card. Gaetano» de E. FEI.

[176] Como por ejemplo la «Iubilaris Commemoratio Cardinalis Caietani», Angelicum 1934 (fascículo cuarto, año XI, correspondiente a la publicación trimestral octubre-diciembre de 1934).

[177] En 1936 P. CASTAGNOLI bajo el título «De Thoma de Vio, O. P., Card. Caietano» hace una recensión a la publicación de la *Rivista di filosofia neo-scolastica di Milano,* número entero dedicado al Gaetano en el cuarto centenario de su muerte.

[178] A. FERNÁNDEZ, «Iustitia originalis et gratia santificans, iuxta D. Thomam et Cajetanum» y su continuación. Las dos en el año 1931. En 1973 C. VANSTEENKISTE, O. P., escribe «L'edizione Leonina delle opere di San Tommaso».

En este campo, la actividad de mayor actualidad e importancia es la Semana Tomista Argentina, realizada en 2011 bajo el lema *"Intérpretes de Santo Tomás"*.

De las publicaciones de las *Actas del Congreso Internacional de la XXVI Semana Tomista 2011* de la Sociedad Tomista Argentina, realizadas por la Universidad Católica Argentina, es sin duda aquella de Pablo Ceferino Muñoz la que más se acerca a nuestro tema: «Los comentarios del Cayetano: ¿continuidad o divergencia con la doctrina de Santo *Tomás?»*.

En la misma obra, P. C. Muñoz confecciona una lista de los autores que señalan coincidencia, y diferencias entre el pensamiento de Santo Tomás y los comentarios del Cayetano. Por ser éste el estudio de más actualidad y presentar una muy buena síntesis de esos argumentos, reenviamos a su lectura[179].

En otros de sus escritos C. P. Muñoz brinda citas y referencias sobre los autores que señalan la fundamental diferencia entre la doctrina del de Aquino y el del Gaeta; a la vez que muestra cómo otros autores, entre ellos J. Maritain, se apoyan en el Cayetano para cimentar y desarrollar su pensamiento y exposiciones filosóficas[180].

Pero sobre el tema de la justicia, no se dice todavía mucho. De aquí que investigar dicho argumento representa el principal objetivo de este trabajo. Y esto porque además jutificar la realización de un estudio pormenorizado entre los textos de uno y los comentarios del otro. Abriendo así un nuevo campo de discusión e investigación filosófica; cual es el de la Filosofía Política o Moral en el pensamiento de Cayetano.

Habiendo dicho lo precedente, proponemos las líneas que aquí continúan para ilustrar el pensamiento reinante en este tema. Luego traeremos un análisis exhaustivo y pormenorizado de la bibliografía existente sobre el mismo.

---

[179] C. P. MUÑOZ, «Los comentarios del Cayetano...». Aprovechamos aquí para mencionar que hemos tenido un grato intercambio con el autor a través de algunos mensajes que nos enviásemos por correo electrónico. De hecho, fue el mismo autor el que en un primer momento nos brindó en formato digital esta y la otra obra que a continuación citamos, y a la que ya hemos hecho referencia. Además, él mismo nos proveyó con las instrucciones necesarias para acceder a las consultas de la Biblioteca Digital de la UCA en soporte electrónico. Y como si no fuera poco y así dando gestos de su caballerosidad, nos envió –siempre mediante correo electrónico– los archivos oficiales de las tales publicaciones, también en el mismo formato digital.

[180] Cfr. IDEM, «En torno a dos lecturas posibles...», pp. 1-5, y p. 9.

Pasemos al último de los puntos que hemos querido para la exposición de nuestro *Status Quaestionis.*

II.2.3. La noción de justicia tomasiana y su referencia al Cayetano

Como hemos adelantado, el estudio de la justicia en Santo Tomás de Aquino y los comentarios realizados por el Cayetano a los textos de la *Suma Teológica* es por muchos desconocidos.

Tanto es así, que en las disputas actuales no se conoce cuál es la causa por la que el Cayetano da origen a la "tripartición" entre las partes subjetivas de la justicia.

Sobre el tema de la justicia uno de los que goza de de mayor actualidad, es el estudio de Rodríguez Luño. Allí, su autor nos habla del objeto de la misma virtud, de su tipología y de las virtudes adjuntas a ella[181].

Exponiendo sus argumentos, y luego de decir que Santo Tomás recibe y mantiene sustancialmente igual la definición de la virtud de la justicia de los juristas romanos –y tras establecer con el Aquinate cuál sea su objeto– llegamos al lugar de nuestro interés al leer sobre las diversas opiniones en torno al número de sus partes subjetivas en *Tipologia della Giustizia*.

A este punto nos llama la atención que Á. Rodríguez Luño cite a Anselm Günthör, ya que no solamente él lo hará, sino también otros. Lo que aquí señalamos es para que lo tengamos presente en el desarrollo de este apartado, sin ser meramente algo que decimos al pasar o fruto de una vaga ocurrencia.

Por otra parte, y siempre tratando el tema de la justicia, R. Cambareri al introducir el tema de la *Divisione della virtù della giustizia*, en el tercer capítulo de *Il cristiano in politica. La domanda di giustizia nel mondo contemporaneo*[182], lo hace parafraseando las palabras de Santo Tomás correspondientes a *S. Th.,* II-II, q. 58.

---

[181] Cfr. Á. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi,* Morale Speciale, t. III, Edusc, Roma, 2013^{2}.

[182] R. CAMBARERI, *Il cristiano in politica*, pp. 34-39.

Queremos volver a notar algo. Y es lo siguiente: que la citación que hace de Günthör es a la misma obra, volumen e inciso que también realizó Rodríguez Luño[183].

Y advirtamos también, cómo trata el tema de la división de la justicia exponiendo claramente las palabras de Santo Tomás, citando puntualmente los textos[184].

Además, tras presentar el tema de la "justicia social", y en habiendo señalado tres "hechos" por los cuales sostiene que la mencionada virtud de la justicia social y la virtud de la justicia ("cardinal-tradicional") son una; agrega: «La nozione di giustizia sociale comprende globalmente le tre *forme classiche della giustiziza, fondando però diritti e doveri sulla base delle esigenze naturale»*[185].

Para contribuir a la claridad deseada de nuestro escrito, traemos ahora la afirmación sobre la tripartición de la justicia (realizada casi cuarenta páginas después), atribuida al Cayetano: «Il *significato della bipartizione in giustizia generale e particolare e non tripartizione (cf. Caietanus) va in questa direzione»*[186].

Esta referencia al Cayetano tiene su origen en la lectura de Günthör, a la que arriba hicimos referencia, pero no a ninguno de los textos de Cayetano ni mucho menos a sus comentarios realizados a la *Suma de Teología*.

Por un lado, entonces, concordamos con Á. Rodríguez Luño con que es A. Günthör quien mejor expone y sintetiza las posiciones respecto de este tema.

Pero estamos en desacuerdo con aquello de que ya fuese superada, puesto que ninguno de los autores de los que hasta aquí hemos señalado, cita exactamente.

Por otro, y a raíz de lo que acabamos de afirmar, no encontramos precisiones ciertas en los textos de A. Günthör –¡al que todos hacen referencia!– para atribuir al Cayetano la posible "tripartición de la virtud de la justicia".

[183] Cfr. *Ibidem,* pp. 34-39.
[184] Cfr. *Ibidem*, pp. 35-39.
[185] *Ibidem*, p. 41.
[186] *Ibidem,* p. 78.

Además de lo dicho, al leer el §76 de *Chiamata e Risposta*[187], notamos cómo su metodología para presentar el estudio de la justicia ha influido en aquellos autores que hemos citado precedentemente y que se colocan bajo su tutela.

Notemos también que en la posterior edición alemana de A. Günthör, *Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie,* no encontramos esta misma precisión que el autor sí realizó en la anterior edición italiana *(Chiamata e Risposta*. *Una nuova teologia morale)*. Y que, además, todos los autores que mencionamos anteriormente citan la edición italiana de A. Günthör, sin consultar la última publicación alemana, diez años posterior. Así las cosas, hemos decido dejar la citación en italiano para demostrar, por un lado, la evolución de nuestra investigación, así como también la seriedad de ésta, al recurrir a la última bibliografía actualizada sobre el tema. Por otro, para evidenciar cuán confuso es el tema del que nos ocupamos y cómo estos autores de indiscutible autoridad –y también otros– continúan fundamentando sus opiniones.

Esta misma es la de suponer que al tratar la justicia y sus divisiones debemos necesariamente hablar de los derechos fundamentales (del hombre), puntualmente de "los derechos humanos fundamentales, que tanto el individuo como la comunidad, en su concurrencia –o encuentro–, deben reconocer con su comportamiento justo"[188].

Siguiendo con su exposición, en §d, *Le principali specie di giustizia (partes subiectivae),* Günthör tras preguntarse, *1) Quante sono le parti della giustizia?* contesta con *Una treplice divisione usuale* (§93). Veamos en qué consiste el argumento de tal respuesta.

Primeramente, nos dice que los teólogos moralistas no están de acuerdo en determinar las partes subjetivas de la justicia, notando que este problema, o desacuerdo, no es sólo de índole teorética, pero práctica.

Agrega también que estos mismos teólogos moralistas interpretan diversamente a Santo Tomás.

En un segundo momento, dentro de la misma línea argumentativa, menciona que es a partir del Cayetano donde encontramos frecuentemente esta triple

[187] A. GÜNTHÖR, *Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie,* B. III, Vallendar Schönstatt: Patris-Verl., 1994; *Chiamata e Risposta*. *Una nuova teologia morale,* t. III, Ed. Paoline, 1984^3.
[188] Cfr. IDEM, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale,* t. III, Ed. Paoline, 1984^3, p. 83.

división. Pero tampoco en A. Günthör encontramos referencias a los textos del Cayetano.

¿De dónde viene pues esta "posible referencia" al Cayetano? Debido a la expresa referencia de Günthör, pensamos que de la lectura de A. van Kol:

> «Uno dei teologi moralisti contemporanei, che propone questa triplice divisione, è p. es. A van Kol, *Theologia moralis*, Hereder, Barcellona, 1986, t. I, n. 540»[189].

A mayor abundamiento, anotamos también cómo concluye en el apartado §94, *Il punto di vista di Tomaso d'Aquino*:

> «È interesante notare come A. van Kol (o. c.) *respinga espressamente questa suddivisione di Tomaso e dimostri quindi di essere pienamente cosciente della differenza che passa tra la sua triplice divisione e quella proposta dall'Aquinate»*[190].

Buscamos también los textos de V. Kohl citados por A. Günthör, y esto encontramos.

> «540. *Divisio. Virtus cardinalis iustitiae, quae per ius tanquam obiectum suum proprium distinguitur a ceteris virtutibus cardinalibus, ipsa dividitur in tres partes subiectivas quae respondent divisioni tripartitae ipsius iuris, quam supra n. 522 statuimus»*[191].

Sobre este mismo tema Samuel Gregg, también tratando el tema de la justicia social, sí indica el lugar exacto en donde el Cayetano obra la tripartición de la justicia[192]. Y lo hace citando textualmente a John Finnis[193].

---

[189] *Ibidem*, pp. 106-107.
[190] *Ibidem*, pp. 107-109.
[191] A. VAN KOL, *Theologia moralis,* t. I, Herder, Barcinone 1968^3, §540, pp. 504-506.
[192] S. GREGG, *What is Social Justice?; http://www. libertylawsite. org/liberty-forum/what-is-social-justice/,* 24/11/2017.
[193] J. FINNIS, *Natural Law...,* p. 185.

Pero, ninguno de los dos está preocupado, o se detienen, en el motivo por el cual el Cayetano realiza tan novedosa interpretación.

Vemos aquí cómo hemos logrado realizar una intersección entre dos planos –o senderos– investigativos diversos; confluyentes en el Cayetano y su interpretación de la noción tomasiana de justicia.

Es claro entonces que la división de la justicia en tres partes subjetivas no es atribuible a Santo Tomás de Aquino. Y siendo aún esto así, son muchos los que la adoptan.

Ahora bien, toda la reflexión sobre la tripartición de justicia y las consecuencias que de ello se derivan, son atribuibles al Cayetano.

Ya en el Cardenal Cayetano vemos esta "tripartición" de las partes subjetivas de la justicia, y hemos encontrado su señalización en J. Finnis.

¿Pero por qué hace esto el Cayetano? ¿Es correcto hablar de una "tripartición" o deberemos hacer algunas otras precisiones? ¿Es esta la única diferencia entre la noción de justicia de perteneciente a Santo Tomás y a aquella del Cardenal? ¿Son los comentarios de Tomás de Vio lisa y llanamente una exposición de la doctrina tomista?

Para resolver estos interrogantes, adentrémonos en la segunda parte de nuestro trabajo.

SEGUNDA PARTE

DOS VISIONES EN TORNO A LAS FORMAS DE LA JUSTICIA

CAPÍTULO III

ANÁLISIS DE LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO Y EN LOS COMENTARIOS DEL CAYETANO

En nuestro apartado anterior, nos ocupamos de las figuras y el estado actual de las investigaciones en torno a Santo Tomás de Aquino y Tomás de Vio. Ahora, nos adentraremos en la cuestión de la justicia y, para ello, estableceremos el siguiente recorrido.

El primer lugar, nos centraremos en la monumental obra del Aquinate, la *Summa Theologiae,* cuya edición representa un objeto de estudio en sí mismo para los investigadores. Dentro de las publicaciones tomistas, no son pocas las dedicadas a la crítica y a la revisión de las, así llamadas, ediciones críticas. Otro eje de discusión es el plan que ha elegido y seguido el Angélico para su composición.

Por ello, el objetivo será también el de revisar qué lugar ocupa el tratado sobre la justicia dentro del gran esquema de la *Suma*. Y establecer algunas consideraciones en torno a este particular tratado: su composición, división, temas, finalidad, etc. Puesto que una alteración en cualquiera de sus partes, implicará necesariamente un desequilibrio en la exposición que el Angélico hace de su pensamiento.

Luego, el segundo apartado consagrado a la investigación del texto tomista y su confrontación con los comentarios del Cayetano. La importancia de este último punto está consonancia íntima con su extensión; puesto que, además de ser una de las partes neurálgicas de nuestra investigación, es la que nos permitirá –en los sucesivos capítulos– articular las diversas nociones de justicia correspondientes a uno y otro autor.

Adoptaremos una metodología que nos permita registrar en forma descriptiva y analítica, el texto fuente y su glosa. Luego, realizaremos una lectura crítica de las interpretaciones del Cayetano, que nos pondrá en lugar para concluir que, en la base de diversas concepciones de la virtud de la justicia, hay presupuestos también diferentes. Así, quedará todavía más claro el entredicho vigente entre el pensamiento del de Aquino, y la interpretación del de Gaeta.

III.1. EL TRATADO DE LA VIRTUD DE LA JUSTICIA EN LA SUMA DE TEOLOGÍA

III.1.1. Planteo del problema

Comprender el lugar que el tratado de la justicia ocupa en la obra de la *Suma*, ayudará a entender más cabalmente la dinámica de la misma virtud. Eventualmente servirá también a reflexionar sobre las ulteriores consecuencias cuando se obre alguna interpretación diferente de la que supone la del Angélico.

Es decir que, si concebimos a la *Suma Teológica* como la síntesis armoniosa del pensamiento de Santo Tomás, deberemos concluir que una alteración en cualquiera de sus partes, llevará a un distanciamiento de su doctrina.

Pero claro, todavía hoy el intento por esbozar cuál fue el plan seguido por Santo Tomás a la hora de componer la *Summa* representa un debate, en el que no hay un consenso unánime. Esto querrá decir que, a diferentes esquemas de la *Suma Teológica*, diverso será el entendimiento de cada uno de los tratados; el de las virtudes en lo que a nosotros respecta. La relación de las virtudes con el fin de la obra estará en consonancia con su misma estructura, y esta misma definirá, consecuentemente, la relación de las virtudes entre sí; esto es, unas con otras.

Aldo Vendemiati[194], refiere que son muchos los modelos propuestos, que pueden ser reagrupados en dos:

> «Nell'ampio panorama degli studi sul piano della Summa, si sono determinati, di fatto, due schieramenti: da una parte coloro che *condividono –pur con mille distinzioni– lo schema exitus-reditus proposto da Chenu (1939; 1950) e dall'altra coloro che propongono schemi alternativi. Tra i primi, oltre allo stesso Chenu, vanno annoverati Audet (1962), Seckler (1964) e Pesch (1965; 1988), Elders (1991), Torrell (1993), Billy (1996), Speer (2005). Tra gli altri, appaiono particolarmente significative le proposte di Hayen (1952),*

[194] Vendemiati, A., *La struttura della* Summa Theologiae *di San Tommaso d'Aquino,* en Salesianum 73 (2011), pp. 237-280.

Guindon (1956; 1959), Persson (1957; 1958), Lafont (1961), Patfoort (1963), Corbin (1974), Abbà (1983) e Metz (1998)»[195].

Veamos, siguiendo al autor, la explicación que brinda respecto de los diversos modelos propuestos. Esto servirá a tomar partida, y a que quede clara nuestra posición al momento de efectuar el análisis de la virtud de la justicia.

Así entonces, traemos en forma sintética las interpretaciones que nos presenta A. Vendemiati en el estudio que hemos señalado.

III.1.2. Esquemas propuestos de la Suma Teológica

El primero de los esquemas –elaborado por M.-D. Chenu– está basado en las categorías platónicas *exitus-reditus* (salida-retorno) de todas las cosas a Dios, como principio. El problema, dice Vendemiati, consiste en la aplicación de un esquema bipartito a una obra tripartita[196], que llevará al autor a afirmar que la *Tertia Pars* es una especie de colofón artefacto. Es decir, superpuesto a una obra ya concluida. De este modo, los intérpretes que asumen esta posición como valedera, estarían obrando una suerte de reducción en la intención del Doctor Angélico.

El segundo es el método presentado por A. Hayen consistente en establecer una relación entre el plan de la *Suma* con el *Prólogo* al *Comentario al Evangelio de San Juan*. Vendemiati señala las obras contemporáneas, compuestas en el segundo periodo parisino (1269-1272) de Santo Tomás. La relación, explica, se toma de la triple consideración que el Angélico realiza sobre la contemplación de Jesucristo: según la altura (o la profundidad), la amplitud (o la extensión o el alcance) y la perfección[197].

Una vez esto, reflexiona sobre la exigencia que A. Hayen pone sobre los estudiosos tomistas: "son ellos los que deberán ajustar nuevamente la Suma, reuniendo en la tercera parte todas aquellas cuestiones referidas a la cristología y

[195] *Ibidem*, p. 238.
[196] Cfr. *Ibidem*, p. 240.
[197] *Ibidem*, pp. 246-247.

a las cuestiones históricas presentes en las dos partes anteriores"[198]. Y concluye que este método, (y esta particular tarea), no le convence porque: «è come dire: per essere fedeli al piano di san Tommaso dobbiamo cambiare il piano di san Tommaso!»[199].

El tercero corresponde a E. Persson, que se opone a la postura sostenida por Bernard y Labourdette, según la cual la *Tertia Pars* se reduce a una moral, por un lado. Por otro, se opone también al plan traído por Chenu: aquél del *exitus-reditus.* Aún así, señala A. Vendemiati, que Persson «sostiene che l'intenzione di san Tommaso è di dare alla teologia la struttura di una scienza nel senso aristotelico del termine, vale a dire la struttura di un sapere intorno a cose immutabili, ma in questo è ostacolato dalla natura storica della rivelazione»[200]. Según este esquema, la *Prima Pars* mostraría la relación entre la realidad y Dios (como causa eficiente); y la *Secunda Pars,* como causa final. La *Tertia Pars* corresponderá, entonces, al modo en que aquel movimiento fue realizado en un caso concreto: en la naturaleza humana de Cristo. Aquí, Vendemiati acusa a Persson de que si bien aquella relación (Dios como causa final y eficiente) es una verdad cognoscible a través de la filosofía, está también presente en la divina revelación[201]. Aun así, le reconoce el hecho de haber señalado que las tres partes de la *Suma* corresponden a tres formas de la presencia de Dios[202].

La cuarta postura (R. Guindon, 1959) es contemporánea a la de Persson (1956). Vendemiati se identifica con el problema, o un aspecto de este, planteado por Guindon sobre el que pocos han posado su atención:

> «Secondo san Tommaso la teologia "non tende *ad altro che a riprodurre in un'intelligenza creata la visione che Dio ha di Sé stesso e delle sue opere in Sé". L'unità della teologia deve precisamente "riprodurre a suo modo l'unità della scienza con cui Dio si conosce e conosce in sé le opere della sua potenza e della sua bontà"»*[203].

[198] Cfr. *Ibidem*, p. 248.
[199] *Ibidem*, p. 248.
[200] *Ibidem*, p. 249.
[201] Cfr. *Ibidem*, pp. 249-250.
[202] *Ibidem*, p. 250.
[203] Cfr. *Ibidem*, p. 251.

Ahora, la noción aristotélica de ciencia será el analogado secundario que intentará expresar una realidad que la sobrepasa. El orden de la teología será la reproducción de la Sabiduría Divina. En justificar lo dicho radica la tarea de fundamentar convincentemente la cientificidad de la *sacra doctrina*[204].

La quinta propuesta respecto de la estructura de la *Suma de Teología* pertenece a G. Lafont, y Vendemiati la llama "la postura de Dios en sí mismo, la creación en Dios y la adhesión de los hombres a Dios en Cristo". En la *Prima Pars* se encuetra expresado un primer grado de la concepción tomista de la historia, de la participación a todos los seres de la bondad divina. La *Pars Secunda*, explica A. Vendemiati citando a Lafont: «"è uno studio *dell'attività spirituale dell'uomo, nella sua struttura dinamica di immagine di Dio, nel suo condizionamento naturale e storico, nella sua finalità verso Dio"»*[205]. En la *Tertia Pars* nos encontramos "frente al último grado y definitivo de la economía histórica": Jesucristo como medio a través del cual cualquier hombre puede alcanzar la perfección[206].

A Vendemiati le parece que la propuesta de Patfoort ("la condición del hombre y su vocación en Cristo") es una especie de reedición corregida de Hayden:

> «la contemplazione della verità in astratto non abbraccerebbe Prima *e* Secunda*, ma solo la* Prima Pars*; ad essa seguirebbe un trattato sulla libertà cristiana e l'accesso degli uomini a Dio in Cristo non ristretto alla* Tertia*, ma comprendente* Secunda *e* Tertia Pars *insieme. A livello dei contenuti materiali della* Summa *questa proposta potrebbe anche calzare, ma non rende fino in fondo ragione della tripartizione rimanendo, sostanzialmente, in uno schema bipartito»*[207].

Es M. Corbin (1974) quien enriquece el debate acerca del plan de la *Suma*, a mediados de los '70 con su propuesta (Ejemplar-Imagen-Revelador) concluye que las tres partes de la *Suma de Teología* tienen la siguiente división: (1-Ejemplar) Dios y su obra *(Pars I);* (2-Imagen) el hombre y su obra *(Pars II);* y (3-Revelador) Cristo y su obra *(Pars III).* Vendemiati anota que esto parecería contra-

[204] *Ibidem*, p. 251.
[205] *Ibidem*, p. 253.
[206] Cfr. *Ibidem*, p. 253.
[207] Cfr. *Ibidem*, p. 254.

decir lo dicho en *S. Th.* I, q. 1, a. 7 y reafirmado en la q. 2 (que la sagrada doctrina tiene como sujeto sólo a Dios, y trata de todo en cuanto que son Dios, o que a Él se ordenan, en cuanto a su principio o a su fin)[208]. En este punto, el autor endilga a Corbin sostener que...

> «In realtà non c'è alcuna contraddizione –sostiene Corbin– giacché la considerazione *di Dio in quanto principio e fine di tutte le cose non determina la divisione della materia, bensì offre la chiave formale per la trattazione teologica di ogni materia. Il che significa che tutta la Summa, effettivamente, ha Dio come unico soggetto, e tratta di tutte le altre cose solo in quanto hanno ordine a Dio come al loro principio o al loro fine»*[209].

La octava postura pertenece a G. Abbà, quien reflexiona sobre la evolución del pensamiento de Santo Tomás, proponiendo una tesis teológico-sistemática del plan sobre el cual el Aquinate habría compuesto la *Suma Teológica*: Dios, principio fecundo *ad intra,* es también principio fecundo *ad extra,* constituyendo en el hombre y en Cristo nuevos principios fecundos para alcanzar la perfección y la plenitud final que le son propios, en virtud de cumplir virtuosamente con el mandato y el gobierno divino[210].

La novena tesis es la de W. Metz, quien reduce la estructura de la *Summa* en dos órdenes: orden formal y orden material. Antes de anotar que Metz utiliza una terminología hegeliana fuera de lugar para explicar su posición en torno al plan seguido por Santo Tomás de Aquino en la elaboración de la *Summa Theologiae*, y de reconocerle haber puesto la atención en la perspectiva del objeto formal de la disciplina que nos convoca, Vendemiati concluye:

> «Dal punto *di vista materiale, il piano dell'intera Summa, secondo Metz, si può poi caratterizzare come l'esplicazione della relazione tra Dio (l'esemplare) e l'uomo fatto a sua immagine. Tommaso parlerebbe dapprima dei due soggetti, poi della dinamica de-*

[208] Cfr. *Ibidem*, p. 255.
[209] *Ibidem*, p. 255.
[210] Cfr. *Ibidem*, pp. 256-257.

> *lla relazione in quanto movimento dell'uomo verso Dio, infine del compimento della relazione in Cristo.*
> – Prima Pars: *determinazione dei relata: l'exemplar e la sua imago.*
> – Secunda Pars: *presentazione della relatio come movimento dell'imago verso il suo exemplar.*
> – Tertia Pars: "Aufhebung" *della relatio nell'identità di exemplar ed imago nella "concrezione" di Cristo, la quale identità offre compimento al movimento dell'imago verso il suo fine ultimo»*[211].

Hasta aquí el elenco de las posiciones sobre el plan que siguió el Angélico al componer la *Suma de Teología*. Todas ellas vienen resumidas y expuestas por A. Vendemiati. Ahora, en cambio, haremos una síntesis de su misma propuesta, la décima, para la que reclama mantener –entre otras cosas– el beneficio del movimiento concéntrico. Veámosla.

En un tentativo de reconstrucción, sostiene que:

> *«La costruzione teologico-sistematica della maturità tommasiana ci appare paragonabile ad una cattedrale gotica, in cui la ricchezza di particolari nulla toglie alla chiarezza o potenza d'insieme, giacché tutte le linee, tutti i particolari sono gli uni in rapporto agli altri e conducono l'osservatore ad un unico punto. Nelle cattedrali gotiche, il "punto" è l'altare maggiore, nella Summa è il Cristo risorto, alla cui gloria noi siamo chiamati a partecipare»*[212].

Y renglón seguido se propone "encontrar una fuga prospectiva de arcadas, que vistas a golpe de ojo dan una impresión de tres niveles concéntricos dispuestos en conformidad a las partes de la *Suma*"[213]. Así entonces, éste es para Vendemiati el plan que Santo Tomás de Aquino siguió para componer la *Suma Teológica*:

[211] *Ibidem*, p. 259.
[212] *Ibidem*, pp. 267-268.
[213] Cfr. *Ibidem*, p. 268.

PRIMER NIVEL

LA CIENCIA DE DIOS COMO PRINCIPIO DEL OPERAR DE DIOS

I: De Deo

Primer arco: la esencia divina, su beatitud y la distinción de las personas

qq. 2-26: Ea quae ad essentiam divinam pertinent

q. 2: An Deus sit

qq. 3-13: Quomodo sit, vel potius quomodo non sit

qq. 14-25: De his quae ad operationem ipsius pertinent:

qq. 14-18: de scientia Dei

qq. 19-24: de voluntate Dei

q. 25: de potentia Dei

q. 26: de divina beatitudine

qq. 27-43: Ea quae pertinent ad distinctionem personarum

q. 27: De processione divinarum personarum

q. 28: De relationibus originis

qq. 29-43: De personis divinis

qq. 29-38: Secundum considerationem absolutam

qq. 39-43: Secundum compartativam considerationem

q. 39: In compartationem ad essentiam

q. 40: In compartationem ad relationes

q. 41: In comparationem ad actus notionales

qq. 42-43: In compartationem personarum ad invicem

q. 42: De aequalitate

q. 43: De missione

Segundo arco: la creación y la perfección primera de las criaturas

qq. 44-119: Ea quae pertinent ad processum creaturarum a Deo

qq. 44-46: de productione creaturarum

qq. 47-102: de distinctione creaturarum

q. 47: de distinctione rerum in communi

qq. 48-49: de distinctione boni et mali

qq. 50-102: de distinctione spiritualis et corporalis creaturae

qq. 50-64: de creatura pure spirituali

qq. 65-74: de creatura pure corporali

qq. 75-102: de creatura composita (de homine)

Tercer arco: la perfección segunda de las criaturas

qq. 103-119: de conservatione et gubernatione creaturarum

q. 103: de gubernatione rerum in communi

qq. 104-119: de effectibus gubernationis

q. 104: de conservatione creaturarum

qq. 105-119: de mutatione creaturarum

q. 105: de mutatione a Deo

qq. 106-119: de mutatione unius creaturae ab alia

qq. 106-114: quomodo angeli moveant

qq. 115-116: quomodo corpora moveant

qq. 117-119: quomodo homines moveant

SEGUNDO NIVEL

EL CONOCIMIENTO DE DIOS PARTICIPADO AL HOMBRE COMO PRINCIPIO DEL OPERAR DEL HOMBRE

II: De motu rationalis creaturae in Deum

Cuarto arco: la perfección segunda de la criatura racional.

I-II q. 1-5: de ultimo fine humanae vitae

q. 1: de ultimo fine in communi

qq. 2-5: de beatitudine

Quinto arco: los actos que conducen a la beatitud

I-II q. 6 - II-II q. 189: de his per quae homo potest ad hunc finem pervenire vel ab eo deviare.

I-II qq. 6-114: de actibus humanis in universali

qq. 6-48: de ipsis actibus humanis

qq. 6-21: de actibus qui sunt proprii hominis

qq. 18-21: de distinctione humanorum actuum

qq. 18-20: quomodo actio humana sit bona vel mala

q. 21: de his quae consequuntur ad bonitatem et malitia actuum humanum

qq. 22-48: de passionibus animae

Sexto arco: los principios de los actos humanos

qq. 49-114: de principiis actuum humanorum

qq. 49-89: de principiis intrinsecis

qq. 49-54: de habitibus in generali

qq. 55-89: de habitibus in speciali

qq. 55-70: de habitibus bonis

q. 55-67: de virtutibus

q. 68: de donis

q. 69: de beatitudinibus

q. 70: de fructibus Spiritus Sancti

qq. 71-89: de habitibus malis

Séptimo arco: los principios extrínsecos de los actos humanos

qq. 90-114: de principiis extrinsecis [de Deo qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam]

qq. 90-108: de lege

qq. 109-114: de gratia

Octavo arco: los actos humanos en particular.

II-II: de actibus humanis in particulari

qq. 1-170: de his quae pertinent ad omnes status

qq. 1-46: de virtutibus theologicis

qq. 47-170: de virtutibus cardinalibus

qq. 171-189: de his quae pertinent ad determinatos status

qq. 171-178: secundum diversas gratias gratis data

qq. 179-182: secundum diversas vitas, activam et contemplativam

qq. 183-189: secundum diversitatem officiorum et statuum

TERCER NIVEL

EL CONOCIMIENTO DE DIOS REVELADO EN CRISTO

III: de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum

qq. 1-59: de ipso Salvatore

q. 60 – Suppl., q. 68: de sacramentis eius Suppl.

q. 69-99: de fine immortalis vitae

Finalmente, A. Vendemiati concluye:

> «Si tratta però *di un movimento tripartito e la tripartizione si giustifica in forza del principio del movimento: al primo livello la scientia Dei come principio di tutto; al secondo livello la stessa scienza in quanto comunicata all'uomo come principio dell'operare dell'uomo; al terzo livello la medesima scienza per come si rive-*

> *la perfettamente in Cristo e come principio dell'economia nuova. La prospettiva formale che abbiamo ascritto alla I Pars, quindi, si conserva anche nella II e nella III; la prospettiva ascritta alla II si conserva anche nella III; La prospettiva propria della III rappresenta il vertice che conserva tutte le acquisizioni precedenti e le sopravanza. Per questo abbiamo parlato di fuga di arcate disposte su tre livelli successivi»*[214].

III.1.3. Nuestra postura sobre el lugar particular del tratado de la justicia

Queda clara la complejidad y la importancia de la problemática que aquí trajimos. No es una cuestión menor, puesto que dentro de esta gran composición –que es la *Summa Theologiae*– se encuentran los tratados sobre las diferentes virtudes... Sobre la base de lo que acabamos de poner, consideremos, pues, qué lugar ocupa el *Tratado sobre la Justicia* en el plan de la obra.

El tratado sobre la justicia (*S. Th.* II-II, qq. 57-122), sucede al de la prudencia (*S. Th.*, II-II, qq. 47-56) –posterior al de la caridad (*S. Th.*, II-II, qq. 23-46)– y precede al de la fortaleza (*S. Th.*, II-II, qq. 123-140).

Algunos autores suelen dividir el extenso tratado sobre la justicia en tres grandes partes...

Por un lado, el que corresponde a la justicia en sí misma, sus partes propias, aquellas integrales, y los vicios que se le oponen (qq. 57-79).

Luego, el tratado sobre la religión (qq. 80-100).

Finalmente, el tratado de las virtudes sociales (qq. 101-122).

A nuestro entender tal división en (sub)tratados atiende a estudios con fines analíticos. Hecha esta salvedad, y como se desprende de lo que venimos diciendo, Santo Tomás aborda el tema de la justicia en la *Pars Secunda Secundae Summae Theologiae*.

Una buena manera de continuar con el apartado que acabamos de desarrollar sería la de realizar una caracterización de este inciso según cada una de las pos-

[214] *Ibidem*, p. 276.

turas de los autores reseñados. Obviamente que tal precisión aportaría diferentes matices a la hora de comprender el conjunto de cuestiones que nos convoca.

Por ahora, este ejercicio quedará en una mera declaración de intención, y adoptaremos para nuestra exégesis el plan propuesto por A. Vendemiati en su artículo largamente citado.

De este modo, el *de iure et iustitia* quedaría dentro del nivel de la segunda arcada, correspondiente a la ciencia teológica en cuanto comunicada al hombre como principio de su propio obrar. Es decir, por cuanto el hombre es considerado libre: dotado de razón y voluntad. Y dentro de esta amplia serie de arcos concéntricos, cuyo punto en fuga es el Cristo Resucitado, el tratado sobre la justicia pertenece a la octava arcada: la referida a los actos humanos en particular.

Considerar cada acto humano en particular, esto es, la realidad singular especial de cada uno de ellos –nos dirá Vendemiati[215], y adherimos– es el tema de la *Secunda Secundae.* Esta octava serie es la última dentro del resto de la sucesión de arcos pertenecientes al segundo nivel concéntrico en fuga. Por lo tanto, es la que da paso al tercer nivel sobre el conocimiento de Dios revelado en Cristo, fin propio de la *Summa.*

Para analizar la estructura en sí misma del tratado, partimos de la siguiente observación de A. Vendemiati:

> «Ancor *più del disegno dell'intera parte,* è *significativa la struttura dei singoli trattati, che si mantiene pressoché identica: si tratta dapprima della singola virtù in se stessa, poi dei doni ad essa corrispondenti, quindi dei vizi ad essa opposti, e infine dei precetti ad essa pertinenti»*[216].

Tanto el tratado de la justicia, cuanto el del resto de las virtudes, como acertadamente señala A. Vendemiati, prosigue un plan único: la virtud en sí misma, el don que le corresponde, los vicios opuestos y los preceptos que exige. Por esto mismo, decíamos antes que nos parecía superflua cualquier otra división diferente de la virtud.

[215] *Ibidem*, pp. 273 y ss.
[216] *Ibidem*, p. 274.

Habiendo realizado este camino, ya es hora de proceder a la lectura misma de las cuestiones contenidas en el tratado sobre la justicia y los comentarios del Cardenal.

En el próximo apartado, entonces, repasaremos pacientemente todos los artículos de las cuestiones cincuenta y siete hasta la sesenta y dos; y resaltaremos, cada vez que surjan, las diferencias, anotaciones y apreciaciones contenidas en la glosa del Príncipe de los Comentadores. Tras haberlas evidenciado, las recogeremos en las próximas partes de nuestro escrito.

Así como hemos hecho una consideración sobre la estructura de la *Summa* como un todo, corresponde con mayor razón hacer una localización sistemática del *Tratado de la Justicia* dentro de la *Secunda Pars* (*S. Th.* I-II y II-II), junto con una mención sobre la moral clásica y la tradicional (como moral del fin y de las virtudes). Tal el apartado que sigue aquí debajo.

III.1.4. El lugar del Tratado de la Justicia en la Pars Secunda Summae Theologiae

Como bien es sabido, la *S. Th.* se divide en tres partes *(Prima, Secunda, Tertia Pars);* y la segunda se divide, a su vez, en dos secciones: *prima secundae* (primera de la segunda) *et secunda secundae* (segunda de la segunda). Pinckaers presenta el plan de la moral de Santo Tomás con esta estructura: en *S. Th. I-II* se nos ofrece un estudio general; mientras que la *S. Th. II-II* es un:

> «Estudio de las virtudes en particular, agrupadas en torno a las tres virtudes teologales y a las cuatro virtudes cardinales. Cada virtud se estudia con el don del Espíritu Santo que le corresponde, los pecados que se le oponen y los preceptos del Decálogo que con ella se relacionan (más las eventuales virtudes anexas)»[217].

De este modo, entonces, la *prima secundae* incluye:

a) Un estudio general e introductorio:

[217] S-Th. PINCKAERS, La moral católica..., p. 41.

el *Tratado sobre la Bienaventuranza* (cuestiones 1-5);

el *Tratado de los actos humanos* (qq. 6-21);

el *Tratado de las pasiones del alma* (qq. 22-48).

b) Los principios interiores de los actos humanos:

el *Tratado de los hábitos en general* (qq. 49-54);

el *Tratado de las virtudes en general* (qq. 55-67);

el *Tratado de los dones del Espíritu Santo* (qq.68-70);

el *Tratado de los vicios y pecados* (qq. 71-89).

c) Los principios exteriores de los actos humanos:

el *Tratado de la ley en general* (90-97);

el *Tratado de la Ley Antogua y Nueva* (qq. 98-108);

y, por último, el *Tratado de la Gracia* (qq. 109-114).

Mientras que en la *secunda secundae* encontramos:

a) Un estudio especial (de las siete virtudes: de las tres teologales y de las cuatro cardinales):

el *Tratado de la Fe* (qq. 1-16);

el *Tratado de la Esperanza* (qq. 17-22);

el *Tratado de la Caridad* (qq. 23-46);

el *tratado de la Prudencia* (qq. 47-56);

el *Tratado de la Justicia* (qq. 57-122);

el *Tratado de la Fortaleza* (qq. 123-140);

el *Tratado de la Templanza* (qq. 141-170)

b) Y un apartado especial (consagrado a los *carismas* y a los *estados* especiales dentro de la Iglesia):

el *Tratado de la Profecía* (qq. 171-178);

el *Tratado de los estados de vida cristiana* (qq. 179-189).

Como vemos –y ya hemos dicho– el tratado sobre la virtud de la justicia se extiende desde la cuestión 57 y hasta la 122 inclusive de la *secunda secundae,* y (siendo uno de los más extensos de toda la obra) se introduce en la parte central de esta «moral de la bienaventuranza, de las virtudes y de los dones»[218], asociando la tradición cristiana (cuya fuente es el Evangelio) con la sabiduría humana (recogida de Aristóteles)[219].

Puesto que habíamos sugerido hacer una mención sobre la moral clásica presente en la *Summa*, decidimos concluir este apartado con la reflexión que el mismo S. Pinckaers realiza sobre ésta como aquella del fin y de las virtudes:

> «La doctrina de Santo Tomás reunía así, de un modo notable, el poder racional y la penetración de la experiencia contemplativa según el conocimiento de la fe. Esta obra se ha convertido –hasta nuestros días, y con toda justicia– en un clásico, en una base de referencia y en un modelo de teología e incluso filosofía. Sin embargo, a partir del siglo XIV, este edificio moral tan cuidadosamente construido se verá trastocado y suplantado por una concepción profundamente distinta de la que aún dependemos estrechamente»[220].

Así las cosas, esperamos que todo este recorrido resulte de provecho para un mejor entendimiento del tema que proponemos. Sin más, introduzcámonos en una de las partes medulares y más extensas de nuestra investigación: la confrontación de los textos del Aquinate con los comentarios del Cayetano.

[218] *Ibidem,* p. 39.
[219] Cfr. *Ibidem,* p. 39.
[220] *Ibidem,* pp. 39-41.

III.2. LA VIRTUD DE LA JUSTICIA Y LOS COMENTARIOS DEL CARDENAL EN S. TH. II-II, QQ. 57-62

Hemos llegado, entonces, al último apartado del presente capítulo. Recordemos que aquí nos habíamos propuesto mostrar las diferencias que emergieron de la confrontación que efectuamos entre los textos del Aquinate y la glosa del Cayetano.

Recorreremos todas las cuestiones con sus correspondientes artículos, y expondremos el tema y el modo en que Santo Tomás los plantea y resuelve. Haremos lo mismo con cada uno de los comentarios que el Cardenal ponga al pie de cada artículo. Consignaremos las similitudes, diferencias, curiosidades, etc., entre ambos textos. Esta instancia la hemos reservado, pues, para anotar ordenadamente todas estas cosas; recoger nuestras anotaciones, interrogantes planteados y reconstruir la noción de justicia interpretada por el Cayetano, será ocasión del próximo capítulo.

III.2.1. Quaestio 57 – De Iure

Santo Tomás coloca el tratado de la justicia, inmediatamente después del de la prudencia. Y comienza el estudio con la cuestión 57 (*De iure)* que se extiende hasta la cuestión 122, (sobre los preceptos de la *justicia*). Analizará el tema del derecho planteando cuatro artículos.

En el primero dilucidará si el derecho es el objeto de la justicia; en el segundo si es conveniente distinguir el derecho natural del positivo; en el tercero si son lo mismo el derecho de gentes con el derecho natural; y en el cuarto si debemos distinguir especialmente entre derecho paterno y dominativo.

El Cayetano por su parte comenta toda la cuestión, pero no todos los artículos[221]. Lo hace de la siguiente manera: separadamente tanto el artículo primero como el segundo. Nos propone una escueta puntualización del tercero y el cuar-

[221] Sus omisiones pueden ser significativas: por ejemplo, desestima la distinción entre *intellectus et ratio.* Así, el significativo «omnia sunt clara» estampado por Cayetano en *In Iam. Partem*, c. 68, a. 3, en referencia a la cuestión clave de si «Angelus cognoscat discurrendo» (cfr. J. PÉGHAIRE, *Intellectus et ratio selon Saint Thomas d'Aquin*, Vrin-Institut d'Études Médiévales, París-Ottawa, 1936).

to, insertada al principio del comentario al cuarto artículo, que continúa luego comentándolo.

Profundicemos, entonces, la comprensión de la justicia junto a los comentarios del Cardenal.

S. Th. II-II, q. 57, a.1: Utrum ius sit obiectum iustitiae

En el tratamiento de este artículo primero, tras despejar las dudas planteadas sobre si el derecho es o no el objeto de la virtud de la justicia, el Doctor Común responde afirmativamente apoyándose en la diferencia existente entre lo recto según la justicia y lo recto según las demás virtudes morales.

Sobre esto (*respondeo dicendum*) centrará el Cayetano su comentario, tomando la afirmación de Santo Tomás (de que existe una diferencia entre lo recto según la justicia y lo recto según las demás virtudes morales), y poniendo objeciones.

El Aquinate dice que es propio de la justicia, (entre el resto de las virtudes), ordenar al hombre en aquellas cosas que se refieren a otro; a diferencia de las demás virtudes, que perfeccionan al hombre solamente en aquellas cosas que se refieren a él mismo[222]. El Angélico explicará esta afirmación en dos párrafos, y luego responderá una a una las tres objeciones planteadas.

En el primer párrafo, sostiene que lo recto en las operaciones de las demás virtudes, a lo cual tiende la intención de la virtud cuasi como a su propio objeto, no se determina sino por comparación, o en comparación, con el agente. En contraparte, lo recto que está en la obra de la justicia –exceptuando la comparación al agente– se constituye por comparación a otro. Lo recto en la operación de la justicia, afirma, se dice justo porque corresponde según alguna igualdad a otro.

En el segundo, explica que "justo" se dice de algo cuasi teniendo rectitud de justicia, en referencia de lo cual se determina la acción misma de la justicia, aún no considerando en qué modo es obrada por el agente. Pero en las demás virtudes no se determina algo recto sino según en qué modo sea hecho por el

[222] Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 1, r. d.

agente. Y precisamente por esto la justicia se determina según su objeto –que es lo justo– a diferencia de las demás virtudes.

El Cayetano comienza este comentario postulando que la diferencia entre lo recto según la virtud de la justicia y lo recto según las demás virtudes pareciera ser falsa:

> «In articulo primo quaestionis quinquagesimaeseptimae dubium occurrit circa differentiam inter rectum secundum iustitiam, et alias virtutes: quoniam videtur undique falsa. Nam aut intelligitur de ipsis operibus ut sunt a virtutibus, aut absolute»[223].

Resumamos los argumentos puestos por el Cardenal.

Si esta diferencia entre lo recto según la virtud de la justicia y las demás virtudes, se entiende *"ut sunt a virtutibus"*, consta que lo común de toda obra virtuosa es «esse *ab operante sicut describitur II Ethic.»;* es decir por la elección, y por el fin de la virtud, y por su carácter de inamovible. Siendo así, ésta no es una diferencia sino algo que tienen en común todos los actos de todas las virtudes, y no habría consecuentemente estricta diferencia entre la virtud de la justicia y las demás virtudes. Y todavía más, no estaríamos de ninguna manera frente a una virtud especial.

Por otra parte, si la entendemos *"vero absolute",* nos dice el Cardenal que la obra puede hacerse por casualidad, y sin embargo mal por el agente[224].

Con esta segunda objeción nos propone entender lo recto según la justicia y lo recto según las demás virtudes morales en forma cabal, acabadamente. Y tomando lo dicho por Santo Tomás –de que la obra de la justicia puede hacerse por comparación e igualdad a otro, aún exceptuada la conmensuración al mismo agente que la realiza y sin importar el modo en que él mismo realice tal obra– el Cayetano objeta poniendo el ejemplo del acto de la virtud de la templanza realizado fortuitamente por un hipócrita, siguiendo cierta razón de la templanza, pero sin importar en qué modo lo hace.

[223] Comm. Card. Caie., §I, en *S. Th.* II-II, q. 57, a. 1.
[224] Cfr. Comm. Card. Caie., §I, en *S. Th.,* II-II, q. 57, a. 1.

Esto vendría a oponerse a la diferencia entre lo recto según la justicia y las demás virtudes, ya que aquí (en el ejemplo del Cayetano) la obra de la templanza se realiza "de todos modos", aún sin importar el modo en que el mismo agente lo realiza. Por lo tanto, tampoco hay ahora una diferencia entre lo recto según la virtud de la justicia y lo recto según las demás virtudes morales.

Estas son las dos objeciones que plantea el Cayetano contra la afirmación de que existe una diferencia entre lo recto según la justicia y lo recto según las demás virtudes morales.

A renglón seguido introduce una especie de *sed contra*[225], de donde se concluye que las dos objeciones planteadas a la afirmación de Santo Tomás, (que sí existe una diferencia entre lo recto según la justicia y lo recto según las demás virtudes morales), proviene de quien pudiese entender mal lo sostenido en el texto. Y, por lo tanto, tal afirmación del Aquinate es completamente válida.

Por consiguiente, escribe el Cardenal, que es propio de las virtudes morales recibir la nota de "rectas" según se conmensuren al agente. De donde se sigue que alguien no puede obrar la templanza o fortaleza, movido por hipocresía o vanagloria.

Sobre lo mismo, dirá más adelante, que las objeciones (incluidas las suyas) se insertan en la distinción de lo justo tomado en forma cabal, y la exhibición o ejecución de lo justo. A nuestro juicio, las objeciones hablan, en verdad, sobre la ejecución de lo justo; y no sobre lo justo en sí mismo, como objeto de la virtud de la justicia.

Prosigue el Cayetano, y señala otras dos diferencias que se desprenden de aquella primera, entre la obra recta según la justicia y las demás virtudes.

La primera de tales diferencias, que la encuentra fundándose en el mismo texto tomista[226], es que en la obra justa no se considera el modo en que obra el agente; y en la obra de la templanza, sí.

Para la segunda, recurre a un criterio de autoridad, al decirnos: «Secunda *est quod doctores, propter eandem rationem, non dederunt aliis virtutibus obiectum*

[225] Cfr. Comm. Card. Caie., §II, en *S.Th.,* II-II, q. 57, a. 1.
[226] Cfr. Comm. Card. Caie., § III, en *S. Th*., II-II, q. 57, a. 1.

secundum se, sed solum iustitiae»[227]. Y se apoya también en palabras de Santo Tomás[228].

La diferencia que dio origen a estas dos que acabamos de poner, la toma el Cayetano de aquí: «Rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio *virtutis quasi in proprium obiectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem»*[229].

Más allá de que en este comentario no se advierten diferencias con las palabras del Aquinate, –todo lo contrario, el Cardenal resuelve sus propias objeciones concluyendo juntamente con Santo Tomás–; ha servido para poner de relieve la metodología del Cayetano: toma una afirmación, le pone objeciones, responde, y despeja las objeciones avanzando en distinciones y subdistinciones.

S. Th. II-II, q. 57, a.2: Utrum ius convenienter dividatur in ius naturale et ius positivum

Santo Tomás enfrenta en este segundo artículo las objeciones por las que pareciera ser inconveniente la división del derecho en natural y positivo.

La primera plantea que, al no encontrarse entre las cosas humanas las notas de inmutabilidad e igualdad, y porque todas las reglas humanas fallan en algunos casos, pareciera no existir algo natural sobre lo que pueda basarse el derecho natural. Responde diciendo que, al ser la naturaleza de los hombres mutable, a veces puede fallar.

En la segunda, objeta que pareciera no haber nada con la nota de positivo. Ya que lo positivo justo sería aquello procedente de la voluntad del hombre, y no siendo esto así la voluntad humana sería siempre justa. A lo que responde que, de común acuerdo, la voluntad humana puede hacer de algo, algo justo en aquellas cosas que no se oponen a la justicia natural. Estas son las situaciones, en las que el derecho positivo asume su lugar.

[227] Cfr. Comm. Card. Caie., § III, en *S.Th*., II-II, q. 57, a. 1.
[228] Cfr. *S. Th.* II-II, q. 57, a. 1, r. d.
[229] Comm. Card. Caie., § III, en *S. Th.,* II-II, q. 57, a. 1.

En la tercera plantea que al no ser el derecho divino ni natural ni positivo, es asimismo inconveniente la división en natural y positivo del derecho humano.

La base argumentativa de las tres objeciones, junto con sus respuestas, está puesta en el principio según el cual "la obra de la justicia es alguna adecuación según cierta igualdad". "Cierta igualdad" proveniente de la misma naturaleza de la cosa, para el derecho natural; o de común acuerdo (privado o público) para el derecho positivo.

En este comentario el Cardenal solamente se dirige al lector y le advierte diciendo que debe notar tres cosas; todas contenidas en la respuesta a la primera objeción: 1) el sentido de la expresión (o máxima): *Naturale est immutabile;* 2) la razón por la cual algunas veces lo depositado no debe ser restituido; 3) que la variación de lo justo a no justo en la devolución o restitución de lo depositado es asignado de la parte de uno de los dos a la cual se dice justo. Y nos reenvía a la lectura de los ejemplos puestos en sus comentarios en *S. Th*., II-II, q. 57, a. 1.

Como vemos, el Cayetano se detiene en las precisiones mencionadas para hacer notar al lector que "en las ocurrentes dificultades de la justicia sepa discernir cuándo se dé lo justo en sí mismo; y cuándo no"[230]. En este artículo no realiza ninguna interpretación, sino que se limita a advertir un principio extraído del texto del Doctor Común y el modo en que el lector debería aplicarlo.

S. Th. II-II, q. 57, a.3: Utrum ius Gentium sit idem cum ius naturali

Santo Tomás enfrentará ahora el problema de la identificación del *derecho de gentes* con el *derecho natural*. Advirtamos que Tomás de Vio no se detiene particularmente en el presente artículo, sino que, comentando el cuarto, le dedicará el primer y el segundo párrafo de este a una precisión conjunta de ambos artículos, (tercero y cuarto).

De todos modos, exponemos sucintamente el contenido del tercer artículo, para mejor intelección del comentario en el cuarto. En consecuencia, enumera-

[230] Cfr. Comm. Card. Caietanis, en *S.Th.*, II-II, q. 57, a. 2.

remos las razones por las cuales parecieran que el *ius gentium* y el *ius naturalis* son uno y lo mismo:

La primera, es que todos los hombres están de acuerdo en aquellas cosas que les son naturales; y todos los hombres están de acuerdo en el derecho de gentes, que es donde todas las personas humanas se aúnan.

La segunda, es analizada bajo la circunstancia de la esclavitud. En este caso, el derecho natural y el derecho de gentes son uno y lo mismo; ya que la servidumbre es natural (afirmación que realiza Santo Tomás respaldándose en la autoridad de Aristóteles), y pertenece ella al derecho de gentes.

La tercera razón por la cual el derecho natural y el derecho de gentes son lo mismo es porque el derecho se divide en natural y positivo, y el derecho de gentes no es positivo.

Pero, contra estos tres argumentos, pone Santo Tomás lo dicho por Isidoro al sostener que el derecho o es natural, o civil, o de gentes; y así entonces el derecho natural se distingue del de gentes.

Establecida esta base, el Aquinate pasa a explicar que el derecho (o lo justo) natural lo es tal porque es adecuado o conmensurado a otro. Ahora bien, esta conmensuración puede darse de dos modos. El primero es si tomamos absoluta consideración de la cosa. El segundo, según aquello que de él se sigue, o consigue.

El primero de los casos –cuando aprehendemos en forma absoluta la consideración de una cosa– conviene no sólo a los hombres sino también a los animales. Y por esto se llama derecho natural.

Pero el derecho de gentes pertenece propiamente al segundo caso, ya que considerar algo según aquello que de ello mismo se sigue es propio de la razón natural; esto es, humana. Y en este punto el derecho de gentes se aleja del derecho natural.

Continuando con la respuesta a las objeciones, nos dice que la servidumbre no tiene razón natural, sino más bien de alguna utilidad que de ella se sigue, y por esto pertenece al derecho de gentes y no al natural.

Contra lo tercero, dice que las cosas que los hombres estatuyeron como derecho de gentes, lo hicieron por ser ellas mismas dictámenes de la razón natural.

Como ya hemos dicho, el Cardenal no presenta ningún comentario, sino que realizará alguna puntualización en su glosa al siguiente artículo; cuyo análisis nos introducimos.

S. Th. II-II, q. 57, a.4: Utrum debeat specialiter distingui ius paternum et dominativum

El último artículo de la cuestión 57, Santo Tomás lo dedica al problema de si debe, o no, distinguirse especialmente entre el *ius paternum* y el *ius dominativum.*

La primera objeción plantea que no debe distinguirse especialmente entre padre y señor; ya que perteneciendo a la justicia dar a cada uno lo que es suyo, pertenece el derecho igualmente a cada uno, padre y señor.

La segunda, puesto que la ley mira al bien de la ciudad y del reino, y no en cambio al bien privado de una persona o de una familia, no debe distinguirse especialmente entre padre y señor.

Y, como hay muchas otras diferencias de grados entre los hombres, (militares, sacerdotes, príncipes), de distinguirse especialmente entre padre y señor, debería asimismo determinarse especialmente lo justo para ellos.

El argumento que opone el Doctor Común a estas tres es la afirmación de Aristóteles, en la que sostiene que se distingue especialmente de lo justo político el dominativo y el paterno. Continuará, entonces, con el *repondeo dicendum* y las contestaciones a cada una de las tres objeciones.

Por su parte el Cardenal plantea que en los artículos 3 y 4 se presenta una duda, que la anunciábamos renglones atrás:

> «In articulo tertio et quarto simul dubium occurrit, quomodo ius paternum dicitur iustum per defectum a iusto simpliciter, ut in art. 4, in resp. ad. ult., dicitur: et tamen inter patre et filium est ius naturale, ut in art. 3 *dicitur; ius enim naturale exigit quod pater nutriat filium. Quomodo stant haec simul?*»[231].

Y responderá seguidamente que «quemadmodum *ius distinguitur in ius simpliciter et secundum quid, ita ius naturale distinguendum est in ius naturale ius simpliciter, et secundum quid*»[232].

[231] Comm. Card. Caie., § I, en *S. Th.,* II-II, q. 57, a. 4.
[232] *Ibidem.* Comm. Card. Caie., § I, en *S. Th.,* II-II, q. 57, a.4.

En este sentido, llama un poco la atención sobre cómo debería encontrarse enunciado en el texto. Tomando lo dicho, el Cayetano pone el ejemplo de comer y beber, y conservar la propia vida. Dice que tales acciones no pertenecen al derecho natural *simpliciter,* sino *secundum quid:* ya que lo que se provee a uno mismo no es, propiamente hablando, derecho. Todo para manifestar que, de un modo similar, se presenta la cuestión en el ejemplo propuesto del padre y del hijo. Y que «pro claritate sensus, debet dici ius simpliciter *vel* secundum quid, *et postea addere naturale»*[233]. Pero que, aun así, «non obstant ergo articulii tertii verba articulo *quarto»*[234].

Habiendo solucionado esto, en lo que resta del comentario se dedicará exclusivamente, el de Gaeta, al artículo cuarto.

En §II pone dos objeciones. La primera plantea una duda sobre que lo justo paterno no sea dicho derecho simplemente, sino por defecto. Porque si entre el padre y el hijo está lo injusto simplemente, así también debería estar lo justo. Dice refiriéndose a V *Ethic.*, que en cuantos modos se dice lo uno, en todos se dice lo restante.

Responde contra esta objeción –siempre Tomás de Vío– que, entre el padre y el hijo no existe lo simplemente justo sino algo mucho mayor, ya que entre ellos hay unidad; y por lo mismo entre ellos hay algo más que lo injusto. Y esto porque hay una violación de la unidad, que es peor que la violación del derecho.

La segunda objeción sería aquella que derivándose de la primera nos condujese a sostener que siendo el hijo algo del padre, y el siervo del señor; no así en sentido contrario.

Contra la misma responde que de sostenerse esto se seguiría que ambos fuesen algo totalmente distintos.

En §III repara sobre la respuesta a la segunda objeción, para plantear una duda que sobreviene *simpliciter et ad hominem.* Esta sería que, si lo justo simplemente pueda hallarse entre el padre y el hijo, al ser ellos "alguna especie de hombres". Reforzado esto por la afirmación de Santo Tomás al decir sobre ellos que «inquantum uterque est homo, aliquo *modo est ad eos iustitia»*[235]. Avanzará, entonces, el comentarista sosteniendo que, o en efecto el Doctor Común

[233] *Ibidem.* Comm. Card. Caie., § I, en *S. Th.,* II-II, q. 57, a. 4.

[234] *Ibidem.* Comm. Card. Caie., § I, en *S. Th.,* II-II, q. 57, a. 4.

[235] *S. Th*., II-II, q. 57, a. 4, ad 2.

entiende que entre ellos –en cuanto hombres– está la justicia *secundum quid,* o *simpliciter.*

En el primer caso, coincide el segundo miembro con el primero; porque también entre ellos (en cuanto que son padre e hijo) está la justicia *secundum quid.* De no ser así no encontraríamos discurso alguno sobre lo justo paterno.

En el segundo caso se entendería que entre ellos –en cuanto hombres– hay justicia *simpliciter:* «et *sic male dicitur in littera quod* aliquo modo *ad eos est iustitia. Si enim est iustitia simpliciter, non est aliquo modo, sed simpliciter: et si aliquo modo, no es simpliciter»*[236]. Esta misma afirmación nos llevará a concluir que entre el padre y el hijo está lo justo *simpliciter.* El argumento de base, según el cual es salvada la alteridad entre ellos y la razón de lo justo, viene confirmado «quia filius habet aliquid quod non *est patris, secundum leges civiles, ut peculium castrensis»*[237].

En §IV responderá las dudas e intentará demostrar cuál es la raíz por la que se explica que entre el padre y el hijo no está el derecho *simpliciter,* sino el paterno. Y el porqué no se obra la doble distinción de lo justo que habría entre ellos. Esto es, uno en tanto que de padre a hijo, otro en tanto que hombres distintos. A lo que responde el Cardenal:

> «Ex eo namque quod sunt homines quidam, est inter eos ius: ex eo autem quod sunt pater et filius, deficit illud ius ab absoluta iuris ratione, et determinatur ad tale, scilicet paternum. *Et hic est planus sensus litterae. […]*
>
> *Unde patet quod nullum restat dubium ad hominem, quod ex malo intellectu litterae oriebatur»*[238].

A la duda respecto si existe entre ellos el derecho simplemente, responde el Cayetano que entre ellos está la justicia *secundum quid.*

Un renglón luego dice refiriéndose a la reciente contestación: «Sed *haec responsio non consonat principiis conclusionis. Neque oportet quod inter quos-*

[236] Comm. Card. Caie., § III, en *S. Th.,* II-II, q. 57, a. 4.
[237] *Ibidem.* Comm. Card. Caie., § III en *S. Th.,* II-II, q. 57, a. 4.
[238] Comm. Card. Caie., § IV, en *S. Th.,* II-II, q. 57, a. 4.

cumque est iustitia sit iustitita simpliciter secundum omnia»[239]. Y concluirá que no está entre el padre y el hijo lo justo simplemente hablando.

Otra cosa que destacamos son los ejemplos de la *Sagrada Escritura* que trae el Príncipe de los Comentadores para dar mayor solidez a su argumentación. Hecho que se reiterará.

Hemos visto, entonces, que este comentario reúne en un principio los artículos tres y cuatro. Aquí el Cayetano pone objeciones planteando dudas. Se valdrá de las palabras de Santo Tomás tanto para responderlas y despejarlas, cuanto para proveer a la misma confirmación con nuevos ejemplos por él mismo traídos. Y demostrar así que, aún en diversos casos, los principios guías de la reflexión tomista no pierden vigencia ni validez.

En este comentario vimos reflejadas interesantes opiniones y puntualizaciones sobre los temas tratados. Además del modo *realista* en que Santo Tomás trata la justicia: primero, abocándase al objeto real de la justicia y luego de ésta.

III.2.2. Quaestio 58 – De Iustitia

Ahora, Santo Tomás se abocará al tema de la justicia desarrollando doce artículos. Notaremos que nuevamente el Cardenal los comenta siguiendo el modo que hemos señalado.

Los artículos que componen la cuestión cincuenta y ocho representan una investigación pormenorizada y profunda de la justicia. Estudio que introduce el Aquinate definiendo qué es la justicia (a.1), si siempre es hacia otro (a.2) y por qué es efectivamente una virtud (a.3). Para luego decir qué especie de virtud es (a.4); y si es que, siendo virtud general (a.5), es igual esencialmente con el resto de las demás virtudes (a.6). Antes de determinar que su acto es el de dar a cada uno lo suyo (a.11), en qué modo se ajusta lo igual (a.10), y antes de concluir que la justicia es la principal entre el resto de las virtudes morales (a.12); mostrará la existencia de la virtud de la justicia particular (a.7), su materia (a. 8), y el modo en que versa sobre las operaciones del hombre (a. 9).

[239] *Ibidem.* Comm. Card. Caie., § IV, en *S. Th.,* II-II, q. 57, a. 4.

Por su parte, el Cardenal –no diciéndonos nada sobre el primero y el undécimo de los artículos– comentará cada uno y por separado el 2do; 3ro; 4to; 8vo; 9no; 10mo y 12do. Y analizará conjuntamente los artículos 5to; 6to y 7mo, al final de este último.

S. Th. II-II, q. 58, a.1: Utrum convenienter definiatur quod iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens

En este artículo Santo Tomás muestra por qué se define convenientemente que la «iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens»[240].

Presentadas las seis objeciones, el Angélico defiende la definición enunciada, explicando primeramente en qué modo debe ser entendida, y respondiendo luego una a una las objeciones.

Por estar puesto nuestro interés en los comentarios del Cayetano a los textos del Doctor Común; y al no realizar el Cardenal ninguno aquí, pasamos rápidamente al próximo artículo.

S. Th. II-II, q. 58, a.2: Utrum iustitia semper sit ad alterum

Que "la justicia se refiere siempre hacia otro", es lo que responderá Santo Tomás a las cuatro objeciones según las cuales pareciera lo contrario.

De lo contenido en todo el artículo, el de Gaeta se detiene sólo en la respuesta *ad 4*. Analicémoslo.

En la cuarta objeción Santo Tomás plantea que la justicia es no sólo acerca de aquellas cosas que son hacia otro sino también hacia sí mismo; según aquello de que "la justicia del sencillo dirige su vida" (cfr. *Pr* 11, 5). De aquí se seguiría que, así como las operaciones que son hacia otro necesitan ser rectificadas, así

[240] *S. Th.,* II-II, q. 58, a. 1.

también las que son hacia sí mismo. Por lo que la justicia no sería solamente hacia otro, sino también hacia uno mismo.

La respuesta, apoyada en el *sed contra* muestra la necesidad de una virtud especial –que es la justicia– por la cual sean rectificadas las acciones del hombre que son dirigidas hacia otro; mientras que las acciones que realiza el hombre –en tanto que dirigidas hacia sí mismo– son suficientemente rectificadas por las demás virtudes morales. El Cardenal se detendrá en esta distinción, a saber: entre las acciones del hombre hacia sí mismo y las acciones hacia otro.

En su comentario nos advertirá que las acciones del hombre que son hacia otro carecen doblemente de especial rectificación en comparación al agente. Y concluye –tras poner el ejemplo de quien distribuya con turbación e indignación lo suyo a cada uno– que el acto «in comparatione ad agentem ratione passionum erit inordinatus ex defectu mansuetudinis, non ex defectu *iustititae»*[241].

Así entonces, tras detenerse sólo en la respuesta a una objeción, el Príncipe de los Comentadores se limitará a señalar el modo en que el acto de la justicia se realiza sin importar la defección de las demás virtudes morales que en el mismo estén involucradas. Esto último resulta interesante, puesto que nos conduce a plantear el siguiente interrogante: ¿es considerado, por lo tanto, un acto justo sólo exteriormente? O de este modo: ¿es, para el Cardenal, el acto de la virtud de la justicia uno meramente externo, que no rectifica al agente mismo y a todas sus restantes virtudes morales?

A este propósito pondrá, entre otros, el ejemplo de cómo el acto de la justicia se realiza por parte de quien restituye, aún éste esté afectado por la indignación o lo haga molesto.

En este comentario evidencia nuevamente un ejercicio de aplicación de los principios a casos concretos, (¿casuismo?)[242], los cuales no figuran en el texto del Aquinate; y confirma aquello que dijimos sobre su método de comentar.

---

[241] Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 58, a. 2.

[242] En esta sintonía, rescatemos dos pasajes de Josef PIEPER que sirven para apuntalar nuestra argumentación general de que Cayetano tergiversa a Santo Tomás (a) en el sentido de enseñar la moral y
(b) la pretensión de aplicar esquemas a los principios morales. El primero (a): «Hay una manera de enseñar la moral que guarda estrecha relación de afinidad con el voluntarismo, pero con frecuencia es tenida por típicamente "cristiana". Esa manera falsea la conducta ética del hombre, viendo en ella una suma incoherente de "prácticas de virtud" y de obligaciones "positivas" y "negativas" aisladas; con lo cual se despoja a la acción moral de sus raíces en el suelo nutricio del conocimiento de la realidad y de la existencia viva del hombre vivo. Semejante "moralismo" no sabe o no quiere saber, y, sobre todo, impide saber que sólo es

S. Th. II-II, q. 58, a.3: Utrum iustitia sit virtus

En este artículo, el Cardenal se detiene, una vez más, en una distinción. Concretamente, en la respuesta contra la tercera objeción de las tres presentadas al tema.

Veamos la estructura que presenta la tercera objeción.

En primer lugar, se sostiene que toda virtud moral versa sobre las acciones *(agibilia)*. Pero, en cambio, luego se nos dice que aquellas cosas que se producen exteriormente son hechos *(factibilia).* Y, como entonces la justicia realiza un acto exterior, no es una virtud moral.

Responde escuetamente Santo Tomás, que la justicia «non consistit circa exteriores *res quantum ad facere, quod pertinet ad artem: sed quantum ad hoc quod utitur eius ad alterum»*[243].

Mencionábamos que el Cayetano repara en una distinción:

> «In articulo tertio eiusdem quaestionis, in responsione ad tertium, diligenter *distingue et perspice in actu exteriori agere et facere, hoc est actum immanentem et transeutem. Et intellige quod iustitia est circa actum immanentem ut proprium actum, circa transeuntem vero ut materiam»*[244].

bueno lo que se adecua a la esencia del hombre y a la realidad; que esta adecuación no muestra su fulgor en otro cielo que en el de la prudencia, y que, por consiguiente, la realización del bien es algo por completo diverso del cumplimiento meramente fáctico de un precepto que se "impone" desde la oscuridad de un arbitrio poderoso» (p. 61).

Y el segundo (b): «De la muy humana aspiración a la seguridad de lo cierto, a la claridad de las visiones panorámicas y a lo determinado y exacto en las demarcaciones, no pudo menos de nacer el intento de "ordenar" el impreciso caos que representan las innumerables formas posibles de realizar el bien, habilitándolo para ser integrado en un sistema de conjunto, determinado en longitud y latitud por los grados de una medición racional y abstracta. Fruto de tal intento es la casuística, ese capítulo –no raras veces considerado el más importante– de la doctrina moral que tiene por objeto la construcción, análisis y valoración de "casos concretos"» (pp. 63-64).

Todo esto en J. PIEPER, «Moralismo y casuística», en *Las virtudes fundamentales,* Rialp, Madrid 1980, pp. 61-64.

[243] *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 2, ad. 3.

[244] Comm. Card. Caie., en *S.Th.,* II-II, q. 58, a. 3.

Notemos varias cosas. En primer lugar, que en la respuesta *ad tertium* no aparece ninguna referencia al *agere et facere in actu exteriori.* Santo Tomás solamente menciona que la justicia se ocupa de las cosas exteriores en tanto que usar de ellas para otros. Sí aparece, en cambio, alguna referencia en la tercera objeción.

En segundo lugar, el Cayetano afirma que el acto propio de la justicia es el *"agere in actu exteriori",* o *"actum immanentem"*. Y que su materia es el *"actum transeuntem"*, o el *"facere in actu exteriori"* (cfr. Comm. Card. Caei. *in* S.Th. II-II, q. 58, a.3).

Veamos, en tercer lugar, el modo en que el Cayetano demuestra esto. Lo hace poniendo un ejemplo, lo explica clarificando y, finalmente, concluye.

El ejemplo: «Verbi gratia, cum reddo pecuniam creditori»[245]. La explicación:

> «Exterior *actus dandi peccuniam habet quod est actus transiens ut est quaedam exterior actio, puta manus: et habet quod est materia qua utor ad hoc ut ius suum creditori reddam. Cum enim ad multa possim tali exteriore actione uti, ex hoc spectat ad iustitiam quod est materia actus utendi quo applico illam ad satisfaciendum creditori»*[246].

Y la conclusión: «Iustitia ergo est circa electionem actus utendi exterioribus actionibus et rebus ad alterum. Tam autem electio quam uti actus sunt voluntatis, et manentes in eligente et utente»[247].

Volvamos sobre la distinción obrada por Cayetano. En la misma, el Cardenal pareciera retomar el tratamiento del artículo primero y segundo, en el que Santo Tomás ya resolvió cuál sea el acto y la materia de la justicia. (Recordemos también que el Cardenal no realizó ningún comentario al primer artículo). Y además se adelanta al artículo cuarto con su conclusión, ya que *Santo Tomás* tratará en él si la justicia se halla, o no, en la voluntad. El Gaetano concluye que, tanto la elección cuanto el usar del acto son de la voluntad, como ya hemos citado.

---

[245] *Ibidem.* Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 58, a. 3.
[246] *Ibidem.* Comm. Card. Caie., en *S.Th.,* II-II, q. 58, a. 3.
[247] *Ibidem.* Comm. Card. Caie., en *S.Th.,* II-II, q. 58, a. 3.

Planteemos dos preguntas para ahondar en nuestro análisis. ¿Qué había dicho *Santo Tomás* al respecto? Y más aún, ¿corresponde con lo comentado por el Cayetano en el presente artículo tercero?

En el *respondeo dicendum* del artículo primero del Angélico encontramos:

> «Est *autem iustitia circa ea quae ad alterum sunt sicut circa propriam materiam, ut infra patebit* [a. 2]. *Et ideo actus iustitiae per comparationem ad propriam materiam et obiectum tangitur cum dicitur,* ius suum unicuique tribuens: *quia, ut Isidorus dicit, in libro* Etymol., iustus dicitur quia ius custodit»[248].

La materia propia de la justicia, en estas palabras de Santo Tomás, son aquellas cosas que se refieren a otro. Para el Cardenal, aquellas cosas que se refieren a otro vienen calificadas como el *"actum transeuntem"*, o el *"facere in actu exteriori"*.

En la conclusión, repite el Príncipe de los Comentadores lo dicho por el Aquinatense, pero agregando algo: «Iustitia ergo est circa electionem actus utendi exterioribus actionibus et rebus ad alterum»[249].

¿Cómo modifica la interpretación de la justicia con esta nueva distinción, o aclaración? ¿Enriquecen la letra tomista, o por el contrario nos distancian de su sentido?

¿Es lo mismo decir que la materia de la justicia (son) «ea quae ad alterum sunt»; a decir que la «iustitia *ergo est circa electionem actus utendi exterioribus actionibus et rebus ad alterum»?* Más aún, ¿puede elegirse en, o para, la justicia otro *actus utendi* que no sea el suyo propio?

Primeramente, la justicia no es sobre las cosas referidas hacia los otros, sino también sobre la elección del acto a ser usado en, o con, las acciones exteriores y en las cosas hacia otro.

Por otra parte, las cosas que son hacia el otro *–materia iustitiae–* ahora son llamadas también *"actum transeuntem"* o *"facere in actu exteriori"*. Además, el acto propio de la justicia es para el Cayetano el *"actum immanentem"* o *"agere in actu exteriori"*. Finalmente, ya la elección cuanto el uso del acto, pertenecen a la voluntad, y permanecen en quien elige y usa de ellos.

---

[248] *S. Th.,* II-II, q. 58, a.1, r. d. [El paréntesis es nuestro].

[249] Comm. Card. Caie., en *S.Th.,* II-II, q. 58, a. 3.

Al no haberse explayado demasiado el Cardenal sobre lo que entiende con los términos introducidos aquí de *"actum immanentem"* y *"actum transeutem";* no son muchas las conclusiones parciales que por ahora podemos esbozar.

Tan sólo decimos que identificamos por parte del de Gaeta la introducción de una distinción en la definición de justicia dada por el de Aquino.

Que esta distinción se apoya en una nueva clasificación de lo que son tanto la materia cuanto el acto propio de la justicia.

Que más allá del ejemplo puesto, no es todavía posible reconstruir los principios directrices con los cuales el Cardenal se guía en sus comentarios.

Que la referencia indicada al texto para introducir tal distinción es errónea. Y esto porque no es *in responsione ad tertium;* sino en la tercera objeción donde Santo Tomás hace una referencia a las *agibilia* y a las *factibilia*, que podrían emparentarse con lo señalado por el Cardenal.

Así las cosas, identificadas estas diferencias y en poniéndolas a la luz, continuamos con el análisis del artículo cuarto. Del cual algo adelantamos, por anticiparse el mismo Cayetano en su comentario.

S. Th. II-II, q. 58, a.4: Utrum iustitia sit in voluntate sicut in subiecto

En el cuarto artículo Santo Tomás resolverá que la justicia se halla en la voluntad como en su sujeto, tras responder las tres objeciones que presenta.

Por su parte, el Cayetano se detiene en una afirmación del *respondeo dicendum;* a la cual pondrá una objeción, luego responderá y buscará concluir con las mismas palabras que objetó del Angélico.

La afirmación que resulta dudosa para el Cardenal es aquella que media –en el texto tomista– entre la razón por la cual somos llamados justos, y la necesidad de que la justicia se encuentre en una facultad apetitiva como en su sujeto: «Proximum [autem] principium est vis appetititva»[250]. La objeción, o la razón por la cual podría producirse una mal intelección del texto:

[250] *S. Th.,* II-II, q. 58, a. 4, r. d.

> «Nam *proximum principium actus iudicii qui est intus, iudici iustitiam dicenti non appetitus, sed intellectus est. Et exteriorum operum, in quibus iustum ponitur, proprium principium est executiva potentia: ut patet in restitutionibus, commutationibus et distributionibus; fiunt enim haec manibus et lingua»*[251].

De ser verdadera esta objeción, se desarticularía la necesidad de que la justicia esté en la voluntad como en su sujeto, para pasar a estar en el intelecto. Notemos que ésta presenta dos momentos. (1) El referido al principio próximo del acto de juicio, que está en el intelecto, y sería el referido a conocer qué es lo justo. En el segundo momento, traslada la objeción a otro punto: (2) el del acto exterior por el cual se pone que lo justo es de la potencia ejecutiva.

¿Qué dice Cayetano a su propia objeción? Responderá ordenadamente a estos aspectos. Sobre el primero, comenta que aquí el acto, u obrar, fue tomado no solamente para distinguir del hacer, sino también del conocer.

Y sobre la objeción de la potencia ejecutiva, responde que se excluye por dos cosas. La primera que esta misma será tratada más adelante, en la q. 60. La segunda, que él mismo ya trató –en su comentario a la *S. Th.,* I-II, q. 74, a. 1– al hablar que sólo los actos inmanentes son actos elícitos de las virtudes; aunque las acciones transeúntes puedan ser actos imperados por ellas. Así entonces, concluye que la justicia está en la fuerza apetitiva.

Vemos, nuevamente, cómo el Cardenal pone una sutil objeción a lo que es el centro del argumento del presente artículo. A saber, que la justicia está en la voluntad como en su sujeto. Y lo hace proponiendo un ejemplo que haría trastabillar el eje sobre el cual se apoya el discurso para girar hacia su conclusión.

Así también, el comentario resulta de interés porque confirma aquello de que el Cardenal conoce en profundidad la obra de Tomás de Aquino. Hecho que se ve reflejado en la respuesta a la segunda objeción planteada por Tomás de Vío.

Sin embargo, este comentario despunta otra línea investigativa que ya puntualizamos. Y es la que hemos referido en nuestro análisis del comentario al tercer artículo, así como también a la conclusión que señalamos al mismo, referida a los términos de *"actus immanentes"* y *"actus transeuntes";* también ahora como *"actiones transeuntes"*.

[251] Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 58, a. 4.

Más allá de esto, no advertimos otras diferencias que puedan aportar interés alguno nuestro tema. Pasemos al próximo comentario.

S. Th. II-II, q. 58, a.5: Utrum iustitia sit virtus generalis

Aquí Santo Tomás responderá que la justicia es una virtud general, en tanto que ordena al hombre y al acto de cualquier virtud hacia el bien común.

Contra la primera de las objeciones –que retenía que la justicia no es una virtud general porque es contada entre las demás virtudes– el Angélico dirá que ésta se cuenta entre las otras virtudes en tanto que es (una virtud) especial. Tema que será tratado más adelante (aa. 6 y 12).

Contra la segunda que sostiene que no es general, ya que es puesta como virtud cardinal junto a la templanza y a la fortaleza (y ninguna de estas dos es general); responde que la justicia puede ser virtud general ya que, a diferencia de las otras dos –que se encuentran en el apetito sensitivo (en lo concupiscible e irascible)–, ésta está en el apetito intelectivo como en su sujeto.

A la tercera de las objeciones, según la cual la justicia no es virtud general porque no hay un "pecado general", sino que éste (el pecado) se refiere siempre a otro; responde con dos argumentos. El primero: puesto que en tanto las cosas que dirigidas a uno mismo son ordenables a otro; y mayormente en cuanto referidas al bien común. El segundo, que por la misma razón que la justicia legal puede llamarse virtud general, la injusticia puede llamarse pecado común.

Continuamos ahora con una breve exposición del artículo sexto, recordando que el Cardenal comentó conjuntamente los artículos quinto, sexto y séptimo.

S. Th. II-II, q. 58, a.6: Utrum iustitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute

Ahora toca ver si la justicia, por ser general, resulta igual en esencia a toda virtud. Contras las cuatro objeciones que parecen demostrar que esto es verda-

dero, responde el Doctor Común que la virtud de la justicia es general, porque ordena el acto de las demás virtudes a sus fines... «quod *es movere per imperium omnes alias virtutes*»[252]. Y no lo es en tanto que se denomina "general" mediante la predicación; sino en cuanto su virtud, «sicut *causa universalis est generalis ad omnes effectus*»[253].

Vamos al artículo séptimo, junto con la glosa del Cayetano a éste y a los dos precedentes.

S. Th. II-II, q. 58, a.7: Utrum sit aliqua iustitia particularis praeter iustitiam generalem

Aquí pareciera que no hay una justicia particular, más allá de la virtud general, por tres motivos:

(1) Porque la justicia general ya ordena suficientemente al hombre acerca de las cosas que son hacia otro. Y por ende no habría necesidad de una justicia particular, ya que, en las virtudes, como en la naturaleza, no hay nada de superfluo.

Además, (2) porque lo uno, o lo mucho, no diversifica la especie de la virtud. Y, como la justicia general ordena al hombre a otro en aquellas cosas que pertenecen a la multitud, no hay en consecuencia otra especie de virtud que ordene al hombre en aquellas cosas que pertenecen a una persona singular.

Finalmente, (3) porque, así como entre una persona singular y la multitud de la ciudad está la multitud doméstica –y si por lo tanto hay una justicia particular por la comparación a una persona– de la misma manera debería haber una justicia económica que ordene al hombre al bien común de la familia. Y no es dable afirmar esto último.

Contra las tres objeciones, el Angélico responderá que es necesario que exista una virtud que ordene inmediatamente al hombre a las cosas que se refieren a otro. Y como la virtud de la justicia general ordena en tanto que mediatamente,

[252] *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 6, r. d.
[253] *Ibidem.*

de aquí la necesidad de que haya una virtud particular de la justicia. Con este argumento se resuelve suficientemente la primera objeción.

A la segunda responde que el bien común de la ciudad y el bien singular de una persona no difieren solamente según lo mucho y lo poco; sino que hay entre ellos una diferencia formal.

Y a la tercera dice que la comunidad doméstica es distinguida por tres uniones, (mujer y marido, padre e hijo, señor y esclavo), y como en estas tres las personas son como una cosa del otro, no hay para ellos justicia propiamente hablando; sino más un "tipo de justicia" llamada económica.

El Cayetano, como hemos dicho, comenta de una vez los artículos quinto, sexto y séptimo, que trataron –respectivamente– sobre si la justicia es una virtud general (a.5); si siendo general es igual en esencia con las demás virtudes (a. 6); y, finalmente, sobre si hay alguna justicia particular, además de la general (a.7).

La intención del comentario es, a primera vista, la de llamarnos la atención sobre estos temas para dejar en claro, además, una posible mal comprensión de los términos utilizados por Santo Tomás, y los que habían florecido en los tiempos del comentador:

> «quod cum dicitur iustitia legalis virtus specialis quidem in essentia, generalis autem in esse, non intelligitur de esse quod vocatur actualis existentia: sed intelligitur de esse relativo, quo obsequentibus virtutibus unitur»[254]. Da también un paso más: «Habet enim iustitia legalis suam essentiam, cum sua existencia, in voluntate sola»[255].

Luego de estas dos afirmaciones, el Cardenal prosigue explicando en qué modo la justicia legal tiene su esencia con su existencia en la voluntad: porque impera a las demás virtudes ordenando sus actos al bien común, estableciendo una relación entre cualquier virtud y el bien común. Por lo mismo, la virtud imperante se dice estar en la virtud imperada.

[254] Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 58, a. 7.
[255] *Ibidem.*

Además, nos dice el de Gaeta que como la relación constituye el ser relativo, así la justicia legal se dice ser general según el ser relativo; y según este ser relativo identificarse con toda virtud, y cualquier virtud identificarse con la justicia legal. Y que por esta misma razón –agrega el Cayetano– en el artículo sexto Santo Tomás afirmaría que lo imperado y lo imperante son, de algún modo, uno.

Finalmente, concluye el Príncipe de los Comentadores que todo lo explicado vale también para la caridad y las demás virtudes.

En el presente comentario el Cayetano agrupa los artículos que tratan puntualmente el tema de la virtud de la justicia y su distinción en general y particular. Vemos aquí cómo el Cardenal intenta advertirnos de la diferencia fundamental entre *esse* y *existentia.* Sin explayarse demasiado en estos términos, continúa el llamado de atención diciéndonos que la justicia legal tiene su esencia con su existencia *solamente* en la voluntad.

Otra diferencia que es de anotar es la que pone el Cayetano en la letra tomista, al decirnos que la «iustitia legalis dicitur esse generalis secundum esse relativum»[256]. Cosa que no aparece en Santo Tomás en ninguno de estos tres artículos. Y que tampoco él mismo –el de Gaeta– hace referencia a otros textos, como tantas veces lo ha hecho.

Pensamos que esta es una referencia al *respondeo dicendum* del artículo sexto, que es a la vez respuesta a sus dos primeras objeciones. Y esto por dos razones.

La segunda de las razones, (que exponemos primero por cuestiones de conveniencia para el desarrollo), es porque una vez obrada las diferencias de los modos en que una virtud puede decirse general, Santo Tomás prosigue hablando de la virtud de la caridad. Con esto mismo finaliza el Cayetano su comentario. Es decir, hemos pensado que el Cardenal está siguiendo la estructura o el esquema del Aquinate de esa parte del artículo sexto.

La primera de las razones es porque, obrada la diferenciación entre los dos modos en que algo puede llamarse general, y refiriéndose concretamente a la segunda, el Angélico afirma que la justicia legal se dice especial «secundum suam essentiam»[257]; ya que mira al bien común como a su propio objeto. Santo Tomás sólo concluye, entonces, que la virtud de la justicia es general «secundum vir-

[256] *Ibidem*.

[257] *S. Th.,* II-II, q. 58, a. 6, r. d.

tutem»[258] y no «secundum esse relativum»[259] tal como lo hace el Cayetano. Aquí hay una diferencia importante: mientras para Santo Tomás la virtud de la justicia es general por la causación, en el Príncipe de los Comentadores pareciera identificarse esa generalidad con una generalidad predicamental, esto es, lógica.

De lo dicho, varias cosas.

En primer lugar, si bien el comentario está puesto al final del artículo séptimo no hace ninguna referencia al mismo, sino que se detiene solamente en el modo en que la justicia legal es general.

En este comentario –más cercano a los artículos quinto y sexto, (y casi exclusivamente al sexto)– notemos otras dos diferencias entre lo dicho por Santo Tomás y lo expuesto por Tomás de Vio.

La primera, que donde el Aquinatense habla de que la virtud de la justicia se halla en la voluntad; el Gaetano afirma que allí se halla ésta con su esencia y su existencia.

Y la segunda, que donde Santo Tomás afirma que la virtud de la justicia legal es general según su virtud, o como causa de sus efectos; el Cardenal dice que es general «secundum esse relativum»[260].

Continuemos, entonces, con el propósito de nuestra Tesis de mostrar la distancia entre el de Aquino y el de Gaeta.

S. Th. II-II, q. 58, a.8. Utrum iustitia particularis habeat materiam specialem

En este artículo encontramos el porqué la justicia particular tiene materia especial, frente a las tres objeciones que postularían lo contrario. A todas, responde el Aquinate, que la justicia particular sí tiene una materia especial ya que ella misma, al tratar acerca de las cosas que están referidas a otro, «non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res se-

[258] *Ibidem.*
[259] Comm. Card. Caie., en *S.Th.,* II-II, q. 58, a. 7.
[260] *Ibidem*.

cundum quandam rationem obiecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri *coordinatur»*[261].

En su comentario, el Cardenal nos hace reparar en la distinción entre materia moral y acto moral, que desarrollará explicando, ejemplificando y precisando.

Nos dice, en efecto, que es la materia en donde está puesto el medio, y que aquella misma –la materia– comprehende las «passiones, *et operationes et res quodammodo»*[262], siendo las últimas la materia de las operaciones humanas hacia otro.

La otra parte de la distinción son los «actus morales», que el Cardenal identifica como «electiones eliciti essentialiter vel participative»[263]. Y explica que en esto estriba, precisamente, la diferencia entre la justicia y la templanza (o también la fortaleza): en que, si bien toda virtud moral es un hábito electivo, el acto de la justicia es «essentialiter electio» por estar en la voluntad; mientras que los de la templanza o la fortaleza –al situarse en el apetito sensitivo– son «electiones participative». Afirma entonces el Gaetano, que la justicia elige el medio en las operaciones exteriores, con las cuales nos ordenamos hacia otro; y no siendo estas de un sólo modo, las divide en dos. (1) Algunas son justas o injustas en sí mismas (agresiones, asesinatos, etc.). (2) Otras, según su materia (compra, venta, restitución, etc.).

Y concluye retomando esta última distinción: «Et propter hanc diversitatem in littera *ponuntur duae materiae iustitiae: scilicet secundum actiones, et res exteriores»*[264].

¿Pero es en verdad por la distinción señalada por el Cayetano, y aquí referida, la razón por la cual Santo Tomás pone una materia especial para la justicia particular?

Retomando el interrogante, respondemos que no es realmente por la diversidad que señala el Cayetano, (en su conclusión), la causa según la cual el Angélico pone dos materias de la justicia.

---

[261] *S.Th.*, II-II, q. 58, a. 8, r. d.

[262] Comm. Card. Caie., en *S.Th.,* II-II, q. 58, a. 8.

[263] *Ibidem*.

[264] *Ibidem*.

En primer lugar, porque el artículo dilucida la cuestión de si la justicia particular tenga o no materia especial. Y esto para distinguir la materia de la justicia particular de aquella perteneciente a la justicia general.

Santo Tomás señala una diferencia entre el acto de la virtud moral y la materia de toda la virtud moral, para decir que la justicia ordena al otro sólo según las acciones exteriores y las cosas según (con ellas) el hombre se ajuste a otro. Y aquí sí está hablando de la materia especial de la justicia particular, distinta de la general.

Mientras que el Doctor Común, señala dos materias de la justicia, una para la particular y otra para la general; el Cayetano coloca dentro de la justicia particular dos materias, al decir que algunas operaciones son justas o injustas en sí mismas, o por su materia.

Pero, nótese bien, que los ejemplos que pone pertenecen ambos a la materia de la justicia particular. Por ende, cuando concluye que por esta razón *(«hanc diversitatem»)* son puestas en el texto dos materias de la justicia, lo que hace es –según dijimos– incluir en la justicia particular dos especies de materia.

Por otro lado, que Santo Tomás pone dos materias de justicia, pero referidas a las dos formas de la virtud; a saber, general y particular. Y no refiriéndose a los actos particulares de la justicia particular, como podríamos colegir de lo expuesto por el Cardenal. Más aún, podríamos señalar que el Cayetano concluye que encontramos en la justicia particular dos materias especiales. Y, nuevamente, no es esto lo que dice el Aquinate. Quien, además, afirma que hallar dos materias de la virtud moral de la justicia, responde a la distinción entre las acciones y las cosas exteriores. Y no, en cambio, como sostiene el Cayetano al decir que «iustitia autem eligit medium in operationibus exterioribus, quibus ad alium ordinamur»[265]. Porque no es toda la justicia la que pone el medio en las operaciones exteriores con las cuales nos ordenamos a los otros, sino sólo la justicia particular. Si esto fuese así, se estaría estableciendo una nota común a todo el *género.*

Este resultado es de capital importancia para nuestro trabajo, ya que con esto seguimos viendo distanciamientos entre lo que expone el Doctor Angélico, y las interpretaciones por parte del Príncipe de los Comentadores.

Para dar mayor comprensión al alejamiento obrado por el Cayetano, recordemos la situación con la que avanza en el tratamiento de la cuestión. En el a.7

[265] *Ibidem*.

Santo Tomás planteó si existía o no una justicia particular. En el a.8, el actual, estableció que sí tiene una materia especial. Y en el siguiente, a.9, determinará si la misma versa solamente sobre las operaciones, o también sobre las pasiones. Veámoslo.

S. Th. II-II, q. 58, a.9: Utrum iustitia sit circa passiones

Ahora entonces, el Aquinate explicará por qué la justicia no es acerca de las pasiones, respondiendo a las tres objeciones que afirmarían lo contrario. Y lo demostrará con dos argumentos. El uno proveniente del mismo sujeto de la justicia; el otro, de su materia.

Que la justicia esté en la voluntad como en su sujeto, y cuyo acto o movimiento no son las pasiones como ya fuese demostrado, es el primero de los argumentos.

El segundo sobreviene, como acabamos de mencionar, de parte de la materia de la justicia. Puesto que por las pasiones interiores no somos ordenados hacia el otro –y sobre esto último trata la justicia– es claro, en consecuencia, que la misma no es acerca de las pasiones.

Comentando el artículo noveno, el Cayetano se detiene en una precisión sobre la respuesta *ad. 1*: «Cum legis quod delectatio est finis principalis *etc., non intelligas quod est finis principalis ipsius virtutis: iam enim dictum vides in littera quod est finis consequens»*[266]. Y sin ser demasiado extenso, nos indica en qué forma la debemos entender: «Sed *quod est principalis quoad nostrum iudicium discretivum boni et mali»*[267]. Finalmente concluye, también poniendo ejemplos, que alguien está bien o mal habituado según su delectación sea en el bien, o en el mal.

En el presente artículo el Cardenal señala que el fin principal de la virtud no es la delectación o la tristeza; sino que éstas son el fin principal en lo que respec-

[266] Comm. Card. Caie., en *S.Th.,* II-II, q. 58, a. 9. La cita que aquí realiza el Cardenal es a otra que Santo Tomás trae de Aristóteles: «Delectatio et tristitia est finis principalis, ad quem respicientes unumquodque hoc quidem malum, hoc quidem bonum dicimus» (*S.Th.*, II-II, q. 58, a. 9, ad 1).

[267] Comm. Card. Caie., en *S.Th.,* II-II, q. 58, a. 9.

ta a nuestro juicio del bien y del mal. Más allá de lo que señalamos, no hay otras cosas para anotar.

S. Th. II-II, q. 58, a.10: Utrum medium iustitiae sit medium rei

Tratados, entonces, los temas precedentes, restan determinar si el medio de la justicia es un medio real (a.10); cuál es su acto (a.11); y si sobresale de entre las demás virtudes morales (a.12).

Nuevamente, responderá una a una las tres objeciones que se plantean en contra de que el medio de la justicia sea un medio real; diciendo que, precisamente, el medio de la justicia consiste en alguna proporción de igualdad entre la cosa exterior y la persona exterior; entre la cosa que se usa y su debida proporción a la (otra) persona.

Comienza el Cardenal advirtiéndonos que recordemos, al leer el título del presente artículo décimo, que en «in *praecedenti Libro conclusum est virtutem consistere in medio. Et propter ea hic supponitur iustitiam consistere in medio: et quaeritur de qualitate medii, quale scilicet sit medium eius, an rei an rationis»*[268]. A lo que, agrega, es motivo de especial duda, ya que entre todas las virtudes morales sólo la justicia atiende a un medio real.

Pero, tras señalar la respuesta que Santo Tomás diese *in corpore articuli,* (respecto a la explicación en torno al medio real de la justicia), termina diciendo que será ulteriormente tratado *inferius* (aquí las notas marginales de la leonina señalan la q. 61).

Comentando este artículo, el Cayetano nuevamente nos deja entrever en dos momentos su profundo conocimiento de toda la *Suma*. El primero, bien al principio del comentario, porque nos recuerda lo dicho en *S. Th.*, I-II, q. 64, a. 1 sobre el tema de la virtud. El segundo, al final, donde nos indica que la duda presentada, y otra vez ejemplificada, en y con su comentario, será aclarada más adelante por Santo Tomás (cfr. *S. Th.*, II-II, q. 61, a. 2).

[268] Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 58, a. 10.

La duda a la que nos referimos es aquella sobre la razón por la cual sólo la justicia entre las demás virtudes morales atiende al medio real. Y más aún, en qué cosa consiste este mismo medio, que aparece ahora –y así lo muestra el Cardenal– como incierto.

Demos todavía un paso más, analizando brevemente el contenido del a. 11 (que no tiene comentarios del Gaetano) para introducirnos en el último artículo, junto con las palabras finales del Príncipe de los Comentadores.

S. Th. II-II, q. 58, a. 11: Utrum actus iustitiae sit reddere unicuique quod suum est

En este artículo esperábamos encontrar algún tipo de comentario por parte del Cayetano. O al menos alguna precisión, puntualización o cualquier otra referencia a temas glosados anteriormente. Como, por ejemplo, y principalmente, a lo expuesto en el a. 9. Pero, sin embargo, no es así. Vemos que Santo Tomás responde las objeciones por las que el acto de la justicia no parece ser dar a cada quien aquello que es suyo.

El *sed contra* –tomado de San Ambrosio– es tan contundente como escueto:

«Iustitia est quae unicuique quod suum est tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit ut communem aequitatem custodiat»[269]. Que remata con el *respondeo dicendum,* al retomar lo que ya fue dicho respecto de la materia de la justicia, y para concluir que, propiamente, su acto es dar a cada uno aquello que es suyo.

Pasemos, ahora sí, a la trama final de la presente cuestión sobre la justicia.

[269] *S. Th.,* II-II, q. 58, a. 11, s. c.

S. Th. II-II, q. 58, a. 12. Utrum iustitia praeemineat inter omnes virtutes morales

En el último de los artículos referidos a la justicia, el Aquinatense nos trae la discusión sobre la preeminencia de la justicia respecto del resto de las demás virtudes morales.

Contra las objeciones que sostienen lo contrario, el Angélico responde doblemente. Por un lado, explicando en qué sentido la justicia general es preclara entre todas las virtudes morales; por otro, en lo tocante a la justicia particular:

Sobre la justicia general, porque su objeto –el bien común– es preeminente sobre el bien singular de una persona. También, nos da dos razones por las cuales la justicia particular sobresale de entre las demás virtudes morales. (1) Ya por estar en una parte más noble del alma (en el apetito racional), a diferencia de las demás virtudes morales (en el apetito sensitivo). (2) Ya por su objeto; y esto porque por la justicia nos ordenamos al bien de otra persona, mientras que las demás virtudes se ordenan al bien de uno mismo.

El Cardenal presenta en este comentario una posible contradicción por parte del autor. Ya que aquí Santo Tomás pone a la justicia como las más noble entre todas las virtudes morales; y, sin embargo –subraya Cayetano– en *S. Th.,* q. 30, aa. 3-4, puso a la misericordia como la mejor. Se pregunta en consecuencia: «Quomodo stant haec duo simul?»[270].

Responderá comenzando por la distinción según la cual podemos considerar doblemente a la virtud de la misericordia. Primero, como tratando acerca de las pasiones. Entonces, no habría contradicción alguna.

Segundo, si se toma a la virtud de la misericordia en cuanto nombra el acto del apetito intelectivo, queriendo quitar del mal al otro o deseando eficazmente a él auxiliar en tal circunstancia. Así entonces, para el Cardenal «misericordia videtur plus quam humana virtus, participatio scilicet proprietatis divinae»[271], siendo sin embargo una virtud. Lo cual prueba de una parte Cicerón y de otra el mismo Santo Tomás, al poner a la misericordia por encima de todas las virtudes que se refieren otro. Cuestión que, en palabras del Cayetano, el Angélico ya probó al demostrar que es superior en cuanto quita al otro un defecto. En consonan-

[270] Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 58, a. 12.
[271] *Ibidem.*

cia con esta segunda objeción concluye el de Gaeta: «Et sic sumpta misericordia supra iustitiam etiam legalem est: ut actus utriusque comparando *patet*»[272].

Aquí, claramente el Cardenal contradice lo afirmado por Santo Tomás. Resulta importantísima su conclusión, al descomprimir la presión que introdujo en el artículo, y que parece haber invalidado al señalar como contradicción con el otro texto citado:

> «Nec *auctor propter eas contradixit sibi hic et ibi. Quoniam sermo de misericordia sic sumpta est singularis: nec intendebat Auctor comparare hic iustitiam misericordiae sic sumptae, sed solis virtutibus quae inter virtutes morales communiter numerantur, qualis no est misericordia sic sumpta*»[273].

Mencionábamos que el Cardenal señala una contradicción. Y en efecto, la "demuestra" al contraponer lo que el Angélico dice ahora, con lo dicho en otra parte. Pero he aquí que la objeción presentada por el Cayetano a Santo Tomás no es otra que la que el mismo Angélico explicase en «Utrum misericordia sit maxima virtus»[274]. Por lo cual, tanto su objeción cuanto su conclusión, no son otra cosa que una repetición de las mismas palabras del Aquinate.

III.2.3. Quaestio 59 – De Iniustitia

Luego de la consideración de la justicia en la cuestión 58, que acabamos de exponer, el Príncipe de los Comentadores continúa glosando los cuatro artículos pertenecientes al estudio de la injusticia.

Santo Tomás se preguntará, en primer lugar, si la injusticia es un vicio especial (a.1); si obrar conforme a ella sea propio del hombre injusto (a.2); para luego determinar si alguien puede sufrir voluntariamente, o no, alguna cosa injusta (a.3); y si la injusticia sea, por su género, pecado mortal (a.4).

---

[272] *Ibidem*.

[273] *Ibidem*.

[274] Concretamente es en *S. Th.*, II-II, q. 30, a. 4, r. d., el lugar exacto donde se encuentra esto que decimos.

De estos mismos cuatro artículos, el Cardenal comenta el segundo y el cuarto; pero, en el último, parece realizar una precisión abarcadora de todos los temas discurridos.

Digamos, entonces, algunas cosas sobre éstos y la glosa de Cayetano.

S. Th. II-II, q. 59, a.1: Utrum iniustitia sit vitium speciale

A las tres objeciones que se oponen a que la injusticia sea un vicio especial, el Aquinate argumenta –en el *sed contra*– que sí lo es porque se opone a la justicia; y ésta es una virtud especial. Responde, también, que la injusticia contraría tanto a la justicia general cuanto a la particular. El *respondeo dicendum,* junto con las tres respuestas a las objeciones, no son otra cosa que una explicación de este mismo principio.

Como dijimos, el Cardenal no comenta este artículo. Por lo tanto, continuamos.

S. Th. II-II, q. 59, a. 2: Utrum aliquis dicatur iniustus ex hoc quod facit iniustum

El Angélico tratará ahora sobre si puede llamarse, o no, injusto a quien obra alguna cosa injusta. Y responderá, apoyado en Aristóteles, «quod aliquis facit iniustum et iniustum non est»[275]. A renglón seguido, explica los dos modos por los que alguien no es injusto, obrando lo injusto. El primero es el caso de quien obra por ignorancia o sin intención. El segundo de los casos es cuando la injusticia procede de alguna pasión, pero sin elección («absque habitu *iniustitia»*[276]).

En este comentario, el Cardenal repara en la respuesta *ad tertium*, poniéndole una objeción y siguiendo el modo de glosar que venimos señalando. Siendo siempre la misma estructura: tras la objeción, habrá dos ejemplos que pueden,

[275] *S. Th.,* II-II, q. 59, a. 1, s. c.
[276] *Ibidem.*

o no, seguirse de la duda por él planteada; para finalmente concluir refutándola. Veamos todo esto puntualmente.

Las palabras sobre las que el Cayetano se detiene para señalar dudas son: «Et *ideo quod est per accidens et praeter intentionem non potest dici temperatum nec formaliter nec materialiter: et similiter neque intemperatum»*[277]. Sobre lo que postula dos dudas. La primera es si puede imputársele ebriedad a quien ignorando la potencia del vino –pone el ejemplo de Noé– se emborracha. Y esto, argumenta, porque no puede ser materialmente ebriedad, lo que es materialmente indeseado. Y la segunda, similarmente de la comida; en el caso de quienes por ignorancia toman desproporcionadamente alimentos contra la salud del cuerpo: ya que constaría en efecto allí ser intemperado materialmente[278]. A lo que responde:

> «Ad hoc dicitur quod dubium procedit ex malo intellectu differentiae positae in littera inter iniustum et intemperatum. Ad cuius evidentiam, scito quod magna differentia est inter comparare iniustum *et* intemperatum *penes formaliter vel materialiter; et comparare* iniustum facere *et* intemperatum facere *penes formaliter et materialiter»*[279].

Por lo tanto, en la primera comparación, no hay materialmente diferencia alguna entre cualquiera de las dos, sino la que dista cuanto de materia a materia. En la segunda, señala el Cardenal que materialmente la diferencia es grande, ya que el sentido de ésta es que el hacer puede tener accidentalmente por materia lo injusto; mientras que no puede tener, del mismo modo (accidentalmente), por materia lo intemperado. Es así como se manifiesta que lo injusto formalmente puede concurrir materialmente para hacer lo injusto. Y en cambio, lo intemperado formalmente no puede concurrir materialmente a hacer lo intemperado; ya que, o concurre formalmente, o no concurre en ningún modo.

Respondiendo a las dos dudas, dice el comentarista, que la intención del texto es hablar de la segunda comparación. Por todo lo cual, no puede provenir sino de una mal comprensión las objeciones presentadas.

---

[277] Comm. Card. Caie., § I, en *S. Th.,* II-II, q. 59, a. 2.

[278] *Ibidem.*

[279] Comm. Card. Caie., § II, en *S. Th.,* II-II, q. 59, a. 2.

Mostramos, una vez más, el modo según el cual el Cayetano glosa los textos y el conocimiento de los temas tratados en toda la obra del Aquinate. Junto a lo dicho, notemos que las objeciones puestas son para seguir señalando distinciones al interno de la doctrina tomista. Y esto porque el Cardenal no hace aquí otra cosa más que indicar las distancias entre lo injusto y lo intemperado; entre el obrar injusta e intemperadamente.

Sin más que decir, reseñemos los artículos tercero y cuarto, asuntando la prosa final de Tomás de Vio.

S. Th. II-II, q. 59, a. 3: Utrum aliquis possit pati iniusto volens

El tema del presente artículo es averiguar si alguien puede padecer voluntariamente lo injusto. Contrariando las tres objeciones por las que pareciera aprobarse tal afirmación, Santo Tomás dice «quod iniustum pati oppositum est ei quod est iniustum facere. Sed nullus facit iniustum nisi volens. Ergo, per oppositum, nullus patitur iniustum nisi volens»[280].

Si bien en este tercer artículo el Cardenal no realiza ninguna precisión, o llamado de atención, y siguiendo nuestro método de exponer brevemente el contenido del artículo, traemos aquí el modo en que es demostrado porqué nadie puede padecer voluntariamente lo injusto. Habiéndolo hecho damos un paso más, esta vez hacia el último de los temas de esta cuestión sobre la injusticia.

S. Th. II-II, q. 59, a. 4: Utrum quicumque facit iniustum peccet mortaliter

A las tres objeciones presentadas en contra de que peque mortalmente quien realice lo injusto, responde Santo Tomás que, al consistir la justicia siempre en un daño a otro –y por contrariar la Ley de Dios e ir contra la caridad–, es mani-

[280] *S. Th.,* II-II, q. 59, a. 3, s. c.

fiesto que hacer lo injusto es de suyo pecado mortal: «quod facere iniustum ex genere suo est peccatum mortale»[281].

El Cardenal nos dirá, sobre esto mismo, que la precedente afirmación de Santo Tomás «intelligendum est de facere iniustum formaliter»[282]. Y proseguirá su comentario precisando cuándo –y cuándo no– hacer lo injusto materialmente será pecado mortal. A tal efecto, nos señala que por parte del que lo hace, debemos pensar en la causa. De parte de quien lo padece, en el daño.

Afirma el Cayetano que, así y todo, a veces puede excusarse a quien obre por ignorancia; pero otras no (según la magnitud del daño que haga). Y algunas veces es necesario, como el caso de las injurias verbales, señalar tal injusticia –por la pequeñez de su mal– como cierta culpa imperfecta, o venial[283]. Todo lo cual se desprendería de lo dicho por Santo Tomás en otros lugares a los cuales hace referencia; como son el anterior tratado sobre la ignorancia, y las posteriores cuestiones sobre las especies de los pecados.

Si bien la brevedad del comentario, y notando otra vez la amplitud del conocimiento del Cayetano sobre la obra completa de su cofrade, señalamos que no conforme con lo establecido por el Aquinate en el *respondeo dicendum*, el de Gaeta persiste en precisiones y distinciones.

Habla el Angélico sobre si quien hace lo injusto peca mortalmente. Comenta el Cardenal que tal afirmación de Santo Tomás es aplicable siempre y en todos los casos si es formalmente entendida. Pero ahonda en los modos en que un pecado de injusticia puede reputársele a su autor como materialmente mortal, o, al menos, materialmente venial.

Si bien estas preocupaciones no aparecen en la consideración del presente artículo por parte del Doctor Común; resultaron en cambio tema de interés en la glosa del Cayetano, quien está siempre pendiente de orientar el modo en que debemos interpretar el sentido el texto, valiéndose de precisiones o distinciones, de objeciones o planteando dudas. Completando, asimismo, lo dicho con referencias a otros textos de Santo Tomás, ya anteriores al presente, ya posteriores.

[281] *S. Th.,* II-II, q. 59, a. 4, r. d.

[282] *Ibidem*.

[283] Cfr. Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 59, a. 4.

III.2.4. Quaestio 60 – De Iudicio

En la cuestión número sesenta, será estudiado el juicio (en tanto que acto de la virtud de la justicia) en seis artículos. El plan trazado, entonces, comenzará por dilucidar si será precisamente éste –el juicio– el acto de la justicia (a.1); si siendo lícito juzgar (a.2) lo sea hacerlo por sospechas (a.3); y si éstas deban interpretarse en forma favorable (a.4). Luego, el Angélico, se preguntará si el juicio debe siempre dictarse según las leyes escritas (a.5); y, finalmente, si éste se pervierte por usurpación del poder de juzgar (a.6).

El Cardenal Cayetano glosará cuatro de estos seis artículos, no comentando ni el primero, ni el quinto.

Veremos, seguidamente, lo expuesto por Tomás de Aquino y las anotaciones que realizó Tomás de Vío.

S. Th. II-II, q. 60, a. 1: Utrum iudicium sit actus iustitiae

Son cuatro las objeciones que se presentan en el primero de los artículos, tendiente a determinar si será, o no, el juicio el acto de la justicia. A todas ellas Santo Tomás, trayendo a colación palabras de la *Sagrada Escritura*, responde diciendo «quod *iudicium proprie nominat actum iudicis inquantum est iudex. Iudex autem dicitur quasi* ius dicens. *Ius autem est obiectum iustitiae, ut supra dictum est. Et ideo iudicium importat, secundum primam nominis impositionem, definitionem vel determinationem iusti sive iuris»*[284].

Establecido entonces el juicio como acto de la justicia, y sin comentarios del Cardenal, avanzamos al a. 2.

[284] *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 1, r. d.

S. Th. II-II, q. 60, a. 2: Utrum sit licitum iudicare

En este artículo, se presentan tres objeciones contra la licitud del acto de juzgar. Las cuales, serán rebatidas por el Aquinate explicando en qué modo debe sostenerse el acto de juzgar como acto lícito de la justicia; y exponiendo, además, las tres condiciones para que esto se dé, y las tres perversiones que lo vician.

Contra las tres objeciones por las que pareciera no ser lícito juzgar, Santo Tomás contesta «quod iudicium intantum est licitum inquantum est iustitiae actus»[285], y explica entonces las tres características requeridas. A saber: (1) Que proceda de una inclinación a la justicia. (2) Que proceda de la autoridad competente. (3) Que sea proferido según el ordenamiento de la prudencia.

Contrariamente, será ilícito el juicio cuando falte alguna de estas tres condiciones. Perverso, cuando vaya contra la primera. Usurpado, al ir contra la segunda (cuando quien juzga no tiene potestad para hacerlo). Y, yendo contra la tercera, será un juicio temerario si es que falta la certeza de la razón.

Con su glosa el Cardenal repara en la respuesta *ad tertium,* poniendo dos objeciones que podrían proceder de una probable contradicción entre el presente texto de Santo Tomás y otra afirmación suya perteneciente a *In IV Sent., dist. XIX, q. II, a.2 (Q.2),* la primera[286].

En la segunda duda, en cambio, se pregunta si estando el juez o prelado espiritual en pecado mortal, y usando de su oficio en aquellas cosas que no son de su orden sino de su jurisdicción, no proceda al acto moral en modo indebido; ya que fue probado en otros textos lo contrario[287].

Contra la primera responde que el oficio se utiliza indignamente de dos modos: en nombre propio y en nombre de los demás[288].

> «Et quod existens in peccato mortali utitur officio indigne privative, non autem contrarie: quia silicet est privatus conditione quam natus est habere ut condigne iudicis officium ageret, non habet

[285] *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 2, r. d.
[286] Cfr. Comm. Card. Caie., § I, en *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 2.a
[287] Comm. Card. Caie., § II, en *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 2.
[288] Cfr. *Ibidem*.

> autem aliquid contrarium iusto iudici ut sic. Et propter ea non oportet quod peccet»[289].

A la segunda, en cambio, responde que debido a la gran diferencia entre el uso de la potestad de la jurisdicción y la del orden –porque en aquél no hay consagración– es suficiente que el ministro sea justo en obrar el acto justo, y no santo[290].

El interés del Cayetano sobre este artículo está centrado, evidentemente, en cuándo puede un prelado juzgar lícitamente sin incurrir en pecado mortal, como hemos visto.

A este respecto, pone dos objeciones –utilizando otros textos del Aquinate– y las responde despejando las dudas, y volviendo a Santo Tomás.

Hay que advertir lo que el Cardenal señala: el Angélico equivocándose allí, se corrige aquí; y dice que él mismo –el comentarista– señaló oportunamente (en aquella cuestión) la corrección del Aquinate[291].

En el análisis de este comentario, nuevamente, vemos reflejada la metodología con la que el Tomás de Vio resuelve sus postulaciones: siempre a través de nuevas distinciones. Continuemos ahora con el tercer artículo, cuya respuesta fuese anticipada en este segundo.

S. Th. II-II, q. 60, a. 3: Utrum iudicium ex suspicione procedens sit illicitum

En relación con lo ya expuesto supra, el Doctor Común se explayará sobre lo modos en que el juicio procedente de la sospecha torna ilícito el acto de la justicia.

Por un lado, puesto que ella misma es perversa cuando proviene de leves índices; según tres maneras: (1) cuando quien es conocedor de su malicia reputa a todos por igual a sí; (2) cuando proviene de un cierto desprecio hacia el otro; (3)

[289] *Ibidem*.
[290] Cfr. *Ibidem*.
[291] Cfr. *Ibidem*.

o de la larga experiencia. Santo Tomás hace la salvedad que el último disminuye la razón de la sospecha; mientras que los dos primeros pertenecen directamente a la perversidad del afecto.

A continuación, señalará los tres grados existentes de la sospecha para rebatir, finalmente, una a una las objeciones planteadas por las que pareciera que no es ilícito el juicio conducido por la sospecha.

De aquellos tres grados, dos son calificados como pecado mortal y uno como leve y venial. El primer grado de la sospecha, es el de aquél que comienza a dudar por leves indicios. El segundo grado, es señalado como el de quien por leves indicios toma por cierta la malicia del otro, siendo ya pecado mortal. El tercero –también calificado como pecado mortal– pertenece directamente a la injusticia, y es cuando un juez procede a la condena de alguien movido por sospechas.

Como es evidente, el tercero de los grados es el que se refiere concretamente al tema del artículo; puesto que en esta cuestión se habla del juicio en tanto que acto de la justicia, y aquí se trata la ilicitud de quien juzga sobre la base de sus elucubraciones.

En su comentario, comienza el Cardenal advirtiéndonos de no inducirnos en el segundo nivel de sospecha, cuidándonos de aquel que «pro certo malitiam alterius aestimat ex levibus indiciis»[292]. Posteriormente, nos dirá cómo podríamos caer en ellas. Y concluye, en §I, glosando los restantes grados. Análisis que dista de nuestro interés y del tema de nuestra investigación, y que por ello reenviamos a los interesados a su lectura[293].

En la segunda sección de su nota, el Cayetano realiza una interesante distinción, advirtiéndonos que en la respuesta *ad primum* la certeza de los actos humanos no es la evidencia según la cual el juez realiza su juicio; sino que proviene ya de la certeza de la fe fundada, ya de la idoneidad de los testigos y de la confesión de las causas, ya de nuestro intelecto que determina no haber contradicción en las partes reportadas[294]. Y concluye, tras algunas otras ejemplificaciones, que el modo en que el juez debe obrar «in humanis siquidem oportet uti pro certo eo quod communiter creditur, quamvis vere certum non sit»[295].

[292] Cfr. Comm. Card. Caie., § I, en *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 3.
[293] Vid. Comm. Card. Caie., § II, en *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 3.
[294] Cfr. *Ibidem.*
[295] Comm. *Ibidem.*

En §III y §IV posa su atención en la respuesta *ad tertium,* procediendo como detallamos.

En §III, nos explicará los modos en que alguien, incurriendo en una opinión, o juicio, por motivos leves comete pecado venial y no mortal; y la razón de por qué sí peca mortalmente quien juzga temerariamente por leves indicios[296].

En §IV, la duda ocurre –siempre sobre la misma respuesta *ad 3*– es en qué modo los efectos, o consecuencias, del juicio interno pueden ser reducidos, o reconducidos, al juicio exterior; en el sentido de que quien muchas veces juzga interiormente lo hace sin ánimo de hacerlo exteriormente. A esta nueva objeción, responde el Cayetano poniendo el ejemplo de quien, aun no llevando a cabo un homicidio, tiene la intención de que ese otro muera. A la que concluye: «Eiusdem enim rationis est iniuria temerarii iudicii intus et extra: quamvis non sit aequale nocumentum»[297].

Es para destacar el modo en que el Cardenal señala en §II la manera en que se distancian el juicio sobre los actos humanos, del juicio obrado por el juez. Recordemos que el Cayetano está comentando la respuesta *ad primum* de Santo Tomás, en la que el Aquinate –lejos de plantearse lo glosado por el Cardenal– está hablando de la certeza que podemos encontrar en los actos humanos en su calidad de singulares y contingentes; y el modo en que estos adquieren validez.

S. Th. II-II, q. 60, a. 4: Utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda

La respuesta a este planteo, y a sus objeciones, (ya anticipada en el cuerpo del segundo artículo), será que «ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicuius, debemos eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est»[298].

Por parte del Cardenal, nos posicionamos frente a un extenso comentario: se desenvuelve en nueve puntos.

[296] Cfr. Comm. Card. Caie., § III, en *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 3.
[297] Comm. Card. Caie., § IV, en *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 3.
[298] *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 4, r. d.

En el primero, plantea que se presentan algunas dudas respecto de las respuestas a la primera objeción y a la conclusión, junto con su razón.

El Cayetano toma las palabras de la respuesta *ad 1* y su argumento, y las confronta directamente con la respuesta *ad 2*; colocando así la primera de sus objeciones y desarrollando algunos puntos de vista poniendo nuevos ejemplos.

La conclusión a la que se refiere es: «melius est quod aliquis frequenter fallatur habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quam quod rarius fallatur habens malam opinionem de aliquo bono»[299]. Duda del motivo de esta conclusión: «quia ex hoc fit iniuria alicui, non autem *ex primo*»[300]. Su objeción: es falso que en nada dañe que alguien, que frecuentemente engaña, sea reputado con buena opinión. Ya que se daña a sí mismo llenándose de falsas opiniones, y no hay peor daño cuanto el proferido hacia uno mismo[301].

Prosigue, entonces, su comentario con distingos entre aquello que pertenece conocer al intelecto, en tanto que especulativo, o práctico. Para así concluir que todo lo expuesto por Santo Tomás, pertenece al discurso sobre el intelecto práctico y no al especulativo[302].

En el segundo punto de su glosa, precisa los dos modos en que las dudas deben ser interpretadas favorablemente: en forma negativa y en forma positiva. Aquí se referirá sólo a la primera de las formas, la negativa; reservando el tercer apartado para la segunda, la positiva.

El modo negativo en que puede ser recibida tal afirmación, es que "no deben ser interpretadas las dudas en la peor parte, o en modo desfavorable"[303]. Lo que resulta, para el Cayetano, que, «sic intellecta haec propositio est verissima ac certissima»[304]. Pone luego algunos ejemplos, tomados de la Sagrada Escritura o de la vida cotidiana, donde se confirmaría que, de este modo, todas las objeciones puestas en §I, no tienen lugar, y se conservaría el sentido recto de las palabras del Aquinate[305].

[299] *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 4, ad 1.
[300] *Ibidem.*
[301] Cfr. Comm. Card. Caie., § I, en *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 4.
[302] Cfr. *Ibidem.*
[303] Cfr. Comm. Card. Caie., § II, en *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 4.
[304] *Ibidem.*
[305] Cfr. *Ibidem.*

En §III explicará el modo positivo de entender la premisa propuesta: «scilicet quod, *dubiis occurrentibus de proximo, fiat interpretatio in partem meliorem*»[306]. Siendo el caso de que, cuando tengamos alguna duda respecto al ánimo con el cual algo fue realizado por el prójimo, deberemos hacer un nuevo juicio, suponiendo que lo ha hecho con buen ánimo. Entonces, el sentido de esta forma puede ser recibido doblemente. El primero lo tratará en §III, y el segundo en §IV.

En el primer modo, esta regla nos enseñará que generalmente tenemos que transformar nuestro juicio dudoso en buena opinión sobre el ánimo según el cual actúa el prójimo; excusándolo cuando aún tengamos tales dudas. Y de este modo, piensa el Cardenal, esta regla será acorde a la recta razón. Concluye que «non *est igitur sensus iste positivus sumendus absolute et simpliciter*»[307].

Sin embargo, este sentido positivo puede asumirse según si algo debe ser juzgado. Esta regla enseñará, pues, que las dudas deben ser interpretadas en forma favorable si debe juzgarse, o si es necesario que sea haga: «Et hic est verus sensus huiuis regulae, prout hic disputatur; et intenditur in littera, et habet motas difficultates»[308]. Este es, en consecuencia, el tema del inciso §IV; que junto con la explicación de aquellas dificultades-objeciones se extenderá hasta el número §VII.

Retomando el discurso del punto cuarto, decimos que el Cayetano traslada otra vez el centro de la cuestión hacia otro campo. Ahora al modo en que el intelecto práctico concurre en el conocimiento de los actos morales.

Estas puntualizaciones no nos dicen nada sobre el tema de nuestra investigación, pero señalan que también en este tipo de comentarios el Cardenal hace extensivos sus intereses metafísicos y gnoseológicos. Hará lo mismo para el inciso quinto.

En el sexto, por el contrario, vuelve al argumento de §I y despeja de otro modo aquella objeción. El argumento es que, siendo la justicia hacia otro –y siendo imposible practicar la injusticia contra uno mismo–, es abusiva la comparación allá propuesta y las aquí traídas.

Reasumiendo todo lo dicho en los apartados que van desde el primero hasta el sexto, hace el Cardenal una especie de conclusión, que tras algunos vaivenes

[306] Comm. Card. Caie., § III, en *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 4.
[307] *Ibidem*. Y confróntese, también, este pasaje para todo lo expuesto en el presente párrafo.
[308] Comm. Card. Caie., § IV, en *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 4.

–siempre discurriendo por caminos tangenciales al tema propio del artículo– coinciden con la letra del Aquinate.

Trascurridos los precedentes incisos, se detendrá en el octavo notando una nueva distinción en la respuesta a la segunda objeción: «Nota, novitie, illius distinctionis exercitium, scilicet: Aliud est iudicium de rebus, aliud de hominibus. *Nam ad iudicium de rebus spectat rem de re dicere: ad iudicium de hominibus seu personis spectat malum vel bonum de persona dicere»*[309]. Poniendo sendos ejemplos sobre los modos en que estos dos juicios se dan, y pueden darse, en la vida cotidiana, declara en qué manera son, o no son, éstos y aquéllos pecado mortal. Ya por emanar de juicios temerarios, ya por injurias[310].

Se detiene, finalmente en §IX, en otra distinción... Pero esta vez en la respuesta *ad tertium: «diligenter nota distinctionem litterae de duplici modo interpretandi in peiorem partem: scilicit per modum definitionis, et per modum supositionis»*[311]. La explicación de esta sentencia por parte de Cayetano, está dirigida al modo en que los prelados deben comportarse para con sus súbditos (al seguir esta regla de interpretar en la peor parte).

Debido a la extensión del comentario, y a la pluralidad de sus argumentos, no resulta nada sencillo extraer una conclusión uniforme del mismo. Por lo cual, puntualizaremos algunas cosas.

Huelga notar, nuevamente, el modo en que el Cardenal comenta, distingue, explica...

Advertimos, asimismo, que no es la primera vez que el Príncipe de los Comentadores se dirige a los "prelados espirituales". Pareciera ser que son éstos, en algunas cuestiones, sus destinatarios predilectos. Casi siempre en lo referido al gobierno, a los modos de proceder, y a los pecados en que incurrirían en no hacerlo de una u otra forma. Le dice a los "gobernantes" cómo deben hacerlo; le da consejos prácticos y le sugiere que, de no obrar en tal o cual modo, incurrirían en pecado mortal, o venial.

Evidentemente, la primera sección del comentario no aporta qué decir sobre nuestro argumento. Y esto porque el Cardenal traslada el tema central del artículo –si las dudas deben ser interpretadas o no en sentido favorable– al discurso

[309] Comm. Card. Caie., § VIII, en *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 4.
[310] Cfr. *Ibidem.*
[311] Comm. Card. Caie., § IX, en *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 4.

sobre el intelecto práctico y especulativo; y los modos de conocer que a cada uno corresponden.

Vimos, también, las formas establecidas por el comentador en que puede ser tomada la afirmación de Santo Tomás, según la cual las dudas deben ser interpretadas en sentido favorable. El Cayetano establece entonces dos: una negativa y otra positiva. Para la última, propone una nueva distinción en la comprensión de su sentido, que se extenderá a todo lo largo de cuatro apartados. Es decir, que la precisión del modo en que debe ser entendida la sentencia del Angélico, le valieron al Cardenal seis de los nueve incisos que componen el comentario.

En todos ellos, siempre y repetidamente, encontramos el ejercicio del comentador de poner ejemplos. Ellos mismos serían casos de los cuales se desprenden objeciones que luego serán resueltas; o nuevas distinciones y precisiones para comprender mejor las afirmaciones contendidas en los artículos.

Por otra parte, el aquí notorio desplazamiento por parte del Príncipe de los Comentadores del centro del tema hacia los modos de conocer, o el objeto del intelecto práctico y especulativo; nos permiten señalar la fecundidad de este campo de investigación que son los comentaros del de Gaeta, sobre temas metafísicos, lógicos y gnoseológicos, también esparcidos en el terreno de la Filosofía Política, o Moral.

Finalmente, en §VIII y §IX, repara en otras dos distinciones. Dirigidas ambas a los prelados, o eclesiásticos, encargados de algún tipo de gobierno. Al menos es seguro en el último de los incisos, donde puntualmente habla a quienes deben juzgar a sus súbditos.

Tras todas estas interesantes novedades emergentes, y aquí señaladas, proseguimos nuestro trabajo abocándonos con brevedad al artículo quinto (carente de comentarios), para introducirnos en el sexto y último; sí glosado por el Cardenal.

S. Th. II-II, q. 60, a. 5: Utrum sit semper secundum leges scriptas iudicandum

A las tres objeciones que sostienen que no debe juzgarse siempre según las leyes escritas, Santo Tomás responde, en primer lugar, que el juicio no es otra cosa que la determinación de aquello que es justo. Y que esto mismo (lo justo) puede ser de dos formas: (1) *ex ipsa natura rei,* por el derecho natural; (2) *ex*

condicto inter homines, según el derecho positivo[312]. Y, puesto que la ley contiene el derecho natural –sin instituirlo–, y el derecho positivo –que también contiene y sí instituye–, concluye «quod necesse est quod iudicium deficeret vel a iusto naturali, vel a iusto positivo»[313].

Al no haber glosa del Cardenal, analicemos el sexto artículo y su interpretación.

S. Th. II-II, q. 60, a. 6: Utrum iudicium per usurptionem reddatur perversum

El a. 6, el último, está destinado a dilucidar si el juicio por usurpación puede tornarse perverso. Respuesta que fue anticipada en el a. 2.

Esta vez, la contestación de las cuatro objeciones presentadas, será que el juicio debe ser realizado según las leyes escritas –como se sostuvo en a. 4– por quien tiene la autoridad para juzgar. Habla aquí Santo Tomás de quien tiene la autoridad pública para legislar, o para dictar sentencia. Puesto que sería injusto que alguien –sin pública autoridad– obligue a otro a cumplir una ley, sancionada con pública autoridad[314].

En este comentario, el Cardenal se detiene en la respuesta dirigida a la tercera objeción. Y explica, luego de rastrear las fuentes de su afirmación principal («potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae»[315]), los dos modos en que esto puede darse.

Así introducido el tema, continuará reflexionando y justificando las situaciones y circunstancias en las que le es lícito al prelado espiritual actuar con autoridad sobre los aspectos seculares[316].

Por el tenor de la glosa del de Gaeta (las circunstancias en las que un prelado espiritual puede obrar con potestad sobre las circunstancias seculares), el presen-

[312] Cfr. *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 5, r. d.
[313] *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 5, r. d.
[314] Cfr. *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 6, r. d.
[315] *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 6, ad 3.
[316] Cfr. Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 6.

te comentario no reviste para nosotros relevancia alguna, a no ser el interés de remarcar siempre su metodología con precisiones y ejemplificaciones.

III.2.5. Quaestio 61 – De Partibus Iustitiae

Esta cuestión sexagésima primera –sobre las partes subjetivas de la justicia– la divide Santo Tomás en cuatro artículos. Antes de enumerarlos, reparemos en los dos párrafos que sirven de introducción a toda la q. 61, ya que en ellos encontramos un pequeño esquema del trabajo a seguir.

Tras decir que debemos considerar las partes de la justicia, expondrá el orden y el modo en que toca hacerlo. En primer lugar, sus partes subjetivas, que son *"species iustitiae"*. En segundo lugar, las partes integrantes; dichas *"quasi integrales"*. Por último, en tercer lugar, serán consideradas las partes *"quasi potentiales";* que son las virtudes adjuntas a la virtud de la justicia.

Sobre la primera de las precisiones, que es de nuestro mayor interés, encontraremos una doble consideración. Esto es, las partes de la justicia serán estudiadas en sí mismas, y en los vicios que se les oponen.

Así las cosas, y habiendo estudiado el acto propio de la justicia legal, incluiremos también en nuestro estudio el análisis de la cuestión sexagésima segunda, donde hallamos tratado el acto propio de la justicia conmutativa.

Volviendo ahora al tema de la cuestión sesenta y uno, veremos que la distinción de la justicia conmutativa y distributiva se trata en cuatro artículos: si hallamos o no dos especies de justicia (a.1); si su término medio se determina en ellas del mismo modo (a.2); si su materia es uniforme o múltiple (a.3); y (a.4) si en alguna de sus especies lo justo sea lo mismo que lo *"contrapassum"* ("lo padecido en reciprocidad").

Continuemos, pues, confrontando la glosa del Gaetano con los textos del Aquinatense.

S. Th. II-II, q. 61, a. 1: Utrum convenienter ponantur duae species iustitiae, iustitiae distributiva et commutativa

Ya en el primer artículo, *(«Utrum convenienter ponantur duae species iustitiae, iustitiae distributiva et commutativa»),* dirá claramente Santo Tomás, tras responder las objeciones por las cuales pareciera inconveniente poner dos especies de justicia, que «duae sunt iustitiae species, scilicet commutativa et distributiva»[317]. Sobre esto mismo, el Cardenal comentará (ya pusimos la cita):

> «In articulo primo quaestionis sexagesimaeprimae nota quod iuxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex species iustitiae invenitur. Invenitur siquidem ordo partium inter se, et ordo totius *ad partes, et ordo partium ad totum. Et similiter iustitia triplex: legalis, distributiva et commutativa. Legalis enim dirigit partes ad totum, distributiva vero totum ad partes, commutativa demum partes inter se. Sed hae duae vocantur iustitiae particulares, illa generalis»*[318].

Entre paréntesis: notemos, al pasar, la sugestiva nota a pie de página que realiza Ismael Quiles al comentar *S. Th.* II-II, q. 61, a. 1, ad 4:

> «De lo dicho aquí se desprende claramente que, según el triple orden de la justicia, hay tres especies de justicia; pues hay orden de las partes entre sí, orden del todo a las partes y orden de las partes al todo; y por semejanza hay tres clases de justicia, legal, distributiva y conmutativa; la legal dirige las partes al todo, la distributiva el todo a las partes y la conmutativa las partes entre sí. Estas dos últimas llámanse justicia particulares y la primera general»[319].

Vemos aquí cómo, el renombrado tomista argentino toma –casi textualmente– la glosa del Príncipe de los Comentadores y la pone en la respuesta a la

[317] *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 1, r. d.

[318] Cfr. Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 1.

[319] I. QUILES, Nota §(1) en *S. Th.* II-II, q. 61, a. 2, ad 4; en TOMÁS Aquino, *Suma Teológica,* t. XI, Club de Lectores, Buenos Aires 1948, p. 159.

cuarta objeción del mismo artículo de la cuestión 61. Esto para notar, primero, la influencia que el Cardenal ha tenido hasta nuestros días y aún entre nuestros intelectuales. Segundo, para mostrar cómo Quiles continúa explicando a Tomás de Aquino según Tomás de Vío.

Cerramos el paréntesis y volvamos al Cardenal, quien continuará luego glosando las respuestas a las objeciones segunda y quinta, deteniéndose en la precisión de cómo se distinguen "lo suyo" y "lo debido" en la justicia distributiva y en la conmutativa; con la intención de llamarnos la atención sobre la materia de las restituciones en aquellos casos en los que la distributiva resulta violada.

En primer lugar, señala que en la conmutativa se da a cada quien simplemente lo que es suyo; mientras que en la distributiva se da a cada quien "lo que es suyo de algún modo"[320].

Por otra parte, indica el Cayetano que, en tanto en la conmutativa le es debido a alguien porque le es propio; en la distributiva, porque es común. Las dos difieren formalmente: porque si no se le restituyese lo propio a quien se le debe, permanecería en daño. En cambio, de lo común se debe a alguien solamente por ser parte del todo; y tanto se le debe, cuanto mayor sea la dignidad de la parte[321].

Señalemos dos cosas. La primera, y más importante en este comentario, es el modo en que el comentarista interpreta la división de las partes subjetivas de la justicia, poniendo en lugar de dos, tres.

En segundo lugar, el modo en que se detiene en las respuestas a las objeciones número dos y cinco. Lo hace, según su estilo, abundando en precisiones. En este caso, en la distinción formal entre lo "suyo" –en el sentido de lo propio– y lo "debido", ya en la distributiva, ya en la conmutativa.

Esta segunda nota la realiza el Cardenal, obviamente, para prevenir o aconsejar a aquellos que deben ocuparse de la materia de la restitución cuando la justicia resulta ultrajada, como él mismo dice sobre el final.

Tanto de la primera, como de la segunda observación, se desprende cada vez con más evidencias la distancia entre la noción de justicia en Santo Tomás, y la interpretación del Cayetano. Prosigamos, por lo tanto, por esta vía, con nuestro trabajo.

---

[320] Cfr. Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 1.

[321] *Ibidem.*

S. Th. II-II, q. 61, a. 2: Utrum medium eodem modo accipiatur in iustitia distributiva et commutativa

En Angélico, citando a Aristóteles, responde «quod in iustitia distributiva accipitur medium secundum geometricam proportionalitatem, *in commutativa autem secundum* arithmeticam»[322], contra las objeciones que sostenían que el medio de la justicia distributiva y de la conmutativa se determina del mismo modo.

Es útil analizar el contenido del comentario del Cardenal separadamente, siguiendo la presentación en dos parágrafos.

Por un lado, entonces, resulta interesante la forma en que comienza la glosa: «In articulo secundo eiusdem quaestionis, scito quod morali proposito non videtur expedire ut res claras involvamus»[323]. Dicho esto, explica los motivos evidentes por los cuales no es necesario disputar nada y remite cualquier discusión a la lectura de Aristóteles.

Por otro, notemos la objeción que el Príncipe de los Comentadores plantea *in responsione ad tertium,* trayendo a colación lo dicho por Santo Tomás en *Sent*., III, dist. XXXIII, q.1, a.3, qa.2, ad.2. Pareciera que lo expuesto en la *Suma* y lo sostenido en *Sent*. III, se contradicen u oponen, y, por esto mismo, se pregunta –una vez más– «Quomodo stant *haec duo simul?»*[324]. Sin embargo, afirma a renglón seguido, que es fácil responder tal objeción, ya que puede decirse que aquella sentencia fue corregida aquí; y que todavía «salvari tamen utraque affirmatio potest»[325].

De las proposiciones en conflicto, la perteneciente al *Libro de las Sentencias* sostendría que, en cualquiera de las dos especies de justicia, se atiende a la condición de la persona como redunda en la diversidad de la cosa. Contrariamente aquí, en la *Suma de Teología*, el Aquinate sostiene que la justicia distributiva considera la condición de la persona *secundum se,* mientras que en la conmutativa se atiende «secundum quod per eam diversificatur res»[326].

---

[322] *S.Th.* II-II, q. 61, a. 2, s. c.

[323] Comm. Card. Caie., §I, en *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 2.

[324] Cfr. Comm. Card. Caie., §II, en *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 2.

[325] Cfr. *Ibidem*.

[326] Cfr. *Ibidem*.

Aquí la respuesta que muestra porqué estas afirmaciones pueden sostenerse simultáneamente (sin caer en contradicción): «quod conditio personae in iustitia distributiva attenditur secundum se, et secundum quod in diversitatem rei redundat»[327].

De lo expuesto en §I, estamos en condiciones de señalar uno de los intereses principales de Tomás de Vio a la hora de comentar los textos de Santo Tomás: esclarecer los pasajes dudosos, o con algún nivel de dificultad, relacionados al campo moral. En sus propias palabras, el Cayetano está indicando en qué modo deben ser interpretados y obrados los principios tomistas.

En §II, sin embargo, no hay ninguna aplicación moral, pero así y todo nos encontramos con el planteo de una duda. Que, si bien sostiene en un primer momento que aquella afirmación del *Libro de las Sentencias* fue corregida aquí; finalmente demuestra que no es necesariamente así, e indica la forma en que ambos pasajes se complementan.

De este artículo vemos, por un lado (en §I), lo que pareciera ser el motivo fundamental por el que el Cardenal comenta. Y como no está representado este interés en todo el artículo segundo, no realiza ninguna apreciación.

Pero encontramos también (en §II) que, aún no habiendo relación con el propósito moral, el Cayetano sí glosa el texto *ad tertium*. Lo cual nos hace pensar en la siguiente alternativa. O hay otros, además del interés manifiestamente señalado como el motivo por el cual glosa; o, tal vez, podamos también suponer que sencillamente estos son comentarios más bien "libres".

A este punto, nuestra impresión es que no hay un plan trazado, pero sí una metodología. Y que además el de Gaeta comentó libremente otros tantos artículos que, sin ser todavía centrales en su plan, tienen alguna importancia o relación con su propio pensar filosófico y teológico.

Cumpliendo el objetivo del presente capítulo en el plan de nuestra tesis, vamos a la confrontación del próximo artículo con el comentario del Cayetano.

[327] Cfr. *Ibidem*.

S. Th. II-II, q. 61, a. 3: Utrum materia utriusque iustitiae sit diversa

Contra las tres objeciones que sostienen que no es diversa la materia de la justicia distributiva y conmutativa, el Angélico responde, recurriendo a Aristóteles, «quod una species iustitiae est directiva in distributionibus, alia in commutationibus»[328]. Aclarando posteriormente que, «si igitur accipiamus ut materiam utriusque iustitiae ea quorum operationes *sunt usus, eadem est materia distributivae et commutativae iustitiae»*[329]; pero «si autem accipiamus ut materiam utriusque iustitiae actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia»[330].

Así las cosas, el Cardenal comentará el artículo en dos apartados. En el primero, nos hará reparar la atención en cinco puntos. En el segundo, planteará una objeción a las últimas líneas con las que Santo Tomás cierra el artículo.

Las cinco precisiones presentadas en §I sobre las cuales el Cayetano quiere que nos detengamos son[331]: (1) los motivos, o causas, de por qué las conmutaciones se dicen voluntarias e involuntarias; y cuál es la diferencia entre ellas. (2) Que lo voluntario e involuntario distinguen las conmutaciones porque diversifican la razón de lo justo. (3) que las conmutaciones involuntarias se distinguen entre ocultas y manifiestas; ya que una es la razón de lo involuntario cuando se padece ocultamente de cuando manifiestamente.

(4) Que *in littera* no son computadas entre las involuntarias, ni el exilio ni la usura. (5) Que el número de las conmutaciones, tanto *in littera et in V Ethic.,* no es uniforme. Y esto se debería a que ninguno de los dos (ni Aristóteles ni Santo Tomás) parecen tener la intención de enumerar integralmente las especies de las conmutaciones, sino de distinguirlas para que puedan otros fácilmente identificar el resto de los casos.

En §II, como dijimos, pone una duda «circa calcem articuli»; más precisamente «de qua specie Auctor loquitur cum dicit omnes commutationes voluntarias et involuntarias ad una iustitiae speciem pertinere: an scilicet de specie specialissima, an de subalterna»[332].

[328] *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 3, s. c.
[329] *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 3, r. d.
[330] *Ibidem*.
[331] Todo el presente párrafo cfr. Comm. Card. Caie., §I, en *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 3.
[332] Comm. Card. Caie., §II, en *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 3.

La razón de la duda para el comentador viene porque Aristóteles distingue la justicia particular en distributiva y conmutativa; y ésta última en dos: puesto que las conmutaciones pueden ser voluntarias e involuntarias. Tal cosa lo prueban la multitud de los vicios que se les oponen. Y es contra esto mismo que el Cayetano dice: «In *oppositum autem videtur haec littera»*[333], refiriéndose claramente al texto tomista.

A esta objeción responde el mismo comentarista que, "consistiendo lo justo conmutativo en la igualdad de la cosa a la cosa, y siendo su acto dar o devolver lo equivalente –no cambiando nada sino materialmente–, consecuentemente no es por la diversidad de la materia la causa por la cual se multiplica la especie de la justicia conmutativa"[334].

En los párrafos que continúan al que hemos parafraseado, señala el Príncipe de los Comentadores que "pudiera parecer que la especie de justicia varía según el devolver lo igual sea hecho voluntaria, u obligadamente; ya que en la última hay diferencia formal de la conmutación"[335]. Y esto porque "si quien considera que sea necesario que de la diferencia de división de género, y de la constitutiva de la especie, sean diferencias *per se* y no *per accidens* –siendo que las diferencias *per se* son las que diversifican los géneros–, y que la adecuación de la cosa a la cosa no es diversificada porque resulta devuelta voluntaria o involuntariamente (ya que en igual cantidad y según la misma forma de igualdad, se devuelve voluntaria o involuntariamente); se verá entonces, y en cambio, que esta diferencia *per accidens* –puesta en el texto– contradice todo esto"[336].

Es importante ver cómo el Cardenal sale de esta situación contradictoria, al decir que «Aristotelis *dicitur quod ipse non dixit esse duas species, sed* duas partes; *non propter differentiam formalem, sed propter notabilem diversitatem materialem; quia scilicet in una concurrunt duo recompensanda, in altera unum»*[337]. Y que, como adecuar uno o dos no varía la especie de las conmutaciones, siempre que se opere la misma razón o forma de igualdad, es evidente que tampoco la multitud de los vicios es signo de la multitud de las virtudes a las que se oponen.

---

[333] *Ibidem*.
[334] Cfr. *Ibidem*.
[335] Cfr. *Ibidem*.
[336] Cfr. *Ibidem*.
[337] *Ibidem*.

Siguiendo el razonamiento del Cayetano, resulta aún más interesante (y por eso decíamos antes que era importante) ver su misma conclusión:

> «Est ergo iustitia commutativa una species specialissima. Et *similiter distributiva una alia species specialissima, propter eandem rationem: quia scilicet suam unicam adaequationes formam operatur, diversam formaliter ab aequalitate commutativae, ut patet ex supradictis»*[338].

Hasta aquí llega la glosa del de Gaeta al a. 3, y representa para nosotros otra novedad fundamental. Como ya hemos visto, el Cardenal realiza la mentada división de las partes subjetivas de la justicia. Como lo señalase John Finnis, y citándolo a él, Samuel Gregg. Quienes nada dicen sobre las causas, ni los motivos, por los cuales el Cayetano parece realizar esta división.

La novedad de la que hablamos la encontramos en esta calificación de "especie especialísima" de la justicia conmutativa, y en la causa por las cuales "es multiplicada la especie de la justicia conmutativa" (según indicamos).

En primer lugar, el Cayetano señala que en *V Ethic.,* Aristóteles distingue la justicia particular en distributiva y conmutativa; y la última en *"in duas partes".* Luego salva a Aristóteles señalando que el Estagirita no dijo haber dos especies, sino dos partes de la justicia.

Finalmente, en su conclusión, remarca que tanto la justicia distributiva cuanto la conmutativa son "especies especialísimas", que se diversifican formalmente por el modo en las que se opera la adecuación.

Junto con esto, y retomando aquella división obrada en el comentario al a.1, pareciera bastante confusa la noción de justicia en el Cayetano.

Por un lado (*Comm*. a.1), dice textualmente que encontramos tres especies de justicia: legal, distributiva y conmutativa. Y que la primera es llamada "justicia general", y las dos sucesivas son llamadas –textualmente en plural– "justicias particulares"[339]. Por otro (*Comm*. a.2), indica que en una de las "justicias particu-

[338] *Ibidem*.

[339] Cfr. Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 1.

lares" –la conmutativa– encontramos "dos partes". Y que son esas dos justicias particulares "especies especialísimas"[340].

Así las cosas, mientras para Santo Tomás la virtud de la justicia se divide en dos partes, general y particular –y la última consta de dos especies subjetivas–; para el Cardenal, la justicia se divide en tres especies subjetivas, una general y dos particulares. De las cuales últimas son las distributiva y la conmutativa "especies especialísimas", teniendo a su vez la conmutativa dos partes.

Y, mientras para el Doctor Común la forma en que se opera la adecuación es causa de la diversificación de las especies de justicia particular en sus partes subjetivas; sería, para el Cayetano, la razón de la división de la justicia en tres especies –y no partes– subjetivas de la virtud de la justicia.

Por lo tanto, es aún mayor la distancia entre Santo Tomás y el Tomás de Vio, porque en definitiva este último traslada la causa de la diversificación de las especies de las partes subjetivas de la justicia, a todas sus partes. Haciendo así de cada parte, un todo; diversos y –a este punto– irreductibles entre sí.

S. Th. II-II, q. 61, a. 4: Utrum iustum sit simpliciter idem quod contrapassum

Contra las tres objeciones que sostienen que lo justo es simplemente lo *contrapassum*, el Aquinatense responde por un lado «quod Philosophus, in V *Ethic., probat non quodlibet iustum esse contrapassum»*[341]; ya que lo recibido en reciprocidad es lo justo conmutativo, y que «in distributiva autem iustitia locum non habet»[342]. Esto último "porque en la justicia distributiva no se mira la igualdad según la adecuación de la cosa a la cosa, o de la pasión a la acción, sino según la proporción de las cosas a las personas"[343].

Tras explicar, en el primer párrafo, el sentido del término '*contrapassum*'[344], y advertirnos las fuentes de la proveniencia u origen del presente ar-

[340] Cfr. Comm. Card. Caie., §II, en *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 3.
[341] *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 4, s. c.
[342] *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 4, r. d.
[343] Cfr. *ibidem*.
[344] Vid. Comm. Card. Caie., §I, en *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 4.

tículo, ya identificable a partir de su título, el Cardenal glosará el artículo en dos parágrafos.

En el primero realiza dos notas. En primer lugar «quod contrapassum potest dupliciter intellegi»[345]. En segundo, que servirse –o usar– con igualdad proporcional puede ocurrir, también, doblemente. Veamos, detenidamente, sus dos puntualizaciones.

La primera consideración según la cual es doble la acepción de lo recibido en reciprocidad es que esto sea «secundum *identitatem speciei: ut scilicet patiatur quis idem specie quod egit,* puta animam pro animam, oculum pro oculo»[346]. Y de este modo, lo justo conmutativo no es lo *contrapassum.* La segunda, es según las igualdades de la cantidad; para lo cual pone el ejemplo de quien hubiese golpeado a alguien, pague por la lesión realizada, concluyendo también con Santo Tomás: «Et sic, extenso contrapassi *et passionis nomine ad omnes commutationes, contrapassum est idem quod iustum commutativum»*[347].

La segunda de las notas, como anticipamos, es que «uti aequalitate proportionali contingit dupliciter»[348]. La primera consideración, como forma de lo justo. Es decir que, donde lo mismo justo consista en este modo de igualdad proporcional, será propio de la justicia distributiva; a diferencia de la conmutativa, que se vale de la igualdad cuantitativa como forma de lo justo. La segunda, «ut modo perveniendi ad quantitatem rei ut sit aequalis alteri rei»[349]. Y de este modo, la justicia conmutativa sí utiliza la igualdad proporcional en la conmutación de las cosas.

En §II contrapone dos referencias de diversas obras del Angélico en que se sostiene lo mismo; y estando ellas dos en sintonía, sin embargo, parecen oponerse a lo que aquí se sostiene *in responsione ad primum.*

La duda planteada viene porque ya en la primera parte de la *Suma*, como en el cuarto libro de las *Sentencias*, Santo Tomás «negat in Deo iustitiam commutativam: in hoc vero loco dicit ad rationem commutativae iustitiae spectare

[345] Esto y lo que sigue cfr. Comm. Card. Caie., §I, en *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 4.
[346] Cfr. *Ibidem*.
[347] *Ibidem*.
[348] *Ibidem*.
[349] *Ibidem*.

recompensare premia meritis et supplicia peccatis»[350]. Tras lo que vuelve a preguntarse: «Quomodo stant *haec duo simul?»*[351].

Luego, procede a responder su objeción diciendo que sin lugar a dudas entre Dios y las criaturas no puede haber justicia conmutativa; ya que Dios no puede recibir lo suyo de parte nuestra, ni tampoco nosotros podemos retribuirle en forma equivalente. Además, explica el Cayetano que el castigo de los pecados corresponde a la justicia distributiva de Dios, a la cual, sin embargo, concurre algún modo de lo justo conmutativo: «pro quanto res *pro re datur, puta praemium pro merito et poena pro offensa»*[352]. Por lo cual, en las dos citas propuestas, Santo Tomás niega la justicia conmutativa propiamente dicha; y aquí, en cambio, pone que Dios en sus operaciones observa de algún modo lo justo conmutativo. Cierra su argumento el Cardenal diciendo que, en la distribución se mezcla de algún modo alguna conmutación, y que precisamente por esto aquí no hay contradicción[353].

De la confrontación de los textos de Santo Tomás con el comentario, vemos otra vez el interés del comentarista de precisar y ayudar a quien deba aplicar estos principios. Tras exponer los dos modos en que podemos entender lo *contrapassum*; claramente indica al legislador o juez en cuáles de los dos casos es justo hacerlo: «Et ex hac distinctione habes unde diversa negantium vel affirmantium iustum de contrapasso, salvare poteris»[354]. Esta distinción es la que obra en todo el primer parágrafo.

En el segundo, en cambio, vuelve a utilizar aquel método de presentar dudas y objeciones. Ahora lo hace contraponiendo dos pasajes de dos obras diversas al sentido de lo que se contiene en el artículo. Y lo realiza nuevamente deteniéndose en una de las respuestas del Angélico, concretamente a la tercera objeción.

Vemos que esta constante preocupación por precisar e indicar el rumbo de las interpretaciones, es la que ha conducido al comentador a cierto enredo por el cual obró no pocos distanciamientos con el Aquinate.

---

[350] Comm. Card. Caie., §II, en *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 4. Véanse también aquí las dos referencias dadas en contraposición por el Cardenal.

[351] *Ibidem*.

[352] *Ibidem*.

[353] Cfr. *Ibidem*.

[354] *Ibidem*.

Por otra parte, también pensamos que este modo de comentar es parte de una *forma mentis*, a partir de la cual el mismo Cayetano concibió un esquema de la virtud de la justicia diverso del de Santo Tomás.

Sumerjámonos en el análisis de la cuestión número sesenta y dos, la última que consideraremos en nuestra investigación.

III.2.6. Quaestio 62 – De Restitutione

Al estudio de esta cuestión serán dedicados ocho artículos. En el análisis de la restitución, Santo Tomás identificará de qué virtud es acto (a.1). Luego, investigará sobre la necesidad de restituir lo sustraído simplemente (a.2), o en forma multiplicada (a.3). Posteriormente, analizará si debe restituirse de aquello que no ha sido sustraído (a.4) y si debe hacerse la restitución a quien se sustrajo (a.5). Por parte de quien sustrajo, si está él mismo obligado a la restitución (a.6) u otros (a.7). Y finalmente, sobre el tiempo oportuno para la restitución (a.8). Recordamos que el tema de la restitución ya había merecido la atención del Cardenal al comentar el artículo sobre el derecho natural, en *S. Th.* II-II, q. 57, a. 2.

El Cayetano, por su parte, comentará todos los artículos. Digamos además que de todas las cuestiones que hemos analizado, la actual se presenta como la más extensa glosa del Príncipe de los Comentadores.

Pensamos que esto es así debido al tenor de la misma cuestión –la restitución como acto de la justicia conmutativa– y a que todos sus artículos implican cierto alcance moral, cuya práctica debe ser precisada para garantizar un correcto ejercicio de la virtud.

Tal extensión, entonces, la vemos fundada en el interés del Cardenal en indicar los modos de interpretar los principios que expondrá Santo Tomás. Pretensión que hemos señalado a lo largo de toda esta exposición y que se vieron ejemplarmente remarcados en el tratamiento de la cuestión anterior.

Veamos ahora uno a uno los artículos junto con sus comentarios.

S. Th. II-II, q. 62, a.1: Utrum restitutio sit actus iustitiae commutativae

A las tres objeciones que sostienen que la restitución no es acto de la justicia conmutativa, el Doctor Común responde que «restitutio ablationi opponitur. Sed ablatio rei *alienae est actus iniustitia circa commutationes. Ergo restitutio eius actus est iustitiae quae est in commutationibus directiva»*[355].

El Cardenal pone algunas preguntas a la respuesta a la tercera objeción. La cual aparece, en realidad, engañosa ya que el Cayetano mismo elabora todo un razonamiento sobre algo que Santo Tomás no dijo; y la respuesta de su precisión viene de retomar las palabras mismas del Aquinate, donde el de Gaeta demuestra que el Angélico sí realizó tal precisión y no hay ninguna omisión[356].

Como dijimos, el comentarista repara *in responsione ad tertium* poniendo una "objeción", a la que dedica todo el primer parágrafo. En §II y §III, la precisa aún más con algunos casos y ejemplos; y finalmente le da una respuesta. En §IV, continúa clarificando todavía la decisión que debe ser tomada en tal caso; y nos anuncia que en el próximo comentario –al que nos introducimos inmediatamente– tratará más extensamente sobre la obligación y los motivos de restituir lo sustraído[357].

S. Th. II-II, q. 62, a.2: Utrum sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio eius quod ablatum est

En contra de las cuatro objeciones que niegan que sea necesario para la salvación la restitución de lo sustraído, Santo Tomás –tras citar en el *sed contra* a San Agustín quien sostiene que "no se borra el pecado a no ser que se restituya lo sustraído"[358] – concluye diciendo que «cum *igitur servare iustitiam sit de necessitate salutis, consequens est quod restituere id quod iniuste ablatum est alicui, sit de necessitate salutis»*[359].

[355] *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 1, s. c.
[356] Cfr. Comm. Card. Caie., §I-III, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 1.
[357] *Vid.* Comm. Card. Caie., §IV, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 1.
[358] Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 62, a. 2, s. c.
[359] Cfr. *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 2, r. d.

En su comentario, el más extenso de todos los que hemos analizado, el Cardenal glosa todo el artículo en ¡dieciséis parágrafos! Los cuales podemos agrupar del siguiente modo.

En el primero de ellos (§I) nos hace notar que tanto en el a.1 como en el a.2 de esta cuestión 62, los códices están "corrompidos". Y que por esta misma causa es dudoso el tema que aquí se debate. Pero, debido a su contenido –razona Cayetano–, "debemos entender que este artículo trata de la restitución de lo sustraído, y no de la restitución simplemente hablando"[360].

Luego, en §II-V, el Cardenal se detiene sobre los tres casos, y ejemplos, en los que una persona puede quitar a otro su fama.

En los parágrafos §II-IV presenta dos dudas *in responsione ad secundum.* La primera de las cuales responde en §III, con una interesante referencia a *"Scoto et Richardo".* En §IV hallamos la respuesta a la segunda de las dudas.

En §V volviendo sobre la misma respuesta *ad secundum,* se ocupa del segundo y tercer ejemplo puesto por Santo Tomás sobre los tres modos en que una persona puede quitar la fama a otro.

En §VI, tratando el tema presentado *in responsione ad quartum,* pone seis dudas; que comenzará a contestar en §VII, tras advertirnos que no responderá en el mismo orden en que las objeciones fueron planteadas. Las respuestas tendrán lugar hasta §XVI, el último de los parágrafos.

Por lo contenido en el primero de ellos podemos entrever, una vez más, la laboriosidad con la que el de Gaeta se dedicó al estudio de los textos tomistas; así también como su diligencia.

En todos los precedentes incisos, Tomás de Vío contrapondrá ejemplos dudosos que parecen escapar a los principios propuestos por el Angélico; y brindará posteriormente una respuesta a cada uno de ellos.

Una nota interesante son las referencias que hace a algunos de sus interlocutores *(Scoto* y *Richardo)*. Esto mismo porque nos hace comprender otro de los intereses del Cayetano a la hora de comentar los textos de Santo Tomás. Es decir, que en estos contrapuntos se evidencia el contexto y los destinatarios a los que el Cardenal parece dirigirse. No sólo a quienes están obligados por su oficio

[360] Cfr. Comm. Card. Caie., §I, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 2.

a la puesta en práctica de los principios que aquí se contienen; sino también a quienes –a su entender– yerran en la interpretación y aplicación de estos.

En este sentido, no son estos incisos otra cosa que un ejercicio donde se resuelven los casos propuestos. Siempre dentro del discurso de la restitución de lo sustraído, del modo de hacerlo y de quiénes están obligados a ello.

Por no ir más allá del acto de la justicia distributiva, ni representar algún elemento que nos permita profundizar en la comprensión de la noción de justicia por parte del Cayetano, pasamos al estudio del próximo artículo.

S. Th. II-II, q. 62, a.3: Utrum sufficiat restituere simplum quod iniuste ablatum est

Tres parecen ser las razones por las cuales devolver simplemente lo que se sustrajo no alcanza para restituir. A todas las cuales Santo Tomás responde que «restitutio *reducit ad aequalitatem quod inaequaliter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum, reducit ad aequalitatem. Ergo solum tenetur tantum restituere quantum accepit»*[361].

Glosando el artículo, el Cardenal pondrá dos objeciones a una de las afirmaciones del Angélico, y las responderá. Veamos separadamente el planteo del Cayetano, y la sentencia del Aquinate. En primer lugar, entonces, lo que cuestiona el comentador:

> «In articulo tertio eiusdem sexagesimaesecundae quaestionis *dubium occurrit circa illam redditionem causae in corpore articuli cum dicitur:* Et ideo antequam sit condemnatus per iudicem, non tenetur restituere. *Videtur enim quod ex hoc quod inflictio poenae pertinet ad iudicem, non sequatur quod antequam sit condemnatus, non teneatur»*[362].

[361] *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 3, s. c.

[362] Comm. Card. Caie., §I, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 3.

Pero no es lo que Santo Tomás dice, sus palabras son: «Et ideo antequam sit condemnatus per iudicium, non tenetur plus restituere quam accepit: sed postquam condemnatus est, tenetur poenam solvere»[363].

Es decir, que mientras el de Aquino deja ver que debe devolverse exactamente lo que ha sido quitado, de no haber una sentencia que obligue a devolver más de lo sustraído; para el de Gaeta sólo debe restituirse –aún lo simplemente quitado– en caso de contar con la sentencia del juez. Luego de esto, procede el Cardenal a explicar el modo en que debe entenderse la afirmación del Aquinate.

Apoyándose en su interpretación, prosigue el Príncipe de los Comentadores diciendo que, como las penas no son sólo incumbencia del juez más también de las leyes (cuyo acto es castigar), es evidente que algunos caen bajo las penas de la ley sin ser necesario ningún acto del juez. Como sucede por ejemplo y entre otros casos, en las excomuniones[364].

Aún reconociendo posteriormente, en §II, que Santo Tomás está hablando sólo de la pena que mira a la restitución en forma multiplicada de lo sustraído, plantea –retomando su argumentación– la necesidad de distinguir que la pena establecida por la ley es doble: la cual para cuya ejecución se requiere alguna acción; y aquella pena para la cual ninguna acción es requerida. Ejemplos de la primera distinción son los casos de las mutilaciones, los castigos corporales, la cárcel, el exilio, etc. La excomunión, la suspensión y otros similares son ejemplos del segundo[365].

De estas dos, continúa el Cardenal, se siguen otras dos diferencias. En primer lugar, que la imposición de algunas penas es propia del juez; algunas otras pertenecen al juez y a la ley. De los ejemplos puestos por el Cayetano, y traídos en el precedente párrafo, los primeros corresponden a la primera de las diferencias aquí señaladas. Y los segundos, a la segunda[366].

En el tercero y último de los parágrafos, el comentarista indica que:

> «Ad dubium ergo dicitur quod doctrina Auctoris universalis est de poena cuius inflictio pertinet ad iudicem ut propria: de tali

[363] *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 3, r. d.
[364] Cfr. Comm. Card. Caie., §I, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 3.
[365] Cfr. Comm. Card. Caie., §II, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 3.
[366] Cfr. *ibidem*.

> enim optime sequitur redditio causae, Et ideo antequam sit condemnatus per iudicem, non tenetur ad executionem. *Et quod haec sit vera intentio Auctoris patet ex quod loquitur de iudice ut distinguitur a lege: loquendo enim de iudice ut distinguitur a lege, oportet loqui de propriis iudici, et non de communibus iudici et legi»*[367].

De esto saca sus respuestas a sus dos objeciones. A la primera dice que establecer una punición ejecutiva pertenece a la ley, aún cuando la pena no exija una ejecución. La segunda habla de aquellas penas que son comunes a la ley y al juez; siendo que Santo Tomás se refiere solamente a aquellas penas que pertenecen establecer sólo al juez[368].

Cabe notar que al culminar su glosa, el Cayetano se dirige en forma directa y personal al lector, diciéndole que en estos modos –tanto en el fuero civil cuando en el canónico– debe entender y aplicar lo aquí expuesto[369].

Vemos entonces cómo el Cardenal realiza toda una interpretación propia de lo que aquí expone Santo Tomás.

La diferencia es grande, puesto que el Aquinate está hablando de la restitución en tanto que acto de la virtud; por lo cual dice que alguien debe restituir simplemente lo que sustrajo, de no haber sentencia, o juicio, para que eso mismo sea devuelto en forma multiplicada. Repetimos, es un acto de la virtud, y de virtud personal, como son todas las virtudes.

Contrariamente, el Príncipe de los Comentadores sostiene que aún para aquello de devolver simplemente lo sustraído debe haber sentencia del juez, como hemos demostrado. De esto se siguen varias cosas.

En primer lugar, se continúa viendo el modo de proceder por parte del Cardenal: abundando en distinciones. Esta vez, partiendo de una errónea citación de los textos del Angélico, y conduciéndonos por diversos senderos, sin obrar alguna síntesis o recapitulación conclusiva de lo que se expone.

Por otra parte, vuelve a ser manifiesta su intención de indicar el sentido del texto tomista según sus propias interpretaciones.

---

[367] Comm. Card. Caie., §III, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 3.

[368] Cfr. *ibidem*.

[369] Cfr. *ibidem*.

Finalmente, se ve claramente que en Santo Tomás la virtud es un hábito personal; mientras que para Tomás de Vio el acto de la virtud de la justicia conmutativa viene impuesto desde fuera: por la ley y el juez, positivamente. Son, en efecto, dos concepciones diversas de virtud, dos "doctrinas éticas" diferentes. Además, hemos resaltado, mientras que para el Cardenal el acto de la justicia se identifica con el acto exterior, que se sigue del dictamen del juez; para el Doctor Común el acto de la virtud se entiende a partir del fin último de la vida del hombre: la felicidad. A la cual difícilmente podría llegar la persona si no se esforzase por alcanzarla a fuerza de obrar virtuosamente. Así, pues, de ningún modo podría constituir para el Aquinate el acto de la justicia en la ejecución de un acto exterior, mera obediencia, impuesto coercitivamente.

Luego de haber señalado estas grandes diferencias, nos proponemos continuar en la búsqueda de otras en los subsiguientes comentarios; ahora el cuarto.

S. Th. II-II, q. 62, a. 4: Utrum aliquis debeat restituere quod non abstulit

Contra las tres objeciones por las cuales parece ser que deba restituirse lo que no se quitó, el Aquinatense responde que, como la restitución pertenece a la justicia en tanto que obra alguna igualdad, «si *aliquis restitueret quod non accepit, hoc non esset aequale. Ergo talis restitutio non est iustum quod fiat*»[370].

Además, continúa respondiendo Santo Tomás, el hombre sólo debe restituir en aquello que ha dañado a alguien; ya en lo que éste tenía en acto, ya impidiéndole recibir algo que estaba en vías de hacer[371].

Por su parte, el Cardenal se detendrá en las respuestas a la primera y segunda objeción; planteando una duda que hará derivar al tratamiento del tema de la usura, poniendo ejemplos que responderá en su comentario a *S. Th.*, II-II, q. 78, a. 2, y no aquí.

Puesto que ni el ejemplo ni el argumento corresponden al tema del que trata la presente cuestión, anotamos algunas pocas cosas antes de proseguir.

[370] *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 4, s. c.
[371] *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 4, r. d.

El Cayetano sólo se limita a poner un caso diverso al planteado por el Angélico para trasladar su interpretación a otro campo diverso del actual.

Es decir, que mientras el Aquinate está debatiendo sobre si deba recompensarse por aquello que no se tomó; el Cardenal sugiere un caso cuya materia respecta a la usura, como él mismo señala[372].

A mayor abundamiento, el comentarista ni siquiera responderá la duda; sino que deja en claro que más adelante (según indicamos) será resuelto. Por todo lo cual, avanzamos hacia el estudio del próximo artículo y comentario.

S. Th. II-II, q. 62, a.5: Utrum oporteat restitutionem facere semper ei a quo acceptum est aliquid

Contra las cinco objeciones que sostienen que no siempre se deba restituir algo a aquel de quien fue tomado, Santo Tomás responde:

> *«Quod per restitutionem fit reductio ad aequalitatem commutativae iustitiae, quae consistit in rerum adaequatione, sicut dictum est. Huius modi autem rerum adaequatio fieri non posset nisi ei qui minus habet quam quod suum est, suppleretur quod deest. Et ad hanc suppletionem faciendam necesse est ut ei fiat restitutio a quo acceptum est»*[373].

En todo su comentario, el Cardenal se referirá (en siete parágrafos) al *respondeo dicendum,* y a cada una de las respuestas del Angélico a las cinco objeciones.

Ya hemos visto el *r. d.,* tratemos ahora las precisiones que realizó el Cayetano; y, posteriormente, una a una las objeciones junto con sus respuestas, con las correspondientes notas del comentador.

[372] Cfr. Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 4.
[373] *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 5, r. d.

En §I, repara sobre las siguientes palabras del Doctor Común: «nisi ei qui minus habet quam quod suum est, suppleretur»[374]. Ya que según el Príncipe de los Comentadores de esta misma provienen dos conclusiones.

La primera: si alguien tiene algo por manos de otro, que este mismo consiguió por hurto o usura, no debe el primero restituir al último; sino que debe hacer cuanto pueda para que la cosa llegue a su dueño.

La segunda: si alguien debe restituir bienes de la Iglesia, o de alguna congregación religiosa, debe ciertamente hacerlo. Pero si el prelado, o abad, a cargo de la administración es un dilapidador –afirma el glosador– no deben ser aquellos bienes restituidos a ellos:

> «Quia non minus habent de suo, sed de alieno eis credito ad dispensandum, non ad dissipandum. Et ideo tenetur reddere ecclesiae, quae est rerum domina, in rebus quae non possunt dilapidari: et similiter reddi debent abbatiae ser conventui cuius sunt. *Et idem est de similibus iudicium*»[375].

Sobre esto último, declara el de Gaeta que tal cosa (obrando en secreto) puede hacerse, si tenemos en cuenta el juicio de la consciencia; pero no así si se presenta el caso en el foro judicial.

En el primero de ellos el Cardenal parece justificarse, puesto que quien obre así lo hará en beneficio, por ejemplo, de la Iglesia y del prelado; previniendo que no se dilapiden tales bienes.

En el segundo de los casos, pareciera defeccionar la fuerza de la justicia. Porque si el juez ordenase que tal cosa sea restituida a un dilapidador, por ejemplo, la justicia estaría obrando en contra de sí misma. Ya que, razona el Príncipe de los Comentadores, se estaría devolviendo un bien a alguien que se valdrá de él injustamente; en este caso dilapidándolo[376].

Continuando con su glosa, en el segundo de los parágrafos analiza la respuesta *ad primum.* Veamos primero la objeción y luego la respuesta por parte de Santo Tomás; y detengámonos ulteriormente en la glosa de Tomás de Vio.

---

[374] *Ibidem*.

[375] Comm. Card. Caie., §I, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 5.

[376] Cfr. Comm. Card. Caie., §I *in* S.Th. II-II, q. 62, a.5.

La primera de las objeciones: si algunas veces restituyésemos a quien se le quitó, le causaremos daño a él mismo, o a otros. El ejemplo es el caso de devolver la espada a alguien estando furioso. Y como es evidente que a nadie debemos perjudicar, y del daño que en este caso se seguiría, concluye que no siempre debe restituírsele la cosa sustraída a la persona[377].

Contra ésta, responderá sencillamente Santo Tomás, que la restitución no debe hacerse cuando la misma produzca mayor daño que bien. Pero quien retiene la cosa tampoco debe apropiársela. Sino esperar el tiempo oportuno para hacer la restitución, o bien consignarla en otro lugar para su mejor conservación[378].

El comentador remarca que en esta misma respuesta hallamos la razón de porqué en tiempos de guerra injusta no debemos restituir las deudas a un príncipe injusto; sino esperar a un tiempo oportuno. Ya que éste, con tales bienes, favorecerá el crecimiento o la mejor provisión de su ejército. Y sobre lo mismo, trae la situación de cuando alguna restitución no pueda hacerse sin exponer a daño al dueño de tal débito o mutuo; como es el caso –entre otros– de quien ha comprado el cardenalato[379].

La segunda objeción tiene como base el pecado de la simonía; y muestra Santo Tomás cómo no debe restituirse de quien se ha recibido; que en este caso ya que alguien da y otro recibe algo ilícitamente[380].

Contra esta misma, procede el Angélico distinguiendo los dos modos en que alguien da algo ilícitamente. El primero es el caso del ejemplo propuesto, la simonía, donde la misma acción de dar es ilícita y contra la ley; y por esto quien lo recibió debe dejarlo, y quien lo dio debe retenerlo para sí, o utilizarlo píamente. El segundo caso, es cuando se da ilícitamente por causa ilícita. Y aquí pone, el Aquinate, el ejemplo de la meretriz que recibe pago a cambio de fornicación. Sólo que esta vez la mujer puede retener para sí lo que le fuese dado; excluyéndose el caso de que hubiese recibido algo más por dolo o fraude, en donde estaría obligada a restituir al dador[381].

En su comentario a la respuesta a la segunda objeción, el Cayetano se vale de dos palabras de Santo Tomás para indicar una nueva distinción. El de Gaeta

---

[377] Cfr. *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 5, obj. 1.
[378] Cfr. *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 5, ad 1.
[379] Cfr. Comm. Card. Caie., §II, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 5.
[380] Cfr. *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 5, obj. 2.
[381] Cfr. *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 5, ad 2.

primero plantea la necesidad de «discernere inter dationem illicitam, et propter causam illicitam, respiciendo *ad id quod lege divina vel humana prohibitum est»*[382]. Y sostiene que tal vez el Angélico hace esta distinción entre «illicita *et* contra legem, *referendo* illicitum *ad ius naturae vel divinum, et* contra legem *ad ius humanum»*[383].

Al inicio de §III, el Cardenal sostiene que cuando el mismo dar es pecado o prohibido, la acción de dar es ilícita. Pero cuando en cambio no está prohibido dar, sino la causa por la cual se da (como, por ejemplo, en el caso de la fornicación, adulterio, etc.) –y entonces la acción de dar no está prohibida, sino su misma causa–; quien acepte tales servicios, aún nefastos, está obligado a dar a cambio lo que prometió, o lo que se acostumbra. Y, piensa Cayetano, que tal vez por esto Tomás de Aquino haya obrado tal distinción entre aquellas palabras que acabamos de citar[384].

Transitada esta tesis, el Príncipe de los Comentadores observa un segundo punto de la misma respuesta: el de la licitud de que tal mujer puede retener para sí lo que consiguió, sin dolo ni fraude, por el acto meretricio; pero que deberá restituir lo adquirido por mentiras, simulaciones o extorsión[385].

En la tercera objeción, Santo Tomás expone que a veces es imposible restituir a alguien por varios motivos: o porque esté muerto, o porque dista demasiado, o porque nos es desconocido. Y como nadie está obligado a lo imposible, de esto se sigue que no siempre debe hacerse la restitución a aquel de quien fue tomado[386].

A ésta responderá contrariando cada uno de los tres ejemplos puestos. Si es del todo desconocido, previa diligente averiguación sobre tal persona, debe restituirse según cuanto se pueda: dando limosnas por su salud, esté vivo o muerto. En cambio, si la persona a la cual debe restituirse está muerta, debe hacerlo a sus herederos (que son contados casi una persona con ella). Finalmente, si dista mucho y es mucho lo que se le debe, se tiene que transmitirle la deuda; y si no es posible transmitírselo, se pondrá lo adeudado en custodia e indicará a su dueño[387].

[382] Cfr. Comm. Card. Caie., §III, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 5.
[383] Cfr. *Ibidem*.
[384] Cfr. *ibidem*.
[385] Cfr. *ibidem*.
[386] Cfr. *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 5, obj. 3.
[387] Cfr. *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 5, ad 3.

La razón por la cual el Cayetano glosará tal respuesta es «quia tria tractantur, scilicet de omnino ignoto domino rei, de mortuo, de multum distante, de extremis singillatim oportet aliquid dicere»[388].

Pero no es solamente ésta la razón que motiva al Cardenal a glosar los textos; sino que se verá que, a partir del presente §IV y hasta §VI, el Príncipe de los Comentadores entrará en discusión con *Scotus et Richardus* sobre los modos en que deben interpretarse tales principios al momento de obrar la restitución.

Sobre lo primero (si es del todo desconocido el dueño de la cosa), nos advierte tres notas. La primera, la vía por la cual diligentemente se debe investigar quién es el dueño de la cosa. Y sólo luego de no encontrarse tal, puede procederse a darse la cosa a los pobres. Porque de lo contrario, quien habiendo dado a los pobres la cosa sin haber realizado una diligente investigación, deberá restituir a su dueño (en caso de que éste presentase reclamo).

Vemos que aquí el Cardenal parece olvidar la función del juez, y los modos en que este debe juzgar; así como también los alcances de la ley y el juicio o la sentencia. Pues si nosotros, en el fuero de nuestra consciencia, contravenimos el dictamen público, no lo hacemos debido a ninguna autoridad pública, u oficio; sino más bien en razón de cierto juicio propio. Este mismo, vemos claramente, no sería entonces un juicio usurpado. Sobre los efectos que se sigue de que obedezcamos tal dictamen; también trató el Angélico en otras cuestiones[389].

En nuestro análisis de los puntos IV-VI, dejamos entrever cómo el Cardenal debate con dos interlocutores contemporáneos. Esto no es menor, ya que se trasluce la preocupación del Cayetano por marcar el sentido que deben tomar tales textos; cosa que también expusimos.

De todo lo cual se sigue (¡nuevamente!) que este interés suyo de indicar los modos de interpretación (que es más bien la suya propia), sumado a su notable influencia, tanto en sus años como en los que vendrán; son dos de las causas principales por las cuales pensamos que el tomismo, a partir del Gaetano, se apartó de Santo Tomás.

[388] Comm. Card. Caie., §IV, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 5.
[389] Principalmente *S. Th.,* II-II, q. 60.

S. Th. II-II, q. 62, a.6: Utrum teneatur semper restituere ille qui accepit

Contra las tres objeciones por las que pareciera que aquel que tomó algo no esté obligado a su restitución, responde Santo Tomás que «ille *qui peccavit tenetur satisfacere. Sed restitutio ad satisfactionem pertinet»*[390]; y que a este respecto dos cosas deben ser consideradas. Por un lado, lo substraído. Por otro, la misma substracción.

El Doctor Común precisa que deben considerarse, además, tres aspectos con respecto a quien tomó algo de otro. El acto de la sustracción puede tratarse de un robo, de un mutuo, o de un depósito. Sólo en la primera de las tres enumeradas, la acción es injuriosa, ya que se realiza contra la voluntad del dueño de la cosa. En el segundo de los casos no hay injuria, sino que se recibe algo en beneficio, o utilidad propia con el consentimiento del dueño de la cosa. En el último de los casos, el de los depósitos, puede uno recibir algún objeto de otro sin injuria y sin beneficio propio, y estaría obligado a su restitución sólo «si cum magna sua culpa rem depositam *amitteret»*[391].

Así aclarada la principal afirmación, el Aquinate procederá a responder cada una de las tres objeciones planteadas.

Por su parte, el Cardenal glosará el artículo en ¡once apartados!, dando a su comentario una dimensión comparable al que realizase al a. 2 de esta misma cuestión. Extensión poco común a todos los demás comentarios contenidos entre las qq. 57-62. Analicemos detenidamente el contenido de cada uno de ellos.

En el primero de estos parágrafos el Cayetano se detiene en el *respondeo dicendum* para hacernos notar la:

> «Universalem radicem unde omnes restitutiones in quacumque materia et quomodolibet oriuntur, ut in casibus non scriptis scias resolvere usque *ad principia, an teneatur quis ad restitutionem. Duae ergo sunt radices ad quarum alteram restitutionem omnem oportet reduci: prima est acceptio; secunda est res accepta. Et extenditur in proposito acceptionis nomen ad omnem actum quo proximus minus habet de suo quam habere debeat: incendium enim,*

[390] *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 6, r. d.
[391] *Ibidem*.

> *contumelia, iniqua distributio, et alia huiusmodi, sub acceptione comprehenduntur. Oportet igitur primo inspicere an ille de quo quaritur teneatur ad restituendum ratione acceptionis, vel ratione rei acceptae, an ratione utriusque: oportet namque inter ista tria comprehendi restitutionem»*[392].

Encontramos en el segundo y tercer parágrafo una continuidad en los temas tratados. En §II, el Cardenal presenta una duda sobre el modo en que deba entenderse el que una cosa esté en posesión de otro: «vel intelligendum est quando vel res ipsa salvam vel aliquid loco eius extat»[393]*;* ya que «est ratio dubii quia varia dicuntur de possessore bonae fidei»[394]. Y en §III, resuelve dicha duda diciendo que: «Ad evidentiam huis rei, praesupponendum est quod sermo totus est de possessore bonae fidei, qui tamen post factum comperit se alienum possedisse, et paratus est uniquicue suum reddere»[395].

También en §IV, §V, §VI y §VII hay una correlación con respecto a la temática contenida. En los primeros tres (§§IV-VI) el comentador se detiene en las tres distinciones realizadas por Santo Tomás en el *respondeo dicendum,* sobre los modos en que algo puede recibirse. En §VII, volviéndose a ocupar de los tres apartados anteriores, plantea y resuelve una duda a esta "distinción trimembre"[396]

En §§IV-VI, el Cayetano sólo se explaya reescribiendo lo que ya fue dicho por Santo Tomás; sin realizar aporte alguno o distinciones[397].

Por el contrario, en §VII, sí plantea una duda diciendo que el Angélico distinguió insuficientemente los modos en que una cosa ajena pueda recibirse; ya que parece haber obviado un cuarto caso en el que la acepción de la cosa ajena se realiza en favor de ambos. Y para despejar tal cuestionamiento, responderá que el Aquinate así lo ha hecho «quia tractabat de iustititae commutativae actu, a qua acceptiones gratuitae longe sunt; et acceptiones *ad iustum aut iniustum spectantes mixtae post simplices tractandae sunt, aut ex simplicibus iudicandae»*[398].

---

[392] Comm. Card. Caie., §I, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 6.
[393] Comm. Card. Caie., §II, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 6.
[394] *Ibidem*.
[395] *Ibidem*.
[396] Cfr. Comm. Card. Caie., §VII, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 6.
[397] Cfr. Comm. Card. Caie., §IV-VI, en S. Th., II-II, q. 62, a. 6.
[398] Comm. Card. Caie., §VII, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 6.

Continuando con la glosa, el Príncipe de los Comentadores realiza en §VIII algunas advertencias y precisiones en referencia a las respuestas *ad 1;* y plantea una duda en relación a la respuesta *ad* 2.

Sobre la respuesta a la primera objeción, nos dice solamente que pongamos atención a su conclusión respecto de cuándo debemos realizar la restitución, y esto «ut scias decernere in *casibus»*[399].

Siempre dentro del octavo inciso, plantea una pregunta sobre el argumento de la respuesta contra la segunda objeción: «an, si restituendo per confessorem eandem rem sequeretur *criminis detectio, teneatur aliquis ad restituendam rem acceptam: an sufficiat restituere illius aestimationem»*[400]. Y dada la complejidad del caso, responde el mismo Cardenal dando su opinión: «Si tamen casus accideret, videtur mihi quod non teneatur ad *restitutionem illius rei, sed aestimationis eiusdem»*[401]. Las líneas y párrafos que siguen a esta afirmación son una explicación de los motivos y causas que llevaron al Cayetano a dar su respuesta, que no representan para nosotros relevancia alguna.

Los sucesivos apartados (§§IX-XI) los dedica el comentarista al análisis de la respuesta contra la tercera objeción, proponiendo nuevamente ejemplos de tipo casuísticos; procediendo en distincionesy subdistinciones.

Esto último lo encontramos en §IX, donde la duda propuesta es si «uno integtre restituente, alii qui etiam in solidum tenebantur ad restituendum, teneantur, de necessitate salutis, ad refundendum illi qui restituit; et *ad quantum quisque teneatur, si tenetur»*[402]. Y para alcarar esta duda, el Cardenal dirá que este caso puede darse en tres diversas maneras: «Primo, rebus acceptis extensibus apud eos qui acceperunt; secundo, rebus acceptis consumptis ab eisdem; tertio, quod nulla fuerit acceptio lucrosa alicui, sed solum damnificatoria»[403].

Nunca dejemos de vista que Santo Tomás no plantea en este artículo el tercero de los casos, ya que está hablando siempre de la restitución –en tanto que acto de la justicia conmutativa–, y de los modos en que alguna cosa ajena pueda sustraerse o ser tenida. Pero vemos aquí cómo el Cardenal plantea, nuevamente, una duda que está por fuera de la argumentación del Aquinate, casi forzando el

[399] Comm. Card. Caie., §VIII, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 6.
[400] *Ibidem*.
[401] *Ibidem*.
[402] Comm. Card. Caie., §IX, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 6.
[403] *Ibidem*.

tópico. Esto mismo dice el Cayetano –al final del parágrafo[404]– luego de resolver el caso que seguidamente analizamos.

A tal efecto, veamos en qué modo resuelve el de Gaeta: «Et in primo et secundo casu calrum est quod alii tenentur refundere ei qui restituit, tanquam sustituto domino illarum rerum»[405]. Pero no es así de sencilla la resolución del tercero de los casos, «quando ad nullum portio aliqua devenit, obscurum est an alii teneantur refundure»[406].

Y partiendo de aquí, precisará algunas circunstancias posibles del mismo caso, que, a su vez, darán lugar a nuevas subdistinciones para su conclusión.

Deberemos entonces distinguir y considerar lo que para el Cardenal podría aclarar el asunto. Así lo formula él mismo: «Videtur *autem mihi considerandum et distinguendum esse an ille unus qui integre restituit succedat damnificatio in damnu tantum, an etiam in damnum pati ab eisdem»*. Ya que sólo se debe suplir el daño que alguien inflige a otro, y no aquél en que alguien incurre o cae por cualquier causa. También debemos considerar si aquél que produjo el daño fue inducido a tal, o fue él mismo quien indujo a otros; así como también si realizó el daño espontáneamente. Y esto porque si hubiese sido inducido, también quienes obraron tal inducción están obligados a restituir. Por el contrario –afirma el Cayetano– que «si vero fuit inductor aliorum *ad maleficium ille qui integre restituit, non tenentur inducti ad refundendum eidem. Quia isti non damnificaverunt deducendo ipsum ad statum in quo teneturad restituendum in solidum, sed e contra. Unde isti non succedit nisi damno»*[407].

Pero si espontáneamente aquella persona hubiese realizado tal daño –no habiendo sido inducido ni inductor– propone el Cardenal una nueva subdistinción para la resolución del caso. Y entonces debemos considerar, por un lado, si tal daño fue perpetuado solitariamente; o, por otro, acompañado en sociedad. Y con esto debería alcanzar para resolver definitivamente la duda planteada, que sabe el de Gaeta que excede la preocupación del Aquinate[408].

Todavía en el décimo y undécimo de los apartados continúa el Cayetano ocupándose de la respuesta contra la tercera objeción, en la que Santo Tomás

[404] Cfr. *ibidem*.
[405] *Ibidem*.
[406] *Ibidem*.
[407] *Ibidem*.
[408] Cfr. *ibidem*.

resuelve que llegado el caso de que uno restituya la cosa por muchos sustraída, no es necesario que los otros vuelvan a satisfacer, puesto que la misma cosa –o su valor– ya fue restituída[409].

En §X el Cardenal, no centrado ahora sobre algún aspecto ajeno a la cuestión, sino en el sentido de la última sentencia con la que Santo Tomás concluye el artículo («qui tamen *potest condonare*»[410] –y que se refiere a que quien ha realizado la restitución puede perdonar la deuda a los otros que con él han sustraído la cosa–), se pregunta si «an is qui ad restituendum tenetur absolutus sit coram Deo a debito restitutionis ex hoc quod *petiit ab eo cui tenetur remissionem, et habuit ab eo gratiam: an requiratur quod offerat pecuniam vel rem in promptu*»[411]. A lo que responderá que, mientras se llegue a la satisfacción de la restitución, todo lo demás no importa carácter de obligatoriedad, y que, de realizarse, se hace absolutamente *"coram Deo"*[412].

Así aclarada tal duda, Tomás de Vio presenta –en relación a la antedicha– una nueva en §X: «an, *pluribus in solidum obligatis ad restitutionem, possit dominus gratiam remissionis quibusdam facere et totum ab uno exigere, in foro conscientiae*»[413]. Su respuesta será que sólo podrá exigir a uno la misma cantidad que perdonó a cada uno de los otros; ya que de otro modo se incurriría en injusticia o iniquidad[414].

Con esta última respuesta concluye el Cardenal toda la extensa glosa al sexto artículo de la cuestión sexagésima segunda.

A lo largo de nuestra exposición hemos visto como el principal interés del Cayetano ha sido el de ejercitar los principios expuestos por Santo Tomás proponiendo siempre nuevos casos y ejemplos.

De la mano de éstos, el Cardenal se ha visto forzado muchas veces a ahondar su resolución con precisiones que dan lugar a nuevas distinciones. Y, al menos en uno de los casos, lo hemos visto prolongar y aumentar las mismas precisiones obradas por el Aquinate en sus textos.

---

[409] *S.Th.,* II-II, q. 62, a. 6, ad 3.
[410] *Ibidem*.
[411] *Ibidem*.
[412] Cfr. *ibidem.*
[413] Comm. Card. Caie., §XI, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 6
[414] Cfr. *ibidem*.

Aún considerada la extensión del comentario al sexto artículo, no son muchas las novedades o aportes que podemos señalar, además de las que continuamente venimos haciendo.

Recalcamos nuevamente el modo en que el Cayetano transita de un argumento a otro, presente o no en esta segunda parte de la *Suma de Teología*; así como también el carácter decididamente espontáneo de la articulación de sus comentarios, unas veces agrupando sus incisos con cierto carácter de continuidad, otras interrumpiendo abruptamente su tratamiento para pasar a otro no necesariamente contiguo.

Así las cosas, nos introducimos en el anteúltimo de nuestros análisis; el del comentario al artículo séptimo, esta vez no tan extenso.

S. Th. II-II, q. 62, a. 7: Utrum illi qui non acceperunt teneantur restituere

Contra los tres argumentos que objetan que no están obligados a restituir quienes nada recibieron de la acción injuriosa; Santo Tomás responde, apoyado en la *Sagrada Escritura*, que aún aquellos que han consentido –permitiendo o no evitando– tal hecho, sí están obligados a la restitución[415].

Y esto es así porque cualquier persona está obligada restituir, no sólo en razón de la cosa ajena que fue tomada; sino también por razón de la misma sustracción injuriosa. Justamente por ello, cualquiera que sea causa de injusta sustracción está obligado a restituir.

Ahora bien, ser causa de dicha injusta sustracción, explica Santo Tomás, puede suceder de dos modos: directa e indirectamente. La primera de ellas se da cuando se induce a alguien a sustraer, cuando se le ayuda al sustractor de algún modo, o cuando se es partícipe en cierta manera de la rapiña o hurto. La segunda de las formas en las que se es causa de injusta sustracción es la que se realiza indirectamente; forma que puede darse en cinco modos diversos: o bien por mandato, o consenso, o recurso o ayuda, con participación, y cuando quien está obligado a impedir tal hecho, no lo hace[416].

[415] Cfr. *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 7, s. c.
[416] Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 62, a. 7, r. d.

Esta vez, el comentario del Cardenal se desarrolla en tres incisos. En el primero de ellos, señala que debemos aclarar el sentido de una de las máximas contenidas en el *respondeo dicendum* de Santo Tomás. Y esto para que evitemos seguir el camino de quienes han realizado una incorrecta interpretación de tal principio, y podamos nosotros mismos discernir diligentemente en cada uno de los casos que se nos presenten[417].

Luego se detiene sobre el modo indirecto de la injusta substracción (§II), remarcando que el Doctor Común "sin apartarse del libro precedente"[418], exige dos condiciones para que algo sea, precisamente, causa de injusta substracción: que deba y pueda impedirlo. Todo esto, para que podamos nosotros, los lectores, saber cuándo estamos obligados a restituir, y cuándo no[419].

Y, finalmente en el tercero de los parágrafos, nos señala dos puntos a considerar contenidos en la respuesta *ad 2*. El primero, quiénes están obligados a restituir, ya por ser autores del hecho, ya por haber recibido la cosa ajena. En el segundo, nos indica que el

Aquinatense pone como obligados a la restitución en segundo lugar a quienes ejecutaron tal sustracción injuriosa[420].

El presente comentario del Cardenal está claramente dirigido al lector de la *Suma de Teología*, y nuevamente vemos que su interés es el de advertirnos y señalarnos el modo correcto de interpretar los principios expuestos por Santo Tomás, y elaborar un manual de casos prácticos para aplicar. Pues esto se echa de ver en todo el análisis que hemos realizado de los comentarios a las cuestiones respectivas.

Además de esto, no hay más nada que destacar de los tres apartados con los que el Cayetano glosa el texto tomasiano. Dejándolos entonces de lado, damos un paso más para introducirnos en el análisis del último de los artículos señalados para nuestro trabajo.

[417] Cfr. Comm. Card. Caie., §I, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 7.
[418] Cfr. Comm. Card. Caie., §II, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 7
[419] Cfr. *ibidem*.
[420] Cfr. Comm. Card. Caie., §III, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 7.

S. Th. II-II, q. 62, a.8: Utrum teneatur aliquis statim restituere, an licite possit restituitionem diferre

Contra las tres objeciones por las que pareciera que alguien no está obligado a restituir inmediatamente la cosa ajena –injuriosamente sustraída– Santo Tomás responde «quod sicut accipere rem alienam est peccatum contra iustitiam, ita etiam detinere eam»[421].

El Cardenal glosa el artículo en cinco apartados. Analicemos cada uno de éstos.

En el primero de ellos realiza, simplemente, un repaso de todos los artículos de la cuestión 62 tratados precedentemente, para así dejar clara la necesidad de la investigación del tema que se nos presenta ahora[422].

En §II, dirigiéndose al lector le dice: «Adverte quod in praecepto restitutionis clauduntur duo: primum est quod animo non detineatur alienum invito domino; *secundum est quod secundum actum exteriorem non detineatur alienum invito domino»*[423]. Para continuar explicando que el segundo nace del primero, como el acto exterior nace del hábito de la virtud; y que por esto mismo el tiempo de efectuar la restitución no viene determinado por la virtud de la prudencia (como en las demás virtudes), sino que es *"ad statim"*[424].

Habiendo dicho esto, realiza la siguiente aclaración sobre el modo en que debemos entender que la restitución debe efectuarse inmediatamente: «sed statim dicimus fieri quod *non differtur, sed hora negotio congrua executioni mandatur»*[425]*;* y no precisamente en medio de la Misa, o a media noche, o etc.[426].

Pero, aún así, vuelve en §III sobre el tema del tiempo idóneo para la restitución, ya que es causa de duda de muchos escritores, o doctores «nam quidam solius extremae necessitatis rationem habendam in restitutionibus docuerunt: quidam autem magnum detrimentum considerando quoque esse dixerunt»[427]. Con la intención de aclarar definitivamente la duda, propone el Cardenal su propia

[421] *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 8, r. d.
[422] Cfr. Comm. Card. Caie., §I, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 8.
[423] Comm. Card. Caie., §II, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 8.
[424] Cfr. *ibidem*.
[425] *Ibidem*.
[426] Cfr. *ibidem*.
[427] Comm. Card. Caie., §III, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 8.

opinión: «Mihi autem videtur, et dicendum *quod, citra extremam necessitatem semper loquendo, tripliciter intelligi potest restitutionem non posse fieri statim sine magno detrimento»*[428].

El primero de los casos es cuando la cosa a ser restituída cause gran daño por su gran dimensión. Y afirma Cayetano, que no obstante tal detrimento, quien posee lo ajeno está obligado inmediatamente a su restitución; puesto que nada de lo que es suyo estaría perdiendo[429].

El segundo caso es cuando el detrimento sea grande en razón del *lucro cessantis* de alguna actividad económica, que impida al comerciante y detentor de la cosa continuar con su regular estado de vida. En esta misma distinción está contenido un encomio a *Richardus (de San Víctor) et Scotus,* quienes sostienen que no es lícito a nadie retener la cosa ajena, con el pretexto de conservar –o mantener– su actual estado de vida[430].

El tercero de los casos es cuando la restitución cause algún tipo de detrimento o daño en los bienes que le son propios a quien posee la cosa ajena; y su tratamiento ocupará el resto de este inciso y se extenderá hasta el próximo y anteúltimo (§IV).

Para su resolución el comentarista propone que «oportet subdistinguere: quia vel talis *dilatio esset cum multo damno creditoris seu domini; aut cum parvulo seu nullo»*[431].

En el primero de los casos, el dueño de la cosa –que padeciendo gran daño en sus bienes propios a causa de la demora en la restitución– puede, o debe, imputar para su inmediata restitución a quien la retiene; aún sufriendo este último daño en los bienes de su propiedad[432].

En el segundo de los casos, *(«si vero talis dilatio in modicum aut nullum damnum creditoris esset»*[433]*)*, presenta esta vez el Cardenal una crítica a la razón sostenida por Scoto; según la cual afirma que quien retiene la cosa ajena no está obligado a su inmediata restitución[434]. La crítica del de Gaeta no es entonces a la

[428] *Ibidem*.
[429] Cfr. *ibidem*.
[430] Cfr. *ibidem*.
[431] Cfr. *ibidem*.
[432] Cfr. *ibidem*.
[433] Comm. Card. Caie., §III, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 8.
[434] Cfr. *ibidem*.

conclusión de Scoto –con la que concuerda el Cayetano–, sino a la razón por la cual arriba a tal. Comparémoslas.

La razón de Scoto, (en palabras del comentador): «Quia dominus debet magis velle quod videtur magnum incommodum proximi restituentis quam modicum vel nullum suum incommodum in illa sua modica dilatione restituentis»[435]. Y he aquí el porqué el Cardenal sostiene que está razón no es válida: «Quia sicut nullus damnum alteri facit qui utitur iure suo, *ita nullus damnum alteri vult qui vult uti iure suo*»[436].

Ahora, la opinión del Cayetano: «Videtur *autem mihi quod in tali casu licite possit differri restitutio ratione impotentiae restitutionis*»[437]. Ya que impotencia se dice no sólo de quien no puede algo, sino también de quien difícilmente pueda hacerlo. Y a esta causa se reduce también el hecho de que alguien no pueda restituir inmediatamente sin daño de su fama[438].

Si bien todo esto, se pregunta ahora el Cardenal, si también está obligado quien retiene la cosa –acusada la causa de impotencia– a restituir también el módico daño que el dueño de la cosa padece en sus bienes por tal dilación. A lo que responde que pareciese que no. Pero que también, por otra parte, el evitar el daño del deudor no debe realizarse con daño del acreedor[439].

A la primera objeción responde que no está obligado a restituir con intereses, ya que estuvo en mora porque no tuvo los medios para tal restitución. En esta línea, responde también a la segunda cuestión; ya que este deudor no se encuentra simplemente en mora, sino que su causa alcanza a justificar el hecho de tal dilación[440].

Finalmente, en §V, analizando el *respondeo dicendum* y la respuesta *ad 2,* nos hace advertir que si quien detiene la cosa es autorizado para su devolución con demora, así también no está obligado a solventar con intereses. Y esto sólo para el caso en el que tal beneficio le fuese otorgado libremente, y no de otro modo[441].

---

[435] Comm. Card. Caie., §III, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 8.

[436] *Ibidem.*

[437] *Ibidem*.

[438] Cfr. *ibidem*.

[439] Cfr. *ibidem*.

[440] Cfr. *ibidem*.

[441] Cfr. Comm. Card. Caie., §V, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 8.

Hemos visto cómo nuevamente el Príncipe de los Comentadores aprovecha la ocasión de tal comentario para entablar cierto diálogo con los doctores de su época que también han utilizado los textos de Santo Tomás para enseñar.

En este comentario, vuelve el Cayetano a indicar sendos modos de interpretación de cierta terminología tomista, descalificando, algunas veces, a unos, para que nos apartemos de ellos, o felicitándolos para que en este o aquel punto los sigamos.

Además de estos apóstrofes o encomios, resulta también evidente luego de la lectura del comentario, el modo en que procede siempre en nuevas distinciones y subdistinciones. Por lo demás, la glosa de Tomás de Vio se ciñe algunas veces a un sólo punto, y otras a tan sólo una afirmación.

* * *

Hemos llegado, pues, al final de esta sección exponiendo los resultados que emergieron de haber confrontado los textos del Aquinate con la glosa del Cardenal.

No habiendo nada más que decir en este punto, sobre las diferencias o cercanías entre el Angélico y el Cayetano, pasemos ahora al próximo capítulo. En el mismo, como adelantamos, recogeremos todas estas notas y las organizaremos, para poder reconstruir las dos visiones en pugna en torno a la virtud de la justicia.

CAPÍTULO IV

LA VIRTUD DE LA JUSTICIA TOMASIANA Y LA INTERPRETACIÓN DEL CAYETANO

IV.1. LA DEFINICIÓN DE JUSTICIA EN S. TH. II-II, QQ. 57-62

Luego del análisis que hemos realizado, cabe aquí clarificar qué es lo que entiende el Aquinatense por justicia. De hecho, tras la lectura del capítulo anterior, podrían emerger algunas preguntas confusas como, por ejemplo, ¿cuántas son, pues, las partes de la justicia según Santo Tomás? ¿Cuántas justicias concibe? ¿Una, dos... tres? ¿Y con cuántas partes?

¿Cómo se divide? Intentaremos, entonces, echar luz sobre este tema.

Antes de proseguir, resultará provechoso recordar brevemente la doctrina tomista sobre los hábitos en general, y sobre las virtudes y los vicios en particular. Esto así, porque en cada uno de los tratados sobre las diferentes virtudes, teologales y cardinales, el Doctor Común se aboca a los vicios opuestos a cada una de ellas; que, dicho sea de paso, generalmente son más los vicios que las virtudes, puesto que a una virtud se oponen, al menos, dos vicios o pecados: uno por exceso y otro por defecto.

En efecto, el Angélico estudia en la primera parte de la *Suma* el tema de los actos humanos en sí mismos (*S. Th.,* I-II, qq. 6-48), y en la segunda el de los hábitos en general (*S. Th.*, II-II, qq. 49-54). Luego, discurrirá sobre cada hábito en particular, llámense virtudes o vicios.

Según resaltamos en §III.1.2 y en §III.1.3, todos estos temas (i. e., los actos humanos, los hábitos en general, los actos humanos en particular, y el de las virtudes cardinales) pertenecen al plan que Santo Tomás estableció para estudiar el modo en que el conocimiento participado de Dios a los hombres le sirve a éstos para obrar; es decir, conducir su vida a la beatitud eterna. Así lo afirma también el Prof. Hugo Costarelli Brandi:

> «El tratado de las virtudes, el más extenso dentro de la *Summa,* pretende presentar, precisamente, el camino más humano, y por lo mismo más divino, de retorno a la casa del Padre. Puesta la mira en la visión beatífica, el obrar virtuoso se llena de sentido, al ser coronado por la gracia y los dones» [442].

Un paréntesis merece la consideración sobre los motivos que llevaron al Doctor Común a tratar primero sobre los actos humanos, y luego sobre los hábitos; siendo que estos últimos son principios de aquellos. A nosotros basta la certera respuesta de Victorino Rodríguez Rodríguez, OP; quien brinda dos razones fundamentales:

> «Primera, porque la teología moral, en la concepción tomista (cf. prólogo a la cuestión 6), trata principalmente de lo que conduce inmediata y formalmente al hombre a la bienaventuranza, que son los actos humanos; de lo demás, y en concreto de sus principios, trata en cuanto tiene relación con ellos. Segunda, porque los hábitos dicen orden esencial o transcendental a sus actos, de los que dependen en cuanto a su especificación e inteligibilidad, y, consiguientemente, en cuanto al tratamiento científico»[443].

El Aquinate, tras definir qué son los hábitos, procederá a su distinción. Por supuesto que no pretendemos entrar en el debate en torno a la distinción esencial entre hábitos y virtudes, ya que tal tema escapa al interés central de nuestra investigación y que, además pensamos, sería más acorde a estudios centrados en Suárez o en el Capreolo. Nos contentamos, pues, con decir que las virtudes morales son hábitos operativos buenos, que se distinguen de los hábitos malos (vicios), y de las virtudes intelectuales (*S. Th.,* I-II, qq. 57-58), así como también de las virtudes teologales[444].

---

[442] H. COSTARELLI BRANDI, «El derecho y la justicia...», p. 5.

[443] V. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, *"Tratado de los hábitos en general. Introducción a las cuestiones 49-54",* en Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* t. II, BAC, Madrid 1989, p. 375.

[444] Las cuales tampoco pertenecen, en rigor, al encuadre de nuestra Tesis. Para profundizar *vid*. *S. Th.,* I-II, q. 57, a. 2: «Utrum virtutes theologicae distinguantur ab intellectualibus et moralibus», especialmente el *sed contra* y el *respondeo.* Mencionemos aquí, como un hecho anecdótico, otro grupo de virtudes antiguamente llamadas "católicas", y que hoy han sido prácticamente olvidadas y son objeto de pocos, por no decir ningún estudio. En este sentido, escribe V. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, *"Tratado de las virtudes en general.*

Decíamos que los hábitos operativos se dividen en dos grupos: virtudes y vicios, según el fin al que se ordene cada uno de ellos. Si se dirige hacia el bien que le es propio, el hábito será llamado virtud[445]; vicio, en sentido contrario[446]. Para completar la noción, debemos agregar la siguiente precisión: estamos ante una virtud moral, propiamente hablando, cuando es buena la obra que se opera a través del hábito, y cuando se perfecciona el mismo operante.

Con lo anterior, hemos repasado la nota doctrina tomista sobre el tema de los hábitos, las virtudes y los vicios, que sirve a fines de presentar mejor la definición de la justicia tomasiana y el modo en que es abordada por el Doctor Común la *Suma:*

> «El método que sigue el **Aquintense,** en su *Suma Teológica,* es el aristotélico, es decir, es filosóficamente realista moderado y es metodológicamente realista, pues, como tal, asciende de las cosas a las ideas. Propedéuticamente hablando, está –como ha explicado **Michel Villey**– dirigido a la enseñanza *(doctrina)* y al acto de aprender *(disciplina),* en busca de la verdad –de su ciencia en el grado asequible al hombre–, invitando para ello al lector a rehacer el mismo camino que la razón del maestro ha debido recorrer; emplea

Introducción a las cuestiones 55-67", en Santo Tomás de AQUINO, *Suma Teológica,* t. II, BAC, Madrid 1989, pp. 415-420, *"§g. Las virtudes morales infusas de los hijos de Dios",* p. 420: «Al tratar el origen o causa eficiente de las virtudes, en la cuestión 63, no sólo se presente el problema de la existencia de virtudes morales infusas, causadas inmediatamente por Dios, a la vez que las virtudes teologales, sino también el de su diferenciación ultragenérica de las virtudes naturales, y de sus peculiares leyes de crecimiento y desaparición. Santo Tomás da por buena la convicción de los Doctores de la Iglesia y de los maestros escolásticos que le precedieron, con buena base bíblica (aunque no sea tan definitiva como respecto de las virtudes teologales) sobre la existencia de las virtudes morales infusas, que en el siglo XII llamaban virtudes *católicas,* "que Dios obra en nosotros sin nosotros", según decía la definición generalizada de virtud. Nuestro autor aplicó su talento teológico a manifestar cómo los hijos de Dios, renacidos en la gracia y orientados por las virtudes teologales hacia Dios, necesitan ser revestidos interiormente con virtudes de ese mismo orden para comportarse como tales». Para quien desee rastrear las «incidencias histórico-doctrinales del tema antes de Santo Tomás», el autor de la cita reevía a la lectura de las obras de Odon LOTTIN, OSB; especialmente el tercer tomo *("Problèmes de morale",* pp. 100-150*)* de su monumental obra *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siécles.*

[445] *S. Th.,* I-II, q. 55, a. 5, r. d. *(in fine): «Unde virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus».*

[446] *S. Th.,* I-II, q. 71, a. 1, r. d. Luego de explicar que: «Id *autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus»*; concluye: «sed *secundum id quod est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium: vitium enim uniuscuisque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suae natura»,* esto es el fin, que es un bien, y que le es propio.

> el arte de *trivium* –gramática (relacionando *mens* y *verba*), retórica y dialéctica»[447].

Bajo todas estas consideraciones pretendemos, en lo sucesivo, sistematizar la virtud de la justicia lo más armónica y ajustadamente que podamos a la exposición presentada por el Doctor Angélico en *S. Th.*, II-II, qq. 57-62.

Como hemos visto, Santo Tomás dedica a la virtud de la justicia un extensísimo tratado, que abarca desde la cuestión 57 hasta la 122 inclusive. Nosotros, como dijimos, nos interesamos solamente hasta la 62, puesto que nuestra Tesis radica en demostrar que una cosa es la definición de la justicia que brinda el Angélico, y otra la que interpreta el Cardenal Tomás de Vio. Esta definición incluye, como es debido, la forma que el Doctor Común concibe para la virtud, y cómo su estructura interna dice relación con el resto de las virtudes morales.

Pues bien, lo primero que debemos decir, para evitar cualquier tipo de confusión (que recogimos en las posibles preguntas planteadas al inicio de este apartado) es que la virtud de la justicia tiene dos formas, de las cuales una posee dos partes subjetivas. La justicia, además, es una virtud moral, cuyo tratamiento lo encontramos –repetimos– en *S. Th.,* II-II, qq. 57-122. Este tratado incluye el estudio de la justicia en sí misma (qq. 57-60), el de sus partes (qq. 61- 120), el don correspondiente (q. 121) y sus preceptos (q. 122). Tal como hemos notado, este tratado sucede al de la prudencia (*S. Th.,* II-II, qq. 47-56), y antecede al resto de las virtudes cardinales: la fortaleza (*S. Th.,* II-II, qq. 123-140) y templanza...

Introduzcámonos, de una vez y con la siguiente nota, en el tratado y la noción de justicia, presente en las cuestiones que hemos señalado:

> «Entre los siete bloques gruesos de las virtudes que se desarrollan en la II-II, el tratado de la justicia tiene una peculiaridad inicial. Efectivamente, no deja de llamar la atención el hecho de que comience tratando acerca de *lo justo.* Generalmente cada bloque se inicia con una referencia a la virtud en sí, para luego desarrollar el objeto, acto propio, vicio opuesto, etcétera. Pero en el caso de la justicia ¿por qué inicia con *lo justo?*»[448].

[447] J. VALLET DE GOYTISOLO, *"La Justicia según Santo Tomás..."*, p. 1143.
[448] H. COSTARELLI BRANDI, «El derecho y la justicia...», p. 6.

En efecto, Santo Tomás define a la virtud de la justicia como «habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit»[449].

La respuesta a esta pregunta del mismo autor, la preferimos sobre otra que seguidamente veremos. Argumenta H. Costarelli Brandi –recurriendo Josef Pieper– que «la justicia es algo segundo» y que la misma «presupone el derecho»[450]. De hecho, la explicación de que solamente un *suum* es posible con un acto primero que la anteceda es, a nuestro juicio, la que mejor condice con el sentido de la obra y del pensamiento del Aquinate: «Este acto fundante, primigenio, es para el Angélico el siguiente: "Por la creación empieza primeramente el ser creado a tener algo suyo"»[451]. Esta reconducción del orden natural al sobrenatural, es otro signo manifiesto de la intención del santo de enmarcar metafísicamente los conceptos que recibe de Aristóteles[452]. Que condice, como hemos sostenido, con la visión integral con la que debemos atender a la *Suma Teológica;* considerando siempre el sentido último, cual es el de la instrucción para la salvación de las almas.

Preferimos esta explicación, decíamos, por sobre la de Juan Vallet de Goytisolo cuando se propone "exponer, sintetizar (en modo general y breve) y sistematizar del modo más adecuado posible la visión que desgranó de la justicia de Santo Tomás"[453]. Para lo cual recurrirá a las observaciones que Bartolo de Sassoferrato realizó sobre algunas definiciones del *Digesto* de Justiniano, en las que también se basó el Angélico.

Bartolo anota que la justicia puede hallarse antes, durante (al mismo tiempo) y después del derecho. Y Goytisolo reconduce esta tri-distinción acerca de la justicia a Santo Tomás, arguyendo (el primero) que tales precisiones son refle-

[449] *S. Th.,* II-II, q. 58, a. 1, r. d.

[450] H. COSTARELLI BRANDI, «El derecho y la justicia...», p. 6.

[451] H. COSTARELLI BRANDI, «El derecho y la justicia...», p. 6. El entrecomillado en la cita pertenece, a su vez, a una frase que el autor trae de Santo Tomás.

[452] Cfr. J. MARTÍNEZ BARRERA, «Santo Tomás de Aquino y la Teoría de la Justicia», en *Derecho y Humanidades* nº 12 (2006), p. 109. Allí, el autor hace notar «uno de los aspectos que más llaman la atención cuando se lee a Santo Tomás en su trabajo de comentador de Aristóteles, es su intento por hallar un marco teórico, por lo general metafísico, para los conceptos eventualmente analizados. Sin embargo, por lo menos en lo que nos ha llegado de Aristóteles, no existe este método de abordar ciertos temas, especialmente los vinculados con la filosofía moral, la filosofía política o la filosofía del derecho, delimitando previamente un campo metafísico».

[453] J. VALLET DE GOYTISOLO, *"La Justicia según Santo Tomás..."*, p. 1144.

jadas (por el segundo) en las cuestiones referidas al tratado de la virtud que nos ocupamos[454]:

> «Así, intentaré mostrar cómo él [Santo Tomás] observaba la justicia: *antes del derecho* –a modo de una luz que lo guía–, *al mismo tiempo que* éste –es decir, acompañándole– y *después del derecho* –como realización concreta del mismo en una cosa justa –*rex* (sic) *iusta*– en tanto buena y equitativa –*quod bonum et aequum est*»[455].

Sorteada la singularidad con la que se inicia el tratado de la virtud de la justicia, retomemos la definición que nos da el Aquinate: «iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit»[456]. Definición que acepta luego de realizar algunas precisiones: que es un hábito operativo (moral) voluntario (es decir, que radica en la voluntad y no en los apetitos), que requiere de quien lo realiza conocimiento y rectitud de intención (para que sea pleno), y que se ajuste según la nota de alteridad a la que se refiera (con esto queremos indicar el o lo "otro" a lo que deba ordenarse: otra persona, otras personas).

Toda la cuestión 58 es la que sirve a Santo Tomás para exponer acabadamente algunas de las notas axiales de la virtud: que siempre se refiere a otro, que radica en la voluntad, que se distingue la virtud de la justicia en general (o legal) y particular, y que es la principal entre el resto de las virtudes morales.

Las cuestiones que se suceden están dedicadas al vicio que se opone a la justicia (q. 59, la injusticia), al acto de la misma (q. 60, el juicio), a sus partes (q. 61), y, finalmente, al acto de la justicia conmutativa (q. 62, la restitución).

En esta virtud, además, se distinguen dos formas análogas, llamadas: justicia general o legal, y justicia particular. La última se compone de dos partes subjetivas que son la justicia distributiva y conmutativa.

Digamos, entre paréntesis que el tema de la analogía y sus formas, y cuál consideramos que es la más propia de las formas de la justicia, lo considerara-

[454] Cfr. todo lo dicho con J. VALLET DE GOYTISOLO, *"La Justicia según Santo Tomás..."*, p. 1143.
[455] J. VALLET DE GOYTISOLO, *"La Justicia según Santo Tomás..."*, p. 1144. [La aclaración es nuestra].
[456] *S. Th.,* II-II, q. 58, a. 1, r. d.

mos en un capítulo de la próxima sección de nuestra Tesis, la Parte III. Cerrado el paréntesis, prosigamos.

La justicia legal, entonces, es aquella virtud a través de la cual los miembros de una comunidad política ordenan sus obras al fin propio de la sociedad a la que pertenecen. El fin propio al que la justicia general tiende es el bien común, que perfecciona dicha sociedad política. Pero, además, en cuanto virtud general es también especial respecto del resto de las virtudes morales, en modo análogo a lo que representa la virtud de la caridad para las teologales y, en última instancia, a todas las virtudes. Esto quiere decir que la justicia legal rectifica el comportamiento de los hombres en la consecución del bien común, al mismo tiempo que anima al resto de las virtudes morales a que se ordenen al fin que les es debido, y, por ende, perfeccionando al hombre mismo.

No es nuestro cometido entrar en el arduo tema de la intrínseca relación entre justicia y bien común. Pero, llegados a este punto, no podemos tampoco obviarlo. Expongamos algunas notas del bien común para la mejor intelección de la definición de justicia que intentamos sintetizar.

El bien común, como dijimos, es el fin al que se ordena la sociedad civil y de cuya consecución pende la perfección de tal. De esto se sigue, pues, que la perfección del todo de orden social, redunda en el bien de cada una de las partes que conforman tal sociedad; esto es, todos y cada uno de los hombres. Justicia legal y bien común se reclaman mutuamente, en el sentido de que a su través conquistamos el prístino y arduo bien perfectivo, y es, mirando a este último, el modelo –la *ratio*– en que los hombres descubren el modo según el cual deben ajustar sus conductas. Por lo cual, la justicia general es el hábito operativo directivo; y el bien común, el fin que actúa –en la vida de cada una de las personas o grupo de personas (cuerpos intermedios, organismos, instituciones, etc.)– como principio rector de los actos humanos.

Así las cosas, podríamos precipitarnos en concebir que la justicia general sea identificada con toda virtud moral, puesto que cada una de las virtudes morales, en cuanto que perfeccionan al hombre que actúa y vive en comunidad con otros hombres, estaría perfeccionando también a dicha sociedad. Y así la justicia general podría ser confundida con cualquier otra virtud.

Santo Tomás enfrenta este problema, y resuelve que la justicia legal es virtud general «inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod

est movere per imperium omnes alias virtutes»[457], y agrega que, así como la caridad ordena el acto de todas las virtudes al bien divino, «ita etiam iustitia legalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune»[458].

Ahora bien, la justicia general ¿ordena suficientemente al hombre respecto de aquellas cosas que son hacia otro? Recordemos la definición que habíamos traído de justicia: «habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique *tribuit*»[459]. El Aquinatense responde que la justicia general no es esencialmente toda virtud, y que debido a su materia propia (el bien común, al que ordena inmediatamente), no debe confundirse con el resto de las virtudes, que ordenan inmediatamente al bien propio (el cual es a veces respecto de uno mismo, y otras respecto de otras personas); y, mediatamente, al bien común. Cuando las conductas deban ser rectificadas en vistas al bien de otras personas estamos, en consecuencia, frente a otro modo de llamarse de la virtud, la justicia particular:

> «Oportet *praeter iustitiam legalem, quae ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes quae immediate ordinant hominem circa particularia bona. Quae quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo praeter iustitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares quae ordinant hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem; ita etiam praeter iustitiam legalem oportet esse particularem quandam iustitiam, quae ordinet hominem circa ea quae sunt ad alteram singularem personam*»[460].

Mientras que la justicia general, ordena inmediatamente al hombre al bien común, la justicia particular lo ordena inmediatamente en sus acciones exteriores hacia aquellas cosas que pertenecen a otras personas singulares. El modo en que esto último se dé, lo tratará Santo Tomás más adelante, precisamente en la q. 62, sobre las partes de la justicia.

---

[457] *S. Th.,* II-II, q. 58, a. 7, r. d.
[458] *S. Th.,* II-II, q. 58, a. 1, r. d.
[459] *Ibidem*.
[460] *S. Th.,* II-II, q. 58, a. 7, r. d.

Vista la definición de la justicia, y obrada la distinción en general y particular, analicemos ahora la precisión que el Angélico realiza de la última, considerando a su vez las partes subjetivas que la integran:

> «Iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. *Unus quidem partis ad partem: cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes: et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas. Quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duae sunt iustitiae species, scilicet commutativa et distributiva»*[461].

Tras esto, el Aquinatense procederá a resolver que la materia de cada una de estas justicias resulta diversa, ya que la «distributiva *iustitia est directiva distributionis: commutativa vero iustitia est directiva commutationum quae attendi possunt inter duas personas»*[462]. Consecuentemente, y conforme a su materia, la justicia distributiva distribuye proporcionalmente los bienes que son comunes; mientras que en la conmutativa –también proporcionalmente– «redditur aliquid alicui singulari personae propter rem eius quae accepta est: ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus prime invenitur ratio commutationis»[463]. La diferencia de esta proporcionalidad está en el modo en que la misma se determina, que será geométrica en la distributiva y aritmética en la conmutativa. Muy bien, y brevemente, explica esta distinción el Prof. Pablo Sánchez Garrido:

> «Respecto a *cómo* calcular la igualdad que hace de justo medio dentro de ambas justicias, Santo Tomás habla de una igualdad de proporcionalidad *geométrica* en la justicia distributiva y de una igualdad de proporcionalidad *aritmética* en el caso de la conmutativa. Es aritmética la conmutativa puesto [que] la igualdad requerida

[461] *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 1, r. d.
[462] *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 3, r. d.
[463] *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 2, r. d.

> para el débito se da cuantitativamente entre cosas, mientras que en la distributiva es una igualdad geométrica, puesto que se establece de cosas a personas, de ahí la necesidad de una proporción basada en una igualdad de relación (en este caso de proporcionalidad *discreta,* es decir, entre proporciones totalmente dispares en sus términos)»[464].

Una cosa más sobre la que queremos insistir antes de proseguir, es en el carácter armónico de la doctrina tomista, y el modo en las virtudes cooperan unas con otras. Esto así, porque hay un principio directivo y unitivo, que es el bien común. En efecto Santo Tomás no sugiere que para la realización de una virtud moral cualquiera, otra deba enfrentársele, ni mucho menos oponérsele. Decimos esto, porque muchas veces encontramos algunas posiciones que sugieren lo contrario. Así, por ejemplo, cuando Gonzalo Sánchez se propone explicar la relación entre la justicia particular y la general escribe:

> «Junto con referirse a la Justicia general o legal, que tiene por función ordenar "al hombre inmediatamente al bien común", Santo Tomás consigna la existencia de una justicia particular que, **en oposición a la anterior**, ordena, por una parte, la relación entre las personas consideradas individualmente y, por la otra, aquella de la comunidad y de la persona»[465].

Resaltamos en negrita «en oposición a **la anterior»**, puesto que entendemos que la justicia particular no opera oponiéndose a la general; sino completando el acto de toda la virtud. Lo cual, si sucediese, devendría en un desorden de la misma virtud de la justicia, y de toda la moral... Ahora bien, es posible aventurar que tal expresión sea heredera de aquella tripartición de la virtud que hemos referido y que seguidamente veremos.

Pues bien, llegando al final de este apartado, ensayemos una síntesis de todo lo que hemos expuesto, para esclarecer la definición de justicia presente en la *Summa Theologiae* que puso Santo Tomás de Aquino en el tratado dedicado a la virtud:

[464] P. SÁNCHEZ GARRIDO, «Consideraciones sobre la justicia distributiva...», p. 3.

[465] G. SÁNCHEZ G-H, «Estudio acerca de la justicia en Santo Tomás...», p. 83. La negrita es nuestra.

La justicia es una virtud moral, que tiene por objeto el derecho y que radica en la voluntad como en su sujeto. Debido a que es un hábito operativo que entiende dar, o retribuir, a cada quien lo suyo, se dice análogamente justicia general y particular. Es general cuando rectifica las acciones de las personas hacia el bien común, fin propio de la sociedad política; y cuando dirige también a su propio fin a cada una de las virtudes morales. Se dice particular cuando se consideran los actos de las personas singulares en referencia a otras personas. Lo cual puede acontecer en dos modos: de persona (parte) a persona (parte); o del todo (comunidad) a la parte (persona). De tal consideración resulta la división en partes subjetivas de la virtud de la justicia dicha particular; la primera es la justicia (particular) conmutativa, y la segunda es la justicia (particular) distributiva. Es decir que la nota de alteridad es la que sirve de fundamento a la distinción de la virtud de la justicia en sus dos formas análogas –nuevamente, general (o legal) y particular– y a la división de la última en sus partes subjetivas (distributiva y conmutativa).

Confrontemos todo lo que hemos dicho con la noción de justicia presente en los comentarios del Cardenal de Gaeta. A tal efecto, recogeremos las anotaciones del precedente capítulo para reconstruir su definición de justicia. Adentrémonos, pues, en el próximo apartado.

IV.2. LA NOCIÓN DE JUSTICIA EN LOS COMENTARIOS DEL CAYETANO A LA S. TH. II-II, QQ. 57-62

¿Qué es entonces la justicia para el Cardenal Tomás de Vio? ¿Se separa con sus comentarios de Santo Tomás de Aquino? Si es así... ¿por qué lo hace? ¿Es la consecuencia de un cambio de perspectiva? ¿De cierta *forma mentis*, según la cual el de Aquino fue leído por el de Gaeta? ¿Podremos encontrar las razones –si es que las hubo– de tal distanciación en su glosa?

Llegamos, por consiguiente, al inciso en que daremos respuestas a estos interrogantes, valiéndonos de las exposiciones de tipo analíticas que trajimos en los precedentes apartados.

Los tres puntos álgidos que sirven de apoyo para elaborar una noción cayetana de justicia, son los comentarios al artículo octavo de la cuestión número

cincuenta y ocho; la glosa al primer artículo de la sexagésima primera cuestión; y las apreciaciones contenidas en el tercer artículo, también perteneciente a la cuestión número sesenta y uno. Los indicios recogidos en el resto de sus comentarios servirán, precisamente, a fin de confirmar lo que infiramos tras el análisis de todos los artículos glosados.

A esto, sumemos la consideración sobre la virtud en tanto que "obligación", claramente sostenida en el artículo tercero de la cuestión sexagésima segunda.

Retomando todas estas notas, estamos en condiciones de ofrecer una definición sintética de lo que entiende por justicia el Cardenal Tomás de Vio; cuyos principios, caracteres esenciales y precisiones encontramos esparcidas en su extensa glosa desde la cuestión 57 hasta la 62. Tal noción, que sostuvimos él mismo presupone como una e idéntica con la de Santo Tomás, está no solamente distanciada en cuanto a su forma, más también en lo referido a su contenido.

Lo decimos sin más: la noción de justicia del Cardenal Cayetano es diversa en su contenido y en su estructuración interna de aquella ofrecida por el Aquinate.

Como hemos dejado en claro, cuando el Angélico habla de la virtud de la justicia, nos dice que se presenta en dos formas. Una, es la denominada justicia general, o legal; y otra es la llamada justicia particular. Cada una ellas, tiene una materia especial, distintas y correspondientes a su forma. Mientras la justicia general anima al resto de las virtudes morales hacia el fin que le es propio, y dirige hacia el bien común; la justicia particular, con sus dos partes subjetivas, se ocupa de ordenar inmediatamente al hombre a las cosas que se refieren a otro, llamadas justicia distributiva y conmutativa. Las mismas, son diversificadas según deba producirse la adecuación de la cosa al derecho; es decir, a la igualdad –o al modo de igualdad en que deba conmensurarse lo justo–: ya en forma aritmética (para la conmutativa), ya en forma geométrica (para la distributiva), de parte a parte, del todo a la parte.

Hasta aquí, Santo Tomás de Aquino. Veamos, ahora, al Cayetano...

Para intentar una reconstrucción de la noción cayetana de justicia, y proponer así una definición, por las vías de la síntesis, fueron utilísimas todas las observaciones y resultados finales expuestos en las precedentes partes de este trabajo.

A modo de inicio tomaremos, lógicamente, aquellas primeras palabras con las que el Cayetano comenta el primer artículo de la cuestión sexagésima primera, y la iremos completando con las restantes consideraciones.

Si tuviésemos que responder a la pregunta, ¿qué es la justicia para el Cayetano? O, ¿qué entiende Tomás de Vio cuando comenta el tema de la justicia en las cuestiones que hemos señalado? Diríamos que...

Para el Cardenal, la justicia es una única virtud, un todo compuesto de tres partes, o especies subjetivas. Una llamada justicia general, y dos especies especialísimas llamadas justicias particulares[466]. De estas "especies especialísimas de justicias particulares"[467], una es la distributiva y otra es la conmutativa[468]. En la última –conmutativa– encontramos dos partes que se diferencian entre sí, ya sea porque el intercambio que se da sea voluntario, de un lado; involuntario, del otro. Estas tres especies de una misma justicia, se especifican según la forma en que adecúan o igualan, lo justo o el derecho que debe ser hallado[469]. La restitución, en cuanto acto de la justicia conmutativa, debe efectuarse sólo cuando haya sentencia firme de juez idóneo y competente[470].

Hasta aquí entonces, una primera aproximación a la definición de justicia que pudimos extraer de las notas del Cayetano; para poder ofrecer en forma de síntesis. Confrontémosla con la del Aquinate y maticemos sus diferencias.

---

[466] Cfr. Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 61: «In articulo primo quaestionis sexagesimaeprimae *nota quod iuxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex species iustitiae invenitur. Invenitur siquidem ordo partium inter se, et ordo totius ad partes, et ordo partium ad totum. Et similiter iustitia triplex: legalis, distributiva et commutativa. Legalis enim dirigit partes ad totum, distributiva vero totum ad partes, commutativa demum partes inter se. Sed hae duae vocantur iustitiae particulares, illa generalis».*

[467] Cfr. Comm. Card. Caie., en *S.Th.,* II-II, q. 61, a. 1.

[468] Comm. Card. Caie., §II, en *S.Th.,* II-II, q. 61, a. 3: «Est ergo iustitia commutativa una species specialissima. Et similiter distributiva una alia species specialissima, propter eandem rationem: quia scilicet suam unicam adaequationes formam operatur, diversam formaliter ab aequalitate commutativae, ut patet ex supradictis».

[469] Cfr. Comm. Card. Caie., en *S.Th.,* II-II, q. 61, a. 3, r. d: «si autem accipiamus ut materiam utriusque iustitiae actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia».

[470] Comm. Card. Caie., §I, en *S.Th.,* II-II, q. 62, a. 3: «In articulo tertio eiusdem sexagesimaesecundae quaestionis dubium occurrit circa illam redditionem causae in corpore articuli cum dicitur: Et ideo antequam sit condemnatus per iudicem, non tenetur restituere. *Videtur enim quod ex hoc quod inflictio poenae pertinet ad iudicem, non sequatur quod antequam sit condemnatus, non teneatur».*

Para el Aquinate hay dos formas de justicia. Una general, o legal; y otra particular. Mientras que para el Cayetano la justicia tiene tres formas, o partes. Como hemos visto en su glosa a *S. Th.* II-II, q. 61, a. 1, el Cardenal concibe una "tripartición" o "triespecificación" de la virtud; es decir, que la misma presenta tres especies: una justicia legal y dos justicias particulares. A su vez, las justicias particulares son especies especialísimas; llamada justicia distributiva, una; justicia conmutativa, la otra. La especie especialísima de la justicia particular nombrada justicia conmutativa, tiene dos partes que se diferencian según la intencionalidad o modo en que se dé la conmutación; será una, entonces, "voluntaria" e "involuntaria" la segunda. Para el Cardenal Tomás de Vio, la justicia se constituye en género de acuerdo al modo en que se opera la adecuación de lo justo, o el justo medio, con el derecho a retribuir. Una nota final es la referida al acto de la justicia conmutativa. Para el Angélico el acto de la restitución, es un hábito personal que el sujeto debe buscar completar antes de ser compelido, por juicio, a restituir más de lo que eventualmente sustrajese. Para el Cayetano, la misma restitución debe ser obrada tan sólo si existe sentencia firme de algún juez. En este último sentido, quedó demostrado en nuestro análisis de *S. Th.* II-II, q. 62, a. 3 que allí donde Santo Tomás comprendía que el acto de la restitución debiera efecto de la virtud personal del que sustrajo algo (y que sólo debe ser restituido en forma multiplicada en el caso de que un juez así lo dictamine), el Cardenal indica que cualquier tipo de restitución debe hacerse exclusivamente cuando alguna sentencia así lo mande y, por ende, obligue.

Tenemos entonces hasta aquí que la forma de la virtud de la justicia del Aquinate es distinta a la del Cardenal Cayetano, tanto en su noción cuanto en sus formas, o partes. Profundicemos los matices apreciados en el párrafo anterior.

En la interpretación del Cardenal Tomás de Vio, hemos visto dos aspectos bien diferenciados presentes en sus comentarios. De un lado, la forma, según dijimos. Del otro, el concepto de justicia conmutativa en cuanto "algo que debe ser hecho según dictamen del juez"[471].

El Cardenal interpreta todo el artículo siempre en este sentido, y no repara en que Santo Tomás dice que cuando alguien toma algo ajeno injustamente, pero sin injusticia (como en un mutuo), debe reparar la inequidad que se ha seguido «ad quod sufficit quod restituat tantum quantum habuit de *alieno*»[472].

[471] Comm. Card. Caie., §I, en *S.Th.,* II-II, q. 62, a. 3.
[472] *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 3, r. d.

Dicho artículo, que se pregunta si alguien deba restituir sólo lo que ha tomado injustamente, el Angélico lo resuelve indicando los dos modos en que esto pueda suceder: «inaequalitas ex parte rei» e «iniustitiae culpa». En el primer caso, debe restituirse sólo lo que ha sido tomado; en el segundo, lo que dictamine el juez para solventar la pena. Y concluye: «Et ideo antequam sit condemnatus per iudicium, non tenetur ***plus*** *restituere quam accepit; sed postquam condemnatus est, tenetur poenam solvere»*[473], en el caso de que la pena indique restituir más de lo que se ha tomado. Hemos subrayado el ***plus*** para indicar el sentido que alguien ***antes*** de ser condenado, no está obligado a restituir ***más*** de lo que tomó. De donde se sigue, pensamos, que movidos por la virtud de la justicia la persona puede obrar, precisamente, en forma virtuosa y reparar la injusticia sin necesidad de la obligación que implica –e impone– el juez y la ley.

Obrada tal diferencia, ahondemos todavía en algunos conceptos subsidiarios, que servirán para comprender mejor la distancia entre ambos frailes dominicos. Sigamos, a tal efecto, el ejemplo del maestro Alfredo Casaubon que, al escribir *Justicia y Derecho*, se ve compelido a aclarar el sentido de los términos en relación a otros. Así también nosotros lo haremos con "analogía", "género", "especie", "todo", "parte", "partes subjetivas", "equívoco", "subalternación", en obvia correspondencia con las definiciones de justicia colocadas.

En efecto, Casaubon, tras aclarar que «llamamos términos "unívocos" aquellos en que el sonido es el mismo, uno mismo también el concepto o definición expresado por ese sonido, y muchos los entes a los que se aplica»[474], mientras que en el extremo opuesto encontramos los términos equívocos, «en los que el sonido es uno, pero los conceptos significados son varios y sin orden ni relación entre sí»[475]. Los términos análogos, por su parte, se ubican en medio de ambos, «en los que el sonido es uno, las significaciones o conceptos varios, pero relacionados y eventualmente jerarquizados entre sí»[476].

Esta distinción entre términos análogos, equívocos y unívocos, sirve a efectos de poner de relieve una de las primeras notas que destacamos sobre la definición de las partes de la justicia tomista. Puesto que, si la justicia legal es aquella

[473] *Ibidem*.

[474] A. CASAUBON, «Justicia y Derecho», en *El derecho natural en la realidad social y jurídica,* S. R. CASTAÑO – E. SOTO KLOSS (eds.), ed. Universidad de Santo Tomás, Santiago de Chile, Chile 2005, p. 103.

[475] *Ibidem*, p. 103.

[476] *Ibidem*, p. 103.

parte análoga de la justicia, cuando esta virtud se dice en relación al bien común, mirado como fin propio de las acciones humanas y del resto de las virtudes morales (mediatamente); y la justicia particular es, por ende, el analogado según el cual entendemos a la virtud cuando mira las adecuaciones de las partes entre sí, o del todo a las partes... estaremos en condiciones de concluir que, entre uno y otro concepto, hay una relación de analogía de proporcionalidad. Y, debido a la primacía del bien común sobre el resto de los bienes (por caso, particulares), la forma de la justicia particular, concurriendo sus partes subjetivas, se ordena a la justicia general, como el bien particular al bien común. Es decir, hay una jerarquía entre estos conceptos, o formas, o partes análogas. Aquí no vinculamos la analogía de proporcionalidad con la de atribución intrínseca, que es la que permite expresar la jerarquía; y que desarrollaremos con mayor exhaustividad en los capítulos IV, y, especialmente, en V.4 y VI.

Cuando el Cayetano dice que «iuxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex *species iustitiae invenitur. Invenitur siquidem ordo partium inter se, et ordo totius ad partes, et ordo partium ad totum. Et similiter iustitia triplex: legalis, distributiva et commutativa»*[477], está igualando las partes subjetivas de la justicia particular a la justicia general. Puesto que al ponerlas en el mismo orden suprime el sentido análogo con el cual el Aquinate las ha definido. Esto quiere decir que, además de obrada la tripartición de la justicia, hay una deformación de la justicia. Una de-generación de esta. Para Santo Tomás, repetimos, las formas de la justicia son dos; para el Cardenal, tres. Antes de detenernos en los términos "especie" y "género", "parte" y "todo" traídos en esta misma cita, reflexionemos un poco sobre el concepto "forma".

Sirvámonos, pues, del *Léxico técnico de Filosofía Medieval* de la prestigiosa investigadora Silvia Magnavacca.

En la voz "forma", tras explicar que el término debe rastrear sus orígenes en el sentido platónico del *eídos,* y que los escolásticos lo asumieron conjuntamente con el de la *ratio* agustiniana, tal debemos entenderlo diversamente, según el aspecto que contemplemos: como *forma substantialis, forma accidentalis, forma corporeitatis, forma metaphysica*, entre las más destacadas, y concluye: «Así

[477] Cfr. Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 61: «In articulo primo quaestionis sexagesimaeprimae *nota quod iuxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex species iustitiae invenitur. Invenitur siquidem ordo partium inter se, et ordo totius ad partes, et ordo partium ad totum. Et similiter iustitia triplex: legalis, distributiva et commutativa. Legalis enim dirigit partes ad totum, distributiva vero totum ad partes, commutativa demum partes inter se. Sed hae duae vocantur iustitiae particulares, illa generalis».*

pues, el término que nos ocupa recogió en la Edad Media las tres acepciones aristotélicas: la de principio del ser de algo (*morfé*), la de principio de inteligibilidad (*eídos*) y la de principio del movimiento (*physis)*»[478]. Claramente, en nuestro análisis, descartamos la primera y tercera acepción. Puesto que, cuando hablamos de las "formas de la justicia", nos referimos al principio de inteligibilidad que nos permite conocer su determinación, y aquellas razones por las cuales opera en una u otra forma[479]. Anotemos que la forma así comprendida, es entendida, también, como modelo (*ratio*) de la misma virtud. *Ratio*, en pos de la cual, la verdadera intelección de la justicia exige para sí una determinada asimilación del sujeto que la conoce[480]. De donde se sigue que la expresión que tengamos del objeto que conocemos, y el modo de conocerlo –expresado en palabras–, ponen de manifiesto la adecuación o inadecuación del intelecto y la cosa. En rigor de verdad, el Cayetano no estaría distanciándose de Santo Tomás (que sería lo de menos), sino de la cosa misma.

Por lo tanto, decir que la justicia tiene una cantidad de formas –dos y no tres (Sto. Tomás), o al revés (Cayetano)– manifiesta el modo en que concebimos sus operaciones: dos o tres. La tripartición cayetana de la justicia pone tres operaciones para la misma virtud, distanciándose así de la bipartición obrada por el Aquinatense. En este sentido, el Cardenal está diferenciando tres especies de justicia, cuya implicancia es la de reconocer tres diferencias específicas. Según aquello que pertenece a la tradicional doctrina lógica y que señala S. Magnavacca: «Desde el punto de vista estrictamente lógico, Aristóteles presenta la *species* como resultante del género y la diferencia específica»[481].

También el Cayetano nos habla de "especies especialísimas", que son las justicias particulares, la distributiva y la conmutativa. Precisemos y echemos luz sobre estos conceptos aristotélicos, los intermediarios y el sentido en que fueron recibidos en la Edad Media:

> «Las líneas generales de esta doctrina pasan a la Edad Media, especialmente a través de Profirio, quien define, en general, la *s.* en cuanto tal o *s. specialis* (véase) como lo que está ordenado o

[478] S. MAGNAVACCA, «Forma», en *Léxico técnico de Filosofía Medieval,* pp. 298-299.
[479] Cfr. «Forma», en *Ibidem,* p. 299.
[480] Cfr. «Species», en *Ibidem*, p. 649, §2.
[481] *Ibidem,* pp. 648-650.

> situado inmediatamente bajo el género. En cambio, la *species specialissima* es el atributo esencial que se predica de una multiplicidad de términos, y que precede inmediatamente al individuo, por ejemplo, la especie "hombre" (cf. *Isag*. IV, 10 y ss). La primera definición porfiriana indicada se aplicaba, pues, a cualquier especie en la medida en que ésta resulta del elemento indeterminado –que es el género–, y el determinante –que es la diferencia específica–. Sin embargo, y según tal definición, una *s.* puede constituir un género bajo ulteriores diferencias, como se puede ver en el célebre árbol. De esto se deduce que toda *s.*, cualquiera sea el lugar que en dicho esquema ocupe, es un término universal. Y aquí se vuelve al aspecto ontológico del concepto de especie, puesto que, precisamente de la cuestión planteada por Porfirio, acerca del valor lógico y ontológico de las especies deriva la famosa querella medieval de los universales (véase *universale*). Tal como fue elaborada por el pensamiento antiguo y medieval, la s. presenta, pues, una nota fundamental: la de ser el concepto universal que traduce la esencia de un conjunto de entes individuales y el modo de ser propio de dicho conjunto. Por consiguiente, designa también a la misma comunidad que participa de esa esencia; de ahí el pasaje que se produce en la Modernidad, del significado lógico-ontológico al biológico» [482].

Cuando el Gaetano nos dice que son especies especialísimas confirma, una vez más, la concepción que tiene de la justicia, su estructura y la relación de sus partes: el género es uno, las especies son tres, las especies especialísimas son, también, tres. Es fácil concluir que, entonces, la justicia legal es una especie especialísima más. Pues esta inferencia se ajusta, en todo, al razonamiento del Cardenal. Puede ser, como ha señalado L. Elders, que la cátedra que los Escotistas tenían en Padova, «determinó que Cayetano discutiera sin fin con ellos y que entrara en el juego de innumerables distinciones»[483]. Distinciones que indudablemente han marcado sus escritos, como concluye el autor[484], y también su modo de comprender las cosas.

[482] *Ibidem,* pp. 648.

[483] L. ELDERS, «Cayetano, comentador...», p. 1.

[484] Cfr. *Ibidem*, p. 1.

Respecto del "todo"[485] y la "parte"[486], el Príncipe de los Comentadores señala que según el triple orden que encontramos en algún todo, así vemos tres partes de la justicia en el "todo justicia"; y que por ello la justicia es un "todo triple", o lo que es lo mismo: un todo compuesto de tres partes llamadas, cada una de ellas, parte (justicia) legal, parte (justicia) distributiva, y parte (justicia) conmutativa[487].

Retomemos otra nota de este "todo" que nos trae Magnavacca, y que resulta de especial interés, es el modo en que fue entendido por los autores medievales, no como algo que sea sencillamente reductible a partes, «sino en su propia *ratio*»[488]. Que, en el plano lógico, (analogado con el metafísico), tal *ratio* implica una serie de apreciaciones, de las que destacamos algunas. Por un lado, el *totum universale* «una estructura esencial específica o genérica, expresada en un concepto universal» (i. e., géneros y especies). Por otro, el *totum integrale* «aquel cuyas partes son cuantificables, y que no se debe confundir con el [...] *t. in quantitate*, que es lo tomado universalmente, como "todo hombre" o "ningún hombre"»[489].

Cuando hablamos de la virtud de la justicia, como un todo, nos referimos entonces a "una estructura determinada de géneros y especies, cuyas partes son cuantificables". Y cuando leemos la expresión cayatena «quod iuxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex species iustitiae invenitur»[490], nos parece ver una predeterminación de las partes que deban ser encontradas en algún

---

[485] *Vid*. S. MAGNAVACCA, «Totum», en *Léxico técnico...,* pp. 694 y ss.: «En cuanto término técnico, como caracterización general, se puede decir que esta voz denota cualquier conjunto de partes, independientemente del orden o disposición de estas. En este sentido, presenta un matiz de diferencia respecto de la *totalitas* (véase). En la Edad Media, el concepto de *t.* fue elaborado a partir de las consideraciones que hace Aristóteles en su Met. V, 26, 1023 b 25, y se entendió en correlación con el de *pars* (véase): un todo es, fundamentalmente, *"quod constat partibus",* según señala Tomás de Aquino en S. Th. I, q. 10, a. 1, ad. 3».

[486] *Vid*. «Pars», en *Ibidem,* pp. 502: El concepto de parte es correlativo al de *totum* (véase) al cual se opone en cuanto que el todo se caracteriza precisamente como una unidad divisible en partes. Ambos términos presuponen la noción de unidad, mientras que la relación que se establece entre ellos está dada por el concepto de división o descomposición: se da una *p.* si hay división de una unidad primitiva.

[487] Cfr. Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 61: «In articulo primo quaestionis sexagesimaeprimae *nota quod iuxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex species iustitiae invenitur. Invenitur siquidem ordo partium inter se, et ordo totius ad partes, et ordo partium ad totum. Et similiter iustitia triplex: legalis, distributiva et commutativa. Legalis enim dirigit partes ad totum, distributiva vero totum ad partes, commutativa demum partes inter se. Sed hae duae vocantur iustitiae particulares, illa generalis».*

[488] S. MAGNAVACCA, «Totum», en *Léxico técnico...,* pp. 694.

[489] *Ibidem,* pp. 694-695.

[490] Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 1.

todo: tres. Como si el "todo justicia" perteneciese al *totum integrale* que debe ser siempre reductible a una triple ordenación, o tri-especificación, o tri-partición. Pero no hay razón para pensar que, a priori, todo *totum* deba constar de tres partes. A no ser, claro está, que se haya optado tal preferencia como un modo de proceder que, metodológicamente, aporte mayor orden, o adecuación a la "perfección". Tal elección es, según nuestro parecer, y a toda vista, inconducente.

Ahora bien, ¿qué incidencias pudo haber tenido, o de hecho tener, todo esto en los campos de la ética, en la política y en el derecho? Es decir, ¿modifica en algo la conducta el tener dos o tres partes, siempre y cuando la parte general de la virtud (la justicia legal) continúe operando? ¿Es, sencillamente, un dato anecdótico? ¿Una mera curiosidad? ¿Un prurito académico? Sigamos reflexionando todavía a partir de esta definición; o mejor, a partir de estas definiciones bien contrapuestas en sus diferenciaciones, y los alcances prácticos que de aquí se podrían desprender.

Por el lado de la ética, de su sistema ético –o mejor, partiendo desde su punto de vista moral– las virtudes no son ya entendidas en el sentido de hábito personal. Sino, por el contrario, vienen ahora a ser "actos tipificados y normativizados" que deben ser cumplidos bajo el pretexto del deber.

Se supondrá aquí que, con el sólo hecho de "cumplir objetivamente" con los "actos prescriptos" por tal o cual virtud, el hombre alcanzaría así la felicidad. Que es el objetivo de toda vida forjada en las virtudes; y de las leyes también.

Se correría el riesgo, además que desapareciese todo el argumento sobre la racionabilidad y la "autonomía" moral. Puesto que, si en cada caso disponemos de un moralista, perito en casuística, que nos brinde o nos diga a cada momento qué es lo que debemos hacer y cómo se espera que lo hagamos... ¿Dónde queda, pues, el comportamiento voluntario?[491] ¿Qué hacer con las pasiones y los sentimientos, con toda la vida afectiva?

Una ética que esté allí solamente para legislar las acciones justas, castigando a quienes no cumplen con las normas externamente dadas, tiene –a nuestro entender– muy poco que ver con la perspectiva ética tomista; que concebimos como una doctrina de la virtud en cuanto acto humano libre y voluntario, que se ordena a un fin en tanto que lo reconoce como bueno y lo conduce a la felicidad.

[491] Cfr. A. VENDEMIATI, *In prima persona...,* p. 67.

Y para apreciar algo como bueno, es necesaria no sólo la experiencia moral, más también y, por sobre todo, la razón que se pone a reflexionar sobre tal; y así educir principios ciertos, universales y válidos que guíen nuestra vida hacia la felicidad.

La ética presente en los comentarios del Cardenal, quien prescribe e indica a cada paso y a cada momento qué es lo que debe hacerse, deja ya de ser la propia virtud tomasiana de la justicia. A este respecto nos dice M. Rhonheimer que:

> «La virtù della giustizia è il perfezionamento della volontà riguardo all'aspirazione *al "bene per l'altro". Essa è la volontà ferma e costante di dare a "ciascuno il suo", di dargli ciò che gli spetta, e precisamente, [...], nei vari ambiti dei rapporti interumani, che contituiscono le varie parti della giustizia come virtù speciali: giustizia dello scambio, della distribuzione e della legalità»*[492].

Esto no es la virtud de la justicia para Cayetano...

De un lado, la virtud desde el punto de vista cayetano es algo que deber ser realizado en cuanto deber y para evitar, por ejemplo, una pena o un castigo. Recordemos que siempre está indicando con sus comentarios qué hacer, para evitar tal o cual pecado. Además de que siempre manifiesta que pecaría, mortal o venialmente, quien obre de esta u otra forma.

Del otro, la virtud de la justicia, ya no sería aquella que mira "al bien del otro", como afirmamos con Rhonheimer, siguiendo ambos a Santo Tomás de Aquino. Nunca nada más lejos de esto en la interpretación del Cardenal de Gaeta, para quien la virtud de la justicia sería, entonces, aquel conjunto de actos, prescripciones e indicaciones que el sujeto debe seguir, no en vistas del bien del otro... ¡Sino preocupándose por el suyo propio!

¿Y qué tipo de justicia es aquella que busca el bien propio, en primera medida, para que los demás sujetos –que también buscan obrar la misma virtud– no me dañen a mí mismo en mis propios bienes? Pues esta justicia, tal vez tenga más que ver con ciertas notas del paradigma ético del liberalismo individual. En este sentido A. Vendemiati glosa a G. Abbà, tras haber puesto a Hobbes como máximo representante moderno de la ética en tercera persona: «La tipica appli-

[492] M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale...,* p. 207.

cazione di questo paradigma si *riscontra nell'impostazione dell'individualismo liberale, in cui l'unico dovere consiste nel rispetare l'autonomia degli altri»*[493].

Hemos insinuado anteriormente que el Cardenal es un moralista moderno por todo esto... ¿Será acaso el pionero o inaugurador de este dicho paradigma? ¿Podemos señalarlo como el primero de los moralistas modernos, como el filósofo ético que fundó e influyó todos los discursos éticos que le sucedieron? En sede científica, pues, sería muy temerario afirmarlo. Podemos decir que, debido a su importancia, el Cayetano ha tenido influencia en la reflexión sobre la filosofía política y la ética moderna.

Para el Cayetano, la virtud de la justicia es una con tres especies subjetivas: una general y dos particulares, las cuales son especies especialísimas. El problema de esta forma de la virtud en el Cardenal, es que se ha perdido la justicia general, porque ya no es más "general"... No dirige ni anima al resto de las virtudes morales hacia el fin que les es propio, ni mucho menos hacia el bien común.

Cabe la pregunta: ¿Qué harán, pues, las demás virtudes sin un principio que las guíe? Lo mismo que una nave, sin gobierno, en medio de una feroz tempestad: entregarse a la deriva y al vaivén de los vientos circunstanciales.

El Cayetano ha "introyectado" la forma de la justicia general, conjuntamente a las "dos particulares", en una nueva forma. Hay una "deformación" de una, o mejor, de las dos formas de la justicia, puesto que equipara las partes subjetivas de la justicia particular con la forma de la general. De un lado podríamos decir que "de-genera" la justicia general; del otro, que diversifica en dos géneros aquellas partes subjetivas.

Hemos adelantado un alcance práctico de esto: no hay virtud general que "anime", que de unión y cohesión a todo el resto de las virtudes morales. No es ya aquel "lucero" que, con su brillo, dirige las restantes virtudes morales. No será tampoco aquella virtud que halle complementariedad en la caridad, otra de las virtudes generales. Puesto que, al ser una más de entre el resto de las virtudes morales, no podrá guiarlas al bien común, que se ordena al bien común sobrenatural. Además, faltará cohesión interna a la *Suma* del Aquinate, que fue escrita para la instrucción y la salvación de las almas de sus alumnos.

Así, comenzará a deshacerse, paulatinamente, todo el armónico edificio en torno a las íntimas relaciones entre las virtudes morales y teologales. Resumida-

[493] A. VENDEMIATI, *In prima persona...,* pp. 66-67.

mente, y por lo tanto, lo que ha obrado aquí el Cardenal Tomás de Vio con esta deformación (pérdida de las formas) de la justicia es una especie de "cisura", que vaciará todo el cuerpo doctrinal moral del Aquinate a partir del desangrado del lucero de todas las virtudes; le ha quitado el alma a la ética filosófica tomista.

Y esto porque ahora ya no hay un sentido de analogía entre las formas de las virtudes –que si bien "el sonido es uno, sus partes pueden ser jerarquizadas"[494] – sino que dicha tripartición expresa cierta equivocidad, «en los que el sonido es uno, pero los conceptos significados son varios y sin orden ni relación entre sí»[495].

Así, todas las virtudes morales quedaron liberadas a la propia suerte, en una especie de *ipsismo* teleológico e inmanente. Todas mirarán a su bien propio bien, y lo conseguirán, sí... Pero, ¿y luego qué? ¿A dónde dirigirse? ¿Hacia dónde mirar? ¿Qué "fin último" –verdaderamente último– perseguir? No habrá respuestas... Al menos no aquellas que se puedan educir natural y filosóficamente del espíritu del realismo tomista. Estamos, en consecuencia, frente a un pleno moralismo, que conducirá a un formalismo y a un voluntarismo. Pues, al desequilibrar la intelección sobre lo moral, se corromperá, consecuentemente, la moral misma; y por ello será necesario indicar a cada paso qué hacer, y cómo hacerlo.

¿Y qué decir respecto del derecho? Las palabras de A. Vendemieti son perfectamente aplicables, en este sentido, al Cardenal Cayetano:

> «Quando le etiche della terza persona vogliono garantire al soggetto la possibilità di realizzare i propri desideri senza danneggiare gli altri, esse *–di fatto– riconoscono l'importanza delle persone, della loro libertà e dei loro desideri. Ma, paradossalmente non si occupano del senso della vita delle persone: linertà e desideri sono lasciate senza meta, in balia della "volontà di volontà" o dei capricci del momento. L'etica della terza persona intende limitarse a fornire un quadro di regole utilitarie di giustizia che sono presentate come "doveri"»*[496].

[494] Cfr. A. CASAUBON, «Justicia y Derecho», p. 103.
[495] *Ibidem*, p. 103.
[496] A. VENDEMIATI, *In prima persona...,* p. 67.

¿Cómo se sale de esta situación ética, política y del derecho? Seguimos ahora también la reflexión de Vendemiati: se sale pues virando la perspectiva moral. Debemos obrar un cambio del punto de vista ético.

Hemos llegado hasta aquí matizando las diferencias entre las nociones de justicia de Santo Tomás de Aquino y el Cardenal Tomás de Vio. Retomando estas reflexiones, transitemos a la tercera parte de nuestro trabajo para responder la pregunta que acabamos de plantear; y demostrar que el Cayetano adopta principios propios de un moralista moderno, apartándose del Aquinatense y de los principios de la moral que caracterizaron la Escolástica Medieval.

TERCERA PARTE

ANALOGÍA Y ALCANCE TEÓRICO-PRÁCTICO DE LA DEFINICIÓN DE JUSTICIA

En los dos capítulos de la sección anterior –Parte II– tras el análisis puntual de cada uno de los artículos de *S. Th.,* qq. 57-62, y de los respectivos comentarios del Cardenal; ensayamos, primero, una reconstrucción de la noción de justicia de ambos dominicos, para luego contraponerlas.

Ahora, en esta Parte III, profundizaremos todavía un poco más nuestro análisis. El problema que queremos tratar aquí es el del tipo de analogía que corresponde a la definición de virtud; particularmente ahondaremos en el tema de la analogía de la noción de justicia, en tanto virtud general y particular.

A tales efectos, comenzaremos por considerar qué es la analogía, qué tipos hay, cuál es su fundamento, de dónde proviene y cuál es la que –a nuestro juicio– mejor se ajusta a la noción de virtud, (y de virtud tomasiana). En este sentido es importante reparar en que Cayetano desestimó la analogía de atribución intrínseca (rescatada luego por Suárez) e insistió en la analogía de la proporcionalidad propia. Pero no nos adelantemos.

Ha llegado entonces el momento de plantear, en profundidad, el problema del tipo de analogía que corresponde a la noción de virtud, especialmente en la definición de justicia, y lo haremos respondiendo a la siguiente pregunta: ¿Qué tipo de analogía es la que realiza la noción de virtud, y la definición de justicia?

Luego, retomaremos las dos nociones que hemos reconstruido en la *Segunda Parte* (a saber, la noción de virtud y de justicia brindadas por Tomás de Aquino, de una parte; y Tomás de Vio, de otra), cotejando ambas con el fin de mostrar, finalmente, que las diferencias expresadas en las definiciones responden a diversos modos de intelección de esta. Las cuales tendrán alcances prácticos.

Analizaremos nuestro tema desde dos órdenes. Desde el orden Lógico, y mostraremos las diferencias existentes (capítulo 5). Desde el orden Moral, y descenderemos hasta las implicancias prácticas (capítulo 6).

Es decir, desde el punto de vista Lógico, abarcaremos el modo en que cada uno de los autores, según el modo en que definió la virtud de la justicia. Mostrando que no sólo hay definiciones diversas, sino formas distintas de comprender lo mismo para definirlo en modo diferente.

Desde el punto de vista Moral nos adentraremos en las consecuencias que ambas definiciones, contrapuestas, implican para el ordenamiento de las personas y de la vida política; esto es, de la vida de las personas, en el fuero de su conciencia, y en el ordenamiento público, el de la comunidad política.

CAPÍTULO V

LA ANALOGÍA DE LA NOCIÓN JUSTICIA

V.1. LA ABSTRACCIÓN Y LA ANALOGÍA, Y SUS TIPOS

Habíamos dejado planteado que interesaba el tema de la analogía, y la razón es que en ella encontramos una forma para expresar un concepto, esto es: un modo de predicación, de decir algo que es. Respecto de la analogía existen, asimismo, un sinnúmero de confusiones y otros tantos debates, que trataremos a medida que nuestra argumentación lo exija.

En primer lugar, señalemos que en lo que a nosotros respecta, someteremos a consideración el modo en que definen y predican la justicia, tanto el Angélico cuanto el Cayetano.

En este sentido, y, en segundo lugar, también asumimos que «los categoremas o predicables pertenecen por entero al campo de la lógica»[497] y procuraremos evitar, en nuestro recorrido, el error de sostener «que los conceptos se predican designando ya el género, la diferencia específica, la especie, la propiedad o el accidente, sin distinguir previamente que los conceptos se predican unívocamente y analógicamente»[498]. Y que

«no hay predicación equívoca de los conceptos»[499], puesto «que lo que se predica equívocamente es el término o signo. Los conceptos designados por un término equívoco son en sí mismos unívocos o análogos»[500].

---

[497] A. CÁRDENAS, *Breve tratado sobre la analogía,* Club de Lectores, Buenos Aires 1970, p. 58. También en este sentido la postura final de Santiago RAMÍREZ: «A propósito de la pertenencia científica de la analogía a la metafísica o a la lógica, el Editor, P. Victorino Rodríguez, nos trasmite la última decisión del Padre Ramírez. No obstante el largo alegato que escribe en el volumen primero (pp. 18-42) en favor de la metafísica como lugar propio para el estudio de la analogía, ya enfermo, pidió al Padre Victorino que corrigiera esta afirmación. Su último parecer era que pertenecía a la lógica el estudio de la analogía». DEL CURA, Alejandro, "Sobre la analogía. Síntesis del pensamiento del padre Ramírez", en *Estudios Filosóficos* nº 22, vol. 133 (1983), vid. nota a pie de página en p. 79.

[498] *Ibidem*, p. 58.

[499] *Ibidem*, p. 58.

[500] *Ibidem*, p. 58.

Esta distinción resultará gravitante, puesto que, al situarnos frente a la definición de la noción de justicia, admitiremos una de entre dos posibilidades: o estamos frente a un concepto unívoco, o ante un concepto análogo.

Así, pues, repasemos un poco qué es la analogía y cuáles son sus tipos, cuál es su fundamento y en qué se diferencia del concepto unívoco.

La definición es la expresión de la noción, o del concepto, de una cosa; y, hemos dicho, tal concepto puede ser de dos tipos: unívoco o análogo. La definición, por su parte, puede ser de dos clases: nominal y real. Pero esto no interesa por ahora. Pongamos de relieve que nuestra principal preocupación es la de realzar que tal definición responde a un concepto, que predica el modo en que algo es conocido.

Ya hemos advertido que aquí y para nosotros las "cosas" no serán realidades del mundo exterior, sino conceptos, argumentos; y que, además, los trataremos en lo sucesivo en tanto que son –entes de razón– desde una perspectiva lógica (en cuanto a la definición de virtud y de justicia), y ontológica y moral (en cuanto a la virtud y a la justicia misma). Puesto que «el conocimiento intelectual humano no es posible sin que los contenidos de la sensibilidad, donde comienza todo nuestro saber, sean elevados o hechos inteligibles por la acción del intelecto agente»[501] y que tal acción «consiste en una especie de iluminación de los datos sensibles, y aun más propiamente en un despojamiento de la materia y de las condiciones de la materia»[502], la noción de justicia –y la de acto y virtud de la cual se predica– debe todavía atravesar un largo camino antes de arribar a su conceptualización, ya análoga ya unívoca.

Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, viene a decir que el conocimiento comienza a través de los sentidos, siendo uno de los principios gnoseológicos que funda el realismo que asumimos en los momentos liminares de este trabajo. Comenzará en los sentidos, sí, pero nada más ni nada menos que a fuerza de abstracciones llegará a ser concepto.

Claro está que la nuestra no es una tesis sobre la analogía, pero no podemos dejarla de lado si pretendemos abarcar más plenamente el sentido de las definiciones que hemos logrado educir. Y este objetivo postula que realicemos el siguiente *excursus.*

[501] J. GARCÍA LÓPEZ, "La abstracción según Santo Tomás", en *Anuario Filosófico* 8 (1995), p. 208.
[502] *Ibidem*, p. 208.

La abstracción es el primer acto necesario de nuestra psiquis, una vez recibidos los datos a través de los sentidos, para conocer algo: el color de una fruta, sin que esto implique conocer su sabor. Es la llamada *abstracción sensitiva,* cuya referencia aquí sirve solamente como peldaño hacia la analogía.

Pero no es en la *sensitiva* donde el conocimiento intelectual se halle más plenamente; sino en la *abstracción intelectual.*

> «Ahora bien, en este plano intelectual hay que distinguir todavía: a) la abstracción del *entendimiento agente*; b) la abstracción del *entendimiento posible,* que puede ser por simple aprehensión *(considerativa)* o por el juicio negativo *(judicativa* o *divisiva),* y c) el fundamento de esta abstracción del entendimiento posible, que dará lugar a la abstracción *formal* y a la *total,* por una parte, y a la abstracción *real* y a la *lógica*, por otra»[503].

El intelecto agente será el encargado de separar el núcleo inteligible de los contenidos sensibles, las *species inteligibiles,* sobre los cuales el *entendimiento posible* operará su propia abstracción *–abstracción formalmente dicha–* que «consiste en considerar determinado aspecto objetivo sin considerar algún otro con el que se encuentre unido o incluso identificado en la realidad, y también en juzgar que un aspecto objetivo no es otro en realidad, separándolos o excluyéndolos entre sí mediante un juicio negativo»[504].

Esta *abstracción formal* se divide en dos. La primera es aquella que no implica una separación, ni siquiera una distinción, entre lo que ha sido abstraído y aquello de lo que se abstrae; y se denomina *abstracción por modo de simplicidad,* o *abstracción por simple aprehensión.* La segunda recibe el nombre de *abstracción por modo de división* o *por modo de juicio negativo,* «si ha de ajustarse a la realidad, exige que lo que mediante ella se separa se encuentre asimismo separado fuera de la mente»[505].

[503] *Ibidem*, p. 208.
[504] *Ibidem*, p. 211.
[505] *Ibidem*, p. 211. También de aquí hemos tomado todas las distinciones de este párrafo.

Pero si consideramos ahora la abstracción desde su *fundamento*, es decir, la *abstracción fundamentalmente tomada,* nos encontraremos con que tal es doble: «a) el que proporciona la *composición* de las realidades o de los objetos abstraíbles, y b) el que presta la *distinguibilidad* de las mismas realidades u objetos»[506]. Y respecto del primer fundamento (la composición) la abstracción se divide en *total* y *formal:*

> «Total, la que se funda en la composición del todo con las partes, y que consiste en separar el todo universal de sus partes subjetivas; y formal, la que se funda en la composición de la forma con la materia o del acto con la potencia, y que consiste en separar lo formal o actual, de lo material o potencial»[507].

Pero para comprender mejor todo esto, conviene que traigamos a consideración algunas notas respecto del "todo" y sus tipos, así como también el tipo de partes que le corresponde a cada todo; siendo que las partes son correlativas al todo, debe haber tantas clases de partes como de todos. Y esto porque la abstracción será realizada de algún todo, del que hay tres tipos:

1. Todo *esencial*, o *universal,* como el género respecto de sus especies.

2. Todo *cuantitativo*, o *integral,* como el compuesto respecto de sus componentes, o la suma respecto de los sumandos.

3. Todo *virtual,* o *potencial,* o *potestativo,* o *cualitativo,* como el poder completo y principal respecto de los poderes parciales y secundarios.

Luego, tiene que haber tres tipos de partes:

[506] *Ibidem*, p. 213.
[507] *Ibidem*, p. 213.

1'. *Partes esenciales,* como las especies contenidas debajo de un género, que por eso mismo se llaman *subjetivas*, según la etimología de la palabra -sub: debajo; -jetivas, de *iectatas:* arrojadas, distribuidas, colocadas debajo de un género, como efectivamente son sus especies, que abarcan cada cual una parte de su extensión o universalidad.

2'. *Partes integrales (integrantes),* como las porciones de un compuesto. Por ejemplo, los cimientos, las paredes y la techumbre son partes integrales de una casa, en cuanto que todas hacen falta para el ser completo de ellas.

3'. *Partes potenciales,* como las que participan algo del poder o virtud del todo para ciertos menesteres secundarios; v. gr., los ayudantes y ordenanzas de un jefe militar, los oficiales y servidores de un obispo, y, en general, las autoridades subalternas respecto de la principal, e igualmente las funciones vegetativas y sensitivas respecto del alma racional.

No terminamos el tema de la abstracción aquí, sino que debemos remontarnos todavía más si es que deseamos esclarecer la relación entre ésta y la analogía. Y es que, precisamente, la abstracción continuará ascendiendo por grados, especificando y distinguiendo entre sí los distintos tipos de conocimientos, o ciencias, según sean considerados sus objetos; es decir, los objetos de los cuales se abstrae, o se conoce.

De los tres grados de abstracción formal, reparemos en el que nos implica directamente: el tercero, que procede «por una depuración completa del objeto de nuestro entendimiento respecto a toda corporeidad y de sus condiciones»[508], obteniendo una serie de «conceptos o determinaciones inteligibles que prescinden enteramente de toda materia (tanto de la singular, como de la sensible y de la inteligible)»[509].

Algunos ejemplos de este tipo de conceptos, entre otros, son el de substancia, accidente, causa, efecto, acto, potencia y etc. Anticipamos, (pues lo tratare-

[508] *Ibidem*, p. 217.
[509] Vid. J. GARCÍA LÓPEZ, "§6. Precisión real y precisión mental", en *Ibidem*, pp. 219-221.

mos con mayor extensión en V.3), que nos interesará sobremanera el concepto de acto; en tanto que la virtud viene definida, por un lado, como hábito operativo, y por ende rastrearemos qué tipo de concepto le conviene más: si el análogo o el unívoco. Y por otro, la virtud se define, precisamente, por su acto.

El segundo fundamento de la abstracción, de los dos que señalamos, es el de la *distinguibilidad* de los objetos abstraíbles, y que dividen a la abstracción en *real* y *lógica*, según su precisión sea *real* o *mental*. Describamos someramente ambas:

La primera, *precisión real,* es la que se da entre objetos que se distinguen *realmente* entre sí, estando –o pudiendo estar– separados, o uno no siendo el otro, en la realidad.

Se da la segunda, la *precisión mental,* «que siempre es precisión propiamente dicha, entre aquellos objetos que no se distinguen realmente, o sea, que no están separados en la realidad ni pueden estarlo, porque no son realidades distintas»[510].

Para conocer más sobre los grados que a su vez estas dos precisiones admiten, según los conceptos en que se den, recomendamos la lectura del §6 del trabajo de J. García López que estamos siguiendo[511].

Pues bien, hemos partido de la experiencia de la cosa sensible y a razón de análisis y distinciones, vimos cómo el intelecto se remonta de aquellos primeros datos hasta las precisiones mentales, a fuerza de abstracciones.

Una vez abstraído algo de la cosa, procederemos intelectualmente a su definición. Y es precisamente aquí donde se encuentran "abstracción" y "analogía", puesto que la definición será la predicación unívoca o análoga de la cosa entendida… Definición unívoca o análoga del concepto.

Hemos encontrado en el trabajo de A. Cárdenas una óptima explicación de esta distinción entre concepto unívoco y análogo. Nos permitimos poner aquí la cita, cuya utilidad es doblemente atinada en el presente curso de nuestra argumentación. Por un lado, porque trata ya un tema sobre el que nosotros volveremos (el de la analogía de atribución); y por otro, porque –a nuestro juicio– ex-

[510] *Ibidem*, p. 220.
[511] *Ibidem*, p. 213.

presa manifiestamente las diferencias entre un modo de predicar (unívocamente) y otro (análogamente). Leámosla:

> «La diferencia con el análogo estriba en que, mientras que en el unívoco captamos una idéntica parte esencial, realizada de manera absolutamente idéntica en los inferiores, en el análogo conocemos, en la esencia de uno, la esencia del otro, no en el núcleo de su propia inteligibilidad sino en cuanto que es núcleo de inteligibilidad se refleja en la naturaleza del primer analogado»[512].

Consideremos ahora el lugar y las propiedades distintivas de la analogía, concepto medio entre los nombres equívocos y los unívocos. Así la define el catedrático Jesús García López:

> «Es la propiedad que tienen ciertas palabras y nociones de ser atribuidas o predicadas en diferentes sentidos, pero que tienen algo de común entre sí. De esta suerte los sentidos de ellas, ni son enteramente idénticos (esto sería *univocidad),* ni son tampoco completamente diversos (esto sería, referido en este caso sólo a las palabras, *equivocidad);* sino que son sentidos semejantes»[513].

La predicabilidad por semejanza de las nociones, de la que nos habla el autor, se fundamenta en la trascendentalidad del ser, que significa adecuadamente toda la realidad, todo lo que es o existe, en todos sus modos y en todas sus diferencias, «de manera que nada de lo que es o existe es ajeno al ser o está fuera de él»[514]. Tal modo de realización del ser –que, si bien implica cierta distinción, o desemejanza, de los objetos diversos, y asimismo se dice de todos– postula un modo de predicación. Por consiguiente: el modo de predicar sigue al modo de ser.

Por ello mismo, el ser es predicable según alguna semejanza o desemejanza que se mueve entre la equivocidad y la univocidad, no implicando ni total igual-

[512] A. CÁRDENAS, *Breve tratado sobre la analogía...*, pp. 78.

[513] J. GARCÍA LÓPEZ, *Tomás de Aquino, maestro del orden,* Cincel-Kapeluz, Bogotá, Colombia 1989, p. 214.

[514] A. DEL CURA, "Sobre la analogía. Síntesis del pensamiento del padre Santiago Ramírez", en *Estudios filosóficos*, nº 22, vol. 133 (1983), p. 79.

dad ni total desigualdad. Dicha predicación, hemos dicho, será expresada en una definición análoga, o nombre análogo, que «se dice de varias cosas, al menos de dos, ya que la comparación y proporción no puede jamás ser de una cosa consigo misma. Es, por lo mismo, *universal* respecto de esas cosas de las que se dice, las cuales se llaman *analogados*»[515].

Ahora bien, sabemos que en la definición se pone el género próximo, que manifiesta lo común, y la diferencia específica, que pone lo propio de algo. Pero esto es respecto de los nombres unívocos y no de la analogía, en la que no cabe ni género ni diferencia, sino que es preferible hablar de *"quasi* géneros" y *"quasi* diferencias"[516]:

> «Lo *común* de la analogía con los otros conceptos universales es tener, como ellos, *un mismo nombre* para significar a todos sus inferiores. Pero lo *propio* de la analogía es el que la "razón" significada por ese nombre común, su contenido objetivo, exprese, al mismo tiempo, *diversidad* y *semejanza* en esa misma razón»[517].

Y puesto que «el fundamento de la *analogía es la semejanza objetiva de las cosas diversas»*[518], la única unidad lógica que es dable encontrar por encima del género es la analogía[519]. De aquí en más, esta afirmación vigorizará nuestros posteriores razonamientos, sobre todo al momento de confrontar la definición de la noción justicia de Tomás de Aquino con la de Tomás de Vio, sobre la que nos preguntaremos un poco más adelante: ¿es la suya una noción análoga o unívoca? Si es unívoca, ¿sus partes son meras especies antes que analogados? O si análoga, ¿de qué tipo?

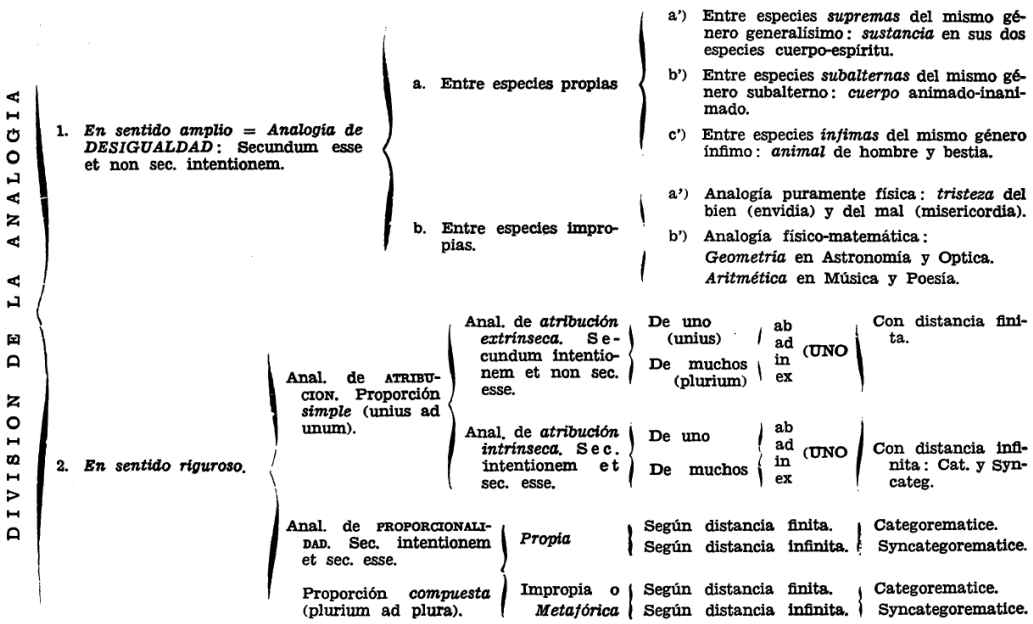
En orden a responder todo esto, para cerrar este apartado y para situar más cabalmente los que siguen, retomemos y explayemos lo que hemos dicho sobre los posibles tipos analogía.

Establecimos, siguiendo a Jesús García López, que la analogía podía ser de dos clases: de atribución y de proporcionalidad. Alejandro del Cura subsume

[515] *Ibidem*, p. 88.
[516] Cfr. *Ibidem*, p. 91.
[517] *Ibidem*, p. 91.
[518] *Ibidem*, p. 93.
[519] J. GARCÍA LÓPEZ, "La analogía del ente en Aristóteles", en *Anales de Filosofía* 2 (1984), p. 69.

estas dos en un esquema un tanto más abarcador, indicando que la división de la analogía debe ser efectuada (1) en sentido amplio (analogía de desigualdad), y (2) en sentido riguroso; y ofrece el esquema que ponemos a continuación en la Figura 3[520].

Figura 3



Como vemos, la analogía es *de atribución* (o *proporción simple)* y de *proporcionalidad* (o *proporción compuesta)* cuando es tomada en *sentido riguroso*. Con esto queremos remarcar que esta no es la única división posible, y que cuando hagamos referencia a la analogía, ya de atribución ya de proporcionalidad, debe ser leída en este marco referencial. Por ello, también, quisimos ofrecer aquí este esquema, que servirá de mapa conceptual, indicando las coordenadas de nuestra posición y los límites en los que debe ser leído nuestro discurso.

Así pues, completemos la caracterización de la analogía tomada en el sentido riguroso:

[520] Tomamos la Figura 3 de A. DEL CURA, "Sobre la analogía...", p. 97.

> «La analogía es de dos clases: a) de *atribución,* que supone un *primer analogado* que realiza plena y principalmente la noción análoga, y unos *analogados secundarios,* que realizan dicha noción de manera deficiente e impropia; b) de *proporcionalidad,* que implica semejanza de relaciones, por lo que supone al menos cuatro términos enlazados dos a dos»[521].

Finalmente, la analogía de la que nos valdremos al hablar de la definición de la noción de la virtud de la justicia es la de atribución. Descartamos la de proporcionalidad, puesto que no nos ocuparemos de ninguna semejanza entre ningún tipo relaciones, ni supondremos "al menos cuatro términos"; sino del modo en que las formas de la virtud realizan, en sentido primario y secundario, la noción misma de justicia.

Hasta aquí, entonces, las bases sobre las que analizaremos las definiciones que hemos reconstruido en el acápite anterior. Tal como hemos dicho, ampliaremos algunos conceptos a medida que sean necesarios y funcionales a nuestra argumentación.

V.2. EL TEMA DE LA ANALOGÍA EN TOMÁS DE VIO

En la *Introducción* y en la *Parte I* de este escrito manifestamos que el tema de la analogía era de particular interés para los estudiosos de la doctrina del Cayetano. Y mostramos también cómo éste se inscribe en una situación generalizada: la de cuestionar la fidelidad del Cardenal respecto de la enseñanza de Santo Tomás de Aquino, su mentor intelectual.

Nos situamos con esta tesis en la línea de aquellos que postulan, en primer lugar, la distancia entre el de Aquino y el de Gaeta; y, en segundo lugar, la influencia que el último ha tenido en el tomismo «en diversos e importantes núcleos especulativos que, en muchas ocasiones, habían llevado al tomismo por senderos ajenos a la *mens* tomasiana»[522]. Compartimos con el autor que nos pre-

[521] J. GARCÍA LÓPEZ, *Tomás de Aquino...*, p. 214.
[522] C. MUÑOZ, "Ciencia y objetividad en Cayetano", en *Scripta* 7 (2014), p. 57.

cede en el ámbito nacional, la intención de «poner de relieve la actualidad que continúa teniendo el pensamiento de Cayetano y el de ahondar en los motivos que lo han conducido a diferenciarse de su maestro»[523]; él (C. Muñoz) en la concepción de la ciencia y de la objetividad de Cayetano, nosotros en la noción y la definición de la justicia en cuanto virtud.

Pues bien, apoyándonos en las conclusiones de Muñoz, y de todos los autores que reseña[524], y en los aportes que hasta aquí hemos realizado, tomamos por un hecho que con sus comentarios el Cardenal expone una doctrina propia antes que repetir la del Angélico. De aquí, venimos entonces a considerar el tema de la analogía, cuya noción será solidaria con todo su pensamiento, y posteriores formulaciones en los diversos campos; nos interesará la relación de tal noción aplicada a la ciencia Moral.

Para el Cardenal la única, verdadera y plenamente analogía es la de *proporcionalidad.* Opinión que ha acompañado a todo el tomismo, habiendo desestimado –¿u olvidado?– los otros tipos, especialmente la de atribución intrínseca. Así lo relata A. Del Cura:

> «*Históricamente* consta que esta forma de analogía en su ser específico de *atribución intrínseca* ha sido *ignorada* por toda la *tradición tomista,* desde Cayetano hasta nuestros días; concretamente, hasta el P. SANTIAGO RAMÍREZ. Es más, la analogía de atribución intrínseca, defendida como única y *exclusiva* analogía *metafísica* por FRANCISCO SUÁREZ, ha sido siempre *combatida* por todos los tomistas posteriores al Doctor Eximio. Con la particularidad de que SUÁREZ cercena la analogía al suprimir la de *proporcionalidad propia,* mientras que Cayetano y los otros tomistas la conservaron íntegra, al incluir todo el *contenido* de la analogía de atribución intrínseca en la que ARAUJO y los tomistas del XVII la llamaron ANALOGÍA MIXTA»[525].

En consecuencia (y por esto mismo), Cayetano, también niega el primer tipo de analogía –expuesta en el cuadro que pusimos del trabajo con el que Del Cura homenajea a Santiago Ramírez–, nos referimos a la analogía tomada en

[523] *Ibidem*, p. 57.
[524] Vid. *Ibidem*, pp. 55-64.
[525] A. DEL CURA, "Sobre la analogía...", p. 104.

"sentido amplio" o *analogía de desigualdad (secundum esse et non secundum intentionem):*

> «Esta analogía es caracterizada por SANTO TOMÁS como "según el ser y no según la intención", es decir, según la esencia real y no según la esencia pensada. Por eso es una analogía real (física o metafísica), pero no lógica. **No obstante no se puede suscribir la opinión de CAYETANO quien dice que este tipo de analogía nada tiene que ver con la analogía** ("alienus ab analogia omnino sit")» [526].

Tesis reforzada por Del Cura, que al hablarnos de la *analogía de desigualdad* (§a)*,* hace resaltar que «el *nombre* se lo puso *Cayetano,* para quien no es analogía más que de modo "abusivo": "alienus ab analogia omnino est"[527]. Mientras que «*Santo Tomás* decía que era analogía *"secundum esse et non secundum intentionem".* De aquí que se la llame también *analogía física.* Y como las cosas así análogas están comprendidas dentro del mismo "género lógico", se la llama también *analogía prope genus*»[528].

En efecto, «toda analogía *intrínseca* queda englobada, en Cayetano, en la analogía de proporcionalidad»[529]. La explicación que da Ramírez, sintetizada en el trabajado de Del Cura, se articula en los siguientes puntos[530]:

a. Santo Tomás reconoce tres modos de analogías: (1) *secundum esse et non secundum intentionem* (analogía de desigualdad); (2) *secundum intentionem et non secundum esse* (analogía de atribución extrínseca); (3) *secundum esse et secundum intentionem* (analogía de atribución intrínseca, y analogía de proporcionalidad).

[526] J. GARCÍA LÓPEZ, "La analogía en general...", p. 203. El autor reenvía a corroborar lo que dice con el opúsculo del Tomás de Vio, *De nominum analogia,* cap. 1, n. 3. **[El resaltado es nuestro].**
[527] A. DEL CURA, "Sobre la analogía...", p. 98. El autor se funda en la misma obra de Cayetano, *De nominum analogia,* c. 1, p. 6. Ed. Zammit, Roma 1934.
[528] *Ibidem*, p. 98.
[529] *Ibidem*, p. 104.
[530] Cfr. *Ibidem*, pp.104-106.

b. En un texto (*I Sent.* 1, 19, q. 5, a. 2, ad 1) «Santo Tomás habla solamente de los tres primeros modos de analogía, sin mencionar para nada la proporcionalidad»[531].

c. Cayetano identifica «la "trilogía" de Santo Tomás con las analogías de desigualdad, de atribución y de proporcionalidad. Por lo tanto, la de atribución es "sec. intentionem et non sec. esse" y, por ello mismo, extrínseca»[532].

Esto último (§c), también lo sostiene García López:

> «CAYETANO, en su celebrada obra *De nominum analogia,* establece, apoyándose en un texto de Santo TOMÁS, tres especies de analogía: la de desigualdad (que se acerca a la univocación); la de atribución –siempre extrínseca– (que se acerca a la equivocación), y la de proporcionalidad, ya propia, ya metafórica (que es analogía verdadera»[533].

Y, luego de citar *I Sent.,* dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1, concluye:

> «Pues bien, CAYETANO creyó ver en esa división tomista de la analogía tres tipos fundamentales de ella, a los cuales se reducen todos los demás: *analogia secundum esse tantum et non secundum intentionaem,* que él llamó analogía *inaequalitatis;* analogía *secundum intentionem tantum et non secundum esse,* que identifica con la analogía de atribución, y la analogía *secundum intentionem et secundum esse,* que dice ser la analogía de proporcionalidad»[534].

«Dejando a un lado la analogía de desigualdad, modo de analogía que, según CAYETANO, *alienus ab analogia omnino sit (De nominum analogia,* cap. I, n.

[531] *Ibidem*, p. 104, §b'.
[532] *Ibidem*, p. 104, §c'.
[533] J. GARCÍA LÓPEZ, "La analogía del ente", en *Convivium* 21 (1966), p. 162.
[534] *Ibidem*, p. 163.

3)»[535], veamos las definiciones que pone para las dos restantes, a saber: la analogía de atribución y la de proporcionalidad.

> «"Análogos por atribución, son aquellos cuyo nombre es común y la razón significada por ese nombre es la misma según un término y diversa según las relaciones a él (Ibíd. *[De nominum analogia],* cap. II, n. 8); en cambio, "análogos por proporcionalidad son aquellos cuyo nombre es común y la razón significada por ese nombre es la misma proporcionalmente" o también "es semejante proporcionalmente" (Ibíd., cap. III, n. 23)»[536].

Pero el análisis no termina aquí, puesto que el Cardenal ahonda su razonamiento, aportando notas verdaderamente relevantes para, primero, mostrar el modo en que se distancia del Doctor Común, y, segundo, hacer resaltar la influencia que ha tenido en el tomismo que le sucedió. Veámoslo:

> «Por lo demás, al descender a la explicación más amplia de estas definiciones, CAYETANO deja firmemente asentado que "el nombre análogo por atribución en cuanto tal o en cuanto realiza esta analogía es común a los analogados de tal modo que al primero conviene formalmente, pero a los restantes por denominación extrínseca" (Ibíd. *[De nominum analogia]*, cap. II, n. 11); mientras que la analogía de proporcionalidad se realiza "según la causalidad formal inherente (Ibíd., cap. III, n. 27) o intrínseca. Más claro, la analogía de atribución formalmente considerada siempre es extrínseca, y en cambio, la de proporcionalidad es intrínseca. De aquí es llevado inevitablemente a afirmar que la analogía que corresponde formalmente al ente es la de proporcionalidad propia, y que la analogía de atribución sólo le puede corresponder de una manera material. Y según lo estableció CAYETANO, así lo han venido repitiendo todos o casi todos los tomistas»[537].

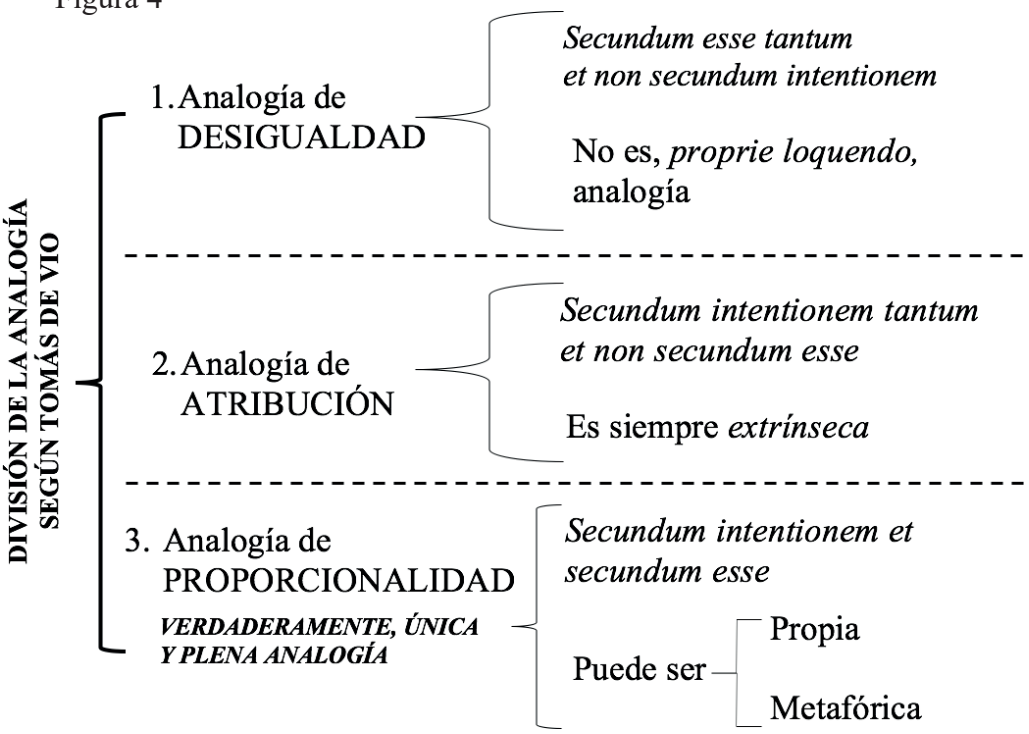
[535] *Ibidem*, p. 163.
[536] *Ibidem*, p. 163.
[537] *Ibidem*, p. 163.

Por todo lo cual llegamos, por diversos caminos, a la conclusión de que «CAYETANO restringió demasiado el ámbito y la virtualidad de la analogía de atribución a expensas de la analogía de proporcionalidad propia»[538].

Tenemos, hasta aquí, que (1) el Cardenal niega el primer tipo de analogía –aún "rebautizándola" como se desprende de lo dicho por Del Cura–, (2) desestima la *analogía de atribución intrínseca,* subsumiéndola en la de *proporcionalidad,* siendo ésta (3) la única, verdadera y plenamente analogía.

A partir de todo esto hemos confeccionado un nuevo cuadro sobre la división de la analogía, ahora con respecto a la que realiza el Cayetano. A modo de síntesis lo ofrecemos aquí debajo, en la Figura 4.

Figura 4



Un golpe de vista sobre el mismo revela cómo el Cardenal ha "simplificado" la estructura misma de la analogía, empobreciéndola en sus clases. Pero este es sólo un análisis primario y superficial. Porque, adentrándonos en el mismo,

[538] A. DEL CURA, "Sobre la analogía...", p. 104, §i'.

hemos de descubrir que la noción de analogía es, en sí misma, otra que de la del Aquinate.

Habíamos dicho que la *analogía de atribución intrínseca* venía subsumida por el Cayetano dentro de la *analogía de proporcionalidad.* A este respecto, Jesús García López, también siguiendo la monumental obra de Santiago Ramírez sobre la analogía, va un poco más allá con sus conclusiones al comprar las interpretaciones del Cardenal con respecto a las de Suárez en torno a las analogías que se realizan en el concepto de ente:

> «Si CAYETANO y sus seguidores pecan de exclusivismo al negar la analogía de atribución intrínseca, en el mismo pecado incurren SUÁREZ y los suaristas al descalificar toda analogía de proporcionalidad, haciéndola simplemente metafórica. Aquí, como en otras muchas cuestiones, la verdad está en el justo medio. Ni sola atribución, ni sola proporcionalidad. Ambas analogías (y ciertamente intrínsecas) se realizan en el concepto de ente»[539].

Tesis que retoma y justifica en otro trabajo[540], emparentando en algún punto la posición de Tomás de Vio con la de Aristóteles. Allí expone claramente cómo el Cardenal, dejando de lado la analogía de desigualdad, afirma que la analogía de atribución es siempre extrínseca, mientras que la de proporcionalidad «es la única analogía intrínseca, y por ello, en cuanto propia, la verdadera analogía metafísica, una analogía *secundum intentionem et secundum esse»*[541]. Decimos "en algún punto", porque no nos consta que el Estagirita haya admitido –al menos defendido– la *analogía de proporcionalidad* para el ente, como afirma J. García López que sí lo hará el Gaetano[542].

---

[539] J. GARCÍA LÓPEZ, "La analogía del ente...", p. 166.

[540] IDEM, "La analogía del ente en Aristóteles...", pp. 61-73.

[541] *Ibidem*, p. 67.

[542] IDEM, "La analogía del ente...", p. 163: «CAYETANO deja firmemente asentado que el "nombre análogo por atribución en cuanto tal o en cuanto realiza esta analogía es común a los analogados de tal modo que al primero conviene formalmente, pero a los restantes por denominación extrínseca"; mientras que la analogía de proporcionalidad se realiza "según la causalidad formal inherente" o intrínseca. Más claro: la analogía de atribución formalmente considerada siempre es extrínseca, y en cambio, la de proporcionalidad es intrínseca. **De aquí es llevado inevitablemente a afirmar que la analogía que corresponde formalmente al ente es la de proporcionalidad propria, y que la analogía de atribución sólo le puede corresponder de una manera material**. Y según lo estableció CAYETANO, así lo han venido repitiendo todos o casi todos los tomistas». **[El resaltado es nuestro].**

Consideremos, a continuación, qué tipo de analogía corresponde a la definición de justicia según Tomás de Aquino y Tomás de Vio.

V.3. LA ANALOGÍA DE LA NOCIÓN DE ACTO

Será necesario reparar primero en la analogía que corresponde a la noción de acto, para luego desembarcar en el tipo de analogía propio de la virtud de la justicia. Y esto puesto que al hablar de virtud –en la doctrina tomista– hacemos referencia al hábito operativo adquirido mediante la repetición de actos, «cuya noción generalísima [...] es el fruto de sucesivas abstracciones, que comienzan a partir de uno de los datos sensibles más obvios: el movimiento o cambio de las cosas»[543].

Siguiendo al Aquinate en algunos de sus escritos[544], J. García López ofrece una muy peculiar síntesis del tema que aquí nos interesa; y al que por ello mismo recurrimos. Partiendo, como hemos dicho, de la percepción del más inmediato de los actos, deberemos considerar toda una serie de disquisiciones a partir del origen y del término del movimiento mismo:

> «En efecto, todo movimiento tiene un origen y un término. El origen del movimiento, por su parte, es doble: hay un origen pasivo o material y un origen activo o eficiente. En cuanto al término el movimiento apunta a una cierta perfección que trata de alcanzarse y que es la forma o el fin.
>
> Pues bien, el término del movimiento es también un cierto acto, un acto completo, al menos relativamente, pues no es otra cosa que la consumación del acto incompleto, en que el movimiento consiste; y por eso a la forma y al fin (que son el término del movimiento) se les aplica también, con toda razón el nombre de acto.
>
> Por otro lado, el origen activo del movimiento (aunque no ciertamente el origen pasivo), es también un acto, pues toda la actua-

[543] IDEM, "La analogía de la noción de acto según Santo Tomás", en *Anuario Filosófico* 6 (1973), pp. 145-176, p.147.

[544] Principalmente: *De potentia*; *De veritate; De ente et essentia;* los comentarios a la Física y a la Metafísica aristotélica; varios *loci* de la *S. Th.* y de la *Suma contra gentiles.*

> lidad del movimiento y del término del mismo tiene que encontrarse contendida de alguna manera en su causa, y por eso también se llama acto a la acción y al principio de la acción, es decir, al agente. Por donde la palabra acto, si bien tomada del movimiento, se extiende luego a significar al agente, a la acción, a la forma y al fin»[545].

Tenemos entonces que acto viene a significar, primero, el movimiento; luego, la causa del movimiento (la acción); y, finalmente, el término del movimiento y de la acción (la forma). Dicha forma puede ser considerada bajo otro respecto del que acabamos de poner (el fin del movimiento y de la acción), el ser principio de ambos, puesto que «lo que ha alcanzado alguna actualidad o forma puede a su vez comunicar a otros esa actualidad suya, constituyéndose en principio de una nueva acción y un nuevo movimiento»[546].

A partir de esto, García López expone las posibles significaciones del acto: el movimiento, la acción, la operación, la forma y el ser.

Aquí no interesa el movimiento en tanto algo que está en una situación media entre la potencia pura y el acto perfecto; pero sí la consideración del acto en cuanto "acción", de la cual hay dos tipos: la *acción transitiva* y la *operación.*

La transitiva, o simplemente *acción,* es la que procede del agente hacia algo exterior, cambiándolo y comunicándole sus efectos. La *operación,* cambio, es la acción que, procediendo del agente, no se comporta como vía hacia un término exterior, sino que permanece en él mismo. De aquí, entonces, doble calificación de la acción en transitiva o inmanente:

> «La *acción inmanente,* llamada propiamente operación, se diferencia esencialmente de la acción transitiva. La operación en efecto, no pasa fuera del agente, lo que es esencial para la acción. Esta es, sin duda, la diferencia fundamental y la que autoriza a llamar a la operación "acción inmanente". Todas las otras diferencias provienen de ésta»[547].

[545] J. GARCÍA LÓPEZ, "La analogía de la noción de acto...", pp. 147-148.
[546] *Ibidem*, p. 149.
[547] *Ibidem*, pp. 154.

Señalemos, de paso, que a la *transitiva* se contrapone la *pasión,* «que es aquello por lo cual un sujeto se constituye en receptor del efecto producido por el agente en él con alguna transmutación»[548]. Por esto mismo, dicho sujeto –sobre el cual recaen el efecto de la acción de otro agente– es denominado paciente. «Así como la acción es el ejercicio de la causalidad del agente, así la pasión es el ejercicio de la pasividad del paciente»[549].

Volviendo al tema de la *operación,* resulta capital la diferencia que establece Santo Tomás entre ciertas potencias activas cuyo fin es el mero uso de la potencia, y aquellas en la que algo es producido; es decir, cuyo fin es una obra. A este respecto Santo Tomás explica uno y otro caso, poniendo como ejemplos la visión, como fin último de la potencia visiva; y el de la edificación, por la cual algo se hace. Y, a este respecto, abunda:

> *«Talis autem differentia inter praedictas potentias est considerandа, quod quando praeter actum ipsum potentiae, qui est actio, sit aliquod operatum, actio talium potentiarum est in facto, et actus facti, ut aedificatio in aedificato, et contextio in contexto, et universaliter motus in moto. Et hoc ideo, quia quando per actionem potentiae constituitur aliquod operatum, illa actio perficit operatum, et non operantem. Unde est in operato sicut actio et perfectio eius, non autem in operante.*
>
> *Sed, quando non est aliquod opus operatum praeter actionem potentiae, tunc actio existit in agente et ut perfectio eius, et non transit in aliquid exterius perficiendum; sicut visio est in vidente ut perfectio eius, et speculatio in speculante, et vita in anima, ut per vitam intelligamus opera vitae»*[550].

Comentando este pasaje, J. García López señala:

[548] *Ibidem*, p. 152.

[549] *Ibidem*, p. 152.

[550] Tomás DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae liber IX,* Textum Taurini 1950 editum, ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas, denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit; [83435] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 8 n. 9; [83436] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 8 n. 10. Consultado: http://www.corpusthomisticum.org/cmp09.html#83427

> «Según esto, en la acción transitiva hay que distinguir tres elementos; el agente, la acción misma, que pasa al paciente, y el efecto exterior producido en el paciente mientras que en la operación sólo hay que distinguir dos: el agente y la operación, que no pasa al paciente sino que permanece en el agente; si aquí hay producción de un efecto no será exterior sino interior al propio agente»[551].

Así, pues, queda establecido que hay, en algunos casos, una obra además del acto mismo de la potencia (acción); y que, precisamente, la acción de éstas está en lo hecho y es acto de lo hecho *(«actio talium potentiarum est in facto, et actus facti»),* "como la edificación en lo edificado, la construcción en lo construido y, en modo más general, el movimiento en lo movido. Tal acotación resulta capital, puesto que en este sentido hablamos de la virtud en tanto que "hábito operativo". Sentido que nos ayudará a comprender cabalmente la noción misma de virtud, y de la estructura interna de la justicia que el Aquinate nos propone, al ofrecernos dos formas.

Además de la "operación", dijimos, otra de las posibles significaciones de "acto" que nos interesa es la de "forma": «La forma es lo mismo que la determinación»[552], y puede ser *intrínseca* o *extrínseca.* Si bien esta última no es, propiamente hablando ni ejemplar ni causa, también es llamada *ejemplar* porque dice relación, por un lado, con la causa final, puesto que a ella tiende para su propia perfección y toma de allí la razón de su obrar. Dicha intencionalidad la pone en tensión, por otro, con la causa formal puesto que se *conforma* a ella.

La primera (forma intrínseca) se divide, a su vez, en *sustancial* y *accidental*: «La forma sustancial está en el género de la sustancia; la accidental, en el género de la cualidad»[553]. En relación con nuestro tema, son las *formas intrínsecas accidentales* las que comportan máxima preocupación, por encontrarse entre ellas las potencias o facultades operativas, y los hábitos operativos, como *forma de sus actos;* siendo la forma el término por el cual se designa la firmeza y la finalización del acto.

[551] J. GARCÍA LÓPEZ, "La analogía de la noción de acto...", pp. 154.
[552] *Ibidem*, p. 160.
[553] *Ibidem*, p. 160.

Si bien todo esto, «la fecundidad del concepto de acto no se agota en los tipos hasta ahora descritos» [554] (esto es, acto en cuanto: movimiento, acción, operación y forma), sino que «hay que dar un paso más y llegar hasta el acto de ser, o hasta el ser entendido como acto» [555]. Para lo cual será necesaria la consideración del origen de todo ente; para nosotros: a partir de la Creación de Dios, *ex nihilo:*

> «Esta producción de las cosas en cuanto son entes es precisamente la creación, que es descrita por Santo Tomás como "emanación de todo el ente en virtud de la causa universal, que es Dios", y también como "emanación de todo el ser a partir del no ente, que es la nada".
>
> Pero antes de pasar adelante hay que advertir que el ser se dice fundamentalmente de dos maneras: el ser *real* o natural y el ser *mental* o intencional» [556].

Por pertinente a nuestra tesis, nos detendremos en la consideración del ser *mental,* en cuanto acto del entendimiento y no como "ser algo subsistente en la realidad"; si bien ambos coinciden en algo: «los dos son actos sin más, sin restricción alguna» [557].

Pero antes, reparemos en los tipos de analogías propios para la consideración del *ser real*, puesto que cuando hablamos de acto, y de virtud como acto, o del acto de la virtud, lo haremos en referencia a un concepto análogo, y no unívoco, de un ser mental.

En sí mismo tomado, el concepto de acto (del ser real) dice una relación directa con el ser; y para su expresión requiere la postulación como el acto de ser, siendo el ser su primer analogado en una analogía de atribución intrínseca. Pero cuando nos referimos a otros tipos de actos, deberemos recurrir a otros tipos de analogías, que expresen de otro modo las semejanzas –y, o, desemejanzas– «entre las relaciones que cada tipo de acto tiene con su correspondiente potencia» [558].

[554] *Ibidem*, p. 162.
[555] *Ibidem*, p. 162.
[556] *Ibidem*, p. 163.
[557] *Ibidem*, p. 166.
[558] *Ibidem*, p. 172.

Tomada la virtud como hábito operativo *–acción inmanente–*, entramos en la consideración de la *analogía de proporcionalidad propia:*

> «La acción inmanente guarda con el agente una relación de originado a origen, y ésta es la que propiamente le compete. Sin embargo, la operación es un accidente del agente, y así debe guardar con él una relación de acto a potencia. Como esta acción no pasa a un paciente produciendo un efecto exterior, no se dan por este lado nuevas relaciones»[559].

En el caso de que la acción de un agente sí afecte a un paciente, estamos, pues, frente al otro tipo de acto *–acción transitiva–*, aunque también viene expresada con una *analogía de proporcionalidad propia*, lo es para manifestar otro tipo de relaciones:

> «Por un lado se relaciona con el agente con una relación de originado a origen, y también con el paciente con una relación de origen a originado. Asimismo, entraña relaciones de potencia y acto. En efecto, en cuanto la acción se considera en el agente, como accidente suyo que es, guarda con él una relación de acto a potencia, pues todo accidente es acto y toda sustancia es potencia en orden a sus accidentes. Pero en cuanto la acción se considera en el paciente, se identifica con el movimiento, y así dice relación de acto a potencia con respecto al paciente, y de potencia a acto con respecto al término del movimiento, es decir, a la forma»[560].

Ahora bien, si tomamos la noción de forma como analogía de la noción de acto, también nos tendremos que valer de la *analogía de proporcionalidad propia,* puesto que «la forma tiene con la materia una relación de acto a potencia. Y así como la forma puede ser substancial y accidental, así también la materia puede ser primera y segunda»[561].

[559] *Ibidem*, p. 174.
[560] *Ibidem*, p. 173-174.
[561] *Ibidem*, p. 175.

Hasta aquí las analogías propias de la noción de acto de ser real. Consideremos las del ser mental. Cualquiera de las formas de analogía que utilicemos para la definición de virtud, fundadas en el carácter análogo de la noción de acto, deberán ser de *atribución* o de *proporción simple.* No de proporcionalidad, porque, como anticipamos, no nos ocuparemos de ninguna semejanza entre ningún tipo relaciones, ni supondremos "al menos cuatro términos" *(proportionalitas)*; sino del modo en que las formas de la virtud realizan, en sentido primario y secundario, la noción misma de justicia. Aunque las notas que acabamos de anotar para este tipo de analogía servirán para explicar, a continuación, la analogía propia de la noción de virtud de la justicia.

Digamos, para finalizar este apartado, que la noción de virtud se funda en la noción análoga de acto.

V.4. LA ANALOGÍA DE LA JUSTICIA

El tipo de analogía correspondiente a la noción de justicia se funda en el modo en que ella misma, en cuanto virtud, es concebida; y cuya definición será la resultante de la noción abstraída. Hemos establecido que tal *concepto* es la expresión de la abstracción realizada según un tipo de todo. Por esto mismo, no podemos perder de vista la relación existente entre "todo-abstracción" y "concepto-definición"; puesto que la noción expresada en un concepto y predicada en una definición deberá ser acorde al todo en que se funda para su abstracción.

De aquí, que el todo sea la base de la cual la abstracción extraiga la "materia" para que, luego, una noción sea conceptualizada y predicada.

Resumidamente, la definición responde al modo en que algo ha sido abstraído y predicado de un tipo de todo. De lo cual se desprenden las siguientes posibilidades:

Opción 1: Que a diferentes definiciones de justicia correspondan distintas nociones, abstraídas de un mismo tipo de todo.

Opción 2: Que a diferentes definiciones de justicia correspondan distintas nociones, abstraídas de diversos tipos de todo.

Y no podrán seguirse, por ser sencillamente contradictorias:

Opción 3: Que a diferentes definiciones de justicia correspondan iguales nociones, abstraídas de un mismo tipo de todo.

Opción 4: Que a diferentes definiciones de justicia correspondan iguales nociones, abstraídas de diversos tipos de todo.

Opción 5: Que a la misma definición de justicia correspondan iguales nociones, abstraídas de diversos tipos de todo.

Opción 6: Que a la misma definición de justicia correspondan iguales nociones, abstraídas de un mismo tipo de todo, y predicadas en modos diferentes.

Ni tampoco, por ser tautológicas, o simplemente lo mismo:

Opción 7: Que a la misma definición de justicia correspondan iguales nociones, abstraídas de un mismo tipo de todo.

Nos encontramos nosotros frente a las dos primeras opciones.

En el caso de que nuestra situación (la definición justicia tomasiana, por un lado; la cayetana, por otro) responda a la primera situación, estaremos, pues, frente a dos modos diversos de predicar lo mismo (unívoca o análogamente).

Pero si fuese el caso que estemos frente a la segunda de las opciones, entonces podríamos estar ante dos modos diversos, o el mismo, de predicar cosas distintas. Existe así la posibilidad de que sea el mismo modo de predicar –unívoca o análogamente– nociones diversas. Es decir que "P" podría predicarse de "S" análoga o unívocamente, del mismo modo que "Q" podría (unívoca o análogamente) predicarse de "R".

Cualquiera sea el caso estaremos, siempre, frente a diferentes definiciones. Consideremos, a la luz de lo dicho, las que respecto de la virtud de la justicia nos traen el Doctor Común y el Príncipe de los Comentadores.

V.4.1. La analogía de la justicia en Santo Tomás

En (§IV.1) *La definición de justicia en S. Th. II-II, qq. 57-62*, escribimos:

> «La justicia es una virtud moral, que tiene por objeto el derecho y que radica en la voluntad como en su sujeto. Debido a que es un hábito operativo que entiende dar, o retribuir, a cada quien lo suyo, se dice análogamente justicia general y particular. Es general cuando rectifica las acciones de las personas hacia el bien común, fin propio de la sociedad política; y cuando dirige también a su propio fin a cada una de las virtudes morales. Se dice particular cuando se consideran los actos de las personas singulares en referencia a otras personas. Lo cual puede acontecer en dos modos: de persona (parte) a persona (parte); o del todo (comunidad) a la parte (persona). De tal consideración resulta la división en partes subjetivas de la virtud de la justicia dicha particular; la primera es la justicia (particular) conmutativa, y la segunda es la justicia (particular) distributiva. Es decir que la nota de alteridad es la que sirve de fundamento a la distinción de la virtud de la justicia en sus dos formas análogas –nuevamente, general (o legal) y particular– y a la división de la última en sus partes subjetivas (distributiva y conmutativa)»[562].

En esta definición de justicia hay una analogía de atribución intrínseca, fundada en la distinta jerarquía de sus objetos; entre los cuales, uno (el bien común) es fuente y origen del analogado secundario (el bien particular), que es bien por participación y en sentido derivado. Sin perjuicio de que esta analogía funde otra (por ejemplo, de proporcionalidad propia). Justifiquemos esta aserción.

Decimos que es analogía de atribución por dos razones.

Por un lado, puesto que en la definición que hemos dado, el analogado principal es fuente y origen del segundo; cumpliendo así una de las notas que A. Cárdenas señala para la analogía de atribución, la cual «tiene como fundamento a la causalidad»[563].

[562] Vid. Parte II, Cap. IV, § 1, *La definición de justicia en S. Th. II-II, qq. 57-62*, de este mismo escrito.
[563] A. CÁRDENAS, *Breve tratado...*, p. 30.

Por otro, porque la misma supone «tanto un término oral o escrito como un verbo mental o concepto que son comunes a los analogados, a aquellas entidades a las que el concepto y el nombre son referidos»[564].

En nuestro caso, el "punto de vista" desde el cual contemplamos ambos analogados es el fin propio de la justicia: el bien común. Y es en virtud de éste la razón por la cual decimos que la forma general, o legal, es el analogado principal en el cual la justicia se realiza plenamente. La forma particular de la justicia, entonces, viene a ser el analogado secundario, que se origina en la relación del bien particular con el bien común. Se dice, pues, análogamente justicia tanto a aquella virtud –forma general– que es directiva en la relación bien común-comunidad política, cuanto a aquella –forma particular– que lo hace respecto del bien particular-persona particular.

Además, porque ambos analogados, como señalamos, comparten un mismo concepto y nombre para ellos mismos y para las cosas que refieren: justicia, acto justo. Según aquella definición «quod iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit»[565].

Así, pues, queda demostrado que el Doctor Común predica análogamente la virtud de la justicia. Y que tal es una analogía de atribución. Consideremos, ahora, si es de atribución intrínseca o extrínseca. Para esto, reparemos en lo siguiente:

> «La analogía de atribución, sin dejar de ser la misma, muestra dos modalidades. La primera en la que el término significa la relación entre dos analogados secundarios. En este caso, lo que más inmediatamente significa el término es la relación entre esos analogados, pero lo que más principalmente significa es la relación subyacente, a la manera como subyace un cimiento, entre los analogados secundarios y el analogado principal. La otra, cuando comparamos uno o varios de los analogados secundarios con el analogado principal, en este caso lo que primero y ante todo expresa el concepto y lo que inmediatamente expresa también el concepto, es el analogado principal por llevar íncita la formalidad en la que tal analogía tiene su hontanar»[566].

[564] *Ibidem*, p. 29.

[565] *S. Th*. II-II, q. 58, a. 1, resp.

[566] A. CÁRDENAS, *Breve tratado...*, p. 35.

En consecuencia –e independientemente de estas dos modalidades– en la analogía de proporción se da siempre un primer analogado, que es el primer sujeto de atribución y de cuya comparación se aplica el nombre análogo a los restantes analogados (secundarios).

Y antes de determinar si la analogía de la justicia es de proporcionalidad intrínseca o extrínseca, advirtamos que tal división responde sola y exclusivamente al modo en que los analogados secundarios participan en la forma del primero. En efecto, hay otras determinaciones posibles de dicha analogía de proporcionalidad:

> «Esta analogía se divide de varias maneras: *a)* por parte de la razón o de la causa con arreglo a la cual se hace la atribución; *b)* por parte del número de los analogados secundarios; *c)* por parte del modo de comunicación o participación de la forma del primer analogado en los analogados secundarios; a) por parte del modo de proporción entre el primer analogado y las analogías restantes»[567].

Plantear el tema de la analogía de atribución en meros términos de "*an sit* extrínseca *sive* intrínseca" es tomar el tema en forma acotada. La cuestión exige que despejemos una a una las cuatro posibilidades traídas por J. García López.

El inciso §a postula que la significación realizada plenamente en el analogado primario y aplicado a los secundarios, puede basarse en la "causa final, en la eficiente, en la ejemplar o en la material"[568].

Respecto de la justicia, la forma legal es analogado principal puesto que su fin propio es el bien común político, fin de la comunidad política y, a su través, de la persona humana, hablando en términos meramente políticos, o naturales. Es, además, analogado principal, puesto que en tanto virtud general anima a cada una de las virtudes a su fin propio; es decir, a que cada hábito sea operativo alcanzando su término. Es ejemplar, puesto que al mismo tiempo que se ordena al bien común modela al resto de las virtudes, dirigiéndolas eficazmente. Es,

[567] J. GARCÍA LÓPEZ, "La analogía en general", p. 207.

[568] Cfr. *Ibidem*, p. 207. Aclara el autor que tal basamento puede darse en la causa material, siempre y cuando entendamos dicha causa «en el sentido de materia *in qua* o de *sujeto* de inhesión y de predicación».

también, principal, puesto que el bien particular –objeto de la forma particular de la justicia– se funda, deriva, participa y colabora, mediatamente, al bien común:

> «Oportet *praeter iustitiam legalem, quae ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes quae immediate ordinant hominen circa particularia bona. Quae quidem possunt esse vel ad seipsm, vel ad alteram personam. Sicut ergo praeter iustitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares quae ordinant hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem; ita etiam praeter iustitiam legalem oportet esse particularem quandam iustitiam, quae ordinet hominem circa ea quae sunt ad alteram singularem personam»*[569].

Razón suficiente para que sea causa material del analogado secundario.

El inciso §b presentaba la división de la analogía según el número de los analogados secundarios. Tal puede ser *unius ad unum seu plurium ad unum.*

> «Este uno es el primer analogado, que realiza de una manera plena lo significado por el nombre análogo. Por eso, si en la analogía de varios a uno, hay entre aquellos varios un orden de unos a otros, este orden tiene que fundarse, en último término, en el orden más radical de todos ellos al primer analogado»[570].

La forma de la justicia particular es un analogado secundario puesto que se ordena a la general, como lo inferior a lo superior, como el bien particular al bien común. Así lo manifesta Santo Tomás de Aquino cuando resuelve la controversia en torno a si la justicia *praemineat* entre todas las virtudes morales:

> «Respondeo *dicendum quod si loquamur de iustitia legali, manifestum est quod ipsa est praeclarior inter omnes virtutes morales: inquantum bonum commune praeminet bono singulari unius personae. Et secundum hoc Philosophus, in V Ethic., dicit quod*

[569] *S. Th.* II-II, q. 58, a. 8, resp.

[570] J. GARCÍA LÓPEZ, "La analogía en general...", p. 208.

> *praeclarissima virtutum videtur esse iustitia, et neque est Hesperus neque Lucifer ita admirabilis.*
>
> *Sed etiam si loquamur de iustitia particulari, praecellit inter alias virtutes morales, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte subiecti: quia scilicet est in nobiliori parte animae, idest in appetitu rationali, scilicet voluntate; aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinet passiones, quae sunt materia aliarum virtutum moralium. – Secunda ratio sumitur ex parte obiecti. Nam aliae virtutes laudantur secundum bonum ipsius virtuosi. Iustitia autem laudatur secundum quod virtuosus ad alium bene se habet: et sic iustitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in V Ethic. Et propter hoc Philosophus dicit, in I Rhet.: Necesse est maximas esse virtutes eas quae sunt aliis honestissimae: siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes et iustos maxime honorant: quoniam fortitudo est utilis aliis in bello, iustitia autem in bello et in pace»*[571].

Nuevamente, la forma legal de la virtud de la justicia es el analogado principal puesto que, por su fin propio, ordena al hombre hacia el bien común, lo ordena hacia el bien particular, y ordena a todas las virtudes morales hacia su fin propio, perfeccionando, asimismo, al hombre.

"Extrínseca" o "intrínseca" es la división que le cabe a la analogía de proporción simple, según consideremos el modo de participación de la forma del primer analogado en los secundarios (§c). La analogía de atribución extrínseca «entraña que el concepto análogo se aplique a los distintos analogados con orden de prioridad y posterioridad, en dependencia siempre del analogado principal que el único que realiza el concepto en cuestión»[572].

Según esto, entonces, la analogía de atribución por predicación extrínseca no es la que propiamente se ajusta con la noción de justicia propuesta por el Doctor Común, puesto que él mismo reconoce que la forma particular de la virtud "es alguna justicia"; concediéndole así la realización –según medida– del concepto en cuestión: «Iustitia est quae unicuique quod suum est tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam *negligit ut communem aequitatem custodiat»*[573].

[571] *S. Th.* II-II, q. 58, a. 12, resp.
[572] J. GARCÍA LÓPEZ, "La analogía en general...", p. 209.
[573] *S. Th.* II-II, q. 58, a. 11, s. c.

Aquí la razón por la cual la analogía de atribución intrínseca es la que mejor se corresponde con la definición de justicia traída por el Angélico:

> «La analogía de atribución por realización intrínseca del concepto análogo en todos los analogados entraña solamente que dicho concepto se realice con orden de prioridad y posteridad, de suerte que en el primer analogado esté de una manera plena y principal, mientras que en los analogados secundarios esté de una manera deficiente y derivada. Por esto se trata no solamente de una analogía según el concepto, sino también según la realidad. Porque esta es la manera como hay que entender la fórmula tomista *secundum intentionem et secundum esse:* la "intención" se refiere a la misma esencia conocida en tanto que conocida, es decir, connotando las condiciones que le advierten por estar en el entendimiento; y el "ser" se refiere a la esencia real o en tanto que existe en la realidad, o sea, connotando las condiciones existenciales que tiene fuera del entendimiento»[574].

La definición tomista entraña el concepto de justicia en sus dos formas análogas, legal y particular, puesto que ambas realizan el acto de la virtud. Por ello mismo es la analogía propia para predicar la noción de justicia.

Además, se diferencia de la analogía de atribución por predicación extrínseca, puesto que en ésta la realización del concepto compete sola y exclusivamente al analogado principal, tal como hemos señalado. Luego, si fuese extrínseca la analogía propia de la definición de justicia, la única forma que realizaría tal concepto sería la legal. Lo que contradice, claramente, a lo sostenido por el Aquinatense en los textos que hemos citado.

Finalmente A. Cárdenas, siguiendo a Santo Tomás en un texto (*Quodlibet* X, q. 8, a. 1 ad. 1), establece en §d la última división para la analogía según miremos el modo de proporción entre sus analogados. La misma puede resultar de dos maneras. La primera, *propia y estrictamente dicha,* o *con distancia determinada.* La segunda, *extensiva y latamente tomada,* o *con distancia indeterminada o infinita*[575].

[574] J. GARCÍA LÓPEZ, "La analogía en general...", p. 210.
[575] *Ibidem*, p. 210.

La diferencia entre el primer modo de proporción y el segundo radica en que cuando tal es tomado *propiamente,* el concepto es realizado y conocido comprensivamente en todos sus analogados; mientras que es *extensivamente* dicha cuando la relación entraña alguna perfección del segundo respecto del primer analogado, siendo éste el término en que solamente se comprende el concepto:

> «Proportio dupliciter dicitur. Uno modo, proprie, secundum quod importat quemdam determinatum excessum; et sic proportio requiritur inter intellectum et intelligibile ad hoc quod sit cognitio cum comprehensione, qualiter divina essentia nunquam videbitur ab intellectu creato. Alio modo dicitur communiter pro qualibet habitudine; et sic infinitum potest habere proportionem ad finitum, si sit perfectio eius, vel aliquam huiusmodi habitudinem habeat ad ipsum. *Et talis proportio sufficit ad hoc quod intellectus noster videat divinam essentiam attingendo, non comprehendendo*»[576].

En consecuencia, la analogía según la cual es definida la justicia por el Aquinate es la de atribución intrínseca, en la cual el analogado principal es fuente y fundamento del secundario. Es una analogía *estricta y propiamente* dicha por comprender ambos analogados la realización del concepto, cuya distancia viene *determinada* por el acto propio de cada una de ellas. Por esto mismo, las formas de la analogía constituyen los analogados principal y secundario del concepto mismo de dicha virtud, predicados intrínsecamente uno del otro.

Hasta aquí la definición de justicia realizada por Tomás de Aquino sirviéndose de la analogía de atribución extrínseca estrictamente dicha. Introduzcámonos, seguidamente, en el modo en que Tomás de Vio definió, en sus comentarios, la misma virtud.

[576] Tomás DE AQUINO, *Quodlibet X,* Textum Taurini 1956 editum, ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas, denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit; [68936] Quodlibet X, q. 8 ad 1. Consultado: http://www.corpusthomisticum.org/q10.html

V.4.2. La univocidad de la justicia en Tomás de Vio

En §IV.2. *La noción de justicia en los comentarios del Cayetano a la S. Th. II-II, qq. 57-62,* sintetizamos:

> «Para el Cardenal, la justicia es una única virtud, un todo compuesto de tres partes, o especies subjetivas. Una llamada justicia general, y dos especies especialísimas llamadas justicias particulares[577]. De estas "especies especialísimas de justicias particulares"[578], una es la distributiva y otra es la conmutativa[579]. En la última –conmutativa– encontramos dos partes que se diferencian entre sí, ya sea porque el intercambio que se da sea voluntario, de un lado; involuntario, del otro. Estas tres especies de una misma justicia, se especifican según la forma en que adecúan o igualan, lo justo o el derecho que debe ser hallado[580]. La restitución, en cuanto acto de la justicia conmutativa, debe efectuarse sólo cuando haya sentencia firme de juez idóneo y competente[581]»[582].

La primera gran incógnita que debemos resolver es si el Cayetano predica unívoca o análogamente la noción de justicia. Hemos dejado asentado que Santo Tomás lo hace análogamente. Veamos en qué radica la diferencia entre uno y otro:

---

[577] Cfr. Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 61: «In articulo primo quaestionis sexagesimaeprimae *nota quod iuxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex species iustitiae invenitur. Invenitur siquidem ordo partium inter se, et ordo totius ad partes, et ordo partium ad totum. Et similiter iustitia triplex: legalis, distributiva et commutativa. Legalis enim dirigit partes ad totum, distributiva vero totum ad partes, commutativa demum partes inter se. Sed hae duae vocantur iustitiae particulares, illa generalis».*

[578] Cfr. Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 1.

[579] Comm. Card. Caie., §II, en *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 3: «Est ergo iustitia commutativa una species specialissima. Et similiter distributiva una alia species specialissima, propter eandem rationem: quia scilicet suam unicam adaequationes formam operatur, diversam formaliter ab aequalitate commutativae, ut patet ex supradictis».

[580] Cfr. Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 3, r. d: «si autem accipiamus ut materiam utriusque iustitiae actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia».

[581] Comm. Card. Caie., §I, en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 3: «In articulo tertio eiusdem sexagesimaesecundae quaestionis dubium occurrit circa illam redditionem causae in corpore articuli cum dicitur: Et ideo antequam sit condemnatus per iudicem, non tenetur restituere. *Videtur enim quod ex hoc quod inflictio poenae pertinet ad iudicem, non sequatur quod antequam sit condemnatus, non teneatur».*

[582] Vid. Parte II, Cap. IV, §IV.2, *La noción de justicia en los comentarios del Cayetano a la S. Th. II-II, qq. 57-62*, de este mismo escrito.

> «La distinción esencial entre el concepto unívoco y el concepto análogo, con analogía de atribución, consiste en que la definición del analogado principal está incluída en la definición de los analogados secundarios y estos quedan incluídos en el concepto en cuanto están subordinados al analogado principal. Por eso la salud del animal está incluída en la definición de la medicina o de la dieta en cuanto sanas.
>
> El concepto análogo con analogía de atribución no contiene una sola formalidad como el unívoco que conviene total y absolutamente a sus inferiores univocados. En la analogía de atribución tenemos un término, un concepto objetivo que contiene la formalidad bajo la cual la analogía se da y que se realiza intrínsecamente en el analogado principal, pero contiene también las diversas relaciones existentes entre el analogado principal y los analogados secundarios. La formalidad bajo la cual se da la analogía de atribución está contenida en el concepto *in actu signato,* en tanto que las relaciones que con ella guardan los analogados secundarios están contenidas *in actu excercito.* El término análogo no puede, sin dejar de ser análogo, designar a los analogados secundarios despojados de toda relación con el analogado principal, pues lo que funda o amarra a las relaciones analógicas es la cualidad que este realiza intrínsecamente»[583].

Cotejando esto con la definición de justicia que hemos traído del Cardenal, salta a la vista que ha predicado unívocamente la noción de la virtud en cuestión. El fundamento principal lo hemos expuesto en §V.2. *El tema de la analogía en Tomás de Vio.* Allí mostramos cómo el de Gaeta desestima la atribución intrínseca, afirmando que la única analogía de atribución posible es la extrínseca.

Pero supongamos que no ha predicado unívocamente tal noción, sino que lo ha hecho, efectivamente, según la única forma de atribución que concibe: la extrínseca. Esto tampoco se correspondería con el tipo de analogía utilizada por el Angélico. Aquí la diferencia estribaría que mientras para el Príncipe de los Comentadores el analogado principal sería el único que realizaría plenamente el concepto de justicia, según establecimos supra; para el Aquinate –por predicar intrínsecamente un analogado de otro– son ambos los que realizan el acto de la virtud.

[583] A. CÁRDENAS, *Breve tratado...*, pp. 34-35.

Pero, al margen, no podemos conceder dicha suposición puesto que –a nuestro juicio– el Cardenal ha trasmutado la noción misma de la justicia, conceptualizándola, predicándola y definiéndola en modo muy distinto al de Santo Tomás: unívocamente.

Nuevamente, así habla Tomás de Vio:

> «In articulo primo quaestionis sexagesimaeprimae nota quod iuxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex species iustitiae invenitur. *Invenitur siquidem ordo partium inter se, et ordo totius ad partes, et ordo partium ad totum. Et similiter iustitia triplex: legalis, distributiva et commutativa. Legalis enim dirigit partes ad totum, distributiva vero totum ad partes, commutativa demum partes inter se. Sed hae duae vocantur iustitiae particulares, illa generalis»*[584].

Digámoslo claramente: Tomás de Vio ha concebido unívocamente una noción, y la ha predicado habiéndola abstraído de un tipo de todo distinto al que Santo Tomás ha recurrido. El de Aquino lo hizo a partir de concebir a la virtud como un todo *potestativo* y *análogo.* El de Gaeta a partir de un todo *subjetivo.* La razón podrá haber sido lo que reseña A. Cárdenas:

> «En el tiempo en que el Cardenal Tomás de Vío escribió su tratado sobre la analogía de los nombres, esta solía confundirse con una unidad de indisyunción, con una unidad de orden, o con una desigual participación de un concepto absolutamente idéntico
>
> No se trata de una unidad de indisyunción, pues tal unidad de indisyunción se da cuando en una proposición un término suple por sujetos esencialmente diversos que han sido designados confusamente en la unidad de su género próximo, como cuando decimos: "algunos instrumentos son necesarios para tocar música". En este caso no hay descenso posible a los inferiores del concepto sujeto ya que no podemos decir legítimamente qué especie de instrumentos se necesiten para tocar música. No puede haber descenso disyuntivo por tener el sujeto un valor de suplencia indeterminado y no puede

[584] Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 61, a.1.

> haber descenso copulativo por tener el sujeto un valor de suplencia particular
>
> Sólo pueden ser designados confusamente en la unidad de género aquellos objetos que pueden subordinarse en la línea de géneros y especies y cuyo género contiene en potencia y solo en potencia a sus "inferiores", en tanto que los conceptos análogos contienen actual pero confusamente a sus "inferiores"»[585].

Es decir, que sería esta la causa por la cual el Cardenal, al glosar, esgrime la comparación entre "*triplicem ordinem inventum in aliquo toto"* y *"triplex species iustitia invenitur".* Corroborando estas relaciones con el *"siquidem"* y el *"similiter"* del comentario que supra trajimos. Tenemos así una asimilación de la virtud a un todo *meramente* de orden.

Hemos escrito ya acerca del tipo de todo del cual se abstrae y en el cual se fundamenta la definición de justicia tomista. Así hemos dicho que existe un *todo análogo* que se da, por ejemplo, en el bien de la multitud reunida en comunidad política. En este sentido el bien de la ciudad se dice, principalmente del bien común político, y secundaria, derivada y análogamente del bien de las partes. De hecho, se cumple bien una de las condiciones de la analogía de atribución (que hemos establecido): los analogados secundarios son causados por el analogado principal *(princeps)*. Así, el bien particular es causado por el bien común.

El alma humana es un *todo potestativo,* también, con una significación primaria (el alma racional) y partes análogas que se ordenan a, y dependen de, ese primer principio y son partes correspondientes de ese todo.

Cuando hay ordenación de una forma de virtud al bien común, las otras formas de virtud ya no pueden ser llamadas estrictamente "especies", sin agregarles, por ejemplo, un *"quasi"*. El todo potestativo que es la prudencia, en tanto engloba distintas funciones que se ordenan al acto de prudencia propiamente tomado (que es imperar), comprende las virtudes secundarias (*eubolía, synesis, gnome).* Pero éstas son, como sostiene Aristóteles en el libro V de la Ética Nicomaquea, partes que se dicen de un todo que las comprende y las causa. La operación del prudente no es deliberar ni juzgar, sino preceptuar.

[585] A. CÁRDENAS, *Breve tratado...*, pp. 23-24, §2.

Así pues, el todo en el que se funda la definición de la justicia es análogo y potestativo. Esto no es lo que se desprende de la glosa cayetana.

En su definición el Cardenal de Gaeta sostiene que "según el triple orden encontrado en algún tipo de todo, encontramos tres especies de justicia". Reduciendo el *todo potestativo* a un *todo subjetivo*, compuesto de partes específicas en las que lo común se dice idénticamente. Como "animal" se dice idénticamente de "perro" y de "caballo", así "justicia" se dice idénticamente de "legal", de "distributiva" y de "conmutativa". Hacer esto desjerarquiza y aplana la superior dignidad ontológica, la primacía axiológica de la forma análoga superior. La justicia general es una forma superior y causalmente directiva de la otra forma, la particular. Como especies de un género, ya ninguna de las dos formas sería más plena justicia que la otra:

> «Mientras que el concepto unívoco se refiere a una naturaleza conceptualmente una que tiene múltiples realizaciones idénticas en sus univocados y que pudo haber obtenido indistintamente de uno o de otro de sus inferiores. En el análogo no sucede lo mismo, pues no son absolutamente idénticos el cimiento, el corazón y la ley y el concepto de fundamento no se ha abstraído, *de hecho,* indistintamente uno de otro»[586].

La noción de justicia no es un puro nombre equívoco por expresar algo común – y a la vez– a la justicia general y a la particular, y en ella a sus partes subjetivas: a la conmutativa y a la distributiva. Pero tampoco es unívoco al significar con diversidad y distinción, puesto que por esto mismo penetra en aquello en que justicia general y particular convienen y se identifican.

La expresión intelectual de la noción de justicia, es decir, su definición, nos brinda una unidad conceptual imperfecta, en el sentido de que no llega a despojarse de las notas diversificantes y distintivas. Y es precisamente por esto una analogía, porque tales notas son sus actos, son formalmente un modo de ser de la justicia[587]. De donde se sigue que la unidad que queda en la noción de justicia es el de la relación de sus formas, y se ordenarán según el modo en que el acto

[586] Cfr. Ibidem, p. 44.
[587] Cfr. Ibidem, p. 44.

de cada una de ellas realice más –o menos– plenamente el concepto de justicia, siendo uno el analogado principal, y la otra el secundario.

Pero, nuevamente, no es lo que leemos en la glosa del Príncipe de los Comentadores, quien parece haber obrado una *"capitis deminutio"*, al reducir a un género unívoco el concepto de justicia, cuyas pretéritas formas (tomistas), son ahora simplemente especies. Repararemos en todo esto y en la indirecta, mas inevitable, minusvaloración del objeto de la justicia legal –el bien común político– en el próximo capítulo. Allí trataremos también las consecuencias prácticas que importa la definición de justicia cayetana.

CAPÍTULO VI

DISTINTAS DEFINICIONES, DIVERSA MORAL

VI.1. JUSTICIA, BIEN COMÚN Y MORAL TOMISTA

En el capítulo anterior quedó planteada la forma de analogía según la cual el Aquinate predica la virtud de la justicia: la (analogía) de atribución intrínseca.

La justicia, así, es una virtud moral que consta de dos formas análogas, las cuales realizan –ambas, más no idénticamente– el concepto radical al que refieren. Una de estas formas análogas –la que recibe el nombre de "justicia legal" o "general"– es el analogado principal, fuente y fundamento del segundo analogado, llamado "justicia particular".

Es decir, que la virtud de la justicia es sólo una, que se dice análogamente según sea directiva en las operaciones del hombre en referencia al bien común o al bien particular. Al reconocer para ésta dos formas análogas, el Aquinate establece un orden de prioridad, o jerarquía, entre los objetos de ambas formas, y respecto de las formas mismas entre sí. Y por ello entiende que el analogado principal *–princeps–* tiene supremacía sobre el secundario, que depende y es derivado de aquél.

De esta forma de comprender tal virtud, se sigue toda una moral. Puesto que, al ser la legal una virtud general, será la encargada de dirigir inmediatamente a la comunidad política hacia el fin que le es propio (el bien común); así como también será la que anime a que cada una de las virtudes morales encuentre su realización[588].

Dicha virtud, pues, no consta en la mente del Angélico de "partes" o "especies", como las que encontraremos en la noción del Cardenal, tema sobre el que volveremos más adelante.

[588] Cfr. *S. Th.* I-II, q. 61, a. 5, ad. 4: «Sola *iustitia legalis directe respicit bonum commune; sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit».*

Decíamos que para el de Aquino, la justicia es una virtud moral que consta de dos formas, que se predican según el fin que realizan. Cuando sea el bien común, será llamada "justicia legal", o "general". Recibirá el nombre de "particular", en cambio, cuando su operación ordene las acciones exteriores de los hombres en vistas al bien particular[589].

Así pues, la justicia particular se compone de dos partes subjetivas. Se reserva el nombre de "conmutativa" para el caso de los intercambios, voluntarios o involuntarios, entre partes; es decir, entre particulares. Se dice "distributiva" cuando el acto de la justicia de dar a cada uno lo suyo sea realizado del todo a la parte; por ejemplo, de la autoridad de la sociedad política a las personas de esta.

La justicia –por versar sobre lo dicho– ocupa un lugar de preminencia respecto del resto de las virtudes morales, y en este sentido no es solamente "cardinal", sino también "general"; comparable a lo que resulta la caridad para el resto de las virtudes teologales.

En tanto virtud moral, quedó demostrado, es un acto libre y voluntario que emana de aquella persona que reconoce el bien de tal conducta, y lo desea por esto mismo.

La relación que cabe, además, entre la virtud de la justicia (dicha "legal") y el bien común es de capital importancia en este momento. Justicia General y Bien Común son claves en la articulación de la moral tomista. La absoluta primacía, pues, del bien común por sobre el bien particular y, entre otras cosas, sobre la dignidad de la persona humana, son las notas características de la doctrina tomista.

En efecto, el bien particular depende del bien común. En la moral del Angélico, todo el orden natural es articulado en virtud de la justicia, puesto que es la que realiza en modo supremo la naturaleza humana. Debido al principio de politicidad natural, es la realidad misma de la substancia humana la que postula que su perfección radique en dicho fin. El bien común es, no sólo la perfección de una persona humana, sino la realización plena de tal en su máxima expresión**,** que es la de un ser de naturaleza política: pues es la perfección del hombre ordenado a su fin natural más alto (de toda su naturaleza), y no sólo a un fin indi-

[589] Cfr. *S. Th.* I-II, q. 60, a. 3, ad. 2: «Iustitia quae intendit bonum commune, est alia virtus a iustitia quae ordinatur ad bonum privatum alicuius. [...] Sed iustitia ordinans hominem ad bonum commune, est generalis per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad Bonum commune».

vidual –y, por tanto, imperfecto– (la perfección de una nota de un individuo de esa naturaleza)[590].

La temática del bien común impele siempre a considerar otros principios, o aspectos, de la doctrina moral tomista, que de algún modo u otro conllevan a ulteriores desviaciones e imprecisiones a juicio de otro pensador, la mayoría de las veces también tomista. Pero de entre todas, amén de su definición misma, hay una que resalta:

> «Uno de los aspectos de la problemática del bien común que de hecho han sido tratados con la más perniciosa ambigüedad es el de la primacía de este bien, y ello en virtud de su aparente antagonismo con el principio de la dignidad de la persona humana»[591].

No puede el bien particular realizar más y mejor a un individuo que el bien común. Puesto que alcanzaría tal persona sólo una perfección parcial, que se dice en relación con el sujeto poseedor de dicho bien, más no en la realización que el mismo alcanzaría en la plenificación de toda su naturaleza. Es decir, no podría un hombre alcanzar la felicidad en la perfección de algunos aspectos de su naturaleza y en desmedro de otros:

> «La dignidad de la persona humana no es un bien poseído en exclusiva por un hombre determinado o por algún tipo determinado de hombres, sino al contrario, un bien que todos los hombres tienen, ni más ni menos que porque son personas. Por consiguiente, el respeto a la dignidad de la persona humana es, en sí mismo y sin necesidad de ninguna otra cosa, respeto a un bien común, concretamente a un bien que de un modo esencial es poseído por todos y cada uno de los miembros de la sociedad civil»[592].

---

[590] Cfr. *S. Th.* II-II, q. 47, a. 10, ad. 2: «Ille qui quaerit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quaerit *bonum suum propter duo: primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni. [...] Secundo, quia cum homo sit pars domus vel civitatis, oportet quod homo consideret, quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum; quia, ut Augustinus dicit, "turpis est omnis pars suo toti non conveniens, vel non congruens"».*

[591] A. MILLÁN PUELLES, «La primacía del bien común y la dignidad de la persona humana», en S.R. CASTAÑO – E. SOTO KLOSS (eds.), *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, p. 999.

[592] *Ibidem*, p. 999.

Es que de hecho no alcanzarían las páginas estimadas para una tesis con el fin de asuntar la cantidad de investigaciones, opiniones, precisiones, disputas, debates y enfrentamientos que ha generado el tema del bien común político. (Y las diversas corrientes, o escuelas, en que se ha subdividido el tomismo). Obviamente que tal intención queda por fuera del fin propio de nuestro escrito. Aún así, algo debemos decir, puesto que es uno de los asuntos salientes de la filosofía moral realista, y un fundamento que permite dirimir la distancia entre los autores aquí cotejados –Santo Tomás y Cayetano– toda vez que la superioridad del bien común sobre el bien particular señala la superioridad de la justicia legal sobre la justicia particular, debido a los fines de cada una de esas formas análogas, (y por ende impugnan la interpretación del Cardenal).

Apresurémonos, entonces, a considerar primeramente una aproximación a la noción de bien común, para despejar algunas dudas y otras posibles confusiones.

Partamos de su consideración en cuanto objeto propio de la virtud de la justicia legal, o general; aclaremos qué es, qué no es, en qué consiste y veamos otros temas de suma utilidad para nuestra investigación.

La primera aclaración la tomamos del iusfilósofo argentino Guido Soaje Ramos, quien nos recuerda que «por la época que escribe sus obras, el Aquinate no habla de "Estado" sino de "comunidad política"»[593]. Para exponer mejor el pensamiento del Angélico, «supuesta la sinonimia de ambas expresiones, cabe distinguir entre la comunidad política como un todo que incluye sus órganos de poder político y estos órganos que serían para él parte de ese todo»; y así entender:

> «La comunidad política como grupo social complejo específico, distinta de todos los grupos infrapolíticos, es un: *a) todo real*; *b) todo de orden* (por lo tanto no sustantivo); *c) todo práctico*; *d) todo relacional*; *e) todo no artificial,* sino natural, en congruencia con el carácter del hombre como animal político, por su naturaleza (lo dicho se opone a toda interpretación del Estado como surgida de un contrato o de una convención, que explicarían el origen de la comunidad política»[594].

[593] G. SOAJE RAMOS, *8 Tesis sobre el Bien Común Político,* In.Fi.P., *Ensayos,* Buenos Aires S/D, p. 2.
[594] *Ibidem*, p. 2.

El autor ofrece ocho tesis para comprender mejor el tema del bien común:

> «I. El fin de la comunidad política es el bien común político. II. El bien común político es fin *"qui"* de la comunidad política. III. El fin *"quo"* implica exigitivamente una causación colectiva recta bajo la dirección arquitectónica de la autoridad política. IV. El bien común político es el mejor de los bienes temporales de las personas individuales (miembros de la comunidad política) –y de los grupos intermedios o infrapolíticos legítimos. V. El bien común político es el principio regulativo del orden político interno. VI. El bien común político es el fin del orden jurídico interno del Estado. VII. El bien común político es principio regulativo del orden económico. VIII. El bien común político se subordina a Dios, Bien Común sagrado y trascendente»[595].

El fin *"quo",* debe ser entendido como el fin con el cual, o a través del cual, la comunidad política alcanza su perfección. Y el fin *"qui"* es el mismísimo fin al que la sociedad política tiende. Deberíamos agregar un tercer distingo, el del fin *"cui"*. Tras recordar que la primera vez en que estas distinciones fueron desarrolladas por P. Philippe y por Louis Lachance, S. Castaño apunta que éste último, apoyándose en Santo Tomás, nos dice y explica que el fin *"cui"*:

> «designa el *sujeto* privado de la bondad del fin y que, cuando lo alcanza, se convierte en beneficiario de sus enriquecimientos. Va de suyo que no puede haber finalidad sin que haya un sujeto al que conviene un bien cualquiera. El bien es fin y el sujeto que sufre su atracción se ordena a él. De modo que no es él quien es el fin, sino el objeto que lo atrae. Él quiere para sí el objeto que le conviene, pero la *causa,* el *motivo* por el cual lo quiere para sí reside en la bondad encarnada del objeto»[596].

Hasta aquí entonces, el bien común tal como lo concibe una parte de la filosofía moral cristiana. En esta concepción, el bien común también dice relación

[595] *Ibidem,* p. 9.
[596] S. CASTAÑO, *Los principios políticos...*, pp. 87-88, ver la nota a pie de página §115.

con otras nociones como, por ejemplo, la dignidad de la persona humana, la virtud moral en general, la ley (moral) natural y positiva, entre otras.

Decíamos que cuando la noción de "bien común" entra en relación con la de "dignidad de la persona humana", genera numerosos malentendidos. El problema sobreviene, explica A. Millán Puelles, cuando se relativiza la primacía del bien común, oponiéndolo, en nombre de la dignidad de la persona[597]. Dicha problemática ha suscitado tal vez dos de los más grandes debates –a nuestro juicio– en torno al tema del bien común político. El primero tiene como figura central a Jacques Maritain, y el segundo a John Finnis[598].

Santo Tomás muestra en varios lugares el modo en que ambos principios deben articularse[599].

Al reconocer la absoluta primacía de la dignidad de la persona humana, incluso por sobre el bien común, podríamos incurrir en el peligro de atribuir un carácter instrumental al mismo bien común político, que es lo mismo que definirlo como aquel conjunto de condiciones que posibilitan la realización del hombre; esto es, su felicidad. Así lo explica S. Castaño:

> «Si se acepta que el bien común político es la causa final de la comunidad política, luego no se puede afirmar que la causa es condición, pues, como leemos hasta en los manuales mismos, "*la condición es el requisito o la disposición necesaria para el ejercicio de la causalidad*: algo meramente auxiliar, que hace posible o impide la acción de una causa*; la condición en cuanto tal no posee causalidad*. La existencia de adecuadas condiciones climáticas, por

[597] A. MILLÁN PUELLES, «La primacía del bien común...», p. 999.

[598] Una buena síntesis se encontrará en S. CASTAÑO, *Los principios políticos de Sto. Tomás en entredicho. Una confrontación con* Aquinas*, de John Finnis,* ed. UCLP, La Plata 2011, pp. 84 y ss. Allí el autor ofrece, además, una detallada bibliografía que podrá servir al interesado para reconstruir ambos debates. Reenviamos también a su lectura en todo lo referido al presente apartado; puesto que, con ella, el intelectual argentino logra una verdadera síntesis y, pensamos, una muy acomodada explicación de los principios políticos del Doctor Angélico.

[599] Vid. *S. Th.* II-II, q. 58, a. 7, ad. 2: «Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae *non differunt solum secundum multum et pacum, sed secundum formalem differentiam. Alia enim est ratio boni cummunis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis*». *S. Th.* II-II, q. 58. a. 9, ad 3: «Bonum commune est finis singularium personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium. Bonum unius personae singularis non est finis alterius». *S. Th.* II-II, q. 64, a. 5: «Quaelibet pars id quod est, est communitatis; unde in hoc quod seipsum interficit, iniuriam communitati facit».

> ejemplo, es condición para que se desarrolle una prueba deportiva, pero no es su causa" (subr. orig.).
>
> Por otra parte, la concepción del bien común como condición implicaría la afirmación de los bienes particulares como causas. Respecto de éstos el bien común representaría una suerte de medio.
>
> En función de lo antes dicho, puede afirmarse en síntesis: si el bien común es condición para la consecución del bien particular, entonces, el bien común ni es causa (pues es condición) ni es final (porque tiene razón de medio). Y la causa final se identificaría, también aquí, con el conjunto de los fines particulares»[600].

Por todo lo cual, al definir la virtud de la justicia con analogía de atribución intrínseca, el Angélico establece un orden de jerarquía y prioridad entre los analogados, fundados en el fin propio de cada uno de ellos. A su vez, los fines respectivos de cada uno de los analogados constituye una forma de la (misma) virtud, de las cuales una –la particular– consta de *partes subjetivas.* Cada una de estas formas realiza el concepto –ya dicho– de justicia, pero no lo hacen en forma idéntica. Sino en modo primario o principal, o secundario y derivado; según la relación que exista entre su acto propio y el fin propio de la virtud misma.

Consideremos, seguidamente, los principios en los que se inscribe, y la moral que se deriva de, tal noción de virtud.

VI.2. PERSPECTIVA DE LA MORAL TOMISTA E IMPLICANCIAS DE LA NOCIÓN DE JUSTICIA

La moral de Santo Tomás se inscribe en un preciso modo de concebir la realidad de la naturaleza humana. Por ello, y por su nota de politicidad natural, toda la conducta del hombre está signada por el deseo de perfección, bien asequible incompletamente en la interacción virtuosa con el resto de las personas; en lo que consiste, precisamente, la vida buena. Cuya fundamental realización radica

[600] S. CASTAÑO, «¿Es el bien común un conjunto de condiciones?», en *Ius Publicum* 28 (2012), pp. 23-24.

en que la vida social halle basamento en una determinada noción –y práctica– de la virtud de la justicia[601].

En este sentido, la perfección a la que tiende el hombre mediante la vida política es de orden natural. En este bien redunda la perfección de la sociedad política que el hombre integra, pero no es la perfección definitiva del mismo, ni de la sociedad, sino que se ordena a otra de orden espiritual, a la que está llamado por vocación divina. En la doctrina tomista este orden superior (al orden político y en cuyo seno el hombre se ordena al bien común sobrenatural) es la Iglesia.

Pues, en efecto, aun logrando la completa satisfacción de todas las necesidades de orden natural, todavía quedaría en el hombre un deseo más profundo de realización. Tal tendencia reclama, a toda voz, un fundamento metafísico, que es a la vez fin último perfectivo del hombre particular, de la sociedad política y de la Iglesia que se encamina a Dios.

Así, con su obrar moral el hombre perfecciona su naturaleza, afirmándolo en el bien; o, por el contrario, defecciona alejándosele. A los primeros actos se los denomina, hemos dicho, virtudes; vicios, a los segundos.

En sintonía con las cuestiones planteadas, sumemos ahora el tema de los principios de la Ética, tal como fue entendida por el Doctor Común, atendiendo a dos ejes complementarios. El primero, es el que considera el "punto de vista ético" en relación con las diferentes concepciones de la virtud de la justicia. Que nos dará pie para el segundo principio, que ya hemos referido: el de la politicidad natural de la persona humana.

Recordemos que aún hoy, quien se ponga a investigar y profundizar el argumento de la Filosofía Moral en Santo Tomás de Aquino, se encontrará también con muchas dificultades y lugares comunes, que ya hemos reseñado. Otro de los puntos álgidos de los actuales estudios, es volver sobre el modo en que el Angélico desarrolla su pensamiento ético. Hecho que resalta A. Vendemiati:

> «É *abbastanza usuale intendere l'etica come una "ricerca di norme", di "regole di comportamento", di "leggi mo-*

[601] Cfr. *S. Th.* II-II, q. 109, a. 3, ad. 1: «Quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id *sine quo societas humana servari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tamquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquomodo attendit rationem debiti».*

> *rali", rispondenti alla questione kantiana: "Che cosa debbo fare?". Siamo totalmente assuefatti ad un'etica che assume come suo tema principale il dovere e la correttezza dei singoli atti morali, che quasi non ci accorgiamo della differenza d'impostazione che si separa dalla prospettiva di Tommaso e di Aristotele»*[602].

Los autores a los que haremos referencia –entre otros, por ejemplo, M. Rhonheimer[603]– explican que podemos situarnos desde dos "perspectivas morales" respecto de la virtud.

Antes de entrar en la consideración de "cuántos", preguntémonos mejor... ¿Qué quiere decir esto de la "perspectiva moral"? En concreto, ¿a qué se hace referencia cuando así se habla?

Angelo Campodonico, en la introducción a la edición italiana de la obra de W. Kluxen, adjetiva este enfrentamiento entre dos posturas al hablarnos de una "ética de la convicción" frente a una "ética de la responsabilidad"[604]. Siendo tal contienda un hiato típico en la ética del período moderno[605]. También insinuamos algo cuando recurrimos a los aportes de Vendemiati sobre la diferencia entre una ética de la primera persona y una ética de la tercera persona.

Para explicar lo sostenido por el autor, proponemos –como el mismo Vendemiati lo hace– el ejercicio de pensar una ética *en* primera persona, mejor que de una ética *de* la primera persona. Resaltamos las preposiciones, puesto que la partícula 'en' «denota en qué lugar, tiempo o modo se realiza lo expresado por el verbo a que se refiere»[606]; mientras que 'de' «denota posesión o pertenencia» algunas veces; y otras «denota de dónde es, viene o sale alguien o algo»[607].

---

[602] A. VENDEMIATI, «Dio come fondamento dell'etica nel pensiero di San Tommaso d'Aquino», in *Salesianum* 68 (2006), p. 657.

[603] Como veremos en la *La prospettiva della morale...,* M. RHONHEIMER.

[604] A. CAPODONICO, «Introduzione» *en* W. KLUXEN, *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, pp. XIX-XX. Advertimos que estas son categorías de Max Weber, y que ponemos algún reparo con el "consecuencialismo" que tales nociones podrían postular. Aquí interesa, solamente y con prescindencia de las implicancias de tales categorías, traer a consideración el contrapunto que señala A. Campodonico.

[605] Cfr. C. VIGNA «Presentazione», *en* W. KLUXEN, *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, pp. XVIII-XIX.

[606] Dicionario en línea de la Lengua Española de la RAE, «En», http://lema.rae.es/drae/?val=en, consultado el 17/10/2017.

[607] *Ibidem*, «De», http://lema.rae.es/drae/?val=de, consultado el 17/10/2017.

Tal distinción ayuda, ya que la preposición 'en' es, por un lado, menos ambigua, y por lo tanto no tan equívoca como la preposición 'de'. Por otro, expresa mejor la relación entre lo que se predica del sujeto al manifestar –precisamente– el "modo" en que se cumple tal o cual acción: *en* primera persona, esto es, libre y voluntariamente, movidos por la propia razón y "convicción".

El contrapunto entre estos dos modos de concebir la virtud moral no radica en las preposiciones que utilicemos para hablar de ellos, claro está; sino, precisamente, en las nociones de virtud que no sólo se diferencian, sino que se oponen en lo referido a la vida práctica y cotidiana de todas las personas. Lo confirma A. Vendemiati, al concluir que:

> «l'opzione per un'etica in prima persona è dunque giustificata, in prima istanza, dall'esigenza stessa del discorso morale che costituisce la sua essenza. E questo ha conseguenze non solo teoriche (nel senso della scienza morale che è teorico-*pratica), ma esistenziali, pedagogiche, didattiche e sociale»*[608].

Estas precisiones sirven para comprender mejor las "esferas de aplicabilidad" de tal o cual postura ética, o preferencia respecto del discurso moral. Entonces, para dejar en claro posiciones y preposiciones, la mayoría de los medievalistas contraponen la ética de Santo Tomás a la ética de la Modernidad. Y, como de común acuerdo reconocen, es particularmente G. Abbà quien manifiesta estas diferencias. Vendemiati, tras reenviar a su lectura, sintetiza que los estudios de Giuseppe Abbà son de tamaña importancia, y aún actualidad, porque sin lugar a duda:

> «Esse hanno mostrato come l'etica classica e l'etica moderna sono separate da un tratto discriminante: lo spostamento del punto *di vista principale da cui viene elaborata la riflessione. Nell'etica classica [...] il punto di vista* è *quello del soggetto agente, del quale si ricerca la "vita buona" o "virtuosa", in*

[608] Cfr. A. VENDEMIATI, «Prospettive tomiste per l'etica del XXI secolo», in *Congresso Tomista internazionale "L'umanesimo cristiano nel III millennio: prospettiva di Tomasso d'Aquino*, Roma, 21-25 settembre 2003, Pontificia Accademia di San Tommaso – Società Internazionale Tommaso d'Aquino, Instituto Universitario Virtual Santo Tomás, Fundación Balmesiana-Universitat Abat Oliba CEU, 2003. p. 4.

> *cui consiste la felicità vera. Nell'etica moderna [...] il punto di vista si sposta in un osservatore esterno, legislatore o giudice, che ricerca i criteri, i principi e le norme per l'azione giusta. L'etica moderna è pertanto un'etica della terza persona, mentre l'etica classica è un'etica della prima persona»*[609].

El citado autor señala como paradigmas para la Ética clásica a Santo Tomás de Aquino, para la moderna a Thomas Hobbes. Para refuerzo de esto, resulta muy importante recurrir a la posición de Ockham que describe el dominico Servais Pinckaers:

> «Ockham no puede ya concebir otras relaciones entre el hombre y Dios, como con otras libertades, que las que proceden de la voluntad y del poder: tal es la ley, expresión de la voluntad divina que actúa con la fuerza de la obligación. De esta forma, la ley y la obligación ocupan el centro de la moral de Ockham, se convierten en su núcleo y en su fuerza. Para él, la obligación va a formar el elemento constitutivo y la esencia misma de la moralidad. […] El concepto de moralidad no implica ninguna otra cosa más que la obligación en que se encuentra aquel que actúa de llevar a cabo una acción determinada. El hecho de la obligación, y no ya la observación de un orden real, determina la distinción entre la bondad y la maldad morales […]. Hacer el bien será hacer aquello a lo que se está obligado a hacer; hacer el mal, será hacer lo contrario de lo que se está obligado a hacer»[610].

Más adelante, el profesor de Friburgo remata que tal postura moral es la "primera moral de la obligación"; y que no será sino hasta iniciado el s. XIV que las virtudes, centradas en la caridad, cesarán de ser el centro de reflexión moral. Es decir, que se correrá el eje desde una perspectiva ética en primera persona

[609] IDEM, *In prima persona...,* p. 66.

[610] S.-Th. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia,* Eunsa, Pamplona 2007, p. 301.

(ética de las virtudes, para llegar a la felicidad), a una moral de la obligación (ética del deber, esto es: de lo que tengo que hacer, que viene impuesto por un observador-legislador-sancionador externo, para evitar el castigo, y conseguir –luego– la bienaventuranza):

> «La moral de Ockham es la primera moral de la obligación. Hasta ese momento, tanto en los filósofos como en los Padres y en los teólogos, la primera cuestión moral era la felicidad, la búsqueda de la verdadera felicidad. La respuesta se organizaba en torno a las virtudes morales con la caridad como centro para los teólogos. Ciertemente, la cuestión de la obligación moral no estaba ausente de la teología clásica, pero era de orden secundario y no se concebía en absoluto con el mismo rigor. En santo Tomás, lo hemos visto, cada tratado de las virtudes termina con una cuestión sobre el precepto que se relaciona con la virtud estudiada. El precepto y la obligación están puestos al servicio de las virtudes y reciben un papel educativo, especialmente en la primera etapa del progreso moral. […] En pocas palabras, se puede decir que la teología moral hasta el comienzo del siglo XIV era una moral de la felicidad y de las virtudes ordenadas en torno de la caridad»[611].

Referíamos una ética en primera persona versus una en tercera persona. Sin ambages: estamos hablando, en definitiva, de aquellos principios ético-morales que distinguen la reflexión tomista de otras de cuño moderno. Veamos aquí los primeros, y dejemos para el más adelante los segundos.

Respecto de uno de los más importantes de estos axiomas, rescatemos lo que apunta Sergio R. Castaño al hablar de la politicidad natural como principio de lo real y la vida política:

> «La afirmación de esa tesis no pende de posiciones confesionales, como así tampoco de paradigmas epocales (por lo menos, con pretensión de excluyentes). Más concretamente, la tesis no es ni

[611] S.-Th. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia,* Eunsa, Pamplona 2007, p. 305.

> cristiana ni pagana ni agnóstica; como tampoco antigua, medieval o moderna. Y lo propio vale para su negación»[612].

La afirmación de Castaño sugiere que la tesis de la politicidad natural tiene más que ver con la realidad de las cosas, o con lo real mismo (en lo referido a la naturaleza de la persona humana). De allí que cualquier negación de este principio conllevará, inescindiblemente, notas de "irrealidad" o "anti-realismo" antropológico-filosófico- político-teológico. Y es, de hecho, que no se trata aquí de ser "medievalistas", o "modernos", o "cristianos", o "paganos", o "ateos"... sino de ser "realistas", o "irrealistas" (en cuanto falto de realidad), o "anti-realistas" (en todo opuestos a lo real)[613].

No es, entonces, aquel "cambio de perspectiva moral" –en el cual los italianos que hemos referido basan su reflexión– la piedra de toque para explicar el cambio de fondo.

Sino que este mismo giro se debe a una posición antropológico-filosófica anterior: negar, o no reconocer en plenitud, la naturaleza creada, de la cual deriva el principio de la politicidad natural. Decíamos que no los tenemos en menos, sino que le reconocemos el altísimo valor que nos proporciona el enfoque de las "perspectivas morales", pues tal tesis es subsidiaria con nuestro análisis (como quedará evidenciado a medida que avancen las páginas de este trabajo).

Volvamos al principio aristotélico de la politicidad natural. El mismo, una vez reconocido, postula –por un lado– un determinado estilo de vida para los hombres, y conlleva ínsita –por otro– la nota de alteridad. La vida humana será entonces una vida política, puesto que el hombre mismo es político. Y no sólo un hombre, o un determinado grupo de hombres nacidos en tal comarca griega, sino todos los hombres. Conjuntamente a estas particularidades, la naturaleza humana debe ser reconocida como una y universal, en el tiempo histórico y en la extensión geográfica. Es decir que la misma naturaleza es la de Aristóteles, la de Santo Tomás, y la nuestra hoy día.

---

[612] S. R. CASTAÑO, «La politicidad natural como clave de interpretación de la historia de la filosofía política», en S.R. Castaño – E. Soto Kloss (eds.), *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, p. 279.
[613] Cfr. *Ibidem,* p. 283: *«La tesis de la politicidad natural responde y es fiel a los principios radicales de lo real»*.

El realismo filosófico, postura en la que enfocamos nuestro trabajo, reconoce en la naturaleza humana una tensión hacia la perfección, en cuanto realización plena de la misma. Esta tensión no es meramente pasiva, sino que exige de cada ser humano un esfuerzo vital que consiste en la realización de todos aquellos actos conducentes a la perfección.

La perfección, entonces, debe ser entendida como aquel principio que torna plena la vida, es decir, que otorga al hombre cierta "saciedad". Permítasenos esta analogía, de inferioridad, claro está: lo que es el alimento al hambre, es la perfección a la vida humana. Y lo que el instinto de supervivencia, que moviliza al hombre a conseguir su alimento (para no morir), es el principio de politicidad natural a la vida (política) humana. Y, finalmente, lo que la saciedad es al hambre, lo es la felicidad a la vida humana.

Ahora bien, el modo en que el hombre viva su vida merece una especial consideración. Puesto que toda persona debe valerse de un determinado tipo de actos para conseguir un determinado fin: el acto moral en el caso de la vida política, éste es el que dice relación con las costumbres humanas.

Dicho acto moral, repercutirá indefectiblemente en el resto de las personas que rodean a un agente. El conjunto de los efectos de un determinado grupo de personas convergerá en un particular modo de vivir de esa sociedad, que son precisamente las costumbres. Naturalmente el hombre, partiendo de su experiencia, podrá descubrir que con sus obras ayuda o perjudica al resto de sus coterráneos, independientemente de alcanzar –o no– los fines que se proponía.

Así, en nuestro ejemplo del hambre y el alimento, podríamos notar que, aún famélicos, no es lo mismo conseguir de un modo u otro, algo para comer. Esa luz de advertencia que nos dice que yo dejaré de tener hambre quitando a otro su pan, por caso, pero que ese otro no tardará en pasar hambre debido a que ya no tiene su alimento, es lo que se denomina conciencia moral; y también corresponde a la naturaleza humana. A partir de esta experiencia, y otras, las personas descubren que ciertos modos de conseguir un alimento que satisfaga sus necesidades (llámese "un bien") no son honestas, es decir: buenas en sí mismas. Puesto que de tales acciones se sigue, sí la saciedad, pero también el hambre. La satisfacción individual, la necesidad del otro.

Resulta obvio que no toda la vida de los hombres se reduce a conseguir alimentos. Y a partir de sus experiencias colegirá que será necesario hacer el bien y evitar el mal. Descubrirá, además, un modo de obrar que siempre mire al

bien del otro y rectificará sus conductas cuando éstas lo lesionen. Estamos, pues, frente a las virtudes morales y a la justicia en sus dos formas: general y particular. Cuando las complicaciones sobrevengan sobre este entramado de conductas, será necesaria la presencia de alguien que pueda poner fin a los conflictos, por su vasta experiencia (por haber visto incontablemente las mismas situaciones) o por su especial percepción del bien común.

La natural politicidad del hombre postula, como insinuamos, otros principios: el de la vida virtuosa, el de la conciencia moral y la posibilidad (y el modo) de conocer las cosas, el de la teleología de la naturaleza, el del bien común político, el de la autoridad y el poder político y el de la ley natural.

No hacemos aquí más que seguir lo sostenido por S. Castaño cuando dice que «porque hay fin común (bien político), hay sociedad política, o Estado; porque hay sociedad política, hay autoridad política; y, porque hay autoridad política, hay derecho positivo»[614].

Para un realista, estos principios no pueden quedar sencillamente en el plano de la vida intramundana; sino que se ordenan a una realidad sobrenatural. Lo que A. Royo Marín nos decía respecto de los actos morales –que son estudiados en relación «con las costumbres humanas; y en su análisis interno y externo entran elementos filosóficos y teológicos»–[615], adquiere ahora mayor relevancia. La nota de "elementos teológicos" indica el orden metafísico que servirá de fundamento último, y el principio primero –que es fin último de acción– que guiará al hombre en sus acciones hacia realización plena (bien común divino)[616].

La moral tomista, por ende, se concibe en la armonización de dos órdenes: el natural y el sobrenatural, que no admiten incongruencias, y lo que es mejor: ni siquiera las generan. El bien común político se ordena al bien común divino, las virtudes morales a las teologales, la naturaleza a la Gracia, el poder político al espiritual, y así sucesivamente[617]... Y esta subalternación, y subordinación, se debe al giro que introduce la concepción creacionista cristiana. Así lo resalta S.

---

[614] *Ibidem*, p. 290.

[615] A. ROYO MARÍN, *Teología Moral...*, p. 34.

[616] Vid. *S. Th.* II-II, q. 124, a. 5, ad. 3: *«Bonum reipublicae est praecipuum inter bona humana. Sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quam humanum».*

[617] Cfr. *S. Th.* II-II, q. 117, a. 6: *«Omnibus [virtutibus] praeferuntur virtutes, quae ordinantur in bonum divinum; nam bonum divinum praeeminet cuilibet bonum humano. Et in bonis humanis bonum publicum praeeminet bono privato».* [El paréntesis es nuestro].

Filippi, cuando explica la diferencia entre ley moral natural, tal como la entendieron los griegos y la recepción obrada por el espíritu de los cristianos:

> «La concepción creacionista, en vez, entiende que Dios es el fin último y supremo de toda realidad y, cuánto más, de los seres racionales y libres que son capaces de buscarlo con plena conciencia. Por ello, las virtudes, como toda perfección adquirida por los hombres, no tienen sentido sino en cuanto acercan a la criatura racional, tanto como está en su poder hacerlo, a quien es su origen y fin último»[618].

En efecto, esta es la lógica presente en la estructura de la *Suma de Teología,* y por ello el Angélico es un escolástico aristotélico, o, lo que es lo mismo, un etólogo cristiano- medieval.

Otras de las características que signan la naturaleza humana, además de su politicidad, es la de racionalidad. Con ella, la persona puede encontrar en la creación vestigios de la razón divina, es decir: rastrear las causas y los modos de ser de lo real creado; y a su través de lo real increado. Este orden que se manifiesta a la inteligencia recibe el nombre de ley natural; y se llama ley puesto que –como toda ley– su fin es el de suscitar la virtud en los hombres. La virtud, por lo tanto, encuentra basamento en la ley natural, que es participación de la ley divina; y de allí que "obligue" a un determinado modo de obrar. Puesto que cuando no se cumpla, el hombre se aleja, doblemente, de un bien natural y sobrenatural.

La justicia, porque es virtud y porque es moral, ordenará al hombre hacia el bien de los otros. Dicha nota de alteridad es la que la hace merecedora, entendemos, entre otras cosas, de calificativos tales como "lucero del alba". Es que tal virtud, sencillamente, saca al hombre de la consideración egoísta e individualista de la consecución de un bien para sí mismo, a la que induce toda concepción inmanentista de la realidad y la vida humana[619]. Es más, es la que posibilitará cierto deseo natural de "retribuir" a un ser superior el honor que le corresponde; lo cual pertenece a la virtud natural de la religión. Así pues, la justicia en la *Suma*

[618] S. FILIPPI, *«La conformación de la ley moral natural: de los griegos al pensamiento medieval»*, en *Enfoques,* vol. XIX, núm. 1-2 (2007), p. 125.
[619] Vid. *S. Th.* II-II, q. 188, a. 8: *«Vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis».*

enseña al hombre el modo en que debe obrar, en relación con el bien común, a los otros, a sí mismo, y –mediatamente– a Dios.

Ahora bien, la nota de alteridad viene a completar el merecimiento a ser considerada como la más importante entre las virtudes morales. Si quisiéramos reducir solamente a una la razón, deberíamos decir que lo es en virtud del fin que persigue: el bien común, y que el mismo tiene primacía sobre el resto de los bienes (naturales y políticos) que el hombre pueda alcanzar.

La virtud de la justicia en la moral de Santo Tomás debe entenderse, pues, dentro del reconocimiento de la supremacía del bien común político, asumiendo todas las notas y características que hemos apuntado. Cualquier teoría que menoscabe en su importancia, atenta –directamente– contra la justicia… Y producirá, por ende, un desequilibrio entre el resto de las virtudes morales.

Así, por ejemplo, cuando se conceda primacía al bien particular, o a la dignidad de la persona humana, en abierta contraposición con el bien común, todo el conjunto de las virtudes morales entrará en un desorden pujante por la consecución de tal o cual bien particular, que corresponderá según el caso, a una virtud u otras.

En dicha teoría, el gobernante y el legislador se valen de la ley positiva no para castigar, ni amenazar. Sino para educar a los hombres y, valiéndose de la ley, para formar mejores ciudadanos[620]. La política –con la ley como herramienta– será entonces, el arte educar las voluntades y de dirigir a las personas hacia el bien común (que por naturaleza les es propio) y al bien particular, (que es participación del primero)[621]. Si bien esta virtud radica principalmente en los gobernantes; también pertenece a los ciudadanos particulares que viven en la sociedad.

---

[620] Vid. *S. Th.* I-II, q. 92, a. 1: *«Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sitquae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus leges sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter».*

[621] Vid. *S. Th.* I-II, q. 90, a. 2: «Lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod *est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum; unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo».*

Por otra parte, así como lo inferior se ordena a lo superior, y como el bien particular al bien común político, así éste al bien divino... También así la vida política, o moral, a la vida de Gracia.

Tenemos entonces, que las virtudes cardinales (que son morales) se ordenarán, pues, a las teologales. La justicia, por lo tanto, resultaría imperfecta si no se dirigiese a la virtud teologal de la caridad, que es la más importante entre el resto. Y así como la preponderancia de la justicia le viene por el bien al que mira; así la caridad, que es movida por el deseo de Dios, es, en última instancia, la que anima al resto de todas las virtudes. Será la *caritas* la virtud que, en sentido estricto, perfeccione al hombre interesado en alcanzar la perfección de la sociedad política a través del bien común; no por el mero hecho de desear la realización de la misma... sino porque entiende que tal bien lleva más pronta y eficazmente a la unión con Dios, bien divino:

> «Aun derivado de una sensación particular, el conocimiento está inmediatamente integrado dentro de un conjunto jerarquizado que va desde Dios hasta los hombres pasando por los ángeles, y esto es visible tanto en la catedral como en la Suma y como en la *Divina Comedia,* que no es sino una Suma poética»[622].

Aquí, las virtudes morales deben ser comprendidas en la perspectiva de la "primera persona". Es decir, en cuanto corresponden a una ética de la convicción (según se ha sostenido supra) en oposición de una ética casuística o del deber, como señala A. Capodonico: *«Quella di Tommaso è un'etica del bene, della virtù e non del dovere»*[623], y también: *«L'etica della virtù costituisce, così, una sorta di via di mezzo tra gli opposti atteggiamenti rappresentati dalla casuistica, da un lato, e dall'etica della situazione dell'altro»*[624].

Habiendo tratado los principios fundamentales de la moral tomista y las implicancias que se siguen de ellos con respecto a las implicancias de la noción de justicia, adentrémonos ahora en el apartado próximo.

[622] G. COHEN, *La gran claridad...*, pp. 115-116.
[623] A. CAPODONICO, «Introduzione» *en* W. KLUXEN, *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, pp. XIX.
[624] *Ibidem*, pp. XX.

VI.3. PERSPECTIVA DE UNA ÉTICA MODERNA

V. Camps describe acertadamente la perspectiva moderna, resultante de –entre otras causas– un proceso en el que se echa de ver un distanciamiento con los principios tomistas que hemos reseñado:

> «Cualquier visión muy panorámica de la filosofía moral se refiere a la gran división, sobre todo desde la modernidad, en los dos paradigmas que constituyen las éticas de los principios y las éticas de las consecuencias o, para decirlo con la denominación más técnica: las éticas deontológicas y las éticas teleológicas, o también, las éticas del deber y las éticas del bien»[625].

En la Modernidad, entonces, advertimos una ética principialista, «basada en el deber y en los principios formales»[626] (a priori), complementaria con una ética de las consecuencias, es decir, de los resultados, o de lo útil que viene a posteriori. Estas dos, además de complementarse entre sí reciben, para la autora, el complemento de una ética de las virtudes, que también la llama "aristotélica".

Camps sostiene que «no hay una teoría ética mejor construida que la kantiana, que las fórmulas del imperativo categórico son realmente los criterios últimos de la moralidad y que, como tales, son inmejorables»[627]. Y agrega que «la exigencia de universalidad y el valor absoluto de la persona son criterios incontestables de moralidad y seguirán siéndolo a menos que queramos ver subvertida la idea misma de moral»[628]. A la vez que reconoce la crítica que tal ética ha recibido por su formalismo, la cual consiste en decir que sus principios abstractos poca incidencia tienen en el orden de la práctica; arguye que un sistema ético basado en "lo empírico" también tiene su lado flaco: «el de caer en la ingenuidad

[625] V. CAMPS, «Principios, consecuencias y virtudes», en *Daímon. Revista de Filosofía,* nº 27 (2002), p. 63. A nuestro juicio, la autora señala una dicotomía que sólo tiene sentido en el horizonte moderno: kantismo o utilitarismo, p. ej.

[626] *Ibidem*, p. 64.

[627] *Ibidem*, p. 64.

[628] *Ibidem*, p. 64.

de pensar que las preferencias humanas son sumables y equiparables, y que la suma de ellas coincide con eso tan poco objetivable que es la felicidad»[629].

El que viene a subsanar esta aparente incompatibilidad entre la ética de los principios y la de las consecuencias es, a juicio de la autora, Max Weber, quien pide al hombre encargado de gobernar que «tenga en cuenta las exigencias tanto de los principios como de la responsabilidad por las consecuencias»[630], y agrega:

> «El político ha de tener en cuenta las contradicciones fundamentalistas a que puede llevarle una adhesión rígida a los principios. Al político no le está permitido lo que haría el cristiano, que es obrar bien "y dejar el resultado en manos de Dios", sino que debe aceptar "todos los defectos del hombre medio", darse cuenta de que el mundo es el que es y de que, si hay que actuar, es imposible hacerlo teniendo sólo en cuenta la pureza de los principios»[631].

Recuperemos, de estas notas, algunas nociones que nos dan idea de los principios que rigen la ética moderna en su versión kantiana.

El primero es el referido al fundamento de la moral: los imperativos categóricos y su universalidad. Y el segundo, el del valor absoluto de la persona. Juntos conforman el orden, o la normalidad, de la moral. En este último sentido vemos, pues, cómo la autora advierte que, de poner otros principios, incurriríamos en el grave hecho de subvertir la "misma idea de la moral".

Estamos claramente en oposición a la postura tomista sobre la que discurríamos renglones atrás: la de la supremacía del bien común sobre la dignidad de la persona humana; y la de Dios como fundamento metafísico de la moral.

Otra distancia es la desarticulación, o el desmembramiento, del orden natural y sobrenatural.

Pues bien, aquí al político "no le está permitido hacer lo que el (político) cristiano" haría. Es decir que la vida política ya no se ordena, mediante el bien

[629] *Ibidem*, p. 64.
[630] *Ibidem*, p. 64.
[631] *Ibidem*, pp. 64-65.

común político, a un bien divino que le resulta superior. Mucho menos la autoridad política debe gobernar en miras a un orden superior, sino que una vez que ha actuado responsablemente debe repetirse: «no puedo hacer otra cosa, hasta aquí he llegado»[632].

De todo lo anterior se desprende también, además de la escisión entre la sociedad natural y la sobrenatural, un divorcio entre las virtudes morales y las teologales; por cuanto la caridad, la esperanza y la fe no tienen mayor efecto sobre la vida de las personas. El político hasta ahí ha llegado, la caridad no anima su espíritu pudiendo dejar las cosas, sus actos, en manos de Dios y su Providencia; ni la esperanza le hace confiar en que todos sus actos virtuosos redundarán en un bien, espiritual y material; ni la fe le hace estar seguro de que su mismo obrar es conforme a la voluntad de Dios, *ratio* según la que se ordena.

El rol que cumplen las virtudes en esta perspectiva es simplemente la de ser buenas disposiciones a obrar, la de ser "mediadoras entre la teoría y la práctica, para que la ética sea una realidad"[633]. La virtud es, entonces, «una cuestión de actitudes y de sentimientos más que normas»[634]. No ya aquel hábito operativo bueno, ni aquella fuerza vital que se dispone a conseguir un bien arduo, la perfección misma.

Camps avanza hacia una síntesis entre los tres paradigmas éticos que analiza (de los principios, de las consecuencias y de las virtudes) y una serie de nociones tales como: libertad, ley, derechos y deberes:

> «Entiendo que la ética de las virtudes es un complemento imprescindible de una ética de derechos y deberes, tengan éstos su base en una ética principialista o cosecuencialista. Los derechos y los deberes acaban materializándose en leyes, siendo éstas condición necesaria pero no suficiente del buen funcionamiento de una sociedad democrática»[635].

[632] *Ibidem*, p. 65.
[633] *Ibidem*, p. 65.
[634] *Ibidem*, p. 65.
[635] *Ibidem*, pp. 64-67.

Otra nota con que la autora caracteriza esta perspectiva ética es esta identificación de los derechos, y consecuentes deberes, con todo aquello que se encuentra promulgado por la ley; amén de la definición misma que –recurriendo Philip Pettit– nos ofrece (de la ley): «red de normas que imperen de modo efectivo, y con independencia de la coerción estatal, en el reino de la sociedad civil»[636].

Se manifiesta, pues, otra diferencia con los principios de la moral tomista. La ley positiva, no es ya una emanación de la ley natural que se ajusta a la ley divina, o una determinación de cuestiones que, no contenidas en la ley natural, tampoco la contrarían. La ley, ahora, es la materialización de los derechos y los deberes, de carácter instrumental para el buen funcionamiento de la democracia. Es decir que la ley no mira ya la promoción de la virtud y del bien común político, sino a un particular modo de gobernar la sociedad política. De lo cual podemos concluir, con toda razón, que el fin de la sociedad consiste en alcanzar la democracia.

Se desprende claramente la primacía de la forma de gobierno, la cual coadyuva a los hombres en la consecución de su realización plena: la libertad. Así entonces la libertad deja de ser, como para Santo Tomás, una facultad para alcanzar un bien arduo: la perfección. Ahora, la libertad es el fin de la persona humana. De esto resulta lógica la expresión con la que autora remata su argumentación páginas más adelante:

> «Aristóteles, Tomás de Aquino, Benjamin Franklin pudieron hablar de las virtudes porque conocían cuál era el fin de la vida humana. Hoy no lo sabemos, el valor máximo que caracteriza a la persona humana es la libertad, precisamente, para hacer con su vida lo que quiera, eso sí, dentro de un orden, el prescrito por la democracia y los derechos fundamentales»[637].

Nuevamente aquí otra nota de la ley: salvaguardar los derechos fundamentales personales, para que la democracia no pierda su delicado equilibrio. Nuevamente, los hombres no viven en sociedad para alcanzar un bien común, sino para que, garantizados sus derechos de "hacer con su vida lo que quieran", su bien

[636] *Ibidem*, pp. 67-68.
[637] *Ibidem*, pp. 64-69.

particular no sea afectado por otras personas, que tienen igual derecho de hacer, con sus vidas, lo que quieran.

Consideremos seguidamente los comentarios de Cayetano en esta perspectiva.

VI.4. LA PERSPECTIVA ÉTICA EN LOS COMENTARIOS DEL CARDENAL TOMÁS DE VÍO

En los momentos liminares de nuestra investigación, nos preguntábamos: ¿es el Cayetano un comentador moderno? ¿Qué implica calificar de este modo al Cardenal? Esto es, ¿qué entendemos cuando decimos que el de Gaeta está imbuido de una *forma mentis* más cercana a la ética moderna que a la ética clásica?

En los párrafos que siguen, como hemos dicho, queremos centrarnos en las vinculaciones de puntos mostrados en el Cardenal con posicionamientos que trasuntan cierto formalismo y una perspectiva de la "tercera persona".

Así, por ejemplo, como hemos advertido, el Cayetano glosa con el afán por determinar e indicar el modo en que se debe actuar. Esta misma característica, o este ejercicio casi permanente de poner casos y ejemplos, de tipificar y de normativizar los principios expuestos por Santo Tomás, nos recuerdan a aquellas palabras de A. Vendemiati cuando describe el punto de vista adquirido por un moralista moderno. Recordémoslo: nos decía que el moderno puesto a filosofar en sede ética no lo hace ya desde el punto de vista del sujeto, sino de un "observador externo que, haciendo las veces de legislador o juez, busca los principios, los criterios y las normas para llevar a cabo una acción justa"[638].

Hemos resaltado, también, cómo el Cayetano –en cuanto comentador de la obra del Aquinate– asume la posición descripta por Vendemiati: de observador externo, e indicador de las formas rectas de obrar. Como cuando, por ejemplo, debe restituirse algo solamente luego de la orden del juez, según su *Comentario* §1 en *S. Th.* II-II, q. 62, a. 3.

[638] Cfr. A. VENDEMIATI, *In prima persona...,* p. 66.

A lo largo de su glosa a las cuestiones 57-62 de *S. Th.* II-II, vimos reiteradas veces este vehemente anhelo de legislar, juzgar y normativizar los modos en que una acción debe ser cumplida para ganarse el rango de justa.

Decíamos, no es otra cosa la que emergió de nuestro análisis. Repasemos tan sólo algunos casos presentes en los comentarios que hemos analizado en el capítulo III:

(a) *Comm*. en *S. Th.,* II-II, q. 57, a. 2: Su intención es tan sólo la de señalar el modo en se deberá obrar si se le llegase a presentar alguna situación con este tipo de dificultades y la forma en que el lector debería aplicarlo.

(b) *Comm*. en *S. Th.,* II-II, q. 58, a. 2: Vemos al Cardenal ejerciendo el papel de tipificador de la virtud de la justicia tomista, distinguiendo entre las acciones del hombre hacia sí mismo y las acciones hacia otro, y señalando cómo se realiza el acto de la justicia.

(c) *Comm*. en *S. Th.,* II-II, q. 59, a. 2: Aquí lo contemplamos normativizando el texto del Aquinate.

(d) *Comm*. en *S. Th.,* II-II, q. 59, a. 4: Precisando cuándo, y cuándo no hacer lo injusto materialmente es pecado mortal.

(e) *Comm*. en *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 2: Establece cuándo puede juzgar lícitamente un prelado, sin peligro de incurrir en pecado mortal.

(f) *Comm*. en S. Th. II-II, q. 60, a. 4: Esboza su posición de "observador externo", "tipificador" y "normativizador" de la acción justa, indicando los modos en que los superiores religiosos deben comportarse con sus subalternos.

(g) *Comm*. en *S. Th.,* II-II, q. 60, a. 6: Repara en cuándo se cometería pecado mortal o venial, dando precisiones a los prelados espirituales.

(h) *Comm*. en *S. Th.,* II-II, q 61, a. 2: Interés del Cardenal por "aclarar" cuestiones morales.

(i) Comm. en *S. Th.,* II-II, q. 61, a. 4: Intenta marcar cómo debe aplicarse la enseñanza del Angélico.

(j) *Comm*. en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 4: Desvía el tema de discusión con un ejemplo.

(k) *Comm*. en *S. Th.*, II-II, q. 62, a. 7: Se dirige al lector para indicarle el sentido de interpretar los principios de Santo Tomás.

(l) *Comm*. en *S. Th.,* II-II, q. 62, a. 8: Aclara el modo en que debemos entender que "la restitución debe efectuarse inmediatamente"; y propone su propia opinión.

¿Por qué decimos entonces que hay en el Cayetano algunos rasgos que lo acercarían a un "moralista moderno"? ¿En qué nos hemos basado?

Como anticipamos, el trabajo que mejor explica en forma sintética –a nuestro juicio– esto de tomar una postura "en primera persona" es aquel segundo *excursus* que

A. Vendemiati coloca al final del segundo capítulo de su obra. En el mismo, (recurriendo a M. Rhonheimer y G. Abbá), nos decía que un moralista moderno se centra más en la virtud como "acto de obediencia", que en cuanto a la misma entendida como "hábito".

Ahora bien, ¿cuáles son los indicios según los cuales podemos decir de un moralista que es "moderno" y no "clásico"? W. Kluxen, hablando de la ética como una doctrina de la virtud, nos recuerda que: «Per *un siffatto modo di pensare, la dottrina delle virtù non descrive il mezzo o il percorso o un mero "inizio" della felicità, ma il modo del compimento della felicità stessa»*[639].

[639] W. KLUXEN, *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, p. 313.

Y notemos que es ciertas veces hemos encontrado lo opuesto en algunos de los comentarios del Cayetano. Hemos señalado, por ejemplo, que él mismo no habla de la virtud, en cuanto modo de alcanzar completamente la vida feliz. Sino que, en algunas ocasiones, su glosa tiene por fin señalar las "cosas" que hay que hacer, las "dificultades" a las que hay que atender, y los "casos" en que podríamos alejarnos de tal virtud; suponiendo que, con esta virtud en cuanto acto externo, y tan sólo con su cumplimiento, alcanzaremos la felicidad.

Es cierto que podemos cumplir "objetivamente" con tal o cual acto; es decir: que nuestro comportamiento exterior venga identificado con alguna virtud, pero... ¿es mera voluntad? ¿qué pasa, además, con la consciencia de conocer tal acto y obrarlo? Surge, así, el problema de la libertad...

Y todavía más, ¿qué pasa con el resto de las virtudes? Tengamos presente que, anteriormente, indicamos que Santo Tomás postula la necesidad de que exista una virtud especial que ordene los actos de un hombre hacia otro[640]. A esto agreguemos, sucitamente, dos cosas. La primera, que el concepto de virtud para Santo Tomás es aquel del *habitus* por el cual nos disponemos a alcanzar la vida feliz. La segunda, que la noción tomasiana de justicia, en tanto que legal o general, es aquella que ordena y dirige a todas las demás virtudes hacia el Bien Común.

¿Pero es esto posible? Pues bien, lo será si tanto una virtud –digamos la general– no tiene más relación con la otra –la particular–, como la relación que tienen "dos –o tres– partes –o especies– dentro de un todo más general". Nuevamente, ¿esto es posible? O más aún, ¿se da, o se dará, en el Cayetano...? Como hemos demostrado, pues, la respuesta es "sí". Sí, ya que, en la interpretación del Cardenal, la justicia general ha devenido en una mera especie... una entre tres.

A este punto, resulta evidente que es menester analizar el resto de los comentarios para profundizar en el sistema ético cayetano, que aquí vemos emergente.

Tal doctrina de la virtud cayetana es, entonces, diversa a la doctrina de la virtud tomasiana. También en este sentido da su opinión W. Kluxen:

> *«La dottrina della virtù nella filosofia, ancor più che nella teologia, è allora la parte centrale della trattazione morale; e lo è tanto da poter dire - forse con un poco di esagerazione- che, così come la intende Tommaso, l'etica in generale "è" dottrina della virtù»*[641].

[640] Cfr. Comm. Card. Caie., en *S. Th.,* II-II, q. 58, a. 2.

[641] W. KLUXEN, *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, p. 314.

Nuevamente, ¿por qué el Cardenal de Gaeta se distancia del santo de Aquino? Porque su ética no es una ética de la virtud, al menos no de la virtud en cuanto hábito. Y ¿por qué decimos que el Cayetano es un filósofo que se ocupa de la moral acercándose, en parte y antes bien, a un paradigma moderno que a uno clásico? Porque su doctrina de la virtud no es una tal que entienda lo mismo que Santo Tomás de Aquino.

La moral cayetana concibe a la virtud como una doctrina del "acto externo" y de la "obligación", que viene utilitariamente mensurada gracias a la gran cantidad de precisiones e indicaciones por él mismo tipificadas en sus comentarios. Y es precisamente aquí donde la ética en tercera persona muestra toda su fuerza "normativa".

Si asumimos una ética de esta índole, la felicidad (fin último del hombre) no radicaría en un esfuerzo personal por conocer y obrar el bien (hábito operativo), y evitar el mal moral; sino en el cumplimiento (voluntarista) de los mandatos prescritos y ordenados.

Por supuesto que no estamos relativizando el valor altamente pedagógico de la ley, ni su fuerza eficaz para conducir las voluntades hacia el bien jurídicamente requerido. Sencillamente queremos advertir las consecuencias de concebir en tal modo la noción de virtud: voluntarismo y formalismo. Si bien sería erróneo decir que esto se debió a un escenario doctrinal general; hay que reconocer, necesariamente, que podemos establecer vinculaciones entre ciertos postulados propios de la era Moderna con algunos principios generales presentes en el de Gaeta (que hemos recogido y compilado a lo largo de toda la *Parte Segunda* de este trabajo, especialmente en el *Capítulo* III.2 y el *Capítulo* IV.2).

Disociar del hombre sus capacidades para adquirir la ciencia moral, no quedará impune. Vendemiati reflexiona sobre los alcances bien prácticos de una tal postura ética. Por un lado, la prefiguración de un individualismo liberal; por otro, el de la cuestión del mero deber. Recordemos nuevamente la nota:

> «L'etica della terza persona intende limitarsi a fornire un quadro *di regole utilitarie di giustizia che sono presentate come "doveri"; ma con quale forza questi doveri vengono imposti? Con la coazione giuridica? Con la minaccia dell'ostracismo?*»[642].

[642] A. VENDEMIATI, *In prima persona...,* p. 67.

Entonces, si el único poder es el de la ley positiva, es porque la ley natural ha perdido su fuerza. Y si la naturaleza no obliga a determinado comportamiento, será necesario que otra fuerza lo haga, so pena de algún castigo y con el fin de mantener cierto orden. Que, recalquemos, no se reconoce ya natural y debido.

En definitiva, lo que hay debajo de esta forma de discurso moral, de este punto de vista ético, es no sólo una diferente concepción de lo que es la virtud; más también dos antropologías filosóficamente opuestas:

> «*L´aspirare intenzionale delle singole virtù morali è principio affettivo per la prudenza e per il giudizio d'azione. La virtù morale però non è solo una struttura affettiva, ma anche la* giustezza *(Aristotele:* orthotes*) dell'aspirare. Questa affermazione presuppone che la virtù morale è formata da strutture della ragionevolezza»*[643].

Lo que está en juego aquí no es tan sólo un "concepto de hombre", un determinado discurso antropológico filosófico; sino que, de este emergente, también lo estará todo el tema de la "racionabilidad de la moral". Puesto que esta "natural aspiración" de la virtud moral, se trocará ahora en algo irracional y artificial. Externo y extraño a la natura humana. Peligros que son perceptibles en los comentarios del Cayetano.

¿Por qué, entonces, podemos ver incipientes principios, más propios de un "moderno", en los comentarios del Cardenal Tomás de Vío? Por varios motivos.

En primer lugar, porque su modo de comentar se asemeja al modo en cómo un moderno se posiciona frente al tema moral. Sus comentarios son tipificaciones, normativizaciones, indicaciones, señalizaciones y advertencias de los modos en que se debe "cumplir" y "obedecer" los dictámenes contenidos en las "exigencias objetivas de la virtud moral"; en nuestro caso puntual, referidas a la justicia.

Porque la impronta normativa, o coacción jurídica, de los legisladores junto con sus juicios, son la fuerza suficiente, o motora y agente, para compeler a los sujetos al cumplimiento de tal o cual mandato. Distinguiéndose claramente aquí dos funciones. Una, de parte del "superior religioso" o "prelado espiritual" (por

[643] M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale,* p. 225.

ejemplo), que es la de comandar e indicar el modo en que los súbditos deben comportarse; cómo y en qué modos deben ser tratados. Otra, por parte de los mismos subalternos, según la cual ellos deben obedecer cumplidamente las órdenes que se reciban.

En esta verticalidad obediencial –en la que la voluntad de seguir el mandato del superior no está ya presente (y por lo tanto desaparece también la virtud de la obediencia)– los mismos sujetos a obediencia disponen de un extenso y detallado número de casos, circunstancias y situaciones (minuciosamente tipificados) a consultar de cuándo y cuándo no deben obedecer, así como también a quién y a quién no.

Además, como se desprende de lo que demos dicho, tiene la pretensión de matematizar la virtud moral. Por otra parte, su *forma mentis* nos dejó entrever una concepción distinta del hombre respecto de aquella que está en la base de la ética entendida en sentido clásico.

Finalmente, porque su perspectiva moral es más próxima a una de la "tercera persona", asumida en lugar de la que expusimos como de la "primera persona": alguien (una tercera persona) dice lo que debo hacer, para alcanzar la felicidad. No soy yo (primera persona) quien lo descubre y practica, actuando todas mis facultades y capacidades humanas.

Aclaremos que no estamos diciendo que el Cayetano sea un moderno *proprie loquendo*... Nos referimos a la perspectiva moral del Príncipe de los Comentadores. De hecho, el Cardenal sí reconoce a Dios, la Creación, y un sinnúmero de principios propios del hombre cristiano.

Por ello hemos querido aquí, (y también lo haremos en el próximo apartado), resaltar las posibles vinculaciones de los puntos señalados del Gaetano con la perspectiva ética moderna, tal como la expusimos en §VI.3. Hemos dicho que no pretendemos atribuir en bloque el calificativo de "moderno" a Cayetano, para evitar una posible e ilegítima extrapolación de su glosa.

El problema, reiteramos, es el modo en que concibe la virtud, el ordenamiento de la sociedad y cómo ésta debe ser gobernada. Luego de sus comentarios, cuando el mundo haya avanzado en el abandono paulatino de los principios cristianos, el modo formalista y voluntarista en que ha entendido a Santo Tomás, servirán de cimiento para una modernización de la moral cristiana.

En la parte que sigue resaltaremos la importancia y las implicancias –teóricas y prácticas– del modo en que el Cardenal entiende y define la noción de

justicia, puesto que aquí se dirime una auténtica divisoria de aguas entre las concepciones políticas de la época clásica y medieval, y aquella moderna; precisamente el reconocimiento del bien común y la supraordenación de la virtud que a él mira: la justicia general.

VI.5. LA *CAPITIS DEMINUTIO,* O EL ALCANCE TEÓRICO Y PRÁCTICO DE UNA DEFINICIÓN UNÍVOCA

El valor teorético y exegético del principio de politicidad natural puede ser explotado sin negar que no es algo específico, típico de la Edad Media. En tanto que tal principio viene asumido desde los clásicos, por ejemplo, desde Aristóteles, y que la Modernidad no lo niega en bloque.

Pero ¿cómo explotarlo en este sentido? Reconociéndolo y afirmándolo como troncal en Santo Tomás. Con lo cual, la *capitis deminutio* de la justicia legal –y, por ende, de su objeto– conllevará una contradicción con el tomismo genuino.

Antes de adentrarnos en todo esto, consideremos la proveniencia y el significado de la locución *"capitis deminutio":*

> «Expresión latina equivalente a "disminución de capacidad". Podía en Roma ser total o parcial, "o máxima", "mínima" y "media". Por ejemplo: caer en esclavitud o servidumbre importaba una "capitis diminutio máxima"; perder la ciudadanía, importaba una "capitis diminutio media", y cuando se operaba un cambio en la capacidad sólo relativamente al derecho de familia, tratábase de una "capitis diminutio mínima"»[644].

Lo que queremos establecer aquí, con esta expresión, es el *prioris status permutatio* que el Cardenal obró al predicar unívocamente la noción de justicia al definirla según el modo que hemos reseñado.

[644] A. ORGAZ, *Diccionario de Derecho y Ciencias Sociales,* Ed. Assandri, Córdoba 1961, p. 47.

Como hemos visto, la figura de la *capitis deminutio* viene del derecho civil romano, e implicaba un rebajamiento de las capacidades jurídicas de una persona debido a una condena. Traslaticia y figuradamente se emplea como achicamiento, desjerarquización, etc.

La idea es: si se opera una *capitis deminutio* a la justicia legal, nada menos, cuya primacía como forma de justicia le viene de su objeto; entonces, así se está echando por la borda implícitamente toda la politicidad natural, la primacía del bien común, etc. Y allanando el paso al liberalismo individualista.

En efecto, el unívoco es un concepto que consta de especies, cada una de las cuales realiza idénticamente el género del cual se predican. Y al decir que la justicia consta de tres especies, el de Gaeta viene a igualar implícitamente el bien común con el particular, atribuyéndoles igual jerarquía o razón respecto del género que realizan. Queda, así, la justicia general disminuida en su facultad directiva. Pues, al pertenecer al mismo orden lógico, nada hay que le otorgue primacía y capacidad para ordenar.

Además de esto, queremos hacer notar –en consecuencia– la desjerarquización del fin político a través de la desjerarquización de la virtud que lo tiene como objeto. Es decir, que obrar una disminución en la facultad general de la forma de la justicia redunda en una relativización del bien común, al igualarlo –en dignidad– al bien común. Bien común y bienes particulares realizan, ahora, plenamente el sentido de la justicia. Cada uno de ellos, sin orden de relación entre primero y segundo, entre primario y secundario, entre original y derivado, se predican de y realizan igualmente el concepto al que refieren.

Como efecto, la *capitis deminutio maxima* implicaba, para el ciudadano sobre el cual recaía, la pérdida de su libertad, de su ciudadanía y la correspondiente a su familia. Por haberse visto afectada la personalidad jurídica, el *capite minutus* perdía todos sus derechos patrimoniales, que venían adquiridos por el Estado, por acreedores o por otras personas.

Así, pues, cuando la justicia viene *capite minuta,* pierde la facultad de animar al resto de las virtudes morales hacia su fin propio, incluida la forma particular, y a todas hacia el bien común. Por ende, la vida moral queda sin *agente* que ordene y dirija al bien común, y, por consiguiente, perfeccione al hombre en el sentido más pleno de su naturaleza política.

Tal escisión relativiza el bien común al igualarlo al resto de las virtudes morales. Es la cisura por la cual se perderá toda la vida virtuosa, la abertura por la

cual será vaciada la noción misma de virtud, en tanto que acto libre y voluntario de las personas.

Al despojar a la justicia de su facultad general, el Cayetano abrirá la posibilidad al planteamiento de la inexistencia de un "bien común", acotada y propiamente dicho. Pues no es ya "común" a nada, ni nada se le ordena. El bien común es, en esta forma de predicar la noción de justicia, la diferencia específica que realiza un mismo género; una especie más entre otras dos particulares. El bien común es, en esta moral, un tipo más de bien, como el bien particular o el bien que corresponde a cada una de las restantes virtudes morales.

Reducir así la justicia legal y negar el valor supremo del bien común, no puede llevar sino a una contradicción con el genuino planteo de Santo Tomás.

En este sentido, corresponde y compete aquí una mención filosófico-política entre lo que comporta la *capitis deminutio* de la justicia general –y de su objeto– y una deriva de lo que podría entroncar con posiciones individualistas.

Esto, para establecer otra vinculación entre lo que hemos demostrado de la cercanía de algunos postulados de Cayetano y ciertas doctrinas modernas; en los principios próximos tratados, y no en sus virtualidades últimas o contexto general.

Como quedó asentado Tomás de Vio reduce, por un lado, ambas formas de justicia a especies de un mismo género, al predicarla unívocamente y no con analogía de atribución. Por otro, quedan ahora igualadas entre sí las que antes eran cuasi especies, o partes subjetivas, de una de las formas, y éstas respecto de la anterior forma general de la virtud: *"triespecificación"*.

El bien común –fin propio de la justicia legal–, hemos dicho, queda igualado a cualquier otro tipo de bien o fin de cada una de las restantes virtudes. Tampoco es superior a todos los bienes a los que se ordenan cada una de ellas.

Por poner un ejemplo, "bien común" y "bien particular" se diferencian (ahora) sola y exclusivamente por la especie de virtud que realizan, pero no hay entre ellos otra relación distinta que la existente entre la justicia particular conmutativa y la fortaleza, o la legal y la prudencia, o la distributiva y la templanza.

Todas las virtudes y todos los bienes que éstas persiguen gozan de la misma jerarquía. Tampoco hay, por lo tanto, un orden natural que los valore, rectifique y justiprecie. Todos los bienes valen absolutamente lo mismo, y así esta nueva forma de comprender la virtud de la justicia –abajándola– conlleva, ínsita, una "horizontalización" (o inmanencia) de toda la moral.

Decíamos que es posible vincular estas reflexiones con algunas posturas individualistas. Tomemos, a tal efecto y a modo ilustrativo, sólo un caso: el de John Locke.

No vendremos ahora a introducir al autor, ni presentar en modo detallado todo su pensamiento. Nos valdremos aquí, sencillamente, de determinadas notas de su filosofía y de algunas reflexiones que nos traen algunos académicos actuales a partir de sus escritos. Por ejemplo, una moral aplanada –como la que hemos descrito– no solamente quedará a la deriva, sino que también habrá perdido su anclaje más inmediato y el criterio de su validez: la experiencia moral. Ambos autores, dejando de lado el iusnaturalismo del que fueron conocedores, enlazan directamente su pensamiento filosófico-político en la metafísica. Así explica Javier Bonilla Saus el fundamento de la ley natural en Locke:

> «La moral no se basa en los sentimientos de placer o dolor, en lo útil o en lo inútil, en el interés propio o en el colectivo, en el miedo o la voluntad de poder, sino simplemente en la voluntad de Dios que, frente al análisis de la razón, resulta impenetrable»[645].

Es decir que, en lugar de recurrir a los principios propios de la Filosofía, de la Antropología Filosófica, de la Ética y del Derecho, Cayetano y Locke fundan sus reflexiones en la voluntad de Dios. Obran el mismo salto, y hacen que prevarique la Fe, entrometiéndola importuna e injustamente en ámbitos propios e incumbencias inmediatas de otras disciplinas.

Por otra parte, Francisco Cortés Rodas apunta que John Locke es uno de los fundadores del liberalismo porque «afirma la prioridad de los derechos individuales y de la división constitucional de poderes frente a la voluntad del legislador democrático»[646]. Aquí el gobernante no tiene la potestad de legislar sobre cualquiera de los derechos individuales (bienes particulares) en aras de un bien común, precisamente porque no hay supremacía de unos bienes respecto de otros, del bien común respecto del particular. Lo dicho se pone de relieve en la cita que sigue, que sirve, además, para realizar otras consideraciones:

---

[645] J. BONILLA SAUS, «La ley natural en Locke», en *Revista Uruguaya de Ciencia Política* 20, 1 (2011), p. 162.

[646] F. CORTÉS RODAS, «El contrato social liberal: John Locke», en *Revista Co-herencia* 7, 13 (2010), p. 101.

> «La libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra, y en no hallarse sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno, sino de adoptar como norma, exclusivamente, la ley de la naturaleza. La libertad del hombre en sociedad es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del Estado, ni bajo el dominio de lo que mande o prohíba ley alguna, excepto aquellas leyes que hayan sido dictadas por el poder legislativo de acuerdo con la misión que le hemos confiado»[647].

A partir de este planteo se pueden apreciar dos cosas.

Primero, es claro, la negación del principio de politicidad natural. La cual se niega explícitamente haciendo depender la vida política de la maldad humana. Las nociones de natural politicidad, bien común y autoridad política se implican mutuamente. Sostener que ningún hombre está *naturalmente* sujeto a otro es un efecto de la licuación del bien común y de la *capitis deminutio* obrada respecto de la forma legal de la justicia. La cual, *capite minuta,* no tiene ya la potestad de dirigir y ordenar lo que *naturalmente* pertenece a todo hombre; debido no a su particularidad sino, precisamente, a su *naturaleza política.* Su libertad, la del hombre, no consiste en abrirse a la comunidad política; sino que se realiza cerrándose sobre sí mismo y sus bienes personales. La vida comunitaria es entonces, el resultado de un temor hacia el otro, que se descubre como una amenaza. Puesto que puede despojarme de mis bienes, que puede cercenar mis derechos, y que puede –lo peor– matarme... es necesaria una autoridad que se lo impida[648]. La vida política, entonces, se funda en el miedo de un individuo, de muchos, mas

[647] J. LOCKE, *Segundo tratado sobre el gobierno civil,* Ed. Tecnos, Madrid 2006, p. 16, §29.

[648] Cfr. *Ibidem*, pp. 88-89, §89: «Por lo tanto, siempre que cualquier número de hombres esté así unido en sociedad de tal modo que cada uno de ellos haya renunciado a su poder ejecutivo de ley natural y lo haya cedido al poder público, entonces, y sólo entonces, tendremos una sociedad política o civil. Y esto se logra siempre que un grupo de hombres en estado natural entra en sociedad para formar un pueblo, un cuerpo político bajo un gobierno supremo; o, si no, cuando alguno se une a un gobierno ya establecido, y que se incorpora a él; pues, mediante ese acto, autoriza a la sociedad, o, lo que es lo mismo, a la legistura de la misma, a hacer leyes para él según el bien público de la sociedad lo requiera, comprometiéndose, en el grado que le sea posible, a prestar su asistencia en la ejecución de las mismas. Esto es lo que saca a los hombres del estado de naturaleza y los pone en un Estado: el establecimiento de un juez terrenal con autoridad para decidir todas las controversias y para castigar las injurias que puedan afectar a cualquier miembro del Estado; y dicho juez es la legislatura, o el magistrado nombrado por ella. Sin embargo, siempre que haya una agrupación de hombres, aunque estén asociados, que carezcan de un poder decisorio al que apelar, seguirán permaneciendo en el estado de naturaleza».

no en naturaleza social del género humano[649]. El bien común, que postulaba tal perfección –y que se educe de tal naturaleza– queda sin fuerza, impotente y sin capacidad de actualización: pues ha sido deformada la forma que lo informaba.

En segundo lugar, podemos ver cómo la potestad del gobernante ha sido, además, *capite minuta,* también la del legislador: pues ya no velan por el bien común de la comunidad política; sino por el bien particular de cada uno de los individuos cuya garantía es la ley natural, que es independiente y anterior a la comunidad política.

> «La ley natural es, entonces, una ley normativa y rectora. Sirve para ayudar a personas libres y racionales hacia la consecución de su propio bien. La ley natural le permite conocer al agente libre y racional hasta donde puede extender su libertad, cómo puede disponer y ordenar, según lo considere, su persona, acciones, posesiones y su propiedad toda, dentro de lo que permiten las leyes bajo las que hemos acordado vivir»[650].

Ya no aúnan voluntades en pos de un bien común, sino que se ciñen a alejar aquellas posibles conductas que se cometan contra los derechos (bienes particulares) de cualquier otro sujeto, fundándose en la ley natural; según su propia utilidad:

> «Sirve para preservar, garantizar y posibilitar la vida humana; es normativa y rectora. Sirve para ayudar a personas libres y racionales hacia la consecución de su propio bien. La ley natural hace posible conocer el alcance y límite de la libertad. De este modo, Locke sitúa en el estado de naturaleza un conjunto de deberes y derechos, que definidos por las leyes naturales regulan la misma institución del poder político»[651].

---

[649] Cfr. *Ibidem*, pp. 87-88, §88: «Así, el Estado se origina mediante un poder que establece cuál es el castigo que corresponde a las diferentes trnasgresiones de aquellos que, entre los miembros de una sociedad, piensan que merece la pena cometerlas; éste es el poder de hacer leyes, y a él debe añadirse el poder de castigar cualquier daño que se le haga a un miembro de la sociedad, cometido por alguien que no pertenece a ella. Este segundo poder es el de hacer la guerra y la paz».

[650] F. CORTÉS RODAS, «El contrato social liberal: John Locke», en *Revista Co-herencia* 7, 13 (2010), p. 105.

[651] *Ibidem*, pp. 105-106.

De la triespecificación de la justicia cayetana emerge, con fuerza, la noción de que la única especie de la virtud capaz de realizar con toda propiedad su acto sea, únicamente, la conmutativa. No cabría otra posibilidad, puesto que, al quedar todos los bienes igualados en jerarquía y dignidad, y al estar relegado el Estado a la protección de los bienes particulares de los individuos, la forma que mejor "ajusta" es la que retribuye "a cada uno su derecho", o los bienes sustraidos. Y, como lo sostiene el Príncipe de los Comentadores, tal ajuste se hará solamente cuando la autoridad competente –el juez– así lo dictamine; cuya tarea será la de justipreciar los términos de tal ajuste. Así explica Locke el origen de tal competencia:

> «De estos dos distintos derechos –el de castigar el crimen a fin de contenerlo y de impedir que vuelva a cometerse, derecho que tiene todo el mundo; y el de buscar reparación que sólo pertenece a quien ha sido injuriado– proviene el que el magistrado, quien por ser tal tiene el derecho común de castigar, pueda en muchas ocasiones, cuando el bien público no exige que la ley se ejecute, remitir el castigo por su propia autoridad, correspondiente a ofensas criminales cometidas; sin embargo, no podrá perdonar la satisfacción que se le debe a la persona privada que haya recibido el daño»[652]

El filósofo inglés «presupone la institucionalización jurídica de iguales libertades y establece que éstas deben ser protegidas y garantizadas por el Estado. Así afirma la prioridad de los derechos individuales frente a la voluntad del legislador supremo»[653]. Se ve, pues, que este legislador supremo sí tiene una *suprema potestas,* aunque tal no estriba en la custodia de un bien común, sino y, por el contrario, en la garantía de los bienes particulares. Que, como explica Diego Alejandro Fernández Peychaux, no siempre se implican mutuamente:

> «Las ambigüedades a las que podría dar lugar el modo en que Locke relaciona la defensa de los derechos/deberes individuales y los colectivos podría resolverse si se admite como conclusión a los argumentos presentados que la relación entre el bien común y el

[652] J. LOCKE, *Segundo tratado...*, p. 16, §11..
[653] F. CORTÉS RODAS, «El contrato social liberal...», p. 106.

> individual conlleva aspectos positivos y negativos, ya que ambos términos no se implican mutuamente de forma necesaria»[654].

De este modo, el posible enfrentamiento entre el bien común y el bien individual es sólo concebible tras haber admitido que uno no rige, ni ordena, ni es fuente del segundo. Esto también se vincula nocionalmente con aquella igualación de la jerarquía del bien común y los bienes que pertenecen al resto de las virtudes morales.

Será cuestión de tiempo, mas no solamente, para que el fundamento metafísico sea advertido como impropio e improcedente en tal sistema de pensamiento, y desestimado en nombre de la "razón". Se descubrirá que el anclaje de esta moral no responde, en verdad, a un rigor lógico o a una concatenación articulada y no contradictoria de argumentos; sino a un principio foráneo, arbitrariamente colocado. El *non sequitur* de tal fundamentación metafísica de las costumbres no tardará en hacerse oír. De hecho, ya se había desestimado en Locke, para quien este bien público es la suma de los bienes particulares, más precisamente: es la seguridad colectiva como bien instrumental y subordinado a los bienes particulares; que resaltaremos en la cita a continuación.

Vale decir que dicha "horizontalización" de la moral –vinculada en ambos pensadores y que podría calificarse (más propiamente, tal vez) como un "inmanentismo moral"; en el sentido en que toda la reflexión se desarrolla en el mismo plano, sin tensión hacia lo trascendente– conserva, todavía, un sesgo de bien común. Cuya negación, en sentido estricto, no es atribuible *in recto* a estos pensadores, aunque sí resulte colindante. Así, por ejemplo, se pronuncia Locke en relación con el poder político:

> «Considero, pues, que el poder político es el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad y emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público»[655].

[654] D. A. FERNÁNDEZ PEYCHAUX, «El concepto de derecho en Locke», en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 13, 26 (2011), p. 44.
[655] J. LOCKE, *Segundo tratado...*, p. 9, §3.

Aquí aparece, para nosotros, un punto central de las teorías individualistas, para las que la que la sociedad es suma de partes yuxtapuestas persiguiendo sus bienes particulares (incomunicables): la política se resolverá, entonces, en la existencia de un poder, cuya función propia, específica y principal ya no será la de dirigir y ordenar al bien común; sino la organización de la coacción, en aras de la preservación de ese bien instrumental, que es la seguridad. Así en Hobbes y luego en Locke, la política misma deviene allanamiento de obstáculos a los individuos, consistiendo el poder –nuevamente– en la organización de la coacción.

Reparemos en que Locke pregona este bien común del mismo modo en que lo hace el Cardenal; éste también refiriéndose a la Salvación y amenzando con penas eternas. Se deja ver, con mayor claridad, el cambio de la perspectiva al que nos hemos referido en

§VI.4. Ambos pensadores atribuyen a la ley, en primera instancia, el derecho de regular y preservar la propiedad. El deber del poder político queda así manifiesto: espantar a los hombres de prácticas que menoscaben la consecución del bien común. Veremos, seguidamente, qué alcances tendrá éste. Pero permanezcamos, todavía un poco, en esta consideración: la tarea de políticos y legisladores.

No decimos que sea reprochable que éstos intenten disuadir las conductas moralmente deleznables por atentar contra el bien común. Muy por el contrario, esta tesis es reconducible al propio Santo Tomás. El problema está sostener que tal sea el sentido propio y primero de la función de la ley; puesto que le corresponde, pero en un sentido derivado y secundario. El fin propio de la ley, y del poder político, no es para el Angélico el de amenazar o castigar, sino el de formar hombres virtuosos que, a través de las normas, alcanzan la virtud.

Con todo esto hemos querido poner de relieve cómo la negación o licuación del bien común –o de su supraordenación– y su posible enfrentamiento con el bien, o mejor decir, con los bienes particulares; y, junto con esto, la reducción de la justicia a la forma conmutativa o, a lo más, a la retribución penal, pueden ser manifestaciones de posiciones individualistas que se vinculen nocionalmente con lo que despunta en el Cardenal.

Así afectada, pues, la noción de justicia es que deben leerse los comentarios del Cardenal a la *Summa Theologiae.*

Con esto, profundicemos todavía más, los alcances que la noción cayetana de justicia, en la perspectiva de la "tercera persona", implican en toda una teoría moral.

Una filosofía moral, que ya se encuentra herida de muerte por haber sido deformada *–capite diminutio–*, que es entendida –y propuesta– como una búsqueda de normas y leyes, y «che assume come suo tema principale il dovere e la correttezza dei singoli atti morali»[656], se distanciará necesariamente de lo que acabamos de decir. Y con razón podríamos afirmar que nos encontramos frente a una nueva moral, que en su camino ha olvidado algo: el concepto mismo de virtud.

En el esquema tomista, toda virtud moral natural irá perfeccionando al mismo hombre. Pero, también en tal se nos presenta al hombre en relación, agregando la nota de alteridad. De donde se seguirá que, así como hay virtudes que, ordenándose a su fin propio, perfeccionan al hombre en relación consigo mismo, será necesaria, pues, otra virtud que lo ordene con relación a otro. Es decir, que se requerirá una virtud que ajuste la conducta de un hombre determinado al bien de otro hombre determinado, o de un grupo de hombres. No es otra que la virtud de la justicia, tal como la entiende Santo Tomás.

Ahora bien, una virtud que sea concebida como un acto voluntario, de obedecer lo que ha sido prescrito, y que no halle su fuerza en el bien y la belleza que representa actuar de tal o cual modo... exige un nuevo sistema moral.

Por un lado, porque hay un corrimiento de la perspectiva, que se desplaza a lo que el hombre descubre como bueno a lo que le dicen que es bueno. Una virtud, la justicia, por ejemplo, se reducirá solamente al acto debido e indicado por el legislador, y no a la concatenación de ordenamientos por la cual obra el agente. Obrar virtuosamente querrá decir "cumplir con este o aquel precepto de la ley". Una virtud, asumida como una obligación derivará en una moral de las obligaciones... en un formalismo.

Es que, verdaderamente, el modo en que el Cardenal comenta trasluce su interés por indicar cómo debe ser realizado cada acto moral singular; sin reconducirlo o ponerlo en la perspectiva del bien común, político o divino. Y, cuando lo hace, es advirtiendo la pérdida de este, y la pena eterna que, de no obrar como se debe, recibirá.

[656] A. VENDEMIATI, «Dio come fondamento dell'etica...», p. 657.

En este sentido la Ética del Cayetano merece el apelativo de "formal", puesto que no muestra interés por el contenido mismo del acto y de su objeto; sino que señala rigoristamente cómo debe ser leída la virtud tomasiana, y cómo debe ser aplicada.

Volvamos sobre la nueva moral que la noción cayetana de justicia supone. Habíamos emparentado a Tomás de Vio con aquel observador externo que legisla y juzga en base a criterios que ya posee para realizar una acción justa. En su esquema ético, pues, tal función resulta ineludible. Si la virtud no encuentra su fundamento en la experiencia, en descubrir el bien, su belleza y su honestidad, sino que se obra virtuosamente porque se cumple en determinada forma una ley o un mandato... entonces, alguien deberá indicar los modos de obrar. Premiar y castigar, cuando una acción se ajuste o aleje del mandato.

De esto nos gustaría hacer derivar algunas preguntas:

Si el hombre no descubre ya el bien del acto, a través de su experiencia; sino en la experiencia que tenga de la ley y el mérito o castigo que sobrevengan... ¿es la ley el fundamento de la moralidad? Se sigue que sí. Y, por ende, otra característica de esta nueva moral es el legalismo: es bueno, o malo, lo que la ley dice. No lo que educe la razón humana, y en virtud de su concordancia con la ley (moral) natural constituye legítimo y positivo.

Si la justicia es dar a cada uno su derecho... ¿el derecho lo es tal, porque así lo dice la ley? Nótese la peligrosa cercanía de concebir sólo como derecho lo que prescribe el legislador. De un lado, derecho es lo que la ley constituya como tal. Del otro, sólo lo que la ley constituya como tal.

Por todo lo dicho, la doctrina de la justicia, tal como la entiende el Cayetano, supone, o provocará el advenimiento, de una nueva moral, de una nueva Ética. Una ética de la tercera persona, hemos dicho, por limitarse a confeccionar "un cuadro de reglas utilitarias de justicia, que son presentadas –en sus comentarios– como deberes"[657], y que suponemos hará extensiva al resto de las virtudes morales y teologales. En este sentido, modifica el sentido de la virtud, y consecuentemente de la moral, queriendo matematizarla.

Ahora sí, pasemos a nuestras consideraciones finales; en las que recogeremos con mayor amplitud lo que hemos expuesto a lo largo de todo nuestro escrito, y particularmente aquí: la deriva individualista en Filosofía Política de

[657] Cfr. A. VENDEMIATI, *In prima persona...,* p. 67.

haber "aplanado" la virtud de la justicia, y con ello al bien común. Por lo demás y como ya hemos señalado –aunque su demostración exceda nuestra tarea en esta Tesis– no queremos dejar de reiterar que, en un individualismo consecuente (fundado en bienes exclusivamente particulares), esa deriva implicará que la política misma se resuelva en coacción organizada.

CONCLUSIONES

UN TOMISMO CAYETANO

Hemos llegado al momento de poner las conclusiones.

A esta sección hemos decidido nombrarla *"Un tomismo cayetano"*, puesto que pensamos que es la sentencia que mejor expresa el conjunto de nuestras reflexiones. Con ella nos referimos a la doctrina de raíz tomista presente en la interpretación del Cardenal de Gaeta: el modo en que éste recibió las nociones tomasianas y que, tras él, ha sido replicado por muchos, incluso hasta nuestros días. Calificando esta modalidad de tomismo como "cayetano" pretendemos distinguir la originaria doctrina del Aquinate respecto de aquella y otras formas de comprenderla, en las que el sentido de algunas tesis tomasianas fundamentales ha sido transmutado.

Mientras que últimamente la comunidad académica se interesó en la glosa del Cardenal en lo relativo a la gnoseología, la lógica, la metafísica y los comentarios bíblicos, se ha descuidado el estudio riguroso y sistemático de aquello referido a las cuestiones de Filosofía Moral.

En este sentido, guiados por nuestra intuición y por el apoyo activo de nuestros moderadores, aventuramos una pregunta que tomó las dimensiones de un trabajo de tesis doctoral. Tal fue sencilla, mas no ingenua...

Si hay diferencia, como vemos que la hay, entre los textos del Aquinate en las cuestiones que acabamos de mencionar, ¿no las habrá también en aquellas referidas a las cuestiones de filosofía política, o moral?

Frente a este interrogante tuvimos que tomar algunas determinaciones y realizar los recortes propios exigidos para un trabajo de tesis. Fue así, entonces, que reparamos nuestra atención en un lugar común, pensando que tal nos llevaría por senderos muy diversos a los que hemos transitado. Dijimos:

"–Veamos y comencemos con el tema de la tripartición de la justicia, comúnmente atribuida al Cayetano. De allí partiendo, identificaremos otros posibles temas de investigación".

Pero debemos decir que no fue precisamente esto lo que sucedió, sino todo lo contrario. Vimos que tal lugar común era grandemente desconocido por muchos de los que se dedican al estudio de nuestro argumento en las obras de Santo Tomás de Aquino.

Notamos también, que si bien existen unas pocas referencias concretas a tal tema de la tripartición de la justicia a manos del Cayetano; el resto son por lo general vagas e inciertas. Apoyándose unas veces en la obra de un autor que, con el paso del tiempo y su reedición, cambió su contenido. Es decir: toman por cierto algo que dan por supuesto, como si ya hubiese sido efectiva y científicamente demostrado. Pero no resultó ser tan así. Fuimos, pues, y le pedimos a ese supuesto que se muestre.

Investigamos y buscamos argumentos y publicaciones de cualquier tipo. Pero a fin de cuentas este supuesto no pudo explicarse, no pudo demostrarse ni hacerse evidente.

Encontramos no sólo un vacío de bibliografía, sino también una ausencia de interés por el tema; a pesar de que los trabajos actuales en otros campos son cada vez mayores. Confirmamos así que el presupuesto que se daba en estos ámbitos y en esta situación actual de la cuestión… ¡era el peor de los supuestos!

En este sentido, entonces, nuestra Tesis es la primera que confronta los textos de Santo Tomás de Aquino con los comentarios del Cardenal. Y explica aquel presupuesto, exponiendo cada uno de los resultados que emergían del análisis de cada una de las cuestiones que hemos estudiado del *Tratado de la justicia*.

Éste comienza en la cuestión 57 y se extiende hasta la 122: 65 cuestiones...

¡sesenta y cinco! Y el Cardenal las comenta todas. Mejor decir: comenta ¡toda la *Summa!*... Nosotros, por cuestiones metodológicas, decidimos obrar un recorte y dedicarnos –con exclusividad– a la glosa de las cuestiones señaladas, porque abarcan lo central de los temas que interesan aquí respecto de la opinión del Aquinatense y de la interpretación del Cayetano, al ocuparse de la virtud moral de la justicia: de su forma, su definición, sus partes y su acto.

Así vimos, por ejemplo, que el Aquinate comienza el tratado ocupándose del derecho (q. 57), de la justicia (q. 58), y luego considera el vicio que se le opone: la injusticia (q. 59). La cuestión 60 versa sobre el juicio, acto propio de la justicia, en la 61 expone sobre las partes subjetivas de la virtud y, finalmente para

nosotros, en la sexagésima segunda analiza el acto de la justicia conmutativa: la restitución (q. 62).

En estas cuestiones tenemos condensadas no sólo la definición de la *iustitia* mas también su estructura y el acto que le corresponde. La virtud, en tanto hábito operativo y en cuanto moralmente bueno, se define por –valga más que nunca la redundancia– el fin que le resulta propio: que es el que informa al acto, y de donde recibe su nombre. Precisamente, por ser lo justo o el derecho –el *ius* (cfr. *De iure,* q. 57, a. 1, r. d. y ad 1)– su objeto es lo que la *de-fine*, es el objeto del cual la virtud tomará su forma. Habiendo sorteado éste y otros incordios, el Doctor Angélico procede a definir la justicia.

Sabido es que toda definición es la predicación de un concepto, y que tal puede realizarse en dos maneras: unívoca o analógicamente (Cap. V y VI). Dejamos, por lógicas razones, el tema de la equivocidad; aunque decimos –al pasar– que tal no es un modo de predicar los conceptos, sino una cierta ambigüedad que radica en la significación de los nombres con los cuales se refieren conceptos distintos; fundada en la similitud, semejanza o exactitud del nombre mismo.

El Aquinatense, entonces, se vale en la cuestión 58 y –sobre todo– en la 61 para predicar la noción de la justicia analógicamente. Hecho que se ve reflejado en su definición, al atribuir dos formas para la misma virtud: hablamos de la (forma) general, y de la (forma) particular. Cada una de ellas realiza la definición de la virtud de la justicia, pero en diversos sentidos. La forma general, analogado principal, lo hace en modo más completo y acabado; y es causante de la segunda forma: la particular, que también obra la misma definición en la que se encuentra contenida.

Precisamente en la q. 61 Santo Tomás abunda en las partes subjetivas de la forma particular de la justicia, esto es: en la (particular) conmutativa y en la (particular) distributiva. Estos pasajes dieron lugar a la famosa malinterpretación de las "tres formas" o "tripartición" de la justicia; sobre todo a partir del comentario de Tomás de Vío (cfr. su comentario a *S. Th.* II-II, q. 61, a. 1).

La radical diferencia entre una definición y otra –bipartición (dos formas: justicia general y particular) vs. tripartición (tres formas: justicia legal, conmutativa y distributiva)– radica, a nuestro juicio, en el modo en que ambos predican un concepto; es decir, definen la virtud. Pasándolo en limpio:

mientras el de Aquino define la virtud analógicamente; el de Gaeta lo hace unívocamente.

Tenemos, entonces, que para el Angélico la justicia es una virtud que se dice análogamente general y particular. Para el Cayetano es un concepto unívoco, que se predica igual e idénticamente en tres especies; interpretando que son las partes a la justicia, lo que las especies al género definido (unívoco). Mientras que para el Doctor Común son las partes a la justicia, lo que los analogados al concepto (análogo).

Las implicancias de esta interpretación son muchas. Nosotros hemos señalado algunas en el apartado dedicado al alcance teórico y práctico en que tal puede derivar (§VI.5). Allí nos referimos a la resolución que el "aplanamiento" de la justicia general, y por ende su objeto (el bien común), pueden tener en un individualismo, para la vida social; y en la política como coacción organizada, para el ejercicio del poder.

Hemos dicho que Santo Tomás concibe a la justicia como una virtud que es, a la vez, general y particular. La define diciendo que es "constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo, o el derecho que le corresponde". Cuyo acto es, precisamente, juzgar; lo que viene a significar la recta determinación de lo justo *(«Et ideo iudicium, quod importat rectat determinationem eius quod est iustum, proprie pertinet ad iustitiam» S. Th.* II-II, q. 60, a. 1, r. d.).

Pues bien, cuando lo justo se actúa mirando al bien común –objeto propio de la justicia– la virtud será llamada "legal o general". Cuando lo hace respecto al bien particular, será nombrada "justicia particular". Según el modo en que el bien particular sea obrado, tal forma de la virtud será "cuasi" especificada... denominándose "(justicia particular) distributiva" cuando el bien particular sea otorgado del todo a la parte. Se llamará "(justicia particular) conmutativa" cuando tal se obre entre partes. Dejemos de lado, por ahora, los modos en que se hará la distribución (forma geométrica o aritmética) o la conmutación (restitución).

El acto de la justicia particular realiza plenamente el concepto definido, en este caso nos referimos a la noción de justicia; pues cada uno recibe lo suyo, ya sea en forma aritmética o geométrica, ya sea cuando se le restituye algo. Pero tal bien particular encuentra su basamento en la realización del bien común, objeto propio de la forma general, o legal, de la virtud en cuestión y fin y perfección de la sociedad política. Pues, en efecto, nadie podría recibir justamente

lo que le corresponde si esto le ha sido quitado –injustamente– a otro; u otro se lo retiene de igual modo. Tanto es así que, la realización del bien común, por ser común a todos, entraña que cada individuo alcance su bien particular. De esta manera no sólo lo origina –al bien particular– sino que también lo rige y ordena.

Pero, si predicamos unívocamente la noción de la justicia, estaremos obrando, además de un rebajamiento de la forma general y su objeto propio (el bien común), un igualamiento entre cada una de las (tres) partes especificadas. Lo cual es el resultado de concebir a cada una de estas formas, general y particular, y a las cuasi especies de la última (distributiva y conmutativa) como partes específicas –especies– de un mismo género.

También pudimos ofrecer otras consideraciones, como resultado de nuestro estudio, que refuerzan, complementan o ayudan a comprender mejor lo que acabamos de mencionar.

La primera, es cómo Tomás de Vio está preocupado en decir en qué modos se debe practicar la virtud la justicia, suponiendo que su comprensión es tal cual la del Aquinate. Y que, por esto mismo, su idea es la de desplegar a través de una mejor ejemplificación y fundamentación lo que él mismo consideraba estaba en germen en Santo Tomás.

Hemos demostrado también cómo esta empresa lo termina llevando por caminos diversos. Ya que la noción tomasiana de justicia dista, por diversos motivos, de la interpretación propuesta por el Cayetano.

Sostuvimos que para el Cayetano hay tres especies de la virtud de la justicia; y no dos formas, como en Santo Tomás. Como hemos dicho, pensamos que el Cardenal incurre en este desvío porque traslada la causa de la diversificación de las especies de la justicia particular a las dos formas de la justicia del esquema de Santo Tomás. Pero, sobre todo, la razón capital estriba en el modo en que el Príncipe de los Comentadores predica tal noción: unívocamente.

Tratando a la virtud de la justicia legal no como una virtud general, sino como una virtud más, como una especie más (entre tres) que realiza idénticamente un mismo género, (y por esto la degrada o "deforma"), obra una "tripartición"; una "triespecificación" de la justicia. Recordemos que textualmente dice el Cayetano «triplex species iustitiae *invenitur*»[658].

[658] Comm. Card. Caie., en *S. Th.*, q. 61, a. 1.

Tenemos, así, tres especies diversas, a este punto irreductibles e incomunicables entre sí; debido a que no hay una virtud general de la justicia, sino tan solo una especie legal que integra un todo, junto con otras dos especies particulares.

La forma de la justicia general ha desaparecido, ha sido abajada en la interpretación obrada por Cayetano; y ya no hay, entonces, una "forma" que comunique entre sí a todas las restantes virtudes morales; incluyendo obviamente a la forma de la justicia particular y sus partes subjetivas.

El Cardenal, demostramos, desestima la analogía de atribución intrínseca y afirma que la única analogía de atribución posible es la extrínseca. Esto lo llevará, ineludiblemente, a concebir –conceptualizar– la noción de justicia en un modo determinado, y a predicarla en forma unívoca.

La radical diferencia existente entre un modo de predicar unívocamente y/o análogamente lo tratamos en el Capítulo V. Allí expusimos cómo, precisamente, en la base de dos definiciones distintas, hay modos diversos de concebir la noción de la virtud de la justicia. Y pone en perspectiva adónde puede llevar la tergiversación del pensar analógico, y el univocismo. Así también, cómo esta hipoteca teórica (lógico-metafísica) le juega una (inevitable) mala pasada al Comentador cuando se encara con la filosofía práctica.

En efecto, insistimos, mientras para el Angélico la noción de justicia se dice analógicamente; para el Gaetano, unívocamente. Tal predicación, supone para el primero, la realización del concepto en dos formas análogas, que constituyen un orden de jerarquía entre el analogado principal –*princeps*– y el secundario. El primer analogado es fuente y fundamento, origen del segundo.

Diversamente, el Cardenal define a la justicia unívocamente. Esto es: considera a la virtud misma como un género compuesto de tres partes específicas. Tal entendimiento, conlleva implícita la idea de equidad entre las especies de un mismo género, por cuanto lo realizan –¡idénticamente!– cada una de ellas.

La implicancia práctica de tal definición es la siguiente: al equiparar la forma de la justicia legal con las partes subjetivas de la forma particular de la justicia, ha consumado –nada más ni nada menos– que una deformación de la virtud misma. La general ya no *praeminet inter alias virtutes.* Todo lo contrario, es una más. El bien común ya no será rector, pues... ¿de dónde sacará su *fuerza* directiva? La *virtus* ha sido desvirtuada.

Obrada tal igualdad, estamos ahora ante una horizontalización (de la jerarquía) de las virtudes. La forma general de la justicia ha sido disminuida en sus capacidades. Hemos dicho que en los comentarios de Tomás de Vio la justicia general viene *capite minuta.* Tal *capitis deminutio* importará, además, una lesión entre la relación bien común político (por ser el fin propio de la virtud de la justicia) y el principio de politicidad natural de la persona humana. Recordemos que el bien común político es en la doctrina tomista aquel fin en que consiste la perfección de la comunidad política natural. Y que la persona humana, por su nota de "naturalmente social", hallará realización (políticamente hablando) en la plena participación de la sociedad política de la que es parte. De donde se sigue que una *capitis diminutio* en la virtud que debiera animarlo, y animar también a todo el cuerpo social hacia el fin que le es propio, redundará en la incapacidad de la consecución del bien común.

Dicho planteo de Cayetano, entonces, permitirá columbrar dos consecuencias directas. De un lado, la trasmutación de la noción de sociedad en "suma de individuos" (por la *capitis deminutio* de la justicia, ya no hay nada que los "ordene"). Del otro, la inexistencia de un bien común asequible.

A este respecto vimos también, cómo mientras para el Angélico la virtud de la justicia es un hábito personal; para el de Gaeta es un deber u obligación. En el caso de la conmutativa, el acto de la restitución adquiere el sentido de obedecer la sentencia de quien tenga la potestad de dictarla, como hemos resaltado de aquel primer inciso de su comentario a *S. Th.* II-II, q. 62, a. 3: «Videtur quod antequam sit condemnatus, non teneatur [restituere]»[659].

Este nuevo aporte, sumado a la consideración que acabamos de hacer sobre la extinción del vínculo de las demás virtudes morales de la doctrina tomista, y aquellas dos consecuencias directas de su forma de definir y concebir la justicia, nos trae una nueva característica con la que podemos connotar el esquema cayetano, no sólo de la virtud en cuestión, más de todas las virtudes morales: el de cierto "formalismo". Nota presente en muchos de los posteriores filósofos tomistas, que sucedieron al Príncipe de los Comentadores.

En esta línea, hemos anotado cómo la vida social –consecuente y transitivamente– se transformará en un individualismo fundado en la consecución de bie-

[659] Comm. Card. Caie., §1, en *S. Th.*, q. 62, a. 3. *[El paréntesis es nuestro]*.

nes exclusivamente particulares; y la política misma se resolverá en una suerte de "coacción organizada", a tales efectos, claro está.

Propusimos también una tipificación del modo de comentar del Cayetano. Estimamos que esto responde a una *forma mentis* del Cardenal; y que la distancia entre el de Aquino y el de Gaeta no es meramente en lo referido a lo doctrinal, sino más también a cuestiones de formas de trabajo y exposición, de argumentar y concluir. En el caso del Cayetano, a diferencia del Angélico, está en todo momento la intención de orientar el modo o la praxis de lo expuesto por Santo Tomás.

Además, debido a la importancia del Cardenal y al contexto en que vivía, su distanciamiento ayudará a la génesis de una reflexión de corte liberal, en el ámbito de la filosofía política.

En este sentido, demostramos cómo ya hay un cambio de perspectiva moral por parte del Cayetano; abandonando consecuentemente el punto de vista del "sujeto responsable" de sus propios actos, (hábitos), para asumir aquel del "sujeto obediente" de las prescripciones dadas y establecidas en cuanto normas objetivas de comportamiento.

Tras el análisis comparativo entre los textos del Angélico y los comentarios del de Gaeta, ofrecimos una clara definición de justicia obrada por este último; que sólo fue posible tras el momento analítico de nuestra investigación.

De tales cotejos emergieron grandísimas diferencias que nos dieron la posibilidad de elaborar no sólo tal definición; mas también de aventurar reflexiones tocantes a los alcances filosóficos y prácticos que se desprenderían –y que de hecho se siguieron– de tal noción aplicada a los campos de la ética general, de la filosofía política y de la filosofía del derecho.

El panorama por nosotros expuesto brindó cierta visión comprensiva de las circunstancias y situaciones que estuvieron presentes y fueron fundantes de todo el modo de reflexionar en torno a la moral que se dio a partir de los modernos y neoescolásticos; evidente y paradojalmente, y si bien leyendo a Santo Tomás de Aquino, alejándose de él el Cayetano en el tema que hemos tratado.

Queremos decir que, además de la notable distancia respecto del Aquinate, el Cardenal con su interpretación termina generando, o al menos pone los fundamentos para, un marco teórico funcional a una filosofía política liberal del Estado; pese a que no se lo haya propuesto.

Marco teórico que debido al constante llamamiento por parte del Cayetano a seguir su interpretación y sus comentarios –junto con su gran importancia en todas las esferas de la sociedad– influyó enormemente en su época y en la posteridad.

Y que por esto mismo está en la base de todos aquellos autores y filósofos que cimentaron o sistematizaron la Filosofía Política y del Derecho de los nacientes y nuevos Estados Modernos. Por poner tan sólo algunos ejemplos, hacen referencia al Cardenal: Fray Luis de Granada, Fray Pedro de Ledesma; y lo citan: G. W. Leibnitz, y P. Bayle, así como también J. Maritain; y hasta el mismo R. Garrigou-Lagrange hace referencia al Cayetano en sus trabajos sobre Mariología.

Con esto queremos indicar que no importa el campo sobre el que haya escrito el Cardenal Tomás de Vio; puesto que hasta en los más diversos ha sido tomado como punto de referencia por intelectuales provenientes de las más disímiles corrientes de pensamiento.

Hemos venido a la conclusión de nuestro Trabajo, habiendo demostrado en todo momento la certeza de nuestra Hipótesis…

Que la noción tomasiana de justicia no es la reflejada en la glosa del Cardenal Tomás de Vio, el Cayetano.

Que en la interpretación del Cardenal es posible hallar principios propios de un filósofo de la ética “en tercera persona”.

Que sus comentarios, antes que una reproducción fiel y sistemática de las nociones, definiciones y contenidos propuestos por Santo Tomás de Aquino, son una interpretación suya propia que depende de toda una filosofía, que nos atrevimos a llamar “Cayetana”, “Tomismo Cayetano”.

Y con todo esto dimos por demostrada la hipótesis de trabajo que planteamos:

> «El Cardenal Tomás de Vio, Cayetano, se aparta con sus comentarios a *S. Th.* II- II, qq. 57-62 de la noción de justicia ofrecida por Santo Tomás de Aquino» (vid. supra *Introducción,* §3.1).

Así como también la sub-hipótesis:

> «El Cardenal interpreta la justicia a partir de principios más cercanos a la doctrina ética moderna, que a la forma en que la doctrina medieval comprende las virtudes morales, y toda la Ética» (vid. supra *Introducción,* §3.2).

Pero no todo nuestro trabajo nos ha llevado a conclusiones de este tipo. También nos ha generado muchos interrogantes, que, pedimos licencia, quisiéramos llamar "preguntas conclusivas"; puesto que reflejan nuestra sensación actual: la de no haber agotado el tema.

En este sentido, nos cuestionamos: ¿Cuál será la opinión del Cardenal respecto de la virtud de la prudencia? ¿del bien común político? ¿De la relación Iglesia y Estado? ¿del poder político y espiritual? ¿Podremos rastrear, también en el Cayetano, una interpretación "formalista" de la práctica de la Fe?

Es decir, su glosa a cuestiones de este tipo, ¿serán una expresión de aquel conocido proverbio del deber de los súbditos en la vida religiosa: "el que obedece no se equivoca"?

¿Y qué decir respecto de la formación de la conciencia, de su juicio, que mande no obedecer la orden de un superior que tenemos por injusta?

En fin, estas preguntas que hemos apuntado, y muchas que vendrán seguramente luego de que pongamos un punto final, se enmarcan en esta otra: ¿en qué consiste, total y acabadamente, el "tomismo cayetano"?

Aquí, pues, sólo señalamos una puerta de ingreso. La primera en torno a la filosofía moral, pero una más en relación con otros temas que muchos de nuestros colegas ya vienen trabajando.

Rescatamos, así, el hecho de brindar una acabada *Bibliografía* sobre el tema que investigamos, expuesta al final de nuestro trabajo, en la que hacemos referencia no sólo a los estudios de mayor actualidad, sino también a aquellos que tuvieron una importancia significativa en los años que nos preceden. La consideramos un aporte, puesto que resulta un compendio de todos los títulos que podría consultar quien quisiera sumergirse en el estudio y profundización de la interpretación obrada por el Cardenal de Gaeta de la noción tomasiana de justicia.

Señalamos que nos ocupamos tan sólo de 6 (seis) cuestiones. Considerando que el *Tratado de la justicia* se compone de muchas más –65 (sesenta y cinco)–, queda abierto, pues, nuestro compromiso y deseo de continuar profundizando en la señalada y otras plausibles diferencias.

Digamos, para concluir, que aventuramos un posible giro en la significación del apodo de Tomás de Vío. Tal vez convenga decir que el *Princeps Comentatorum* lo será, a partir de ahora, no por ser un *alter Thomas,* o un *Aquinatis quasi vivens;* sino por ser el único que ha comentado íntegramente, y por sí solo, toda la *Summa Theologiae Doctoris Angelici...*

Con esta línea llegamos entonces al punto final de nuestra Tesis.

OBRAS CONSULTADAS

TEXTOS FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

TEXTOS FUENTES

Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici. Opera Omnia Iussu impensamque Leonis XIII P. M. edita; tomus nonus, Secunda Secundae Summae Theologiae, a quaestione LVII ad quaestionem CXXII ad codices manuscriptos vaticanos exacta. Cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum, S. E. R. Cardenalis. Cura et Studio Fratrum Eiusdem Ordinis. Romae ex typographia polyglotta s. c. de Propaganda Fide, MDCCXCVII.

BIBLIOGRAFÍA

ABBÀ, Giuseppe, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale,* L.A.S. Editrice, Roma 1995.

ABBÀ, Giuseppe, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale. Vol. I,* L.A.S. Editrice, Roma 1996.

BACIERO RUÍZ, Francisco, «Francisco Suárez como gozne entre la filosofía política medieval y John Locke», en P. ROCHE ARNAS (coord.), *El Pensamiento Político en la Edad Media,* Fundación Ramón Areces, Madrid 2010, pp. 263-274.

BELLOC, Hilaire, *Cómo aconteció la Reforma,* Emecé Editores, Bs. As. 1951.

BELMANS, Theo G., «Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire al morale conjugale de Saint Thomas», en *Studi Tomistici* 8 (1980).

BELMONTE, Migue Ángel, «La recepción de la prudencia política aristotélica en la síntesis de Santo Tomás», en P. ROCHE ARNAS (coord.), *El pensa-*

miento político en la Edad Media, Fundación Ramón Areces, Madrid 2010, pp. 271-285.

BELMONTE, Miguel Ángel, «La recepción de la prudencia política aristotélica en la síntesis de Santo Tomás», en P. ROCHE ARNAS (coord.), *El Pensamiento Político en la Edad Media,* Fundación Ramón Areces, Madrid 2010, pp. 275-285.

BERSANI, S., «De mente Cardinalis Caietani circa vim conclusionum quinque viarum» in *Divus Thomas* 4-5 (1938), pp. 429-434.

BERTELLONI, Francisco, «La Teoría política medieval entre la Tradición clásica y la modernidad», en P. ROCHE ARNAS (coord.), *El Pensamiento Político en la Edad Media,* Fundación Ramón Areces, Madrid 2010, pp. 17-40.

BERTI, Enrico, «Il concetto di "bene comune" di fronte alla sfida del terzo millennio», in *Doctor Comunis,* 1-2 (2004), pp. 145-163.

BERTIZZO, Giovanni, «Il sovrano nel pensiero politico di S. Tommaso», en *Divus Thomas* 36, 3 (2003), en *I Domenicani nella storia. Episodi emblematici tra predicazione, metafisica e politica*, pp. 197-208.

BONDOLFI, A., «I teologi della scuola di Salamanca di fronte alla riproposizione della dottrina della *potestas directa*», en *Divus Thomas* 115, 2 (2012), pp. 98-118.

BONILLA SAUS, Javier, «La ley natural en Locke», en *Revista Uruguaya de Ciencia Política* 20, 1 (2011), pp. 147-164.

BRANTS, Victor, «Les théories politiques dans les écrits de L. Lessius (1554- 1623)», en *Revue néo-scolastique* 73 (1912), pp. 42-85.

CALDERÓN BUCHET, Rubén, *La decadencia de la ciudad cristiana,* Ediciones Dictio, Buenos Aires 1977.

CAMBARERI, Reginaldo, *Il cristiano in politica. La domanda di giustizia nel mondo contemporaneo,* PDUL-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995.

CAMPS, Victoria, «Principios, consecuencias y virtudes», en *Daímon. Revista de Filosofía,* nº 27 (2002), pp. 63-72.

CÁRDENAS, Augusto C., *Breve tratado sobre la analogía,* Club de Lectores, Buenos Aires 1970.

CARPINTERO, Francisco, «Facultas, propietas, dominium: Tres antropologías en la base de la justicia», en *Persona y Derecho. Revista de Fundamen-*

tación de las Instituciones Jurrídicas y de Derechos Humanos 52 (2005), pp. 143-188 (separata).

CARPINTERO, Francisco, «Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo político y jurídico», en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos [Sección Historia del Pensamiento]* XXV (2003), pp. 341-373.

CARPINTERO, Francisco, *Justicia y Ley Natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos,* Universidad Complutense, Facultad de Derecho, Servicio de Publicaciones, Madrid 2004.

CASAUBON, Alfredo, «Justicia y Derecho», en *El derecho natural en la realidad social y jurídica,* Sergio R. Castaño – Eduardo Soto Kloss (eds.), ed. Universidad de Santo Tomás, Santiago de Chile, Chile 2005, pp. 99-116.

CASTAÑO, Sergio «¿Es el bien común un conjunto de condiciones?», en *Ius Publicum* 28 (2012), pp. 17-33.

CASTAÑO, Sergio, «La politicidad natural como clave de interpretación de la historia de la filosofía política», en S.R. Castaño – E. Soto Kloss (eds.), *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, pp. 277-308.

CASTAÑO, Sergio, *Los principios políticos de Sto. Tomás en entredicho. Una confrontación con* Aquinas*, de John Finnis,* ed. UCALP, La Plata 2011.

CENACHI, Giuseppe, «Il lavoro nel pensiero di Tommaso d'Aquino» in *Studi Tomistici* 5 (1977).

CHALMETA, Gabriel, *La Justicia Política en Tomás de Aquino. Una interpretación del Bien Común Político,* EUNSA, Pamplona 2002.

CHEVALIER, Irenee, «Notule de critique textuelle thomiste: *De ver.,* Q. IV, Art. II, Ad. 7», en *Divus Thomas* XLI (XV ser. III^{ae}) (1938), pp. 63-68.

CLAVERIE, A-Fr., «Le commentaire de la Somme Théologique». en *Cajetan, Revue Thomiste* 39ème année, Nouvelle Série, t. XVII, nº 86-87, Novembre 1934 - Février 1935, pp. 275-296.

COHEN, Gustave, *La gran claridad de la Edad Media,* Editorial Huemul, Buenos Aires 1965.

COMTE, Auguste *Discurso sobre el espíritu positivo,* Alianza Editorial, Madrid 1980.

COPLESTON, Frederick, *El pensamiento de Santo Tomás*, Fondo de Cultura Económica, México 1960.

COROMINAS, Jean, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*, Ed.

Gredos, Madrid 1987, 3ed. y 4reimp.

CORRAL GENICIO, Jerónimo, «La noción de Justicia en la Retórica de Aristóteles», en *Revista Telemática de Filosofía del Derecho* 6 (2002-2003), pp. 137-166.

CORTÉS RODAS, Francisco, «El contrato social liberal: John Locke», en *Revista Co-herencia* 7, 13 (2010), pp. 99-132.

COSSIO, Aluigi, *Il Cardenale Gaetano e la riforma*, Tipografia Giovanni Fulvio, Cividale del Friuli 1902.

COSTARELLI BRANDI, Hugo E., «El derecho y la justicia en Tomás de Aquino», en *Congresso Tomista Internazionale "L'umanesimo cristiano nel III millennio: Prospettiva di Tommaso d'Aquino",* Roma 21-25 settembre 2003, Pontificia Academia di San Tommaso-Società Internazionale Tommaso d'Aquino; Instituto Universitario Virtual Santo Tomás, Fundación Balmesiana-Universitat Abat Oliba CEU, 2003.

DALY, Daniel J., «From Nature to Second Nature: The Relationship of the Natural Law and Acquired Virtues in the *Summa Theologiae*», en *Angelicum* 88 (2011), pp. 693- 715.

DE ECHEGARAY, Eduardo, *Diccionario General Etimológico de la Lengua Española*, t. II, Madrid 1887.

DE HOLTUM, G., «Specimem commentarium Caietani usui scholarum accomodatorum», en *Divus Thomas* (1901), pp. 563-573.

DE WULF, Maurice, «La synthése scolastique», en *Revue néo-scolastique* 21 (1899), pp. 41-65.

DE WULF, Maurice, «Le mouvement néo-scolastique», en *Revue néo-scolastique* 79 (1913), pp. 388-395.

DE WULF, Maurice, «Récents Travaux sur l'Histoire de la Philosophie médiévale en Occident (1898-1899)», en *Revue néo-scolastique* 25 (1900), pp. 122-148.

DEFOURNY, Maurice, «Bulletin de philosophie sociale», en *Revue néo-scolastique* 69 (1911), pp. 116-137.

DEGL'INNOCENTI, V., «Animadversiones in Caietani doctrinam de corporum individuatione», en *Divus Thomas* LI (1948), pp. 19-48.

DEGL'INNOCENTI, V., «Del Gaetano e del principio d'individuazione», en *Divus Thomas* XLIII (1949), pp. 202-208.

DEGL'INNOCENTI, V., «Il Capreolo e la questione sulla personalità», en *Divus Thomas* XLIII (1940), pp. 27-40.

DEGL'INNOCENTI, V., «L'opinione giovanile del Gaetano sulla costituzione ontologica della persona», en *Divus Thomas* (1941), 154-166.

DEL CURA, Alejandro, "Sobre la analogía. Síntesis del pensamiento del padre Santiago Ramírez", en *Estudios filosóficos*, nº 22, vol. 133 (1983), pp. 79-119.

DEPLOIGE, Simon, «Saint Thomas et la question juive (suite en fin)», en *Revue néo-scolastique* 14 (1897), pp. 99-123. 1941.

DERISI, Octavio, *Filosofía moderna y filosofía tomista,* ed. Sol y Luna, Bs. As. *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas,* t. II, Imprenta Domenech Editor, Valencia 1885, pp. 673-674.

DÍEZ YÁÑEZ, María, «Comentarios y paráfrasis a la Ética *a Nicómaco,* a propósito de los MSS BNE: 6710, 7076 y 1204», en *Estudios de Literatura Medieval: 25 años de la AHLM*, A. Martínez – A. L. Baquero eds., Universidad de Murcia, Murcia 2012, pp. 355-365.

DOHERTY, Dennis, «The sexual doctrine of Cardinal Cajetan», en *Divus Thomas* (1969).

DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, María Celestina, «Naturaleza e historia en la determinación de la moralidad social», en *Doctor Comunis* (2012), pp. 122-136.

DU ROUSSAUX, L., «Le néo-dogmatisme (suite en fin)», en *Revue néo-scolastique* 73 (1912), pp. 86-115.

DU ROUSSAUX, L., «Le néo-dogmatisme», en *Revue néo-scolastique* 72 (1911), pp. 537-563.

ELDERS, Leo, «Cayetano, comentador de la Suma de Teología de Santo Tomás», en *Actas del Congreso Internacional de la XXVI Semana Tomista 2011,* de la Sociedad Tomista Argentina, Universidad Católica Argentina, Biblioteca digital de la UCA.

ELDERS, Leo, «La doctrine de la prophétie en Saint Thomas et en Maimonide», en *Divus Thomas* 78, 4 (1975), pp. 449-456.

ESTÉBANEZ, Emilio G., «División de la justicia. Introducción a las cuestiones 61 a 79», en *Santo Tomás de Aquino. Obras Completas* t. III, B. A. C., Madrid (1990), pp. 499-510.

ESTÉBANEZ, Emilio G., «La virtud de la justicia. Introducción a las cuestiones 57- a 60», en *Santo Tomás de Aquino. Obras Completas* t. III, B. A. C., Madrid (1990), pp. 457-469.

FABRO, Cornelio, *Introduzione al tomismo. La metafisica tomista & il pensiero moderno,* Edizione ARES, Milano 1997.

FEI, E., «Un gigante dello spirito: Il Card. Gaetano» in *Divus Thomas* (1952), pp. 252-255.

FERNÁNDEZ PEYCHAUX, Diego Alejandro, «El concepto de derecho en Locke», en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 13, 26 (2011), pp. 26-45.

FERNÁNDEZ, A., «Iustitia originalis et gratia santificans, iuxta D. Thomam et Cajetanum *(continuabitur)*», en *Divus Thomas* 2 (1931), pp. 126-146.

FERNÁNDEZ, A., «Iustitia originalis et gratia santificans, iuxta D. Thomam et Cajetanum *(finis)*», en *Divus Thomas* 3 (1931), pp. 241-260.

FERRARI, L., «A Thomistic Appraisal of Thomas de Vio Cajetan's "abstractio totalis"», en *Angelicum* XLXI (1965), pp. 441-462.

FILIPPI, Silvana, «La conformación de la ley moral natural: de los griegos al pensamiento medieval», en *Enfoques,* vol. XIX, núm. 1-2 (2007), pp. 111-132.

FINNIS, John, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory,* Oxford University Press Inc., New York (NY), 2004.

FINNIS, John, *Natural Law & Natural Rights,* Oxford University Press Inc., New York (NY), 2011^{2}.

FORMENT, Eudaldo, «Principios fundamentales de la Filosofía Política de Santo Tomás», en P. ROCHE ARNAS (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media,* Fundación Ramón Areces, Madrid 2010, pp. 93-112.

GARCÍA LÓPEZ, Jesús, "La abstracción según Santo Tomás", en *Anuario Filosófico* 8 (1995), pp. 205-221.

GARCÍA LÓPEZ, Jesús, "La analogía de la noción de acto según Santo Tomás", en *Anueario Filosófico* 6 (1973), pp. 145-176.

GARCÍA LÓPEZ, Jesús, "La analogía del ente en Aristóteles", en *Anales de Filosofía* 2 (1984), pp. 61-73.

GARCÍA LÓPEZ, Jesús, "La analogía del ente", en *Convivium* 21 (1966), pp. 161-172.

GARCÍA LÓPEZ, Jesús, "La analogía en general", en *Anuario Filosófico* 7 (1974), pp. 193-223.

GARCÍA LÓPEZ, Jesús, *Tomás de Aquino, maestro del orden,* ed. Cincel-Kapeluz, Bogotá 1989.

GARDEIL, A., «Faculté du divin ou faculté de l'être? Observation sur une note de l'article de M. P. Rousselot: "métaphysique thomiste et critique de la connaissance"», en *Revue néo-scolastique* 69 (1911), pp. 90-100.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald, «Le sens du mystère chez Cajetan», en *Angelicum* XII (1935), pp. 3-18.

GILSON, Éttienne – DE LUBAC, Henri, *Lettres de monsieur* Étienne *Gilson au père de Lubac*, Les Éditions du Cerf, París 1986.

GILSON, Éttienne, *El espíritu de la filosofía medieval,* Rialp, Madrid 2009.
GILSON, Éttienne, *El realismo metódico,* Ediciones Encuentro, Madrid 1997.

GIORDANO, A., «Il sacrificio della Messa nel pensiero del Gaetano», en *Divus Thomas* (1956).

GOERGEN, A., «Die Lehre von der Analogie nach Kardinal Cajetan und ihr Verhältnis zu Thomas von Aquin», en *Divus Thomas* XLIII (1940).

GREGG, Samuel, *What is Social Justice?; http://www. libertylawsite. org/ liberty- forum/what-is-social-justice/,* 02/04/2014.

GUARDINI, Romano, *El ocaso de la Edad Moderna,* Ediciones Guadamarra, Madrid 1963.

GUARDINI, Romano, Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich, B. A. C., Madrid 1999.

GUÉNON, René, *La crisis del mundo moderno,* Ediciones Obelisco, Barcelona 1982.

GÜNTHÖR, Anselm, *Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie,* B. III, Vallendar Schönstatt: Patris-Verl., 1994.

GÜNTHÖR, Anselm*, Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale,* t. III, Ed. Paoline, 1984^{3}.

HITTINGER, Russell, «John Rawls: The basis of Social Justice and intercultural dialogue in globalized world», en *Doctor Comunis* (2007), pp. 142-164.

JANZ, Dénis, «Cajetan, a Thomist Reformer?», en *Renaissance and Reformation/ Renaissance et Réforme,* New Series / Nouvelle Série, vol. 6, nº 2 (May / mai 1982), pp. 94-102.

KEYS, Mary M., *Aquinas, Aristotle, and the promise of the common good,* Cambridge University Press, New York (NY), USA 2007.

KLUXEN, Wolfgang, *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

LAGRANGE, Garrigou, *El realismo del principio de finalidad,* Ediciones Desclée, Bs. As. 1949.

LÁZARO, Nicolás A., "El Cayetano y sus comentarios", en *Actas del XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, Chile 2017, en prensa.

LÁZARO, Nicolás A., "Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano: un gran desconocido" en *Actas de la X Jornada de Filosofía Medieval*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires – CONICET, ISBN 978-987-537-134-7, Bs. As. 2015.

LEHU, R. P., «La pensée de Sylvestre de Ferrare et de Cajetan sur la Justice originelle», en *Revue Thomiste,* 33^{e} année, XI (1928), pp. 430-511.

LÉRTORA MENDOZA, Celina, «Dos modos del método escolástico en Tomás de Aquino», en *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010), pp. 93-101.

LÉRTORA MENDOZA, Celina, «Escolástica y filosofía práctica. Dos aspectos en Tomás de Aquino», en *Nuevo Pensamiento* IV, 4 (2014), pp. 369-394.

LÉRTORA MENDOZA, Celina, «Los géneros de producción escolástica: algunas cuestiones histórico-críticas», en *Revista Española de Filosofía Medieval* 19 (2012), pp. 11-22.

LOCKE, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil,* Ed. Tecnos, Madrid 2006.

LUTZ-BACHMANN, Matthias, «The Discover of a Normative Theory of Justice in Medieval Philosophy: On the Reception and further Development of Aristotle's Theory of Justice by St. Thomas Aquinas», en *Medieval Philosophy and Theology* 9 (2000), pp. 1-14.

MAGNAVACCA, Silvia, *Léxico técnico de Filosofía Medieval,* Miño y Dávila, Bs. As. 2005.

MANZANEDO, M. F., «La inmortalidad del alma humana según Cayetano», en *Angelicum* 76 (1999), pp. 309-340.

MARTÍNEZ BARRERA, Jorge, «Santo Tomás de Aquino y la Teoría de la Justicia», en *Derecho y Humanidades* nº 12 (2006), pp. 109-117.

MARTÍNEZ LORCA, Andrés, *La Filosofía Medieval. De al-Farabi a Ockham,* Ed. Bonalletra Alcompas, Buenos Aires 2015.

MCINERNY, Ralph, «Ethics and Virtue Ethics», en *Doctor Comunis* (2007), pp. 178-186.

MEERSSEMAN, G., «Les manuscrits du cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque, recueilli et rédigé par Saint Thomas d'Aquin», en *Revue néo-scolastique* 45 (1935), pp. 64-83.

MERCIER, Désiré, «De habitus doctrina Sti. Thomae Aquinatis in I-II, qq. XLIX- LXX Summae Theologicae, lectionibus prposita a Francisco Card. Satolli», en *Revue néo-scolastique* 18 (1898), pp. 228-232.

MERCIER, Désiré, «Discussion de la theórie des trois vérités primitives», en *Revue néo-scolastique* 13 (1897), pp. 56-72.

MERCIER, Désiré, «L'unité et le nombre d'apres Saint Thomas d'Aquin», en *Revue néo-scolastique* 31 (1901), pp. 258-275.

MERCIER, Désiré, «La notion de Vérité (Á propos d'un article de la Revue Thomiste intitulé: "Jugement et verité")», en *Revue néo-scolastique* 24 (1899), pp. 371- 403.

MERCIER, Désiré, «La philosophie Néo-scolastique», en *Revue néo-scolastique* 1 (1894), pp. 5-18.

MERCIER, Désiré, «Le positivisme et les vérités nécessaires des sciences mathemáthiques», en *Revue néo-scolastique 2*1 (1899), pp. 12-29.

MERCIER, Désiré, «Observations et discussion», en *Revue néo-scolastique* 26 (1900), pp. 190-231.

MILLÁN PUELLES, Antonio, «La primacía del bien común y la dignidad de la persona humana», en S.R. Castaño – E. Soto Kloss (eds.), *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, pp. 999-1001.

MUÑOZ, Ceferino P., "Ciencia y objetividad en Cayetano", en *Scripta* 7 (2014), pp. 55-64.

MUÑOZ, Ceferino P., «En torno a dos lecturas posibles sobre el conocimiento de las esencias en Tomás de Aquino», en *Tópicos* 43 (2012), pp. 123-151.

MUÑOZ, Ceferino P., «Los comentarios del Cayetano: ¿continuidad o divergencia con la doctrina de Santo Tomás?», en *Actas del Congreso Internacional de la XXVI Semana Tomista 2011 de la Sociedad Tomista Argentina*, Universidad Católica Argentina, Biblioteca digital de la U. C. A.

OLS, Daniel, «Le Cristologie contemporanee e le loro posizione fondamentali al vaglio della dottrina di S. Tommaso», en *Studi Tomistici* 39 (1999).

ORGAZ, Alfredo, *Diccionario de Derecho y Ciencias Sociales,* Ed. Assandri, Córdoba 1961.

PALACIOS, Leopoldo, *Filosofía del Saber,* Editorial Gredos, Madrid 1962.

PANGALLO, Mario, «L'essere come atto nel tomismo essenziale di Cornelio Fabro», en *Studi Tomistici* 32 (1987).

PÉGHAIRE, Jules, *Intellectus et ratio selon Saint Thomas d'Aquin*, Vrin-Institut d'Études Médiévales, París-Ottawa, 1936.

PELZER, Auguste, «Le néo-thomisme italien depuis 1850, d'après M. Gentile», en *Revue néo-scolastique* 74 (1912), pp. 272-287.

PERNOUD, Régine, *Para acabar con la Edad Media,* Medievalia (ed. José J. de Olañeta), Barcelona 2003.

PIEPER, Josef, *Las virtudes fundamentales,* Rialp, Madrid 1980. PINCKAERS, Servais-Th., *La moral católica,* Rialp, Madrid 2001.

PINCKAERS, Servais-Th., *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia,* Eunsa, Pamplona 2007.

PIOLANTI, Antonio, «Il tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII», en *Studi Tomistici* 20 (1983).

PIZZORNI, Reginaldo, *Giustizia e Carità,* Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995.

POLLET, V., «La doctrine du Cajetan sur l'Église», en *Angelicum* XII (1935), pp. 223-244.

QUARELLO, E., «Il problema scolastico della persona nel Gaetano e nel Capreolo» en *Divus Thomas* (1952), pp. 34-63.

RHONHEIMER, Martin*, La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica,* Armando Editore, Roma 2006^2.

RICHARD, P. M. – MONACO, N., «Praelectiones metaphysicae generalis», en *Revue néo-scolastique* 84 (1919), pp. 501-517.

RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, «La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suárez», en *Acta Filosofica* 6*,* 2 (1997), pp. 197-236.

RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, «La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (II). Dal *Cursus* dei Salamanticenses fino ai nostri giorni», en *Acta Filosofica* 7*,* 1 (1998), pp. 65-88.

RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, *Scelti in Cristo per essere santi,* III Morale speciale, Edusc, Roma 2013^2.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, Victorino, *"Tratado de los hábitos en general. Introducción a las cuestiones 49-54",* en TOMÁS de Aquino, *Suma Teológica,* t. II, BAC, Madrid 1989, pp. 375-379.

ROSSI, A., «Metodi e risultati relativi alla storia della filosofia», en *Divus Thomas* XL (1947), pp. 266-273.

ROSSI, A., «Metodi e risultati relativi alla storia della filosofia», en *Divus Thomas* XLI (1948), pp. 59-67.

ROYO MARÍN, Antonio, *Teología Moral para Seglares,* t. I, BAC, Madrid 1957.

SACHERI, Carlos A., «De la distinction entre Éthique et Politique», en *Tiré à part des Actes du VIIe Congrès interamèrcain di philosophie,* Le Press de L'Université Laval, Québec, Canadá 1967.

SACHERI, Carlos A., «Interacción de la inteligencia y de la voluntad en el orden prudencial», en *Philosophica*, 1 (1978), pp. 129-144.

SACHERI, Carlos A., «La Justicia Conmutativa y la reciprocidad en los cambios», en *Verbo* 126, 7 (1974), pp. 855-859.

SACHERI, Carlos A., «Santo Tomás y el orden social», en *Verbo* 152, (1975), pp. 18-30.

SÁENZ, Alfredo, *La Cristiandad y su cosmovisión,* ed. Gladius, Bs. As. 2007.

SÁNCHEZ GARRIDO, Pablo, «Consideraciones sobre la Justicia distributiva en la filosofía política de Santo Tomás de Aquino», in *Congresso Tomista internazionale "L'umanesimo cristiano nel III millennio: prospettiva di Tomasso d'Aquino,* Roma, 21- 25 settembre 2003, Pontificia Accademia di San Tommaso – Società Internazionale Tommaso d'Aquino, Instituto Universitario Virtual Santo Tomás, Fundación Balmesiana-Universitat Abat Oliba CEU, 2003.

SÁNCHEZ, Gonzalo, «Acerca de la Justicia en Santo Tomás de Aquino», en *Estudios Públicos* 18, (1985), pp. 77-92.

SANGUINETI, Juan José, *Lógica,* Eunsa, Pamplona 1994 (4ª ed.).

SENTROUL, Charles, «Encore le néo-dogmatisme. Résponse á M. Du Rousseaux», en *Revue néo-scolastique* 74 (1912), pp. 216-263.

SENTROUL, Charles, «La vérité et le progrès du savoir», en *Revue néo-scolastique* 70 (1911), pp. 212-229.

SERTILLANGES, Antonin, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Librairie Féliz Alcan, Paris 1916.

SOAJE RAMOS, Guido*,* «Traducción y notas»*,* en CAYETANO, *Sobre la analogía de los términos acerca del concepto de ente. Texto latino según edición ZAMMIT O. P.,* Universidad Nacional de Cuyo – Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, Mendoza 1949.

SOAJE RAMOS, Guido, *8 Tesis sobre el Bien Común Político,* IN. FI. P., *Ensayos,* Buenos Aires s/a.

SPIAZZI, Raimondo, *Principi di Etica Sociale,* Edizione Studio Domenicano, Bologna 1990.

STÖHR, Johannes, «Bewahrt das Sittengesetz des A. T. seine Geltung in Neuen Bund?» en ELDERS, L. – HEDWIG, K. (eds.), *Lex et libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the fourth symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy*, en *Studi Tomistici* 30 (1987).

SUÑOL, Viviana, "El comentario como práctica de la filosofía. Desde el aristotelismo a la patrística"*,* en Marta ALESSO (editora), *Hermenéutica de los*

géneros literarios: de la Antigüedad al cristianismo, Ed. de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Bs. As. 2013, pp. 117-144.

SUÑOL, Viviana, "Miira Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle"* (reseña)*,* en CIRCE Nº XIV (2010), pp. 217-240.

TAVUZZI, M., «Some Renaissance Thomist Divisions of Analogy», en *Angelicum* 70 (1993), 93-123.

THIERY, Armand, «La vue et les coleurs. Quelques observations en réponse á M. Hallez», en *Revue néo-scolastique* 15 (1897), pp. 261-281.

UGHELLI, Ferdinando, *Italia Sacra sive De Episcopis Italiae et insularum adjacentium, rebusque ab iis praeclare gestis, deducta ferie ad nostram usque aetatem,* t. I, Venetiis apund Sebastianum Coleti, 1716.

VALBUENA, *Diccionario Latino-Español*, Librería de la V^{da} de Ch. Bouret, París, 1939.

VALLET DE GOYTISOLO, Juan, «La justicia según Santo Tomás de Aquino», en *Arbor* CLXXV, 691 (2003), pp. 1143-1162.

VAN KOHL, A., *Theologia moralis,* t. I, Herder, Barcinone 1968^{3}.

VAN STEENBERGHEN, F. «L'édition léonine des œuvres de saint Thomas», en *Revue Philosophique de Louvain,* 4ème série, t. 72, nº 13, 1974, pp. 5-10.

VANSTEENKISTE, C., «L'edizione Leonina delle opere di San Tommaso», en *Divus Thomas* 76, 3-4 (1973), pp. 365-384.

VENDEMIATI, Aldo, «Dio come fondamento dell'etica nel pensiero di San Tommaso d'Aquino», en *Salesianum* 68 (2006), pp. 657-665.

VENDEMIATI, Aldo, «Prospettive tomiste per l'etica del XXI secolo», in *Congresso Tomista internazionale "L'umanesimo cristiano nel III millennio: prospettiva di Tomasso d'Aquino*, Roma, 21-25 settembre 2003, Pontificia Accademia di San Tommaso – Società Internazionale Tommaso d'Aquino, Instituto Universitario Virtual Santo Tomás, Fundación Balmesiana-Universitat Abat Oliba CEU, 2003.

VENDEMIATI, Aldo, *In prima persona. Lineamenti di Etica generale,* Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2012^{3}.

VENDEMIATI, Aldo, *La legge narutale nella* Summa Theologiae *di S. Tommaso d'Aquino,* Edizione Dehoniane Roma, Roma 1995.

VENDEMIATI, Aldo, *La struttura della* Summa Theologiae *di San Tommaso d'Aquino,* en Salesianum 73 (2011), pp. 237-280.

VIOLA, Francesco, «La política en la Suma Teológica», in BALLESTERO-Set al. (a cura di), *Justicia, Solidaridad, Paz*, vol. I., Valencia 1995, pp. 469-479.

VOSTÉ, J. M., «Thomas de Vio O. P., cardinalis Caietanus Sacrae paginae Magister» in *Divus Thomas* (1936).

WALGRAVE, J., «Reason and will in Natural Law» in ELDERS, L. – HEDWIG, K. (eds.), *Lex et libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the fourth symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy*, en *Studi Tomistici* 30 (1987).

WIDOW LIRA, José, *La naturaleza política de la moral*, R. I. L. Editores, Santiago de Chile, Chile 2004.

YVES, Simone, «La science moderne de la nature et de la philosophie», en *Revue néo-scolastique* 49 (1934), pp. 64-77.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE SINÓPTICO 5

PREFACIO 7

PALABRAS PREVIAS 9

PRÓLOGO 11

INTRODUCCIÓN - *ITER MENTIS* 15

1. DE LA CONCEPCIÓN A LA CONCRECIÓN DE ESTE TRABAJO ... 15
2. ESQUEMA DEL TRABAJO 16
3. OBJETIVOS 20
   - *3.1. Hipótesis de trabajo* 22
   - *3.2. Sub-hipótesis de trabajo* 22
4. RECORTE TEMÁTICO 22
5. METODOLOGÍA 23
   - *5.1. Análisis y síntesis* 23
   - *5.2. Realismo metódico* 26
6. APORTES DE NUESTRA TESIS 29
7. EL PROBLEMA DE LOS COMENTARIOS Y LOS COMENTADORES 30
   - *7.1.* ¿Comentador *o comentarista?* 31
   - *7.2. El comentario filosófico* 39

APÉNDICE 45

1. CONSULTA ORIGINADA A TRAVÉS DEL FORMULARIO PROPUESTO POR EL SITIO WEB DE LA RAE 45
2. PRIMER CORREO. RESPUESTA DE LA CONSULTA 46
3. SEGUNDO CORREO. SOLICITUD PARA AUTORIZAR EL INTERCAMBIO 48
4. TERCER CORREO. AUTORIZACIÓN 49
5. VERSIÓN CORREGIDA 49

PRIMERA PARTE

LOS ESTUDIOS TOMISTAS HOY

CAPÍTULO I – SANTO TOMÁS, EL CARDENAL CAYETANO Y LOS ESTUDIOS TOMISTAS 53
I.1. EL MENOSPRECIO DE LA EDAD MEDIA Y LA ESCOLÁSTICA .. 53
I.2. SANTO TOMÁS DE AQUINO 56
I.2.1. ¿Por qué Santo Tomás *de Aquino?* 56
I.2.2. La importancia del estudio de la Filosofía Política en Santo Tomás . 61
I.2.3. Santo Tomás y los modernos, en algunos de los estudios comparativos hodiernos 71
I.3. TOMÁS DE VIO, EL CARDENAL CAYETANO 75
I.3.1. ¿Por qué *el Cayetano?* 75
I.3.2. La importancia del Cayetano 78
I.3.3. La obra literaria del Cayetano 87

CAPÍTULO II – *STATUS QUAESTIONIS* 93
II.1. ANTECEDENTES DE LA CUESTIÓN 93
II.1.1. El resurgimiento de los estudios tomistas 93

II.1.2. Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano, el "Príncipe de los Comentadores" 98

II.2. ESTADO DE LA CUESTIÓN 103

II.2.1. Los estudios actuales en torno a la virtud de la justicia en Santo Tomás 103

II.2.2. Investigaciones sobre el Cayetano, sus obras y comentarios 108

II.2.3. La noción de justicia tomasiana y su referencia al Cayetano 111

SEGUNDA PARTE

DOS VISIONES EN TORNO A LAS FORMAS DE LA JUSTICIA

CAPÍTULO III – ANÁLISIS DE LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO Y EN LOS COMENTARIOS DEL CAYETANO 119

III.1. EL TRATADO DE LA VIRTUD DE LA JUSTICIA EN LA SUMA DE TEOLOGÍA 120

III.1.1. Planteo del problema 120

III.1.2. Esquemas propuestos de la Suma Teológica 121

III.1.3. Nuestra postura sobre el lugar particular del tratado de la justicia 130

III.1.4. El lugar del Tratado de la Justicia en la Pars Secunda Summae Theologiae 132

III.2. LA VIRTUD DE LA JUSTICIA Y LOS COMENTARIOS DEL CARDENAL EN S. TH. II-II, QQ. 57-62 135

III.2.1. Quaestio 57 – De Iure 135

III.2.2. Quaestio 58 – De Iustitia 145

III.2.3. Quaestio 59 – De Iniustitia 164

III.2.4. Quaestio 60 – De Iudicio 169

III.2.5. Quaestio 61 – De Partibus Iustitiae 179

III.2.6. Quaestio 62 – De Restitutione 190

CAPÍTULO IV – LA VIRTUD DE LA JUSTICIA TOMASIANA Y LA INTERPRETACIÓN DEL CAYETANO 213

IV.1. LA DEFINICIÓN DE JUSTICIA EN S. TH. II-II, QQ. 57-62 213

IV.2. LA NOCIÓN DE JUSTICIA EN LOS COMENTARIOS DEL CAYETANO A LA S. TH. II-II, QQ. 57-62 223

TERCERA PARTE

ANALOGÍA Y ALCANCE TEÓRICO-PRÁCTICO DE LA DEFINICIÓN DE JUSTICIA

CAPÍTULO V – LA ANALOGÍA DE LA NOCIÓN JUSTICIA 241

V.1. LA ABSTRACCIÓN Y LA ANALOGÍA, Y SUS TIPOS 241

V.2. EL TEMA DE LA ANALOGÍA EN TOMÁS DE VIO 250

V.3. LA ANALOGÍA DE LA NOCIÓN DE ACTO 257

V.4. LA ANALOGÍA DE LA JUSTICIA 263

V.4.1. La analogía de la justicia en Santo Tomás 265

V.4.2. La univocidad de la justicia en Tomás de Vio 272

CAPÍTULO VI – DISTINTAS DEFINICIONES, DIVERSA MORAL 279

VI.1. JUSTICIA, BIEN COMÚN Y MORAL TOMISTA 279

VI.2. PERSPECTIVA DE LA MORAL TOMISTA E IMPLICANCIAS DE LA NOCIÓN DE JUSTICIA 285

VI.3. PERSPECTIVA DE UNA ÉTICA MODERNA 297

VI 4. LA PERSPECTIVA ÉTICA EN LOS COMENTARIOS DEL CARDENAL TOMÁS DE VÍO 301

VI.5. LA *CAPITIS DEMINUTIO,* O EL ALCANCE TEÓRICO Y PRÁCTICO DE UNA DEFINICIÓN UNÍVOCA 308

CONCLUSIONES..... 321

OBRAS CONSULTADAS 333

TEXTOS FUENTES..... 333

BIBLIOGRAFÍA..... 333

Se imprimió en el mes de junio de 2021
en Gráfica Amalevi SRL
Humberto Primo 1840, Rosario
Tel. (0341) 4213900 / 4218682 / 4242293
graica_amalevi@yahoo.com.ar

Llevado por una perspicacia hermenéutica poco común, el autor descubre en los repliegues del patrimonio de la Escuela (i.e, del tomismo histórico cultivado ante todo en el seno de la orden dominicana) un problema mayor en la interpretación y comprensión de la doctrina de la justicia del Aquinate. Se trata, en efecto, nada menos que de uno de los principales ejes del orden práctico, en sí mismo considerado: la justicia; y de una inteligencia de las formas de esa virtud, la cayetaniense, que habría desconocido la respectiva posición de Santo Tomás. Y que habría dado carta de ciudadanía e irradiado a la tradición posterior, como si fuera tomista, una doctrina cuyo Geist es, por el contrario, ajeno al Aquinate.

Sergio Raúl Castaño
Dr. en Derecho Político - Dr. en Filosofía
Investigador Principal del CONICET
Catedrático de Teoría del Estado
(Fac. de Derecho y CC. SS. - U. N. del Comahue)
Director del Centro de Estudios Políticos (UNSTA)

ISBN 978-987-25387-3-6