

# La amistad política en santo Tomás de Aquino: entre la justicia y la misericordia

Carmen Cortés Pacheco

## I. La inclinación natural a “buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad”

Como es sabido, la filosofía moral y política de santo Tomás de Aquino es deudora de la metafísica y de la antropología aristotélica. Esto lo descubrimos de un modo patente en la cuestión 94 de la I-IIae, en lo que podríamos llamar el tratado de la ley natural de santo Tomás.

Evidentemente, el Aquinate parte de la visión Agustiniana de la ley natural como “participación de la ley eterna en la criatura racional”<sup>1</sup>. Ahora bien, se podría llegar a decir que, a pesar de este punto de partida —definir la ley natural a partir de la ley eterna—, el Aquinate parece preferir desarrollar el tratado de la ley natural (I-II, q. 94) desde otro prisma —en absoluto contrario, pero sí diverso—, quizá más accesible al hombre medio

---

Artículo recibido el 27 de febrero de 2016 y aceptado para su publicación el 10 de marzo de 2016.

<sup>1</sup> Porque “todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la ley eterna, según consta por lo ya dicho (a.1), es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna, a saber, en la medida en que, bajo la impronta de esta ley, se ven impulsados a sus actos y fines propios. Por otra parte, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, in c).

contemporáneo<sup>2</sup>: Santo Tomás abre paso a la razón práctica, que considera al hombre concreto, que debe obrar y dirigirse en su vida e historia a partir de sus inclinaciones naturales. Porque para santo Tomás, como para Aristóteles, el hombre conoce principalmente lo que las cosas son, la naturaleza de un ser, por sus operaciones y sus inclinaciones.

En la filosofía tomista la ley natural es un dictado de la razón práctica y, por lo tanto, de la capacidad cognoscitiva y gubernativa de su sujeto, el hombre; este es capaz de aprehender inteligiblemente no sólo las cosas materiales que le rodean, sino el ser que le constituye, de tal manera que alcanza una conciencia racional de sí que le permite conducirse y realizarse perfectamente<sup>3</sup>.

Realmente en la doctrina de santo Tomás la razón es la facultad imperativa. La razón práctica impera sobre la voluntad confirmándola a alcanzar el fin al que tiende por naturaleza. Nada ordena la ley natural que no esté en las inclinaciones que expresan el dinamismo del ser humano. De ahí que santo Tomás enseñe que la ley natural está compuesta por los dictados de la razón que atiende a la realidad de la naturaleza humana en cuanto que inclinada a determinados fines y que el orden de los primeros preceptos de la ley natural corresponde al orden de las inclinaciones de nuestra naturaleza<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> En este sentido, García-Huidobro dirá que “si alguna enseñanza podemos sacar de los textos de Tomás de Aquino [...] es que a la cuestión de la ley natural no se accede sólo por la vía de plantear la existencia de un orden cósmico del cual el hombre formaría parte, sino que tiene que ver con el funcionamiento mismo de la razón práctica [...]. Es decir, junto con la vía metafísica [...] Tomás plantea otra vía, práctica, de acceso a la ley natural”. (J. GARCÍA-HUIDOBRO, *Filosofía y Retórica del Iusnaturalismo*, 80).

<sup>3</sup> Sujetos todos a la Ley Eterna, las criaturas irracionales se dirigen hacia su fin sólo y únicamente en virtud de la divina providencia, “no porque capten intelectualmente el precepto divino” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a.5). En cambio, las criaturas inteligentes se dan a sí mismas sus fines, en cuanto que son capaces de proponérselos porque alcanzan a conocerlos. De hecho, en último término, el hombre se define por ser *capax Dei*, por la facultad de reconocer su destino trascendente y ordenarse a él: “Las criaturas racionales sobrepasan en dignidad a todas las otras por la perfección de su naturaleza y por la dignidad de su fin. En la perfección de su naturaleza, porque sólo la criatura racional tiene dominio de sus actos, actuándose libremente al obrar [...] en la dignidad de fin, porque sólo la criatura intelectual alcanza con su operación al mismo fin del universo, conociendo y amando a Dios” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 111).

<sup>4</sup> “Como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como

Pero, insistimos, el discurrir sobre la ley natural a partir de las inclinaciones del hombre a los actos y fines que le son propios, no es algo contrario a la concepción de la ley natural como participación en la Ley Eterna, en tanto en cuanto “por la Ley Eterna son creadas todas las cosas”<sup>5</sup> y por ella “Dios imprime en todas las cosas naturales los principios de las operaciones propias de cada una”<sup>6</sup>. Para santo Tomás la ley natural en ningún caso es “cosa diversa de la Ley Eterna”<sup>7</sup>. De hecho, el mismo santo Tomás dirá que la ley natural de la criatura racional es “participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos”<sup>8</sup>. Así, por la ley eterna, nuestra naturaleza tiene, al igual que el resto de los seres, un determinado orden —o estructura ontológica— impreso por Dios, “medido” por la ley Eterna desde toda la Creación<sup>9</sup>.

El hombre está medido y regulado por la Ley Eterna —tiene inclinaciones naturales—, pero Dios no lo somete determinísticamente a su gobierno, sino que se propone gobernarle apelando a su libertad, buscando su libre obediencia. De ahí su especial y singular participación en la Ley Eterna, pues la Razón divina “da parte” a la razón humana buscando compartir sus

---

vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, in c).

<sup>5</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a.1, in c.

<sup>6</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 5, in c.

<sup>7</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, ad. 1.

<sup>8</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, in c.

<sup>9</sup> La promulgación de esta Ley Eterna se realiza en la Creación, pues por la Creación están constituidas todas las cosas, ordenadas a su propio fin y al fin último o razón última de todo el cosmos en su conjunto. Santo Tomás nos enseña que la Ley Eterna —y en definitiva toda ley— puede ser contemplada de dos modos: en cuanto que emana de su legislador y en cuanto que regula, mide o recae sobre toda la realidad ordenándola: “Siendo la ley una especie de regla y medida, se dice que se encuentra en algo de dos maneras. Primera, como en el principio mensurante y regulador. Ya que medir y regular es propio de la razón, de esta manera la ley sólo se encuentra en la razón. Segunda, como en lo medido y regulado. Y de este modo se encuentra en todas las cosas que obedecen a alguna inclinación consiguiente a una ley; de donde resulta que cualquier inclinación debida a una ley puede llamarse ella misma ley, aunque no esencialmente, sino por participación” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1, ad. 1).

Y es llamada eterna porque “la inteligencia divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepto es eterno”, pues “considerada [...] del lado de la criatura que la ha de oír o ver, la promulgación no puede ser eterna” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 1, ad. 2).

designios: “la participación que hay en la criatura racional se recibe mediante la inteligencia y la razón”<sup>10</sup>, nos dirá santo Tomás. En este sentido, las criaturas racionales son reguladas de manera que se regulen, es decir, son gobernadas por Dios de manera que se gobiernen por sí mismas. Y, en otro lugar: “la criatura racional está sujeta a la divina providencia de manera que no sólo está subordinada a ella; sino también puede conocer en todo el plan de la providencia”<sup>11</sup>.

Por eso la Ley Eterna es verdadera ley para el hombre: porque sólo él es capaz de conocer el orden de la creación y obedecer libremente; y, “puesto que la ley es cosa de razón”<sup>12</sup>, por consiguiente sólo a él le es natural el vivir según la ley. El hombre, pues, está llamado a vivir por sí mismo según esa ley. De ahí que la Ley Eterna en el hombre sea llamada ley natural, porque sólo es adecuada como ley al hombre, única criatura racional y libre que puede asumirla.

Esta concepción de la ley natural nos recuerda que el bien del hombre pasa por el determinado cauce de sus propensiones, señala que el bien humano exige, en aquello que le es específico a la especie racional, que el hombre se desarrolle socialmente. Porque, para santo Tomás, de entre las inclinaciones básicas y primeras<sup>13</sup> destaca una que, por ser enunciada la última, no es menos importante, pues se trata de una inclinación al bien correspondiente a lo específico de nuestra naturaleza: “la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad”.

<sup>10</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, ad. 1

<sup>11</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 114. Y en otro lugar: “la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, q. 91, a. 2, in c).

<sup>12</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, ad. 3.

<sup>13</sup> “El orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural *las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales*, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, in c).

El hombre, providente para sí mismo, capaz de ejercer dominio sobre sus actos, se expresa ordenando, reprimiendo, secundando sus pasiones y tendencias según la razón. Pero, esta capacidad de señorío sobre sí mismo se revela sobremanera en que es apto para la relación con los otros hombres.

A la luz de la ley natural entendida como los dictados de la recta razón práctica, podemos decir que el hombre no es sólo un animal gregario sino estrictamente social. Su apertura al “otro” no viene definida por la satisfacción de la necesidad o la utilidad que pueda recabarse, sino que se especifica por el reconocimiento de aquello que es “lo más perfecto de toda la naturaleza”<sup>14</sup>, es decir, el “otro” como ser personal. A pesar de su radical indigencia biológica, el hombre está inclinado a los demás porque está dotado de “palabra”<sup>15</sup>, del *logos* que le permite conocer y comunicar lo conocido en los diferentes planos de su vida personal. Hasta el punto de ser capaz de conocer y comunicar aquel conocimiento de sí mismo, de su vida íntima, y ofrecerlo a otro en orden a entablar una relación personalísima cuyo objeto, razón y fin no difiere del bien de las personas mismas que se relacionan.

Podríamos decir que la dimensión social que hallamos en todo hombre especifica su naturaleza en tanto que es una de las expresiones fundamentales de la racionalidad humana. Santo Tomás de Aquino evidencia con toda claridad esta relación entre la racionalidad y la sociabilidad, calificando esta última como “una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional”<sup>16</sup>.

No se trata de dos inclinaciones distintas sino de una y la misma inclinación. De esto se sigue que el modo en el que el hombre tiende a realizar su fin comunitario siempre es según su naturaleza racional. De ahí que, en cuanto que dirigido por la razón, esté llamado a vivir y formar parte de una

---

<sup>14</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, in c.

<sup>15</sup> Aristóteles ya fundó la distinción sustancial entre la mera condición gregaria y la naturaleza social y política en la “palabra” como expresión del conocimiento racional humano: “la razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal político es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales el tener él sólo el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, etc., y es la comunión de estas cosas lo que constituye la casa y la ciudad” (ARISTÓTELES, *Política* I, 2, 1253a.).

<sup>16</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, in c.

sociedad conforme a las exigencias que se desprenden de su misma naturaleza, una comunidad en la que pueda alcanzar el fin que le es propio. Y como el hombre no está movido irreversiblemente por los instintos, puede asumir libremente su condición social y realizarla racionalmente en el plano personal, conyugal, familiar y político.

El hombre es social —es decir, capaz de amistad— porque no es un mero individuo de una especie. El hombre es persona —esto es “lo subsistente distinto en la naturaleza racional”<sup>17</sup>—. De ahí que todas sus capacidades racionales se dirijan vitalmente a la aprehensión no de cualquier sustancia, sino de aquel que es “lo más digno de toda la naturaleza”; y que se extasíe y goce en la posibilidad de conocer y comunicarse, llegando incluso a la unión y comunión de sus personas.

Evidentemente, desde esta perspectiva, el hombre está muy lejos de ser considerado como meramente gregario; es comunicativo de su vida racional y, por lo tanto, tendente a la amistad. Consciente de sí y dueño de sus actos tiene capacidad suficiente para dirigirse a los demás como receptor y donante de los conocimientos más personales que se refieren a la propia vida, a su experiencia personal o incluso a la propia intimidad. De este conocimiento y su comunicación se sigue una unión conforme al amor-afecto y una unión real por la presencia del amigo<sup>18</sup>.

El hombre es un ser amistoso, tiende a su semejante no sólo para encontrar su propio provecho, sino como movido por el deseo de compartir y de convivir, “por el simple placer de verse juntos”<sup>19</sup>, según Aristóteles. En último término, si los miembros que forman la comunidad tienen un mismo fin, un bien común, éstos deberán ser en algún grado amigos, porque el bien común también es el bien del otro, es el bien de mi conciudadano.

Resulta interesante considerar la condición social del hombre a la luz de la ley natural entendida como aquella impresión dinámica de un orden estructural en el ser humano y el impulso necesario para realizar sus actos y los fines que le son propios. Entre otras cosas porque esta reclama un hábito o una virtud que la realice siempre conforme a esta regla de los actos humanos que es la ley natural. Esto, en último término, podría ser obra de la amistad, porque esta es en algún sentido “una virtud o algo que se asemeja la virtud”.

<sup>17</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, in c.

<sup>18</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 1, in c.

<sup>19</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicómaco*, VIII, 1160a.

La inclinación a la vida relacional no es unívoca, sino que pasa por multitud de relaciones que, en último término, pivotan sobre aquella cuya razón de ser es el conocimiento de “la verdad acerca de Dios”; de ahí que la amistad o virtud análoga deba lograrse en todos esos planos relacionales.

## II. Las virtudes sociales a la luz de la inclinación natural y su ley

Es tal la sociabilidad humana, que se podría llegar a decir que, en realidad, la persona humana no vive, sino que convive o “es con otros”. En la vida del hombre se descubre irremediabilmente una gran cantidad de “operaciones que se dirigen hacia otro” que, impulsadas por la inclinación “a conocer la verdad acerca de Dios y a la vida social” y confirmadas por la voluntad, trascienden el ámbito del fuero interno del sujeto que obra repercutiendo exteriormente en los demás. Es por ello que el cumplimiento de la vida humana exige orden o rectitud no sólo para el pleno desarrollo de sus cualidades personales, sino en todas sus relaciones, desde las más elementales y necesarias para la vida humana —las que llamaríamos relaciones personales, de amistad o de benevolencia entre hermanos, amigos, padres e hijos—, como en las relaciones que se dan entre las personas mediando las cosas que les pertenecen. E incluso se precisa el respeto y garantía de un orden para que el hombre realice personal y socialmente su vínculo con el Otro que es Dios.

Este ámbito de las “operaciones exteriores” o acciones es el que viene ordenado fundamentalmente por la virtud de la justicia, que realiza y perfecciona al hombre en su dimensión social. Ciertamente, en la idea clásica de comunidad política ocupa un lugar principal la justicia como aquella disposición estable que garantiza la ordenación de las relaciones en la vida en común. Ello se desprende sin lugar a dudas de la filosofía griega, platónica y aristotélica, y esa misma convicción la hallamos en la configuración de la idea de república romana. Los textos de Cicerón son meridianos a este respecto<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> “De la armonía de los diferentes órdenes del Estado, de su perfecto equilibrio, resulta ese concierto que nace, como el otro, de la reunión de elementos opuestos. Lo que en la música se llama armonía, es concordia en el Estado, el lazo más fuerte y robusto en toda república, pero que no puede conservarse sin la justicia”. La justicia, por lo tanto, está en el fundamento de esta vida en común que es la ciudad porque de ella depende su concordia.

Por otro lado, no es menos cierto que en esta misma tradición clásica encontramos la consideración de la amistad como paradigma de las relaciones humanas. Para Aristóteles la comunicación de la recíproca benevolencia traspasa todas las relaciones, desde la relación sponsal, pasando por la paterno-filial, alcanzando y estando presente en algún grado en las relaciones de vecindad, de comercio, etc. Es tal el valor que le otorga Aristóteles a la amistad como aquello que ordena y cumple la vida de los hombres que no duda en otorgarle también un carácter político.

La amistad, como la justicia, se funda en el carácter comunicativo del hombre, dice “relación de alteridad, pero se aparta de ella porque no existe en la amistad una plena razón de deuda”<sup>21</sup>. La relación entre ambas disposiciones una clara, pero nos interesa destacar ahora que la amistad goza de cierta primacía sobre la misma justicia.

Ya Aristóteles otorgaba mayor importancia si cabe a la amistad que a la justicia: “la amistad es el más grande de los bienes de las ciudades”<sup>22</sup>. En último término, “todo es obra de la amistad, pues la elección de la vida en común supone amistad (...) por eso surgieron en las ciudades parentescos, las fraternidades, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida común”<sup>23</sup>. Y, por esta razón, llegará a juzgar que “los legisladores se afanan más por ella que por la justicia”<sup>24</sup>.

En este sentido, también San Agustín, en la “Ciudad de Dios”, afirmará con toda claridad que es el amor —que conduce a la amistad—, lo que sostienen y define a cada comunidad como tal. De ahí que descubra en su origen dos posibles amores, causas de la constitución de los dos grandes

---

Y sin justicia perfecta no se puede gobernar una república: “considero de buen grado, y declaro además que nada vale cuanto hasta ahora hemos dicho de la república, y que nos sería imposible continuar si no quedase bien sentado, no solamente que es falso pretender que no puede gobernarse sin injusticia, sino que es absolutamente cierto que sin estricta justicia no hay gobierno posible” (CICERÓN, *De Republica*, II, 69-70).

<sup>21</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 114, a. 2, in c.

<sup>22</sup> ARISTÓTELES, *Política*, II, 3, 1262b.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *Política*, III, 9, 1280b.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicómaco*, VIII, 1155a. Porque si los hombres viven en concordia, si son amigos, en algún sentido no sería necesaria la justicia: “Parece además que la amistad mantiene unidas a las ciudades y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia: en efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y es a ella a lo que más aspiran, mientras que lo que con más empeño procuran expulsar es la discordia que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la amistad, y parece que los justos son más capaces de amistad”. (ARISTÓTELES, *Ética Nicómaco*, VIII, 1155 a).



modelos de comunidad: “Dos amores fundaron dos ciudades, a saber: la ciudad terrena el amor de sí hasta el desprecio de Dios, y la ciudad celeste el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo”<sup>25</sup>.

Así pues, la amistad se presenta ya en la filosofía clásica como el fundamento de la vida comunitaria porque esta consiste en la puesta en común de todo aquello que la razón alcanza a conocer y que transmite por la palabra: lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. En este sentido, el bien que se comunica por la palabra puede ser algo que en sí mismo es bueno, no sólo útil o placentero, sino lo más necesario para la vida según la razón: que no es otra cosa que lo que conduce a la virtud o que hará posible la virtud, como la amistad.

Y, si la causa primera de la comunidad es la amistad, también será su fin. Desde esta perspectiva, el bien común se descubre o pasa por hacer amigos a los hombres. Porque es el amor y no el mero respeto lo que despliega la fuerza unitiva necesaria para formar una comunidad. La amistad es causa y fin de la vida política porque es aquello que realiza máximamente la tensión hacia lo común, ya que es propio de la amistad generar trato, convivencia y, por lo tanto, unión. De ahí que digamos que la amistad es lo primero de la vida política, porque de ella depende la existencia de la misma comunidad, pues toda unión de los hombres entre sí es obra de la amistad.<sup>26</sup>

Pero, sentado que el hombre tiene como horizonte perfecto de relación la amistad, la justicia es aquello que en primer lugar permite que las relaciones puedan “darse”. Lo primero es aquel trato que respeta o restituye lo que es justo de cada cual, que no trae consigo la unión y la paz entre las partes, pero que establece los fundamentos para la paz. En este sentido el respeto es necesariamente previo al amor de benevolencia.

Por otro lado, si tomamos la amistad, en sentido estricto, como aquella “mutua benevolencia y comunicación en las operaciones de la vida”<sup>27</sup>, descubriremos fácilmente que no todas las relaciones humanas pueden expresarse según las exigencias de la amistad propiamente dicha<sup>28</sup>. De ahí que

<sup>25</sup> SAN AGUSTÍN, *Ciudad de Dios*, XIV, 28.

<sup>26</sup> “Esta unidad se considera generalmente obra de la amistad, y él (Sócrates) lo declara así también” (ARISTÓTELES, *Política*, 1262 b).

<sup>27</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII; y TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a.3, in c.

<sup>28</sup> Así, por ejemplo, las causas de la amistad no concurren en todas las relaciones humanas. Causas del amor: el bien o lo bueno (para cada uno es bueno lo que le es connatural o proporcionado), de ahí que también sean causas del amor el conocimiento

santo Tomás insista en la existencia de un orden relacional que no es el de la amistad en sentido propio, pues en él no hay proporción y el fin no es la unión, entre otras cosas porque no necesariamente existe el conocimiento personal del otro que posibilita la amistad. Este orden de relaciones por las que transcurre necesariamente la vida humana viene conformado por las relaciones de justicia en sentido propio.

En la Comunidad Política, la comunicación dirigida a aquello que es bueno en absoluto —la vida buena— constituye el orden de la Justicia general o legal. Pero existe otro orden de justicia que podríamos llamar orden civil porque se ocupa de aquello que se comunican los ciudadanos, cuando esa comunicación se refiere a los bienes exteriores. Es el orden entre los miembros de la comunidad por razón de sus bienes particulares. Para santo Tomás, como para Aristóteles, el hombre está llamado a vivir conforme a la razón también esas relaciones civiles (en sentido amplio) y a vivirlas de tal manera que esas acciones exteriores-relacionales sean perfectivas moralmente<sup>29</sup>. De ahí que exista una virtud que particularmente se ocupe o tenga por objeto, no cualquier operación, sino las acciones propiamente dichas, aquellos comportamientos humanos que se exteriorizan y afectan a cualquier otro hombre, ya sea voluntaria o involuntariamente, cuando se ponen en juego las cosas o los derechos concretos que caen bajo la titularidad de las personas. Se trata de la virtud de la justicia en sentido estricto, en sentido particular.

Santo Tomás concluye la cuestión 58 de la II-II con una tesis muy clara: la justicia sobresale entre las otras virtudes morales. Si la consideramos en su aspecto general —como virtud que aglutina toda otra virtud— es evidente porque es propio de la justicia ordenar al bien humano último que es el bien común<sup>30</sup>. Pero santo Tomás no duda en afirmar su relevancia tam-

---

(para que algo sea apetecido antes es preciso que sea conocido) y la semejanza (o correspondencia). Ciertamente, para amar algo o alguien tiene que haber “aparecido ante mis ojos del cuerpo y del alma lo amable que hay en ese objeto o persona: *visio est quaedam causa amoris*, la visión es una especie de causa del amor” (J. PIEPER, *Las Virtudes Fundamentales*, 469). Sólo se puede amar lo que se ha visto o se ha reconocido.

<sup>29</sup> Cf. L. LACHANCE, *Humanismo político. Individuo y estado en Tomás de Aquino*; J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*; A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*; T. CASARES, *La Justicia y el Derecho*.

<sup>30</sup> “Si hablamos de la justicia legal, es claro que ésta es la más preclara entre todas las virtudes morales, en cuanto que el bien común es preeminente sobre el bien singular de una persona (...) Pero, aun refiriéndose a la justicia particular, también ésta sobresale entre las otras virtudes morales por doble razón: la primera de las cuales puede tomarse por

bién en lo referido a su aspecto particular y, por lo tanto, más jurídico: “aun refiriéndose a la justicia particular, también ésta sobresale entre las otras virtudes morales”, nos dice. Se refiere santo Tomás a aquella justicia que debería presidir las relaciones concretas en las que intervienen los ciudadanos en cuanto que sujetos (titulares) de derechos y obligaciones. En estas, el objeto de la virtud misma —que se halla en el reconocimiento del otro—, es “lo justo”, “lo igual”, aun cuando se determina diversamente según se trate de restituir —lo que es exclusivamente suyo— o repartir —lo que en principio es de todos—. Así, por ejemplo, lo justo en las distribuciones es tratar a todos por igual en lo que sean iguales y de modo diferente pero proporcional en lo que los sujetos que van a recibir la distribución sean diferentes. En todo caso, el trato en la relación de justicia particular está muy lejos del reconocimiento del “otro” como “otro yo”, como una extensión de mí mismo. La justicia no tiene como cometido, como fin, la unión entre las partes.

Así, aunque la relación de justicia particular no se dirige ni tiene como fin la unión sino la igualdad, pues en el respeto de lo debido al otro se guarda el equilibrio entre las partes —el reconocimiento de lo justo es precisamente lo que conserva y restaura la igualdad entre los hombres—, la justicia es verdadera virtud, un hábito operativo del bien, del bien que le es debido al otro. Porque lo que está en juego ahora presupone la ordenación de las pasiones a lo determinado por la recta razón en el reconocimiento de otro hombre en cuanto acreedor de determinados bienes. Es verdadera virtud por cuanto se expresa como cualidad moral por la que es perfecto el acto de alteridad y perfecciona al sujeto que obra. Pero el justo medio de esta virtud, aquello por lo que puede señalarse una obra como recta, no está en ninguna disposición interna del sujeto, sino en el reconocimiento del derecho del otro, de “lo suyo” de cada cual<sup>31</sup>.

---

parte del sujeto, es decir, porque se halla en la parte más noble del alma, en el apetito racional, esto es, en la voluntad, mientras que las otras virtudes morales radican en el apetito sensitivo, al que pertenecen las pasiones, que son materia de las otras virtudes morales. La segunda razón deriva de parte del objeto, pues las otras virtudes son alabadas solamente en atención al bien del hombre virtuoso en sí mismo. En cambio, la justicia es alabada en la medida en que el virtuoso se comporta bien con respecto al otro”. (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58 a. 2, in c.).

<sup>31</sup> “Aquello que es recto en las acciones de las demás virtudes, hacia lo que tiende la intención de la virtud, como a su propio objeto, no se determina sino por relación al agente. En cambio, lo recto que hay en el acto de la justicia, aun exceptuada la relación al agente, se distribuye por relación a otro sujeto; pues en nuestras acciones se llama justo a aquello que, según alguna igualdad, corresponde a otro, como la retribución

De ahí que lo específico de la Justicia sea ordenar al hombre en relación a otro hombre a partir de las cosas o de los bienes que median entre ambos: “La justicia tiene como materia propia aquellas cosas que se refieren a otro”<sup>32</sup>, dirá santo Tomás. La justicia dice “relación a otro” e “implica cierta igualdad” entre partes que se hallan en una situación de desproporción que hay que rectificar. Se busca, pues, la igualdad —que siempre es respecto de otro, “pues la igualdad se establece con relación a otro”,<sup>33</sup> ya que “nada es igual a sí mismo, sino a otro”.<sup>34</sup>

La obra de santo Tomás pone de manifiesto la conciencia que tenía de la especificidad del objeto de la virtud de la justicia respecto del objeto de las demás virtudes. De hecho, el tratado de la virtud de la justicia, que se inaugura con la cuestión 57 de la II-II, altera el orden seguido en la exposición de las demás virtudes cardinales y pone a la cabeza del mismo la pregunta acerca del objeto específico de dicha virtud. ¿Cuál es el medio de esta virtud relacional? No un *medium rationis* sino un *medium rei*<sup>35</sup>, la “*ipsam rem iustam*”<sup>36</sup>.

Es importante subrayar que esta claridad de juicio acerca del objeto de la justicia, santo Tomás la alcanza evidentemente gracias a la asunción de las verdades de la Ética aristotélica, pero también gracias a que su espíritu atento le llevó a tener en cuenta toda la ciencia de su tiempo y a reconocer en el arte jurídico romano un elenco de principios e ideas que lo inspiraban en conformidad con la filosofía del Estagirita.

De hecho, como es sabido, santo Tomás inicia su reflexión en torno a la justicia a partir de la definición de Ulpiano — justicia es la voluntad constante y perpetua que da a cada uno su derecho, “*constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens*”—.<sup>37</sup> Y, desde el primer momento,

---

del salario debido por un servicio prestado. Por consiguiente, se llama justo a algo, es decir, con la nota de la rectitud de la justicia, al término de un acto de justicia, aun sin la consideración de cómo se hace por el agente. Pero en las otras virtudes no se define algo como recto a no ser considerado cómo se hace por el agente. Y, por eso, el objeto de la justicia, a diferencia de las demás virtudes, es el objeto específico que se llama lo justo. Ciertamente, esto es el derecho”. (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1, in c.).

<sup>32</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1, in c.

<sup>33</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1, in c.

<sup>34</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 2, in c.

<sup>35</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 10, in c.

<sup>36</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1, ad. 1.

<sup>37</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 1, in c.

sostendrá su verdad aun salvando algunos aspectos que la matizarían.<sup>38</sup> La definición de Ulpiano, como jurista que era, no hace énfasis en el hábito y, en cambio, subraya más el acto que le es específico. Aunque, como el mismo santo Tomás señala, también comprende indirectamente la justicia como hábito o virtud moral que dispone a aquel que obra, pues es clara su referencia al aspecto “voluntario”, “estable”, “firme”, “constante”. Notas, todas ellas, que corresponden con los rasgos específicos de la concepción aristotélica de la virtud: “que se obre sabiendo, eligiendo y por un fin debido y que se obre indefectiblemente”<sup>39</sup>.

La prioridad de la justicia hay que verla en que se expresa como aquel “límite infranqueable de las relaciones entre los hombres”, pero en ningún caso es su meta, ni supone el cumplimiento de la vida humana en toda su dimensión social. Las relaciones de justicia en sentido particular tienen como fin el logro de la igualdad, entre otras cosas porque no reúnen las condiciones para la unión, fruto de la amistad. En las relaciones de justicia particular no hay semejanza de origen que permita la unión. Muy al contrario, los sujetos de la relación de justicia son tan distintos que incluso podríamos decir que se tratan como extraños, como ajenos. Esa ajenidad o alteridad moral viene subrayada por aquello que constituye el vínculo de la relación: en estas relaciones media “algo” entre los sujetos, la razón de ser de la relación se encuentra no tanto en la persona del otro sino en aquello que me interesa de él, en aquel bien que obtendré del mismo. Así, las relaciones de justicia se podrían equiparar a las de amistad útil, pero no a la amistad perfecta. En este sentido, Aristóteles llegará incluso a decir que “la amistad utilitaria es cosa de mercaderes”<sup>40</sup>, como indicando que se ordena y resuelve como la justicia conmutativa en el reconocimiento de la cosa debida al otro<sup>41</sup>.

Insistimos en que, siendo principal la justicia en el sentido señalado, esta no puede satisfacer o cumplir con todas las relaciones humanas. Porque la justicia tienen como fin propio la mera igualdad o el equilibrio entre los hombres —que resulta del respeto o reconocimiento de lo justo debido a cada uno—. Y quedan fuera de la virtud de la justicia en sentido estricto multitud de actos humanos y relaciones que son relevantísimas para la vida

<sup>38</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 1, in c.

<sup>39</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58 a. 1, in c.

<sup>40</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicómaco*, libro VIII, 1158a.

<sup>41</sup> Porque “la amistad por interés da lugar a reclamaciones, pues sirviéndose por utilidad exigen cada vez más, y creen recibir menos de lo que necesariamente corresponde”. (ARISTÓTELES *Ética Nicómaco*, libro VIII, 1162b).

del hombre y su felicidad<sup>42</sup>. Dicho de otra manera, el derecho o lo jurídico no comprende —ni su lógica satisface— todos los actos humanos ni todas las relaciones.

Entre otras cosas porque el hombre ha sido creado como término del amor de Dios y su fin es amar y ser amado<sup>43</sup>. Y, como lo que ansía el corazón del hombre es ser amado, a nadie le satisface ni le basta para vivir el ser respetado. El hombre exige ser tratado con justicia, objetividad, proporción, medida, pero, a su vez, requiere imperiosamente ser término de relaciones en las que, precisamente, no sea tratado bajo esos parámetros. El hombre necesita ser mirado en todo su ser, también en su miseria; el hombre necesita ser tratado y abrazado como lo hace un verdadero amigo, con misericordia.

Por otro lado, desde la perspectiva del sujeto de la virtud, la pretensión de ser meramente justo con los demás supone una posición radicalmente injusta<sup>44</sup>. Del ser del hombre como criatura se desprende que es radical-

---

<sup>42</sup> “Las relaciones jurídicas no atienden primordialmente a la unidad entre los hombres sino a conservar la igualdad entre ellos: cada uno distinto de los demás y todos iguales entre sí; ése es el presupuesto sobre el que descansa el derecho. Pero esta esencial igualdad que se restituye con el acto de justicia no basta para sostener al hombre en la vida, aunque sea necesaria. A nadie le bastaría con que se le respetara y se le devolviera lo justo, pero nada más. Y es natural que así sea, porque quien sólo obra lo justo, ni lo justo da” (VARA MARTÍN, J., *Libres, buenos y justos: como miembros de un mismo cuerpo*, Tecnos, Madrid, 2007, p. 59).

<sup>43</sup> “Podemos inferir la existencia de un doble amor de Dios a la criatura. Uno común, en cuanto *ama todas las cosas que existen*, según se dice en Sab 11,25, por el que otorga a las cosas creadas su ser natural. Otro especial, por el que eleva la criatura racional sobre su condición natural haciéndola partícipe del bien divino. Y éste es el amor con el que se puede decir que Dios ama a alguien absolutamente, porque en este caso Dios quiere absolutamente para la criatura el bien eterno, que es él mismo. (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a.1, in c.)

<sup>44</sup> “Toda pretensión de ser justo y nada más que eso (dar al otro lo suyo y ni un ápice más) representa una posición radicalmente injusta, porque en el origen de todo hombre hay un acto respecto del cual siempre se es radicalmente deudor. Toda la vida moral del hombre se sostiene sobre esa radical desproporción que existe entre lo que recibimos sin merecerlo (desde el ser y la vida, por el que somos puestos en la existencia, hasta todo aquello que nos pone en condiciones de llegar a cumplir nuestra vida) y lo que damos a otros. (...) Esa esencial condición deudora del hombre no sólo le obliga respecto de Dios, su pueblo y sus padres, sino que con toda verdad le constituye en deudor respecto a todos los demás hombres y en todas las cosas. De este modo, quien se limita a obrar lo justo con los demás, sin estar permanentemente dispuesto a traspasar esa frontera de lo estrictamente debido, no obra en justicia”. (VARA MARTÍN, J., *Libres, buenos y justos: como miembros de un mismo cuerpo*, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 60-61.)

mente deudor, pues todo aquello que está como fundamento y título de las exigencias más básicas del hombre, aquello por lo que el hombre empieza a tener algo como debido o justo —la vida, la imagen de Dios y la consiguiente dignidad, nuestras capacidades, los medios puestos a nuestro alcance para nuestra realización, etc.— no es fruto de un acto de justicia para con nosotros. Podríamos llegar a decir que principalmente, por naturaleza, no somos derechohabientes sino deudores, porque aquello por lo cual somos o empezamos a ser *dominus* —sujetos de nuestros actos y titulares de algo como debido— es totalmente gratuito. El hombre empieza a tener algo como debido o justo para él, no por un acto de justicia sino por un acto de singular gratuidad y misericordia. Y todo lo que hemos recibido gratuitamente y sin merecerlo, nunca podrá llegar a ser devuelto o restituido plenamente.

Por otro lado, existen muchas relaciones en las que jugamos un papel de irremediables deudores, es decir, de sujetos que presentan deberes para con otros que no se podrán satisfacer. De ahí que esta condición originariamente deudora del hombre no se asume ni vive rectamente desde un posicionamiento de justicia en sentido estricto, sino a través de otras disposiciones que guardan relación con la justicia pero no se reducen a ella, sino que la completan ayudando al hombre a asumir esa insalvable desproporción entre lo recibido y lo que uno puede llegar a hacer o “devolver” al otro.

Santo Tomás tiene presente de algún modo la necesidad de acudir a otras virtudes que comparten con la justicia el hecho de que realizan al hombre en sus relaciones con los demás, pero en aquella esfera de la vida humana que escapa a la justicia, bien porque es imposible lograr la igualdad que requeriría la justicia, bien porque la obligación para con el otro no tiene estrictamente razón de deuda. Así sucede, por ejemplo con la virtud moral que ordena al hombre en la relación con Aquel de quien lo hemos recibido todo: no es la virtud de la justicia en sentido propio, sino la virtud de la religión, pues “el hombre debe a Dios cuanto le da; pero no puede obtener la debida igualdad, es decir, le es imposible pagarle cuanto le adeuda”<sup>45</sup>. Esta es una virtud que se vincula a la justicia, en tanto que se refiere a Otro, pero no se identifica con ella por lo anteriormente dicho, por eso es respecto de la justicia una virtud potencial. Entre estas virtudes que nos ordenan a los demás sin poder salvar la desproporción entre las partes, encontramos también la piedad filial, y unido a ella el amor a la

---

<sup>45</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 80, a. 1, in c.

patria, pues “tampoco podemos devolver con igualdad a nuestros padres tanto cuanto les damos”<sup>46</sup>. Así sucede también con la veneración y la obediencia u observancia.

Pero también decíamos que existen otras virtudes anejas a la justicia — virtudes sociales— que difieren de la justicia por razón de la deuda. Ciertamente puede existir un deber moral, unas obligaciones para con los demás que no tienen naturaleza jurídica, pues quizá no pueda objetivarse, satisfacerse, exigirse materialmente, etc., o porque requiere ser cumplida con verdadera disposición interior para la perfección del sujeto que obra y porque del cumplimiento de estas obligaciones depende en gran medida “la honestidad de las costumbres”. De ahí que santo Tomás cuente también entre las virtudes potenciales de la justicia la veracidad, la gratitud, la venganza y, en un grado menor, la liberalidad y la afabilidad.

### III. El hombre nuevo y las virtudes sobrenaturales: la amistad con Dios

Hemos enumerado rápidamente las virtudes sociales anejas a la justicia, que la completan y realizan en aspectos que están más allá de ella en sentido estricto. Ahora se trata de ver la virtud de la justicia a la luz de aquella otra virtud que plenifica todo otro hábito perfectivo en el estado actual del hombre caído —y, en este sentido, debilitado en sus perfecciones y desordenado en sus disposiciones naturales para el logro de su fin—, pero redimido por Cristo. Llamado a la participación de la vida divina, el hombre necesita de una fuerza sobreañadida —que es la Gracia y las virtudes sobrenaturales que causa— para la realización de la “naturaleza divina participada”<sup>47</sup> en la presente condición de *homo viator*<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 80, a. 1, in c.

<sup>47</sup> “Las virtudes adquiridas mediante los actos humanos, de las que ya hemos hablado (q.55s), son disposiciones por las que el hombre queda convenientemente dispuesto de acuerdo con su propia naturaleza. En cambio, las virtudes infusas disponen al hombre de una manera más elevada y en orden a un fin más alto; luego lo disponen también en función de una naturaleza de orden superior. Lo hacen, en efecto, en función de la naturaleza divina participada” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.110, a. 3, in c)

<sup>48</sup> “En el estado de naturaleza íntegra el hombre sólo necesita una fuerza sobreañadida gratuitamente a sus fuerzas naturales para obrar y querer el bien sobrenatural. En el estado de naturaleza caída, la necesita (fuerza sobreañadida) a doble título: primero, para ser curado, y luego, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es el bien meritorio. Además, en ambos estados necesita el hombre un auxilio divino que le impulse al bien obrar”. (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.109, a. 2, in c)



Así, si el fin último del hombre es la “felicidad celeste” —la beatitud divina—, es necesario que todo lo humano natural, todas las potencias personales, los actos, las relaciones, las instituciones, los poderes, se ordenen a dicho fin con una fuerza que lo realice contando con el orden natural pero llevándolo más allá de sus posibilidades sanando, restaurando y elevando esa misma naturaleza<sup>49</sup>. Santo Tomás es muy explícito al respecto: “así como la vida buena de los hombres se debe ordenar a la felicidad que esperamos en el cielo, así también el bien de la sociedad debe ordenarse a su fin, así como todos los bienes particulares que el hombre se procura, sean las riquezas, la salud, la comunicación, la educación, etc”<sup>50</sup>.

De ahí que las virtudes de este orden sobrenatural gocen de una clara primacía sobre el orden de la naturaleza<sup>51</sup> y sus correspondientes virtudes, lo cual no implica en santo Tomás su supresión por absorción en el orden superior o negación por superación. Al contrario, los actos y los efectos de las virtudes infusas suponen siempre el alcance de las virtudes naturales, pero las asumen, transforman y elevan dirigiéndolo todo al bien común sobrenatural que es el amor de Dios. El hombre necesita de las virtudes sobrenaturales.

Ahora nos referimos muy particularmente a la virtud de la Caridad, dado que es virtud que dirige al hombre respecto del “Otro” que es su Creador y mueve a amar “a Dios sobre todas las cosas de manera más eminente que la naturaleza” porque lo hace de tal manera que hacer surgir

---

<sup>49</sup> En el estado de naturaleza caída el hombre flaquea en este terreno, porque el apetito de la voluntad racional, debido a la corrupción de la naturaleza, se inclina al bien privado, mientras no sea curado por la gracia divina. Debemos, pues, concluir que el hombre, en estado de integridad, no necesitaba un don gratuito añadido a los bienes de su naturaleza para amar a Dios sobre todas las cosas, aunque sí necesitaba el impulso de la moción divina. Pero en el estado de corrupción necesita el hombre, incluso para lograr este amor, el auxilio de la gracia que cure su naturaleza”. (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.109, a.3, in c)

<sup>50</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, II, cap. IV

<sup>51</sup> “La virtud humana, que es principio de todos los actos buenos del hombre, consiste en adaptarse a la regla de los actos humanos. Esa regla es, en realidad, doble, como ya hemos expuesto (q.17 a.1): la razón humana y Dios mismo. Por eso, como la virtud moral se define por el hecho de ser *según la recta razón*, como consta con evidencia en II *Ethic.*, así también unirse a Dios tiene razón de virtud, como dijimos de la fe y de la esperanza (q.4 a.5; q.17 a.1). Por eso, alcanzando la caridad a Dios, porque nos une con El, como se deduce de la autoridad aducida de San Agustín (sed cont.), hay que concluir que es virtud” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 3, in c.).

“cierta sociedad espiritual con Dios”<sup>52</sup>. Y esa sociedad no es otra que la Filiación divina<sup>53</sup>.

Puede ser considerada como la más excelente de las virtudes teologales porque tiene por objeto a Dios y “llega hasta Dios en sí mismo y no para recibir de Él otra cosa”. Es virtud especial, pues “de ella depende en cierto modo las demás”. Y, hasta tal punto es superior que, para santo Tomás, “no puede haber virtud verdadera sin caridad”, por cuanto “el fin último y principal del hombre es, ciertamente, gozar de Dios”. En este sentido se puede decir que Dios se hace presente en el alma a través de la Caridad y que “esta posesión anticipada, pero oscura, de Dios, es principio del conocimiento místico por connaturalidad de Dios, y también del gozo que brota de esta posesión anticipada del mismo en el afecto”<sup>54</sup>.

La virtud teologal de la Caridad es superior a toda otra virtud<sup>55</sup>, pero, además, es forma de toda otra virtud<sup>56</sup>, nos dirá santo Tomás, porque impe-

<sup>52</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.109, a.3, ad. 1.

<sup>53</sup> Sobre cómo actúa la Caridad en este hacer participar de la Filiación de Jesucristo, santo Tomás afirmará que “para que una Persona divina sea enviada a alguien por la gracia, se tiene que dar una asimilación de éste a la Persona divina que le es enviada por algún don de la gracia. Y como el Espíritu Santo es Amor, por el don de la caridad el alma se asimila al Espíritu Santo; por eso por el don de la caridad se atiende a la misión del Espíritu Santo”. (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.43, a. 5, ad. 2).

<sup>54</sup> ECHAVARRÍA, M., “La vida mística, perfección del hombre según santo Tomás”, en *e-aquinas*, n. 7, julio 2003.

<sup>55</sup> “Puesto que lo bueno en las acciones humanas radica en la conformidad con su debida regla, esto hace necesario que la virtud humana, principio de los actos buenos, consista en alcanzar la regla de los actos humanos. Pues bien, hemos dicho (a.3; q.17 a.1) que la regla de los actos humanos es doble: la razón humana y Dios, pero Dios como regla primera, que debe regular incluso la razón humana. Por eso, las virtudes teologales, que lo son por alcanzar la regla primera, ya que su objeto es Dios, son más excelentes que las morales y que las intelectuales, que consisten en adaptarse a la regla humana. Entre las virtudes teologales, por su parte, será también la más excelente la que más llegue hasta Dios. Pues bien, lo que es por sí es siempre superior a lo que es por otro. La fe y la esperanza llegan, ciertamente, hasta Dios, en cuanto que reciben de Él el conocimiento de la verdad y la posesión del bien; la caridad, en cambio, llega hasta Dios en sí mismo y no para recibir de El otra cosa. Por eso es más excelente la caridad que la fe y que la esperanza, y, en consecuencia, la más excelente de las virtudes. Lo mismo que la prudencia, que participa de lleno de la razón, es más excelente que las demás virtudes morales, que participan de ella en cuanto que establece el justo medio de las acciones o pasiones humanas”. (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 6, in c).

<sup>56</sup> “En materia moral, la forma de la acción se toma principalmente del fin. La razón de ello está en el hecho de que el principio de los actos morales es la voluntad, cuyo objeto y cuasi forma es el fin. Ahora bien, la forma del acto sigue siempre a la del agente, y por eso

ra los actos de las demás virtudes: “dado que la caridad tiene como objeto el fin último de la vida humana, es decir, la bienaventuranza eterna, abarca las acciones todas de la vida humana imperándolas, pero no en el sentido de que produzca inmediatamente todos los actos de las virtudes”<sup>57</sup>. Y, por otro lado, santo Tomás no olvida que hace que los actos de las demás virtudes sean meritorios.

Pero, de entre todos los aspectos que le son específicos y la hacen sobrepasar, interesa destacar que santo Tomás trata, desde un primer momento, la Caridad como amistad, pues ordena al hombre a Dios según un amor de benevolencia que le lleva a definirla en este sentido: “la Caridad es la amistad del hombre con Dios”<sup>58</sup>. No hay duda alguna que para santo Tomás esta virtud ordena al hombre respecto del Otro amándolo y que en definitiva la Caridad es el nombre que recibe el amor de amistad vivificado por la Gracia santificante en el hombre<sup>59</sup>.

#### IV. La paz y la concordia como frutos de la amistad de Caridad

Si ahora traemos a colación la virtud sobrenatural de la caridad, es porque además de ordenar todos nuestros actos a Dios mismos “para recibirle a Él”, también es virtud que implica o se extiende al amor al prójimo porque: “Se tiene amistad con otro de dos maneras. O se le ama por sí mismo, y en este sentido sólo puede haber amistad con el amigo, o se le ama por la amistad que se tiene con otra persona. (...) Y puede ser tan grande el amor

---

es necesario que en materia moral lo que imprime a la acción el orden al fin le dé también la forma. Es evidente, según hemos dicho (a.7), que la caridad ordena los actos de las demás virtudes al fin último, y por eso también da a las demás virtudes la forma. Por lo tanto, se dice que es forma de las virtudes, ya que incluso las mismas virtudes son tales por el ordenamiento a los actos formados. (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 8, in c).

<sup>57</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 4, ad. 2.

<sup>58</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1, in c.

<sup>59</sup> “A la caridad atañe más amar que ser amado, porque a cualquiera le concierne más lo que le corresponde de suyo y sustancialmente que lo que le compete por otro. Esto lo confirman dos hechos significativos. Primero, al amigo se le alaba más por amar que por ser amado; más aún, se les reprocha si son amados y no aman. Segundo, las madres, que son las que más aman, estiman más amar que ser amadas. *Algunas* —escribe el Filósofo en el mismo lugar— *confían los hijos a la nodriza y aman efectivamente, pero sin inquietarse por la reciprocidad si no se da*” (...) quienes tienen caridad quieren amar por amar, cual si fuera esto el fin de la caridad” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 27, a.1, in c).

al amigo, que por él amemos a sus allegados, incluso si nos ofenden o nos odian. De este modo la amistad de caridad se extiende incluso a los enemigos, a quienes amamos por caridad en orden a Dios, con quien principalmente se tiene la amistad de caridad”<sup>60</sup>.

Esto nos lleva a plantear que, en la obra de santo Tomás, el tratado de la Caridad no sólo tiene valor para la teología moral, sino que esta virtud sobrenatural tiene una importancia que trasciende al orden social y político. Decíamos que, a pesar de que la justicia es la virtud que garantiza la rectitud del orden en las relaciones de la vida moral y jurídica, no está a su alcance el realizar la vida humana en todas sus dimensiones y aspectos. De ahí que la amistad sea superior a la justicia misma incluso en el orden político. Si esto es así, cuanto más lo será si consideramos todo el orden humano en esa tensión escatológica que exige la intervención sobrenatural de Dios. La íntima conexión o identidad de la Caridad con la amistad pone de relieve su importancia social y política. Porque toda amistad, también la amistad política, debe fundarse en esta amistad que es la Caridad.

Los hombres se unen con miras a un bien que se descubre conforme a la razón, pero también conforme a la otra regla de los actos humanos que es Dios mismo en cuanto revela al hombre su fin y se revela a sí mismo entregándose a sí mismo. De ahí que sea a través de la virtud de la Caridad que los hombres alcanzan la unión a la que por naturaleza tienden y que todo corazón humano ansía.

La caridad no es una virtud aneja a la justicia, no es una virtud potencial, pero guarda una relación con la justicia —y cualquier otra virtud social— análoga a la relación existente entre la justicia y la amistad natural. La justicia se ordena a la amistad, remueve las diferencias y desequilibrios para que triunfe esa recíproca benevolencia en la vida social. Es la garantía de la rectitud del orden de la vida moral y jurídica, decíamos, pero no realiza la vida humana social en todos sus aspectos<sup>61</sup>. Por ello, la justicia se supedita a la Caridad en un doble sentido: primero, porque es fin de aquella en cuanto significa y realiza toda amistad de un modo perfecto; en segundo lugar,

---

<sup>60</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a.1, ad. 2.

<sup>61</sup> “Si unos individuos son amigos, no tienen ninguna necesidad de justicia. Tienen todo en común, pues el amigo es un otro como uno mismo y no hay justicia respecto de uno mismo. En cambio, cuando son justos necesitan la amistad. Lo que es justo en grado máximo parece ser propio para conservar y reparar la amistad. Así pues, corresponde a la moral considerar más la amistad que la justicia” (TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic*, VIII, 1542-1543).

en cuanto que es superior<sup>62</sup> a toda otra virtud —natural o sobrenatural—, es condición para la verdadera realización de la misma justicia natural. De hecho, para santo Tomás, no podría haber justicia en sentido propio sin Caridad. Sí podría lograrse cierta justicia, es decir, ordenación de las relaciones humanas al bien común temporal o al reconocimiento del bien ajeno, pero esa virtud de la justicia no sería plena o perfecta, “a no ser que vaya referida al bien final y perfecto”.

Así, a pesar de su primacía, la justicia requiere a su vez ser ordenada al fin último del hombre que no es de orden temporal. Lo cual no está al alcance de la justicia sino que es obra de la Caridad<sup>63</sup>.

Por otro lado, esta supeditación de la justicia a la Caridad, se puede predicar también respecto de sus efectos, igual que la amistad natural<sup>64</sup>. Santo Tomás lo tiene muy en cuenta y los enumera entre los siguientes: el gozo, la paz y la misericordia. Interesa ahora referirnos particularmente a la relación subyacente entre la justicia y los frutos de la Caridad que son la paz y la misericordia<sup>65</sup>.

Veamos primero cómo se relaciona la justicia con la paz. El orden de la vida social que viene garantizado por la virtud de la justicia en sus

<sup>62</sup> “La regla de los actos humanos es doble: la razón humana y Dios, pero Dios como regla primera, que debe regular incluso la razón humana. Por eso, las virtudes teologales, que lo son por alcanzar la regla primera, ya que su objeto es Dios, son más excelentes que las morales y que las intelectuales, que consisten en adaptarse a la regla humana”. (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 6, in c).

<sup>63</sup> “Si se toma la virtud por decir orden a un bien particular, puede haber virtud verdadera sin caridad, en cuanto que se ordena a un bien particular. (...) Si el bien particular es verdadero, por ejemplo, la conservación de la ciudad o cosas semejantes, habrá verdadera, aunque imperfecta virtud, a no ser que vaya referida al bien final y perfecto. En conclusión, pues, de suyo no puede haber virtud verdadera sin caridad”. (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 7, in c)

<sup>64</sup> La amistad es el amor que se tiene respecto de otros o respecto de las personas allegadas a aquellos que consideramos amigos. En este sentido supone la realización de la natural inclinación del hombre a otro hombre. “Pero encontrar algo amable y amaro es distinto”. Los actos propios de la amistad son la convivencia, la identidad de elección, el regocijarse o dolerse con las mismas cosas, etc. De este conocimiento y semejanza perfecta (de esta aprehensión) se sigue una unión conforme al amor-afecto y este movimiento del amor concluye y produce la unidad. Sobre esta semejanza-amor-unidad nos habla santo Tomás en el q. 28 de la I-II.

<sup>65</sup> “Viene a continuación el tema de los efectos consiguientes al acto principal de la caridad, o sea, al amor. Primero, de los efectos interiores, y después, de los exteriores (q.31). Sobre el primero se han de considerar tres aspectos: el primero, el gozo; el segundo, la paz (q.29); el tercero, la misericordia (q.30)”. (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 28, in c)

diferentes manifestaciones no realiza en último término la comunidad política. En todo caso, podría decirse que el fin de la comunidad se expresa en “la tranquilidad en el orden”, es el descanso de los afectos y de las voluntades de todos los ciudadanos en aquello que los une verdaderamente. Y esta recreación de todos en el orden que conduce a lo común es lo que llamamos paz. Ciertamente, paz y concordia no son realidades idénticas, “donde hay paz, hay concordia, pero no al revés”. La concordia no es la paz perfecta, pues “la concordia entraña la unión de tendencias afectivas de diferentes personas, mientras que la paz, además de esa unión, implica la unión de apetitos en un mismo apetente”. Por eso San Agustín, dice santo Tomás, la expresaba como tranquilidad en el orden, porque “consiste realmente en que el hombre tenga apaciguados todos los impulsos apetitivos”<sup>66</sup>. En todo caso, santo Tomás aporta esta distinción entre paz y concordia para subrayar que la paz, en sentido propio, es sólo obra de la Caridad. La paz es el efecto propio de la caridad:

La paz, como queda dicho (a.1), implica esencialmente doble unión: la que resulta de la ordenación de los propios apetitos en uno mismo, y la que se realiza por la concordia del apetito propio con el ajeno. Tanto una como otra unión la produce la caridad. Produce la primera por el hecho de que Dios es amado con todo el corazón, de tal manera que todo lo refferamos a Él, y de esta manera todos nuestros deseos convergen en el mismo fin. Produce también la segunda en cuanto amamos al prójimo como a nosotros mismos; por eso quiere cumplir el hombre la voluntad del prójimo como la suya.<sup>67</sup>

En este sentido, la paz no puede ser considerada como un fruto de la justicia porque escapa a sus mismas posibilidades. La justicia, recordemos, se refiere propiamente a los actos exteriores, aquellos que pueden turbar el estado pacífico de la ciudad, pero no es la causa de la paz que es disposición interior. Remueve lo que la impide, pero no es su causa. La justicia dispone exteriormente en orden a que otras virtudes operen con una fuerza unitiva de benevolencia. La justicia quizá pueda procurar por sí misma cierta concordia, pero en modo alguno alcanza a unir a los ciu-

<sup>66</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 29, a. 1, ad. 1.

<sup>67</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 29, a. 4, in c.

dadanos con el asentimiento interior propio del afecto de aquel que ama al otro. En palabras de santo Tomás: “la paz es indirectamente obra de la justicia, es decir, en cuanto elimina obstáculos. Pero es directamente obra de la caridad, porque la caridad, por su propia razón específica, causa la paz”<sup>68</sup>.

Santo Tomás es meridiano al respecto: “La paz es efecto de la caridad por la razón específica de amor de Dios y del prójimo, no hay otra virtud distinta de la Caridad que tenga como acto propio la paz”<sup>69</sup>. De ahí que se pueda concluir que la unión, la concordia y la paz resultan como consecuencia del orden de justicia, pero no son propiamente sus logros.

## V. La virtud de la justicia en la perspectiva de la misericordia

Implícito está que la justicia y las demás virtudes sociales se relacionan con la Misericordia gracias a la Caridad. Dicho de otro modo, que la manera de imperar la Caridad en estas virtudes sociales es a través de la Misericordia.

Por la Caridad reconocemos con verdadera disposición todo aquello que le es debido a los demás, es decir sus derechos. Es más, gracias a la caridad vemos a los demás hombres como semejantes, como prójimos, y ello nos lleva a reconocerlos íntegramente, pues la caridad nos invita a verlo (al otro) como a nosotros mismos<sup>70</sup>.

El amor de benevolencia que inspira la Caridad es una fuerza que une a pesar de las diferencias, que mueve a querer al otro incluso a pesar de no presentar *a priori* aptitudes o rasgos que lo hagan amable. Es por la caridad que el hombre puede abrazar otro hombre en su incapacidad, deficiencia, error, culpa, etc. La caridad infunde la capacidad al hombre para amar a los demás, por amor a Dios, con todas sus pobreza y miserias materiales, mo-

<sup>68</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 29, a. 3, ad. 3.

<sup>69</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 29, a. 4, in c.

<sup>70</sup> “Siendo la caridad, como hemos visto (q. 23 a.1), amistad, podemos hablar de ella en dos sentidos. Uno, bajo la razón común de la amistad. En este sentido hay que decir que propiamente uno no tiene amistad consigo mismo, sino otra cosa mayor que ella. La amistad, en efecto, entraña cierta unión, ya que, como escribe Dionisio, el amor *es un poder unitivo*, y cada uno tiene en sí mismo una unidad superior a la unión. Y así como la unidad es principio de unión, el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, ya que con los demás tenemos amistad en cuanto nos comportamos con ellos como con nosotros mismos”. (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 4, in c.).

rales o espirituales. El amor o amistad de Caridad lleva a conmiserarse con el prójimo, a descubrir sus carencias no como algo ajeno sino como propias. Como decíamos, para santo Tomás la Caridad trae consigo la misericordia, una virtud que tiene un objeto específico o “una razón especial de bien”: “compasión de la miseria ajena”, pues “siente misericordia quien se duele de la miseria de otro”<sup>71</sup>.

Santo Tomás es consciente de que la misericordia había sido considerada por la filosofía aristotélica como una pasión vinculada a la tristeza que los males producen en un hombre —en este caso, los males que los demás padecen. Por ello se plantea explícitamente si es o no virtud. Y no duda en reconocer que la misericordia es un hábito electivo por cuanto esta “afeción” o “dolor por la miseria ajena” puede “ser regida por la razón, y, regida por la razón, puede quedar encauzado, a su vez, el movimiento del apetito interior”, lo cual es propio de la virtud<sup>72</sup>.

La Misericordia es virtud específica, pero que pende de la caridad, del amor o amistad de caridad. Porque ese “dolerse de la miseria del otro” es, en la medida en que la consideramos como nuestra, fruto de la “unión afectiva producida por el amor”<sup>73</sup>. El misericordioso no sólo sufre por la posibilidad de llegar a padecer las mismas miserias que otro, como sucede por ejemplo en el caso de que alguien padezca de un modo azaroso algo penoso que podría haber afectado a cualquiera. Evidentemente, la posibilidad de llegar a ser “víctima” de aquel mismo mal que otro padece, trae consigo el tener más “motivos” para ser misericordiosos<sup>74</sup>. Pero santo Tomás quiere subrayar que lo específico de la misericordia es que esa aprehensión del mal ajeno como propio sucede por razón de la unión con el sujeto que padece: “quien ama considera al amigo como a sí mismo y hace suyo el mal que él padece”<sup>75</sup>. De hecho, si se toma al ejemplar que es Dios, cuya omnipotencia se expresa máximamente en su Misericordia, se descubre con toda

<sup>71</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 2, in c.

<sup>72</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 3, in c.

<sup>73</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 2, in c.

<sup>74</sup> Por eso santo Tomás dirá que “los más inclinados a la misericordia son los ancianos y los sabios, que piensan en los males que se ciernen sobre ellos, lo mismo que los asustadizos y los débiles. A la inversa, no tienen tanta misericordia quienes se creen felices y tan fuertes como para pensar que no pueden ser víctimas de mal alguno. En consecuencia, el defecto es siempre el motivo de la misericordia, sea que por la unión se considere como propio el defecto ajeno, sea por la posibilidad de padecer lo mismo” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a.2, in c.).

<sup>75</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a.2, in c.



claridad que “Dios no tiene misericordia sino por amor, al amarnos como algo suyo”<sup>76</sup>.

Interesa destacar de la misericordia su condición de virtud social: “la palabra Misericordia significa, efectivamente, tener el corazón compasivo por la miseria del otro”<sup>77</sup>. Es esto precisamente lo que la asemeja a la justicia, que dice relación a otro. Santo Tomás la parangona a la justicia porque necesariamente implica la relación: “Dado que la misericordia es compasión de la miseria ajena, en el sentido propio de la palabra se tiene en relación con los demás, no consigo mismo, a no ser por cierta analogía, como ocurre también con la justicia”<sup>78</sup>. La diferencia, en todo caso, radica en que por la justicia se trata al otro como alguien ajeno, guardando el respeto que merece en su persona y en todo aquello que le es debido, y a la misericordia “le compete volcarse a los otros, y, lo que es más aún, socorrer sus deficiencias” y necesidades como si fueran propias.

Pero no es cualquier virtud social, pues “entre todas las virtudes que hacen referencia al prójimo, la más excelente es la misericordia, y su acto también es el mejor”<sup>79</sup>. Esta virtud fruto de la Caridad es la que vehicula la primacía de la Caridad sobre la justicia y las demás virtudes sociales. La misericordia es modo perfecto y perfectivo de tratar al prójimo por amor a Dios en las relaciones de la vida social, aun cuando estas ya se hallen regidas por la justicia, pues “efectivamente, atender a las necesidades de otro es, al menos bajo ese aspecto, lo peculiar del superior y mejor”<sup>80</sup>. En último término es por esta virtud que nos asemejamos a Dios en el obrar exterior, en las acciones que se refieren a los demás. En este sentido, el Aquinate no vacilará al decir que “toda la vida cristiana se resume en la misericordia en cuanto a las obras exteriores” porque aunque es propiamente la Caridad la que “nos hace semejantes a Dios uniéndonos a Él por el afecto”, por la misericordia propiamente “nos hace semejantes a Él en el plano del obrar”<sup>81</sup>.

<sup>76</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a.2, ad. 1.

<sup>77</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 1, in c.

<sup>78</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 1, ad. 2.

<sup>79</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 4, in c.

<sup>80</sup> “La misericordia es, ciertamente, la mayor. A ella, en efecto, le compete volcarse en los otros, y, lo que es más aún, socorrer sus deficiencias; esto, en realidad, es lo peculiar del superior. Por eso se señala también como propio de Dios tener misericordia, y se dice que en ella se manifiesta de manera extraordinaria su omnipotencia” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 4)

<sup>81</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 29, a. 4, ad. 3.

De ahí que podamos concluir que la virtud de la misericordia es aquella que mejor corresponde al hombre en cuanto tal, es aquella virtud que le considera como el “radical deudor” que es, ante Dios y frente a los demás hombres, en la vida social y política.

En la teología y la filosofía de santo Tomás, la racionalidad de la justicia y sus deberes queda no sólo conservada sino potenciada por las virtudes sobrenaturales de la Caridad y la Misericordia. De ahí que, quien “obra libre y misericordiosamente” dando más a los demás de lo que debe en ningún caso es injusto, pues “la misericordia no anula la justicia, sino que es como la plenitud de la justicia”<sup>82</sup>. Por eso santo Tomás no duda en predicar la misericordia como virtud necesaria para la vida el hombre, y no la concibe de un modo separado a la justicia misma. “La justicia y la misericordia están unidas”, dice santo Tomás, “la una sostiene a la otra. La justicia sin misericordia es crueldad; y la misericordia sin justicia es ruina, destrucción”<sup>83</sup>.

Carmen Cortés Pacheco  
*Universitat Abat Oliba, CEU*  
 ccortes@uao.es

## Referencias bibliográficas

ARISTÓTELES (1999). *Política*. M. GARCÍA VALDÉS (Trad.). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

— (1995). *Ética Nicómaco*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

CASARES T. (1974). *La Justicia y el Derecho*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot.

CICERÓN (2000). *De Republica*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

ECHAVARRÍA, M. (2003). La vida mística, perfección del hombre según santo Tomás. En *e-aquinas*, 7, julio.

GARCÍA-HUIDOBRO, J. (2002). *Filosofía y Retórica del Iusnaturalismo*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas.

LACHANCE L. (2001). *Humanismo político. Individuo y estado en Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.

<sup>82</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 3, ad. 2.

<sup>83</sup> Iustitia et misericordia ita coniunctae sunt, ut altera ab altera debeat temperari: iustitia enim sine misericordia crudelitas est; misericordia sine iustitia, dissolutio; unde de misericordia post iustitiam subdit beati misericordes. (TOMÁS DE AQUINO, *Catena aurea in quatuor Evangelia, Expositio in Matthaeum*, cap. 5, lect. 5)

MACINTYRE A. (2001). *Justicia y racionalidad*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.

PIEPER J. (1976). *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp.

SAN AGUSTÍN (1971). *Ciudad de Dios*. Madrid: BAC.

TOMÁS DE AQUINO (1953). *Catena aurea in quatuor Evangelia, Expositio in Matthaeum*. Torino: Marietti.

— (1994). *Suma Teológica*. Madrid: BAC.

— (2000). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA.

— (2004). *Suma Contra Gentiles*. México: Porrúa.

VARA MARTÍN, J. (2007). *Libres, buenos y justos: como miembros de un mismo cuerpo*. Madrid: Tecnos.