

## **El Análisis de la Justicia como virtud en Tomás de Aquino**

**Fernando Martín de Blassi**  
*Universidad Nacional de Cuyo*

### **Resumen**

El presente trabajo revisará el empleo de las categorías analíticas que Tomás de Aquino dilucida a propósito de la teoría de la justicia como virtud. Tomando como punto de referencia la paráfrasis tomista del texto aristotélico presente en *Sententia libri Ethicorum* V, se intentará explicitar la comprensión del Aquinate acerca de la justicia en la medida en que tal estudio posibilite el descubrimiento de conciliaciones, rupturas o superaciones con respecto a la doctrina aristotélica sobre la virtud en cuestión.

### **Palabras clave**

Virtud- acción moral- derecho- justicia

### **Abstract**

This paper reviews the use of the analytical categories that Thomas Aquinas elucidates in order to explain the theory of justice as a virtue. Considering Thomas's commentary on the Aristotelian text as a reference point, we will try to expose the understanding of the Aquinas about justice as long as it enables the discovery of reconciliations, ruptures or improvements as regards the Aristotelian doctrine about the actual virtue.

### **Keywords**

Virtue- moral action- law- justice

## Consideraciones Preliminares

Es ciertamente conocido el hecho de que Tomás de Aquino haya sido deudor de Aristóteles, así como en muchos otros asuntos filosóficos, en lo concerniente a la sistematización del concepto de justicia. El Estagirita desarrolla puntualmente su teoría acerca de dicha virtud en el libro V de *Ética Nicomáquea* (en adelante *EN*), cuya edición latina integral fue comunicada al mundo medieval en 1245 por Roberto Grosseteste. Esta traducción es empleada por Alberto Magno, quien aborda la cuestión de la justicia desde la perspectiva aristotélica y compulsa por lo demás, esta “nueva” doctrina con las aportaciones que en materia de justicia procedían por vía de los Padres y de la primera Escolástica. Tal empleo del mensaje del Estagirita relativo a la temática jurídica puede observarse con claridad en el desarrollo del tratado de la justicia que Alberto incorpora en *De bono* y en el contenido del comentario *Super Ethica*, entre otros aspectos<sup>1</sup>.

Tomás de Aquino, por su parte, procura hacerse de su hermano de orden, Guillermo de Moerbeke, una traducción más rigurosa de *EN* y realiza a propósito de ella una exposición detallada a lo largo de 1261-1264<sup>2</sup>. El comentario al libro V, que forma parte de la mencionada exposición integral, vendría a ser un testimonio plausible donde se aprecia la indagación que proyecta el Aquinate en orden a esclarecer la explicación aristotélica sobre la justicia. Dicha explicación presentada en *Sententia Libri Ethicorum V* (en adelante *SLE V*) es significativa toda vez que pone a discusión puntos fundamentales y, por tanto, ineludibles de la ética aristotélica, *v. gr.*, la consideración de la primacía de la justicia frente al resto de las virtudes morales. Tales asuntos abordados por la indagación del Aquinate ofrecen de su parte soluciones únicas a los problemas que se plantean sobre la base de la interpretación aristotélica. Esto último dispensa ciertamente de propugnar una valoración peyorativa para con el comentario tomasiano como si fuera un mero ensayo o repetición de ideas que le advienen desde la Antigüedad clásica<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Confróntese A. Tarabochia Canavero, “La giustizia dopo la lettura *dell’Ética Nicomachea*”, 111-130; F. Martin De Blasi, “Aportes para una comprensión de la justicia en la doctrina moral de Alberto Magno”, 53-67.

<sup>2</sup> Tomaremos tal fecha de composición como un aporte solamente descriptivo, teniendo en cuenta además que el debate autorizado en torno a este tópico tampoco es uniforme. Confróntese M. Perkams, “Aquinas’s interpretation of the aristotelian virtue of justice and his doctrine of natural law”, 135, nota 18; S. Ramírez, “Síntesis biográfica de Santo Tomás” y “Obras de Santo Tomás”, 2-74.

<sup>3</sup> Confróntese M. Perkams, “Aquinas’s interpretation, 131-133; Tomás de Aquino (Santo)”, *Comentario de la Ética a Nicómaco*, 11-13.

Dentro del marco de referencia preliminar que ha sido presentado, en este trabajo se analizarán, entonces, los puntos capitales que conforman la explicación tomista con respecto a la justicia como virtud y sus correspondientes niveles hermenéuticos. Sobre la base de los planteamientos ya consignados, la justificación del problema que intenta dilucidar la presente investigación podría resumirse, en definitiva, a partir de los siguientes interrogantes: cuando se tematiza la comprensión tomista de la justicia como virtud que se desprende de la interpretación del Aquinate al libro V de *EN*, ¿en qué ocasiones, frente a la reflexión aristotélica, el pensamiento de Tomás de Aquino se muestra original en esta materia?, ¿en qué puntos converge con el pensamiento del Estagirita y en qué tesis difiere de él? Finalmente, aunque no sea lo menos importante, ¿en relación con qué categorías o principios tematizados en otras obras suyas, como la *Summa Theologiae* II-II (en adelante *ST* II-II), Tomás interpreta o arroja nuevas luces a la reflexión aristotélica sobre tal virtud? Circunscribiéndonos a una observación continuada de la fuente tomasiana, se intentará abordar las distinciones aplicadas por la mirada de Tomás al contenido de *EN V* en la medida en que tal análisis posibilite el descubrimiento de conciliaciones, rupturas o superaciones establecidas por la teoría tomasiana sobre la justicia con respecto a la visión aristotélica de la virtud en cuestión. A partir de tales puntualizaciones, conviene prefijar algunas directrices metodológicas orientadoras que se encuentran relacionadas con el proceder que sigue el Aquinate al momento de presentar el estudio de la virtud de maras y de sus elementos fundamentales.

En el marco de la ética explicitada por Tomás de Aquino, ha sido estimado que las acciones humanas pueden ser calificadas buenas o malas a partir de ciertas categorías explicativas.<sup>4</sup> Es así como el Aquinate pondera tres elementos que son relevantes al momento de determinar el criterio que define la moralidad de nuestras acciones. Inicialmente, se interroga por el objeto propio del acto moral, cuya importancia es decisiva toda vez que su elucidación implica la determinación próxima hacia la que se ordena el acto como tal, dado que toda acción se especifica por su objeto, que es principio del obrar<sup>5</sup>. Tomás de Aquino identifica este principio con la materia de la acción y lo denomina técnicamente *materia circa quam*<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Confróntese L. Elders, "A Ética de Santo Tomás de Aquino", 69-72.

<sup>5</sup> Confróntese T. de Aquino, *Summa Theologiae* (en adelante *ST*), I-II, q. 18, a. 2, sol; q. 1, a. 3, sol.

<sup>6</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, I-II, q. 18, a. 2, ad 2.

Más allá de la ordenación de la acción hacia su objeto correspondiente, Tomás explica igualmente que hay algunos factores que pueden ejercer sobre ella una influencia en lo concerniente a su bondad o maldad. Dice que las acciones se dan de acuerdo con determinadas eventualidades tales como la manera de actuar, la persona del agente, el tiempo, el lugar<sup>7</sup>. El Aquinate designa a este conjunto de factores accidentales con el término “circunstancia” y detalla que son las condiciones extrínsecas a la sustancia del acto humano, pero que la afectan de algún modo<sup>8</sup>.

Por último, el tercer elemento consignado por el Aquinate para una ponderación satisfactoria de la acción humana, en términos de moralidad, alude al fin de la acción misma, que no debe identificarse en ningún momento con el objetivo que se persigue a través de la consecución de la obra propuesta<sup>9</sup>. En relación con esto último, Tomás esgrime que todas las acciones que proceden de una potencia son causadas en razón de su objeto; en este sentido, el objeto de la voluntad es el bien y el fin. Y el fin, si bien es lo último en la ejecución, es lo primero en la intención del agente<sup>10</sup>; por lo cual, tiene razón de causa, como causa final y, más precisamente, como causa última de la bondad de la acción misma que se pretende realizar.<sup>11</sup> Por otra parte, Tomás de Aquino dice que la razón de bien, que es el objeto de la potencia de la voluntad, se encuentra no sólo en el fin sino también en lo que es para el fin. Pero el acto simple de una potencia se refiere a lo que es de suyo el objeto de esa potencia; de modo tal que en la voluntad, lo que es por sí mismo bien y querido es el fin, mientras que lo que es para el fin (los medios) no es querido por sí mismo sino en la medida en que dice orden al fin. El bien, como objeto de la voluntad, debe tener razón de fin, pues éste es el que por sí mismo puede ser querido<sup>12</sup>.

A partir de tales distinciones, se aprecia una compleja relación entre el fin y el objeto que alude a la relación misma que se da entre la inteligencia y la voluntad dentro de la estructura no menos compleja del acto moral<sup>13</sup>. La puntualización minuciosa sobre este tópico excede a los propósitos de nuestra presentación provisional. Basta decir al respecto que “objeto” significa el objeto propio del acto, su materia como ha sido mencionado más arriba. El “fin”, por su parte,

<sup>7</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, I-II, q. 18, a. 3, ad 2.

<sup>8</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, I-II, q. 7, a. 1, sol.

<sup>9</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, I-II, q. 18, a. 4, ad 3.

<sup>10</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, I-II, q. 1, a. 3, sol.

<sup>11</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, I, q. 5, a. 4.

<sup>12</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, I-II, q. 8, a. 2.

<sup>13</sup> Confróntese M. Zalba, *Theologiae Moralis Compendium*, 40-170.

se determina en un sentido operativo y por medio de ello se alude, entonces, al fin del agente o de la voluntad y se lo designa como “fin de la intención”, que es el movimiento por el cual la voluntad tiende hacia un cierto fin<sup>14</sup>. El fin se encuentra comprometido con la intención de la voluntad, mientras que el objeto se encuentra bajo los medios que el hombre escoge en la elección. En efecto, se trata de una delicada distinción pues, a menudo, fin y objeto coinciden y, en definitiva, ningún objeto de la acción puede estar fuera del fin de la voluntad cuando ella se halla en pleno ejercicio<sup>15</sup>. Tal distinción plantea el problema acerca de cuál de los dos principios, si el objeto o el fin, determina resolutiveamente la bondad o maldad del acto moral. El Aquinate afirma que deben ser considerados ambos elementos y no cada uno por separado; aunque también el Doctor Angélico, como hemos mostrado, da indicios de una clara predilección por el fin, ya que sólo desde el fin (*causa boni*) puede considerarse el objeto de la acción (*ratio boni*) tal como es aprehendido por el intelecto<sup>16</sup>. Dice expresamente Tomás: ‘Lo primero que debemos considerar en el ámbito del obrar, es la aprehensión del fin’<sup>17</sup>. Analíticamente, entonces, puede afirmarse que la relación que existe entre objeto y fin es análoga a la que se da entre la potencia y el acto, o entre la materia y la forma; pero considerados estos principios desde la realización misma de la obra buena concreta, objeto y fin se identifican<sup>18</sup>.

En concordancia con la clasificación ofrecida y tomando como descriptores las tres categorías mencionadas, sería plausible, entretanto, aplicar analógicamente tal procedimiento de estudio al examen que Tomás de Aquino presenta acerca de la justicia como virtud. En convergencia con esto, un criterio para fundamentar la definición de la virtud de la justicia en la doctrina del Aquinate podría explicitarse a partir de la adecuada determinación que Tomás asigna al objeto, circunstancias y fin de la virtud de la justicia. Dicha propuesta metodológica responde coherentemente a lo que el Aquinate entiende como virtud en sentido general y, por lo demás, a lo que él pormenoriza a propósito de la justicia como la virtud moral que se refiere a las acciones. Mencionaré sucintamente algunos indicadores que posibilitan tal propuesta a fin de dar paso, sin más preámbulos, a la exposición de la temática que aquí se presenta.

---

<sup>14</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, I-II, q. 12, a. 1, sol.

<sup>15</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, I-II, q. 8, a. 2, sol; q. 9, a. 3, sol., a. 4, sol; q. 10, a. 2, sol.

<sup>16</sup> Confróntese J. Pieper, *La realidad y el bien. La verdad de las cosas*, 40 ss.

<sup>17</sup> T. de Aquino, *ST*, I-II, q. 15, a. 3, sol; confróntese q. 18, a. 6, sol.

<sup>18</sup> Confróntese E. Gilson, *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 449 ss.

El Aquinate manifiesta que las virtudes son principios intrínsecos de las buenas acciones<sup>19</sup>. De modo tal que las categorías de análisis empleadas para una ponderación adecuada de la acción moral como tal, también serían aplicables al estudio de la virtud moral y, derivadamente, al de la virtud de la justicia. En *ST II-II* el Escolástico presenta un estudio detallado de los actos virtuosos y de sus vicios correspondientes, reduciendo todo el problema de la *scientia moralis* al tratamiento de las virtudes y los vicios<sup>20</sup>. Así como en la doctrina clásica, la virtud es el componente esencial sobre cuya base se estructura arquitectónicamente toda la vida moral del hombre, en la ética tomista las virtudes tienen un papel preponderante. Para el Aquinate, las virtudes son hábitos permanentes en nuestras facultades que inclinan hacia la consecución de actos en conformidad con la recta razón y con nuestro fin último. Ellas dan uniformidad y coherencia a las acciones humanas para orientar la vida del hombre hacia la realización de su bien y plenitud. En la misma línea que la doctrina aristotélica, Tomás sostiene que las virtudes morales son adquiridas, de allí su denominación de “éticas”<sup>21</sup>, y este hecho no es un acto aislado de cada ciudadano en particular. El orden correcto y adecuado de la sociedad política es posible, por lo menos hasta cierto punto, cuando dicha comunidad se encuentra formada por individuos virtuosos<sup>22</sup>. De allí el papel protagónico que tiene la justicia legal en la vida ciudadana, no sólo porque al ser su objeto el bien común, ordena por el imperio de la ley la práctica de las demás virtudes, sino porque además mira la disposición interior del acto del sujeto que cumple con lo justo<sup>23</sup>. Dicha virtud se encuentra directamente relacionada con la intencionalidad de la acción y sólo ella se extiende al ámbito de las pasiones interiores que mueven a obrar<sup>24</sup>.

Cabe señalar a su vez, aunque este punto sea tematizado más adelante, que la justicia en la doctrina de Tomás de Aquino es una virtud relevante toda vez que contiene un carácter primordial de alteridad pues ella importa relación a otro por el hecho de que su objeto son las acciones y no las pasiones<sup>25</sup>. Lo que quiere decir que el Aquinate se coloca desde el comienzo en una pers-

<sup>19</sup> Confróntese L. Elders, “A Ética de Santo Tomás”, 72-74.

<sup>20</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, II-II, proem.

<sup>21</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, I-II, q. 60.

<sup>22</sup> Confróntese Aristóteles, *Política*, 1278 b 6 ss.

<sup>23</sup> Confróntese J. Martínez Barrera, *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino*, 300-303.

<sup>24</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, II-II, q. 58, a. 9, ad 3.

<sup>25</sup> Confróntese T. de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, III, d. 33, q. 3 a. 4 qc. 1 co. y q. 3 a. 4 qc. 5 co.

pectiva que caracteriza a la justicia desde su materia, *i. e.*, desde las acciones y no tanto desde su condición de hábito en el sentido aristotélico. Para Tomás, la justicia difiere especialmente del resto de las virtudes éticas por su objeto determinante<sup>26</sup>. Sin embargo, desde la consideración aristotélica, este tratamiento no es muy evidente ya que el Estagirita se pregunta primero por la justicia y la injusticia y con qué clase de acciones ellas se vinculan, pero no hace hincapié en la justicia como la virtud propia que tiene por objeto las acciones. Asimismo, el Aquinate designa a tal *habitus* (*héxis*) como una inclinación, es decir, como una fuerza general para alcanzar un fin. La palabra “inclinación” remite a lecturas familiares respecto de la consideración tomasiana de las “inclinaciones naturales” que desempeñan una posición decisiva dentro de la doctrina del derecho natural<sup>27</sup>.

En resumidas cuentas, se colige, por de pronto, que los puntos señalados son importantes para esta investigación en la medida en que sugieren tan siquiera una perspectiva de la justicia diferente del enfoque ofrecido por el Estagirita.

## **1. - La justicia como virtud**

### **a. La indagación aristotélica**

En el libro V de su *EN*, Aristóteles continúa el examen de las virtudes éticas y se ocupa en este apartado acerca de la naturaleza de la justicia y de la injusticia. En relación con estos elementos, el Estagirita dice que deben considerarse tres notas: a qué clase de acciones se refieren, cuál es el término medio de la justicia y entre qué extremos lo justo es término medio. Asimismo, siguiendo el comentario de Gauthier y Jolif (en adelante *G-J*), el examen preliminar sobre esta virtud puede resumirse en dos puntos de análisis: la cuestión del método y el esclarecimiento de la justicia como *héxis*<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Confróntese T. de Aquino, *Sententia libri Ethicorum* (en adelante SLE), lib. 5, l. 1, n. 1 (885). Las notas serán consignadas siguiendo la citación de la *editio* leonina (1969) que puede consultarse en su versión online en <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Además se colocará entre paréntesis al final de cada referencia la numeración adoptada por la versión de Mallea (1983).

<sup>27</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, I-II, q. 10, a. 1; q. 95, a. 2; J. Cruz Cruz, “Niveles tendenciales de orden natural”, 19-23; J. A. Widow, “El orden natural”, 65-78.

<sup>28</sup> Confróntese Aristóteles, *L'Éthique à Nicomaque*, 328 ss. (en adelante R. A. Gauthier-J. Y. Jolif, 328 ss.).

### a. 1. El método

En relación con el primer punto, el Estagirita asevera que la investigación seguirá el mismo método que ha sido empleado en lo precedente<sup>29</sup>. Dicha modalidad, según lo que ha sido analizado en el libro IV respecto de las otras virtudes éticas (liberalidad, magnificencia, magnanimidad, mansedumbre, amabilidad, sinceridad, agudeza), ha consistido en precisar rigurosamente el sentido de las palabras estudiadas. Aquí, más que en otra parte, se impone tal procedimiento por las implicaciones que entrañan los diversos significados que tienen para Aristóteles las palabras “justo” y “justicia”.

Sin embargo, esto no se ve inmediatamente en el texto. Cabría suponer, por cierto, que el Maestro del Liceo se refiere con la expresión “investigaciones precedentes” a las observaciones elaboradas en el libro I que se ocupan tan sólo del carácter aproximado y abstracto de las determinaciones morales.<sup>30</sup> Se observa, además, que Aristóteles en el libro VII, al introducir la investigación sobre la incontinencia, la blandura, la molicie y sus respectivos contrarios, dice explícitamente que deberán primero establecerse los hechos observados y resolver las dificultades que se presenten, a fin de que luego se pruebe la verdad de las opiniones admitidas acerca de tales pasiones o, si no, la mayoría de ellas y las más importantes; pues si se resuelven las dificultades y las opiniones aceptadas son firmes, se llegará suficientemente a una solución con respecto a ese asunto. Es claro en este caso que el método por seguir toma como punto de partida las opiniones recolectadas con respecto al asunto de que se trata<sup>31</sup>. Sobre la base de esta línea interpretativa, en la versión preparada por Tricot queda definido el método dialéctico como aquel que parte de los *éndoxxa* o de los *éndoxxoi protáseis*, esto es, de los pareceres y criterios manifestados ya sea por la opinión del vulgo, ya sea por la de los sabios e instruidos<sup>32</sup>. Sin embargo, la tesis de que Aristóteles fundamente de buenas a primera su investigación de la justicia desde las opiniones corrientes, resulta poco probable toda vez que la exposición de los *éndoxxa* se limita a una definición muy general y vaga; y, por lo demás, se corre un riesgo no menor de violentar exegéticamente el texto fuente al transponer lo que dice el Maestro del Liceo en 1137 a 4-26 acerca de lo que piensan los hombres en relación con obrar injusta o justamente, a lo que propone como introducción metódica en 1129 a 11.

<sup>29</sup> Confróntese Aristóteles, *Ethica Nicomachea* (en adelante *EN*), 1129 a 1 ss.

<sup>30</sup> Confróntese Aristóteles, *EN*, 1094 b 11-1095 a 1.

<sup>31</sup> Confróntese Aristóteles, *EN*, 1145 b 2-7.

<sup>32</sup> Confróntese Aristóteles, *Éthique a Nicomaque*, 213, nota a 1129 a 6 (en adelante J. Tricot, 213, nota a 1129 a 6).

El comentario de *G-J* aduce, por su parte, que el método empleado por Aristóteles es, sin duda, el método dialéctico pero cuya característica primordial radica en la preocupación por distinguir con claridad los diferentes significados de las palabras, y no en las estimaciones que se realicen acerca de las opiniones encontradas. Este segundo elemento metodológico, en la medida en que sea de utilidad para la investigación, estaría supeditado al primero. Es decir, si se pondera el discurso dialéctico en el plano lingüístico, el argumento de fondo para *ENV* es de orden semántico y no pragmático, como puede soslayarse a propósito de *ENVII*. De esta manera, lo que interesa es el correcto establecimiento semántico de términos que en apariencia poseen la misma significación pero que, por cierto, designan realidades diferentes. En consecuencia, el método sugerido por Aristóteles para encauzar el estudio de la justicia consistirá en precisar rigurosamente el sentido de las palabras “justo” y “justicia”, “injusto” e “injusticia”, así como también las realidades que nombran<sup>33</sup>.

### **a. 2. La justicia como *héxis***

Con respecto al segundo punto, cabe señalar que Aristóteles expresa en términos técnicos una definición de origen popular, y circunscribe esta creencia común a dos datos principales: uno en relación con la justicia misma y otro en relación con lo constatable a propósito de ella. Respecto de lo primero, se dice que la justicia es una *héxis*; respecto de lo segundo se arguye que por esta *héxis* uno está dispuesto a poner en práctica actos justos, a obrar justamente y a querer lo justo. El Estagirita sugiere, por lo demás, que estas afirmaciones generales comunes a todos se encuentren como ideas subyacentes a la investigación posterior que versará acerca de la naturaleza de la justicia y sus actos correspondientes<sup>34</sup>.

La palabra *týpos*, empleada por Aristóteles para designar el conjunto donde convergen estas primeras nociones de justicia, alude inicialmente a un modelo único, aunque también significa “forma” y “contorno”<sup>35</sup>, es decir, un carácter determinado y delimitado a partir del cual sea posible proferir la definición de justicia. La noción de *týpos* implica la de “perfil”, “límite” (*hórion*) y “precisión” de la cosa misma que se busca, a fin de ser patentizada en la definición (*tò horistón*) como objeto del pensar. Este procedimiento es de raigambre marcadamente aristotélica y resulta acorde, por lo demás, con la acepción

---

<sup>33</sup> Confróntese R. A. Gauthier-J. Y. Jolif, 330.

<sup>34</sup> Confróntese Aristóteles, *EN*, 1129 a 6-11.

<sup>35</sup> Confróntese J. M. Pabón de Urbina, *Diccionario manual griego. Griego clásico-Español*, artículo *týpos*.

de método dialéctico que ha sido fijada más arriba. Esto quiere decir que la intención del Estagirita, lejos de agrupar en un género abstracto datos diversos extraídos de la indagación empírica, persigue más bien el establecimiento de un concepto bien determinado en virtud del cual cobren sentido las múltiples y heterogéneas mostraciones de un ente que son percibidas, asimismo, por la experiencia<sup>36</sup>.

El término *héxis*, técnicamente *héxis aph'hēs*<sup>37</sup>, entendido como “estado habitual del carácter” es empleado en un sentido específico que permitirá diferenciarlo de *dýnamis* y de *epistēme*.<sup>38</sup> Se produce así una transición de las opiniones corrientes acerca del concepto de justicia a la argumentación racional sobre este vocablo; dicha vinculación entre ambas ideas está caracterizada, a su vez, por una coherencia lógica necesaria. La explicación que profiere el Estagirita muestra que la justicia no es una *dýnamis* la cual es capaz de contrarios, así como la facultad de ver es capaz de ver al mismo tiempo lo blanco y lo negro. Igualmente, la *epistēmē* (o *téchnē*) *poiētikē*, que es también una *dýnamis* racional, se ocupa en los contrarios, como la medicina que trata de la salud y la enfermedad<sup>39</sup>. Pero el hábito no puede actualizarse más que de una sola forma. Si la justicia fuese una *dýnamis*, entonces el hombre justo podría ser uno que quiere también lo injusto, lo cual encierra una contradicción en los términos. Es por esta razón que la justicia debe definirse a partir de las cosas justas y la injusticia, a partir de las injustas; de este modo procede también la opinión común. Por consiguiente, si el estado habitual del carácter no puede producir contrarios a diferencia de la ciencia y de la potencia, es porque se trata precisamente de la actualización de una potencia racional, la *proaitēsis*, determinada por el hábito mismo según una de sus posibilidades. En este caso, la justicia no se define como una mera facultad que distribuye la igualdad, sino más bien como un hábito que quiere deliberadamente distribuir lo igual<sup>40</sup>.

Un pasaje que puede iluminar esta concepción aristotélica de *héxis* se encuentra en 1098 b 33 ss. cuya referencia es consignada por el *Greek-English Lexicon* de Lidell & Scott para justificar el empleo del vocablo *enérgeia* como una de las posibles acepciones que reúne el significado de

<sup>36</sup> Confróntese Aristóteles, *Topica*, 141 a 23-141 b 3; M. R. Catana, “El concepto de definición”, 66-70.

<sup>37</sup> Aristóteles, *EN*, 1106 a 22-23.

<sup>38</sup> Confróntese R. A. Gauthier-J. Y. Jolif, 330.

<sup>39</sup> Confróntese Aristóteles, *Metaphysica* (en adelante *Met.*), 1046 b 2 y ss.

<sup>40</sup> Confróntese J. Tricot, 214, nota a 1129 a 14; R. A. Gauthier-J. Y. Jolif, 331.

la palabra *héxis*<sup>41</sup>. En el mencionado *passus*, Aristóteles determina que la *héxis* como modo de ser puede estar presente sin producir ningún bien, pero en la actividad (*enérgeia*) esto no es posible. Y explica que la vida feliz es la vida conforme con la virtud, pero la virtud es una cierta actividad, de modo tal que la vida feliz será una actividad virtuosa, pues toda virtud es un hábito bueno. Como dicha acción es una *héxis*, no es la misma para su contrario, porque el obrar mal es un modo de ser propio del desdichado, opuesto al del hombre recto<sup>42</sup>.

Llevado esto al plano de la justicia, se observa que si la justicia ha sido delimitada primeramente como *héxis*, interesa entonces la actividad que persigue dicho modo de ser. Como toda actividad es de suyo un fin, se vuelve importante diferenciar, antes de proseguir con cualquier otro razonamiento, que la justicia es una *héxis* por la que se practican y se quieren cosas justas, mientras que la injusticia lo es porque se obra deliberadamente cosas injustas. De tales conclusiones generales se infiere que los hombres consideran a la justicia como una disposición habitual o modo de ser para obrar y querer lo justo, no lo injusto. De modo tal que esta conclusión primera debe ser encuadrada en el marco general de la investigación acerca de la justicia considerada como modo de ser y, por tanto, como disposición ética. Esta investigación, por su misma naturaleza, difiere metodológicamente de la índole de otras indagaciones como pueden ser las especulativas junto a las cuales convergen los contrarios<sup>43</sup>.

## **b. La exégesis *ad hoc* realizada por Tomás de Aquino**

### **b. 1. La justicia como virtud que se refiere a las acciones**

En la primera lección de *SLE* V, Tomás de Aquino afirma que Aristóteles orientará su estudio hacia la virtud de la justicia que es propiamente aquella que se refiere a las acciones, puesto que ya ha tratado con anterioridad las virtudes morales que se refieren a las pasiones.<sup>44</sup> Esto responde a la doctrina del Aquinate sobre los objetos de las virtudes que son o bien pasiones, o bien acciones. Como la justicia no es una virtud relativa a las pasiones, su objeto ha de encontrarse en el ámbito de las acciones<sup>45</sup>.

---

<sup>41</sup> Confróntese H. G. Liddell-R. Scott, *Greek-English Lexicon*, artículo *héxis*.

<sup>42</sup> Confróntese Aristóteles, *EN*, 1098 b 33-1099 a 31.

<sup>43</sup> Confróntese R. A. Gauthier-J. Y. Jolif, 330-331.

<sup>44</sup> Confróntese T. de Aquino, *SLE*, lib. 5, l. 1, n. 1 (885).

<sup>45</sup> Confróntese T. de Aquino, I-II, q. 60, a. 2.

Esta cuestión acerca de si la justicia tiene por objeto las pasiones ha sido analizada igualmente en *ST* II-II<sup>46</sup>. Allí, Tomás de Aquino argumenta que la verdad de tal asunto se demuestra por medio de dos procedimientos. Primero, por el sujeto mismo de la justicia, que es la voluntad, cuyos movimientos o actos no son las pasiones, pues sólo se dicen pasiones los movimientos del apetito sensitivo. Y, justamente por ello, la justicia no tiene por objeto las pasiones como sí lo tienen la fortaleza y la templanza que residen en lo irascible y concupiscible, respectivamente. En un segundo sentido, por parte de la materia, porque la justicia tiene por objeto las cosas que se refieren a otro y no nos ordenamos a los otros directamente por las pasiones interiores pues, como dirá en la respuesta a la segunda objeción, ‘[...] las operaciones exteriores están, en cierto modo, en medio entre las cosas exteriores, que son su materia, y entre las pasiones interiores que son sus principios’<sup>47</sup>.

Por otra parte y en relación con este último tema mencionado, Tomás de Aquino pormenoriza que la justicia, según su materia, importa relación a otro porque el nombre de justicia comporta la igualdad, y nadie es igual a sí mismo sino a otro. Dado que a la justicia corresponde rectificar los actos humanos, es necesario que dicha igualdad sea propia de individuos diversos que puedan obrar. De esto se sigue que la justicia propiamente dicha requiere de una diversidad de supuestos y, por ello, no existe más que en la relación de un hombre con otro; aun cuando analógicamente pueda darse una relación de igualdad proporcional entre las potencias de un mismo hombre<sup>48</sup>.

Acerca de la medianía correspondiente a la justicia, debe notarse inicialmente que el medio de la virtud es aquel bien que consiste o se establece entre el exceso o el defecto. Si la razón por sí sola determina este medio según la cualidad de la persona se llama “medio de razón”; pero si es constituido por la igualdad de una cosa a otra se llama “medio real o de la cosa”. El Aquinate comenta en *SLE* que en las virtudes morales anteriormente propuestas se ha tomado el medio según la razón y no según la cosa; mas, en la justicia se toma el medio de las cosas, no así de la razón<sup>49</sup>. Este punto también es desarrollado en *ST* donde el Doctor Angélico explica que las otras virtudes morales tienen principalmente por objeto las pasiones, cuya rectificación no se considera sino en orden al hombre mismo al cual pertenecen y, por lo tanto, el medio de tales virtudes no se considera en cuanto a la proporción de una cosa respecto de

<sup>46</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, II-II, q. 58, a. 9.

<sup>47</sup> T. de Aquino, *ST*, II-II, q. 58, a. 9, ad 2.

<sup>48</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, II-II, q. 58, a. 2, sol.

<sup>49</sup> Confróntese T. de Aquino, *SLE*, lib. 5, l. 1, n. 2 (886).

otra, sino solamente en relación con el mismo sujeto virtuoso. Pero la materia de la justicia es la operación exterior según que ésta, o la cosa de que se hace uso, tiene respecto de otra persona la debida proporción. Por esto, el medio de la justicia consiste en cierta igualdad de proporción de la cosa exterior con la persona exterior. Como lo igual es el medio entre lo mayor y lo menor, a la justicia corresponde un medio real<sup>50</sup>.

## **b. 2. Las primeras notificaciones a propósito de la justicia**

El Aquinate advierte que Aristóteles ha enunciado convenientemente la justicia por la voluntad que es principio de los actos exteriores y sujeto de la justicia propiamente dicha<sup>51</sup>. En *ST*, Tomás de Aquino demuestra por qué la voluntad es sujeto de la justicia, asunto que remite, a su vez, a otro pasaje anterior de la *Suma* donde se justifica si la voluntad puede, en efecto, ser sujeto de virtudes<sup>52</sup>. Respecto de aquel interrogante, distingue que el sujeto de la virtud es aquella potencia a cuyo acto se ordena la virtud para rectificarlo. En este sentido, como la justicia no se ordena para dirigir algún acto cognoscitivo, el entendimiento no es su sujeto, pues no se llama justo al que conoce algo rectamente. Se llama justo, por el contrario, al que obra algo rectamente. Ahora bien, dado que el principio próximo del acto es la fuerza apetitiva, es necesario entonces que la justicia se halle en alguna fuerza apetitiva como en su sujeto. Alega Tomás que hay un doble apetito: la voluntad que se encuentra en la razón y el apetito sensitivo que se divide, a su vez, en irascible y concupiscible. Como lo sensitivo no se extiende hacia la consideración de la proporción de una cosa con otra, el hecho de dar a cada uno lo suyo procede entonces de la razón. Por ello – concluye el Aquinate – la justicia debe hallarse en la voluntad. En definitiva, la voluntad se dirige a su objeto siguiendo la aprehensión de la razón; porque la razón ordena a otro, la voluntad puede querer algo en orden a otro, y esto corresponde a la razón de justicia<sup>53</sup>.

Señala también Tomás que en este primer nivel de comprensión propuesto por Aristóteles, la noción de hábito se diferencia como tal de las de ciencia y potencia. De hecho, la potencia es capaz de contrarios y lo mismo ocurre con la ciencia como ha sido previamente esclarecido. En relación con la ciencia, Tomás de Aquino realiza una aguda distinción que no se encuentra explicitada en el texto aristotélico que se comenta. Expresa que la ciencia,

---

<sup>50</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, II-II, q. 58, a. 10, sol. y ad 1.

<sup>51</sup> Confróntese T. de Aquino, *SLE*, lib. 5, l. 1, n. 5 (889).

<sup>52</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, I-II, q. 56, a. 6.

<sup>53</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, II-II, q. 58, a. 4, sol. y ad 2.

en la medida en que es un cierto conocimiento es evidentemente capaz de contrarios, al ser uno *ratio cognoscendi* del otro, según ocurre con el ejemplo de la medicina. Sin embargo, en cuanto hábito intelectual, la ciencia no es capaz de contrarios puesto que solamente se determina hacia un solo acto, es decir, conocer la verdad que no podría deducirse de su contrario, el error<sup>54</sup>. Un hábito contrario, por su parte, no produce efectos contrarios como en el caso de la salud que produce cosas saludables pero no enfermas. Con la justicia ocurre algo análogo, es decir, dicho hábito es capaz de querer y obrar lo justo pero no lo injusto e, inversamente, la injusticia es el hábito por el cual se quiere y obra lo injusto pero no lo justo<sup>55</sup>.

Esta paráfrasis acerca de las notificaciones primeras *quoad nos* que se tienen en relación con la justicia concluye con un corolario según lo estipulado por Aristóteles acerca de tales principios. Muchas veces se conoce un hábito por su objeto que es como la materia hacia la cual se ordena la operación del hábito, pero también muchas veces puede conocerse un hábito por su hábito contrario<sup>56</sup>. Se comprende entonces el hecho de que si un término tiene muchos sentidos, el contrario también los tendrá. Por ello, el Aquinate asevera que para establecer una distinción entre la justicia y la injusticia, se advierte que la multiplicidad de sentidos acerca de lo injusto, revela asimismo una multiplicidad de sentidos contrarios, es decir, en relación con lo justo<sup>57</sup>.

Pasará a considerar en lo sucesivo los diversos sentidos de lo injusto. A propósito de este pasaje, Tomás de Aquino sostiene que se enuncian tres proposiciones. “Injusto” se llama al transgresor de la ley, al avaro, es decir, a quien desea poseer más de lo debido en cuanto a los bienes y, finalmente, se llama injusto al inicuo, es decir, a quien desea poseer menos de lo debido en cuanto a los males<sup>58</sup>. De ello se deduce que a lo justo se llamará legal e igual, legal porque observa la ley, e igual porque desea poseer debidamente los bienes y los males.

### **b. 3. La acción justa como medio entre cometer injuria y padecerla**

Anteriormente ha sido puntualizado que el medio de la justicia es un medio real y no de razón; en la lección décima de *SLE*, el Aquinate mostrará, en concordancia con las estimaciones aristotélicas, que la acción justa es un término

<sup>54</sup> Confróntese T. de Aquino, *SLE*, lib. 5, l. 1, n. 7 (891); ST, I-II, q. 57, a. 1 y 2.

<sup>55</sup> Confróntese T. de Aquino, *SLE*, lib. 5, l. 1, ns. 6 y 7 (890-891).

<sup>56</sup> Confróntese T. de Aquino, *SLE*, lib. 5, l. 1, n. 8 (892).

<sup>57</sup> Confróntese T. de Aquino, *SLE*, lib. 5, l. 1, ns. 9 y 10 (893-894).

<sup>58</sup> Confróntese T. de Aquino, *SLE*, lib. 5, l. 1, n. 11 (895).

medio entre cometer injuria y sufrirla<sup>59</sup>. Dado que un hábito se conoce por su acto, Tomás dice que Aristóteles explica primero que el acto de la justicia consiste en un medio y, luego, de qué modo lo es la justicia misma. El término *dikaioprágia*, opuesto a *dikaiosynē*, es empleado por el Filósofo para aludir, efectivamente, a la acción justa considerada de modo objetivo, *i. e.*, como el acto producido por un agente dotado de ciertas disposiciones<sup>60</sup>. Hacer algo injusto es tener más de lo debido; padecer lo injusto es tener menos porque se es privado de lo debido. En este sentido, el Aquinate aduce que el acto de justicia es hacer lo igual que es medio entre lo más y lo menos. Hasta aquí, queda demostrado por qué razón el acto de justicia es un medio entre cometer injusticia y padecerla<sup>61</sup>.

A continuación, se muestra de qué modo la justicia es un medio. Sobre la base del razonamiento aristotélico, Tomás de Aquino declara que la acción justa no comprende una medida media del mismo modo que las demás virtudes morales porque cada una de ellas es medio entre dos extremos igualmente viciosos. Pero la justicia no es medio entre dos malicias. Se ha dicho que su acto es medio entre hacer lo injusto y padecerlo; lo primero pertenece a la malicia propia de los extremos, pero padecer lo injusto no pertenece a alguna malicia, alude más bien a una pena<sup>62</sup>. El Estagirita había estipulado al respecto que la justicia es propia del medio, mientras que la injusticia lo es de los extremos; esto quiere decir que, a diferencia de las otras virtudes morales, la justicia no tiene más que un vicio, la injusticia, la cual puede ser considerada *lato sensu* como un exceso<sup>63</sup>.

Para probar esto, el Escolástico parte del hecho de que la justicia es un hábito conforme con el cual se dice que el justo es ejecutor de lo justo, y esto de acuerdo con una elección, pues, como ha sido definido en *EN II*, la virtud moral es un hábito electivo<sup>64</sup>. Aristóteles había dejado en claro, por lo demás, que la injusticia es lo contrario de la justicia, es decir, exceso y defecto de lo inútil y lo perjudicial, contra toda proporción. Señalaba, por cierto, que la injusticia es exceso y defecto en el sentido de que, en relación con uno mismo, es exceso de lo útil absolutamente y defecto de lo que es perjudicial; y, tratándose de los demás, en conjunto es lo mismo, si bien contra la proporción en cualquiera

---

<sup>59</sup> Confróntese Aristóteles, *EN*, 1133 b 27 ss.

<sup>60</sup> Confróntese R. A. Gauthier-J. Y. Jolif, 406.

<sup>61</sup> Confróntese T. de Aquino, *SLE*, lib. 5, l. 10, n. 1 (992).

<sup>62</sup> Confróntese T. de Aquino, *SLE*, lib. 5, l. 10, n. 2 (993).

<sup>63</sup> Confróntese Aristóteles, *EN*, 1133 b 30 ss.

<sup>64</sup> Confróntese Aristóteles, *EN*, 1106 a 14 ss.

de los casos. Entretanto, la acción injusta lo es por defecto si se sufre, por exceso si se comete<sup>65</sup>.

Tomás de Aquino comenta este pasaje clarificando que la injusticia, por su parte, es un hábito operativo de lo injusto según elección; lo cual acontece en el exceso o en el defecto de las cosas útiles o nocivas a las cuales el injusto toma fuera de la debida proporción. La injusticia es un exceso y un defecto por ser realizadora de ellos. Se añade a lo ya analizado que hay dos clases de actos injustos: uno consiste en tener menos de los bienes y tener más de los males, lo cual es propio de la misma razón que es padecer lo injusto; otro es tener más de los bienes y menos de los males, lo cual es propio de hacer u obrar lo injusto. Se colige, entonces, que a la injusticia pertenece hacer lo injusto, pero tener menos en los bienes y más en los males no es hacer lo injusto, sino padecerlo. Esto último no pertenece a la malicia de la injusticia, lo que supone que la justicia no es un medio entre dos malicias<sup>66</sup>.

En relación con esta temática, el comentario de *G-J* admite favorablemente la exégesis tomasiana y sostiene, en consonancia con las observaciones de Tomás, que si en Aristóteles la justicia es diferente de las demás virtudes, ello se debe a que no se opone a dos vicios sino tan sólo a uno. Este punto no representa un grave problema para la reflexión aristotélica ya que el Estagirita define el medio virtuoso en un doble sentido: primero, el más conocido, en el sentido de que el justo medio se sitúa entre dos vicios, en segundo lugar porque atiende a un medio entre dos pasiones y dos acciones<sup>67</sup>. Por su parte, la injusticia es tanto exceso como defecto, según que se hace uso tanto de las cosas útiles cuanto nocivas. Un acto de injusticia no es solamente un hecho, es también un padecer. Este es el mejor aspecto –admiten *G-J*– para comprender por qué razón Aristóteles no acepta que la justicia sea un hábito entre dos vicios, porque, en definitiva, en un solo y mismo acto de injusticia, cometer lo injusto y padecerlo, aparecen los dos extremos simultáneamente<sup>68</sup>.

En otras palabras, el acto de justicia es por cierto un término medio que implica que las dos partes reciban una y otra su estricta proporción de bienes y males. Por el contrario, el acto de injusticia es siempre al mismo tiempo exceso y defecto toda vez que una parte tiene de más y la otra tiene de menos<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> Confróntese Aristóteles, EN, 1134 a 6-13.

<sup>66</sup> Confróntese T. de Aquino, SLE, lib. 5, l. 10, ns. 5-7 (996-998).

<sup>67</sup> Confróntese Aristóteles, EN, 1106 b 38-1107 a 3.

<sup>68</sup> Confróntese R. A. Gauthier-J. Y. Jolif, 406-409.

<sup>69</sup> Confróntese J. Tricot, 245-246, notas a 1133 b 29 ss.

## 2. El Derecho como objeto de la virtud de la justicia

Conforme con las puntualizaciones presentadas hasta el momento, se vuelve oportuno señalar una de las contribuciones originales del Aquinate al estudio de la justicia como virtud. Este aporte, precisamente el de la conceptualización del derecho-*ius* como objeto de la justicia, es uno de los puntos de la doctrina tomista de la justicia donde se percibe más nítidamente la influencia del pensamiento jurídico romano<sup>70</sup>.

El Aquinate ha mostrado ciertamente que la materia de justicia es la operación exterior en cuanto que ella misma, o la cosa que por ella se usa, es proporcionada a otra persona. Como se dice que lo propio de cada persona menta lo que se le debe según una igualdad de proporción, el acto propio de justicia queda definido entonces a partir de la proposición ‘dar a cada uno lo suyo’<sup>71</sup>. Para decirlo con las palabras de Gómez Robledo: ‘El gran problema de la justicia es, como lo estamos viendo, el de su contenido; la determinación del *suum* en el *suum cuique* [...]’<sup>72</sup>.

Tomando como punto de referencia estas aserciones, se observa que el Aquinate, en la q. 57 de *ST* II-II, determina igualmente lo propio de la justicia entre las demás virtudes como el ordenamiento del hombre en aquello que se refiere a otro. Ahora bien, profundizando el sentido que encierra esta sentencia, dice que en el acto de justicia lo recto será constituido por referencia a otro sujeto, puesto que en nuestras obras se llama justo (*iustum*) a lo que según cierta igualdad corresponde a otro. De modo tal que lo justo –explícita Tomás– viene a ser aquello que, realizando la rectitud de la justicia, es el término de su acto aún cuando no se tome en consideración cómo es hecho por el agente. A partir de dicho acto, se especifica por sí mismo el objeto de la justicia que llamamos lo justo y esto es, por consiguiente, el derecho<sup>73</sup>. Poco más adelante definirá propiamente el derecho como ‘una acción adecuada a otro según cierto modo de igualdad’<sup>74</sup>.

A propósito de las disposiciones subjetivas del que obra, Pieper comenta que, en el ámbito de la justicia, el bien y el mal se juzgan puramente en razón de la acción misma, porque lo que importa no es cómo se relaciona la acción con

---

<sup>70</sup> Confróntese C. I. Massini Correas, “El aporte de Tomás de Aquino a la filosofía de la justicia”, 74-75.

<sup>71</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, II-II, q. 58, a. 11, sol.

<sup>72</sup> A. Gómez Robledo, *Meditación sobre la justicia*, 123.

<sup>73</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, II-II, q. 57, a. 1, sol.

<sup>74</sup> T. de Aquino, *ST*, II-II, q. 57, a. 2, sol.

el agente propiamente dicho, sino con el “otro”. Es decir, el deber de justicia se distingue del resto de las virtudes no sólo en cuanto a su contenido, sino también en cuanto a su forma fundamental. De fuera –explícita el Profesor de Münster– puede decirse con claridad objetiva qué es justo e injusto, mientras que no tiene sentido preguntar siquiera por lo que sería objetivamente fuerte o cobarde, moderado o indisciplinado<sup>75</sup>.

Se establece a partir de ello que el derecho es, propia y formalmente, una acción humana justa, rectificadora según los títulos de otro, la que resulta cabalmente justa por su formalidad de objeto de la virtud de la justicia. Entretanto, esta noción del derecho como “acción justa” o “conducta rectificadora”, por su vinculación con una serie de realidades prácticas (normas, facultades, relaciones, saberes), hace posible que se las denomine análogamente derecho<sup>76</sup>. Ello implica que de cada una de las realidades que comúnmente son denominadas “derecho”, puede predicarse un concepto exclusivo al mismo tiempo que cada una de ellas participa de un concepto común que las vincula con él en una relación de analogía. Dice D. Herrera al respecto que

[...] *lo justo* es el eje y clave hermenéutica de la semejanza analógica de las distintas acepciones del término derecho que proporcionalmente participan de un concepto análogo común, sin perjuicio del fundamento *in re*, en realidades esencialmente distintas, aunque relacionadas entre sí por vínculos de causalidad que son el soporte de esa connotación común.<sup>77</sup>

Ello no obstante, dado que el acto de justicia consiste en dar *suum cuique*, el deber de justicia no existe si de parte del otro no hay previamente algo que le corresponda, un *suum*. Si algo corresponde a alguien como lo suyo propio, entonces, el derecho es anterior a la justicia, la precede como el acto es anterior a la potencia<sup>78</sup>. Dice Tomás: ‘Si el acto de la justicia consiste en dar a cada uno lo que es suyo, entonces a este acto precede aquel por el cual algo pertenece a alguien, según consta por las cosas humanas’<sup>79</sup>.

Ha sido ya sugerido que la cuestión del derecho como objeto de la justicia es una tesis original en la inteligencia tomista. Entre las razones asequibles que pueden presentarse para elucidar este planteo, cabe mencionar en primer lugar que el Aquinate no dice lo mismo que Aristóteles. Como ha sido mostrado más

<sup>75</sup> Confróntese J. Pieper, *Tratado sobre las virtudes: I virtudes cardinales*, 108-111.

<sup>76</sup> Confróntese C. I. Massini Correas, “El aporte de Tomás de Aquino”, 74-75.

<sup>77</sup> Confróntese D. A. Herrera, “*Ius et iustitia* en Tomás de Aquino y Suárez”, 76.

<sup>78</sup> Confróntese J. Pieper, *Tratado sobre las virtudes*, 89-100; Aristóteles, *Met.*, 1028 a 10-1028 b 8; 1041 a 6-1041 b 33.

<sup>79</sup> T. de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, 28.

arriba, el Estagirita expone tan sólo que la justicia es el hábito por el cual los hombres realizan actos justos. Aquí no se habla del derecho como tal, incluso cuando el término *dikaion* pueda significar tanto “lo justo” como “derecho”. El uso de este concepto del que Aristóteles se sirve para delimitar lógicamente el acto de justicia, adolece de una apreciable confusión que debe ser explicada. El hecho de que en Grecia no ocurriera el particularísimo fenómeno de la consolidación sistemática del ámbito jurídico, induce a pensar que la singular distinción de significados manifestada entre los vocablos latinos *iustum* e *iūs*, a diferencia del griego *tò dikaion*, no haya sido ociosa<sup>80</sup>.

A primera vista, la explicación etimológica de tales vocablos apoya fehacientemente esta tesis. En efecto, a pesar de que guardan entre sí una relación de parentesco lingüístico cercana, *iustum* e *iūs* designan desde sus orígenes órdenes distintos. El término léxico *iūs*, *iūris* significa etimológicamente “derecho”. Desde sus orígenes, esta palabra alude a una fórmula religiosa que tiene fuerza de ley; de allí el uso del plural *iūra* (*iūra lēgēsque*). El *iūdex*, por su parte, es quien profiere la fórmula de justicia. Dicha profesión implica, efectivamente, un compromiso sagrado. Este valor religioso antiguo se reflejará asimismo en las expresiones *iūstae nuptiae*, *iūsta fūnera*. Para Cicerón, el conocimiento del *iūs* pasará a convertirse en una obligación de expertos<sup>81</sup>. Desde otro polo de significancia, el vocablo *iustus*, *-a*, *-um*, se refiere a lo que es “conforme con el derecho”, “lo justo”. Usado en todo momento, se remonta a formas romanas eruditas. De este vocablo proviene la voz *iūstitia* y sus contrarios, *iniūstus* e *iniūstitia*. La distinción etimológica de tales términos refleja, de buenas a primera, lo que dice Gómez Robledo sobre la sistematización del derecho en la antigua Roma:

La intuición del derecho como tal, no como la situación concreta que ha de realizar la justicia (*dikaion*, *iustum*), sino en su precisa formalidad, objetiva y subjetiva, como norma de conducta (*regula agendi*) y como facultad moral (*facultas agendi*) para exigir de otro lo que se nos debe, todo eso fue cosa de Roma; aquello en lo que la *gens togata* ha tenido prioridad hasta hoy sobre todos.<sup>82</sup>

En un segundo nivel analítico, ya no etimológico, sino más bien lógico-semántico, la reflexión tomasiana sobre el derecho es original por la definición que realiza de la justicia en la q. 58 de *ST* II-II. Dice: ‘la justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su dere-

---

<sup>80</sup> Confróntese A. Gómez Robledo, *Meditación*, 97.

<sup>81</sup> Confróntese A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, artículo *iūs*.

<sup>82</sup> A. Gómez Robledo, *Meditación*, 97.

cho<sup>83</sup>. Hay que tener en cuenta, en primer lugar, que la definición de algo es importante toda vez que por ella se expresa la esencia de una cosa, se expone su naturaleza y esa explicación es universal y afirmativa.<sup>84</sup> Para la mirada tomaziana, la virtud de la justicia es definida por su objeto concebido claramente como norma concreta de acción; alcanzado este objeto –el derecho–, lo justo está completo en sí mismo.

El Aquinate propone la clásica definición de Ulpiano registrada en las *Instituta* de Justiniano<sup>85</sup>, lo que demuestra una vez más la vertiente jurídica romana como fuente de la cual Tomás se vale para particularizar formal y sistemáticamente la razón del derecho como objeto de la justicia. Si bien esta concepción voluntaria de dar a cada uno lo suyo se encuentra ya presente como patrimonio de la tradición occidental legado por Aristóteles, Cicerón, Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona<sup>86</sup>; Tomás agrega igualmente que dicha formulación podría aún reducirse a su debida forma si se enuncia con mayor precisión tanto el hábito interior como el acto externo resultante. En este sentido, dentro de la definición de marras se pone primero la voluntad para mostrar que el acto de la justicia debe ser voluntario, y se añade lo de la constancia y perpetuidad para designar la firmeza del acto<sup>87</sup>.

La definición ofrecida por el Aquinate contiene armoniosamente lo mejor de la concepción aristotélica y de la concepción romana. En una, está presente la disposición habitual, firme y constante de la voluntad; en la otra, el derecho como objeto preciso de la justicia. Este asunto, por sí mismo, bastaría para considerar que la comprensión tomista respecto de la justicia y su objeto se caracteriza de un modo inusitado; más aún, Tomás de Aquino agrega de suyo la traducción inmediata del hábito en acto, al decir que por el hábito de la justicia “se da”, es decir, se hace factible a cada uno su derecho. De manera tal que el derecho, en la definición tratada, queda comprendido incluso como el bien que es fruto de la justicia<sup>88</sup>.

<sup>83</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, II-II, q. 58, a. 1, sol.

<sup>84</sup> Confróntese Aristóteles, *Analytica posteriora*, 73 a 22 ss., 93 b 29 ss.; *Met.*, 1029 b 13-1030 b 14.

<sup>85</sup> Confróntese Iustinianus, *Digesta*, 1. 1. 10. 1. 1.

<sup>86</sup> Confróntese Aristóteles, *EN*, 1134 a 1-6, *Rhetorica*, 1366 b 9-10; Cicerón, *De finibus*, 5, 23; Ambrosio de Milán, *De officiis*, 1, 24; Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, 19, 21.

<sup>87</sup> Confróntese T. de Aquino, *ST*, II-II, q. 58, a. 1, sol.

<sup>88</sup> Confróntese Gómez Robledo, *Meditación*, 113-114.

## **A modo de conclusión**

El presente trabajo ha procurado seguir de cerca el tratamiento de la justicia *qua* virtud que realiza Tomás de Aquino y ha tomado como eje de estudio la comparación entre Aristóteles y Tomás en sus esfuerzos por determinar la verdad sobre ella: qué es esta virtud, qué son acciones justas, qué es lo justo en el derecho, qué deja en abierto Aristóteles y en qué lo complementa Tomás. Para ello, se ha restringido el análisis teórico a la exégesis que presenta el mismo Aquinate a lo largo de su paráfrasis del texto aristotélico. Nos hemos apartado, empero, del ordenamiento mencionado en los casos donde era necesario desglosar o bien completar algunas afirmaciones cuya justificación se daba ya por hecha en otras obras del Escolástico. Así ha sucedido, *v. gr.*, con la doctrina del derecho como objeto de la justicia cuya tematización no aparece consignada de modo explícito en *SLE* V, aunque sí en *ST* II-II, qs. 57 y 58. De más está decir que, en honor del espacio que aquí se dispone, otros puntos presentes en la sistemática tomista de la justicia no han sido consignados detenidamente en este trabajo. Tal es el caso de las distinciones entre justicia legal y justicia particular, la relación entre la justicia y el bien común, o las puntualizaciones en torno a la naturalidad de lo justo sobre la base de la intelección de los primeros principios universales de justicia, los que asimismo manifiestan los preceptos de la ley natural que se encuentran contenidos en la *synderesis*, hábito intelectualivo de la razón práctica. Estos asuntos son de referencia inexcusable para una reflexión de abordaje riguroso e integral en torno a la virtud de *marras* tal como es presentada por Tomás de Aquino, pero su estudio amerita la producción de un trabajo mucho más amplio y minucioso.

Realizadas estas aclaraciones y únicamente sobre la base de los desarrollos que han sido presentados en este escrito, es posible establecer algunos resultados pertinentes acerca de algunos de los principales aportes de Tomás de Aquino a la contribución de una exposición ordenada de la justicia como virtud moral. Dichas conclusiones precisivas pueden sintetizarse como sigue:

1. El Aquinate ha establecido que la justicia, a diferencia de las otras virtudes morales, es una virtud que se refiere a las acciones y no a las pasiones. Esto responde a su doctrina de los objetos de las virtudes, donde el Escolástico despliega la taxonomía de las virtudes morales de acuerdo con las determinaciones de sus objetos respectivos que delimitan la materia misma de cada virtud. El examen tomasiano es diferente del aristotélico pues Aristóteles no distingue objetos propios para cada una de las virtudes, sino que simplemente se ciñe a la explicación del concepto de *héxis*, diferente del modo de ser que posee la *dýnamis* donde convergen los contrarios.

2. Asimismo, dentro de los componentes integrales que deben ser tematizados al momento de analizar el acto virtuoso, el Aquinate ha declarado que el sujeto de la justicia es la voluntad, *i. e.*, la facultad que ordena conforme con el apetito racional. Dado que el sujeto de la virtud es aquella potencia a cuyo acto se ordena la virtud para rectificarlo y, en la medida en que la justicia se ordena para rectificar los actos humanos, la justicia se encontrará en alguna fuerza apetitiva porque el principio propio del acto es la fuerza apetitiva. Tomás de Aquino ha pormenorizado que el sujeto de la justicia es diferente de las potencias donde reside el apetito sensible. El apetito según el cual se ordena la potencia subjetiva de la justicia es el apetito racional, porque gracias a la regla de la razón son rectificadas los actos humanos que son la materia de la justicia propiamente dicha.
3. El Aquinate ha analizado también que el medio de la justicia es un medio real y no de razón, debido a la proporción que debe ordenarse entre una cosa y otra por medio de la virtud en cuestión. El medio de la justicia es un medio real porque consiste en una igualdad de proporción entre una cosa exterior y la persona exterior. Ha estipulado aún el Escolástico que la justicia no es un medio entre dos malicias, como ocurre con el resto de las virtudes morales, porque la justicia que dice razón de igualdad es término medio entre lo más y lo menos, y esto implica que es medio entre cometer injusticia y padecerla. En Aristóteles, la diferencia de la virtud de la justicia radica más que en su objeto, en que se opone tan sólo a un vicio: el de la injusticia; mientras que el análisis elaborado por Tomás manifiesta que el acto de injusticia conlleva simultáneamente que sea exceso y defecto, toda vez que una parte tiene de más y la otra tiene de menos.
4. El Aquinate ha especificado aún más la formalidad de la justicia desarrollando la conceptualización del derecho (*ius*) como objeto de tal virtud. Este asunto, como ha sido estudiado, es un punto donde puede constatarse más claramente la influencia del pensamiento jurídico romano en la reflexión tomista acerca de la justicia. El derecho ha sido definido por el Aquinate como una acción justa rectificadora según un cierto modo de igualdad. Esta conducta rectificadora, por su vinculación análoga con una serie de realidades prácticas, permite predicar el término “derecho” en favor de cada una de ellas. Tales realidades jurídicas (normas o leyes, poderes, conductas) están relacionadas entre sí por una determinada causalidad que se manifiesta, a su vez, como soporte estructural de la connotación común que las vincula con el derecho como su analogado principal.

## Bibliografía

### a. Fuentes

Agustín de Hipona (San), *La Ciudad de Dios*, en *Obras de San Agustín* (ed. bilingüe), ed. J. Morán, t. XVI, Madrid, B. A. C., 1958.

Ambrosius (Sanctus), *De officiis*, (PL 16, 25-194, Paris, 1862).

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad., intr., notes et index par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1967.

Aristoteles, *Analytica posteriora*, ed. W. D. Ross, *Aristotelis analytica priora et posteriora*, Oxford, Clarendon Press, 1964 (repr. 1968).

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon Press, 1894 (repr. 1962).

Aristoteles, *Metaphysica*, ed. W. D. Ross, *Aristotle's metaphysics*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1924 (repr. 1970 [of 1953 corr. edn.]).

Aristoteles, *Politica*, ed. W. D. Ross, *Aristotelis politica*, Oxford, Clarendon Press, 1957 (repr. 1964).

Aristoteles, *Rhetorica*, ed. W.D. Ross, *Aristotelis ars rhetorica*, Oxford, Clarendon Press, 1959 (repr. 1964).

Aristoteles, *Topica*, ed. W. D. Ross, *Aristotelis topica et sophistic elenchi*, Oxford, Clarendon Press, 1958 (repr. 1970).

Aristóteles, *Ética (Ética Nicomáquea, Ética Eudemia, Acerca del Alma)*, intr. de T. Martínez Manzano y T. Calvo Martínez, trad. y notas de J. Pallí Bonet y T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1982 (Reimpr. 2007).

Aristóteles, *Metafísica*, introd., trad. y notas de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1982 (Reimpr. 2007).

Aristóteles, *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe por V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1998.

Aristóteles, *Política*, trad. y notas de M. García Valdés, Madrid, Gredos, 2000.

Aristóteles, *Retórica*, intr., trad. y notas de Q. Racionero, Madrid, Gredos, 1982 (Reimpr. 2007).

Aristóteles, *Tratados de Lógica*, trad. de M. Candel San Martín, Madrid, Gredos, 1982 (Reimpr. 2007).

Cicero, M. Tullius, *De Finibus Bonorum et Malorum*, in *M. Tulli Ciceronis*

*Scripta Quae Manserunt Omnia*, Fasc. 43, ed. T. Schiche, 1915.

Iustinianus, *Digesta Iustiniani (The Digest of Justinian)* 1–50, vols. 1–4, ed. T. Mommsen, P. Krüger, A. Watson, 1985.

Thomas Aquinatis (Sanctus), *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Turín, ed. Marietti, 1964.

Thomas Aquinatis (Sanctus), *Scriptum super Sententiis*, recognovit E. Alarcón, ed. Parma, 1856.

Thomas Aquinatis (Sanctus), *Sententia libri Ethicorum*, recognovit E. Alarcón, Roma, ed. Leonina, 1969.

Thomas Aquinatis (Sanctus), *Summa contra Gentiles*, recognovit E. Alarcón, Taurini, ed. Leonina, 1961.

Thomas Aquinatis (Sanctus), *Summa Theologiae* I, Madrid, B. A. C., 1194<sup>5</sup>.

Thomas Aquinatis (Sanctus), *Summa Theologiae* I-II, Madrid, B. A. C., 1985<sup>4</sup>.

Thomas Aquinatis (Sanctus), *Summa Theologiae* II-II, Madrid, B. A. C., 1963<sup>3</sup>.

Tomás de Aquino (Santo), *Comentario de la Ética a Nicómaco*, trad. y nota preliminar de A. M. Mallea, Buenos Aires, CIAFIC, 1983.

Tomás de Aquino (Santo), *Suma de Teología* I, t. I, Madrid, B. A. C., 2001<sup>4</sup>.

Tomás de Aquino (Santo), *Suma de Teología* I-II, t. II, Madrid, B. A. C., 1989<sup>2</sup>.

Tomás de Aquino (Santo), *Suma de Teología* II-II (a), t. III, Madrid, B. A. C., 1990.

Tomás de Aquino (Santo), *Suma de Teología* II-II (b), t. IV, Madrid, B. A. C., 1994.

## **b. Estudios**

Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, t. II (Comentaire: livres I-V), intr., trad. et comment. par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, Louvain-la-Neuve, Peeters-Nauwelaerts, 2002.

Bailly, Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Librairie Hachette, 1950.

Catana, María Rosa, “El concepto de definición” en M. Verstraete y otros, *El concepto del hombre*, Mendoza, Propedéutica, 1985, 66-70.

Cruz Cruz, Juan, “Niveles tendenciales de orden natural”, en su *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico (31), Pamplona, EUNSA, 1996.

- Elders, Leo, “A Ética de Santo Tomás de Aquino”, *Aquinate*, 6, 2008, 61-80.
- Ernout, Alfred-Meillet, Alfred, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1951.
- Gilson, Etienne, *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1978.
- Gómez Robledo, Antonio, *Meditación sobre la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Herrera, Daniel Alejandro, “*Ius et iustitia* en Tomás de Aquino y Suárez”, en L. Corso de Estrada- Ma. I. Zorroza (Eds.), *Ius et virtus en el Siglo de Oro*, Pamplona, EUNSA, 2011, 63-76.
- Liddell, Henry George-Scott, Robert (Eds.), *Greek-English Lexicon*, Oxford, University Press 1996.
- Martin De Blassi, Fernando, “Aportes para una comprensión de la justicia en la doctrina moral de Alberto Magno”, en R. Peretó Rivas (Ed.), *Problemas de Moral en la Edad Media*, Cuadernos Medievales de Cuyo 4, Mendoza, CEFIM-SSyCC ediciones, 2011, 53-67.
- Martínez Barrera, Jorge, *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino*, Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo, 1999.
- Massini Correas, Carlos Ignacio, “El aporte de Tomás de Aquino a la filosofía de la justicia”, en su *Filosofía del Derecho*, t. II, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2005, 63-78.
- Pabón de Urbina, José Manuel, *Diccionario manual griego. Griego clásico-Español*, Barcelona, Vox, 2000.
- Perkams, Matthias, “Aquinas’s interpretation of the aristotelian virtue of justice and his doctrine of natural law”, en I. P. Bejczy (Ed.), *Virtue ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle’s Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Leiden-Boston, Brill, 2008, 131-150.
- Pieper, Josef, *La realidad y el bien. La verdad de las cosas*, Buenos Aires, Librería Córdoba, 2009.
- Pieper, Josef, *Tratado sobre las virtudes: I virtudes cardinales*, Buenos Aires, Librería Córdoba, 2008.
- Ramírez, Santiago, “Síntesis biográfica de Santo Tomás” y “Obras de Santo Tomás”, en Tomás de Aquino (Santo), *Suma Teológica (Introducción general)*, t. I, Madrid, B. A. C., 1964, 2-74.

Tarabochia Canavero, Alessandra, "La giustizia dopo la lettura *dell'Etica Nicomachea*", *Medioevo*, 12 (1986), 111-130.

Widow, Juan Antonio, "El orden natural", en su *El hombre, animal político. El orden social: principios e ideologías*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Hispanidad, 2002, 65-78.

Zalba, Marcellinus, *Theologiae Moralis Compendium*, vol. I, Madrid, B. A. C., 1958.