

LA IDEA DE LA "PIETAS" EN SANTO TOMAS DE AQUINO

POR

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA.
Catedrático en la Universidad de Sevilla.

SUMARIO: 1. Premisas.—2. Fines del hombre.—3. Los fines terrenales según la naturaleza humana.—4. La república perfecta y el bien común.—5. Jerarquía de los bienes humanos de orden natural terreno.—6. Comunidad e individuo.—7. Justicia y piedad.—8. Pregunta final.

1. Premisas.

El pensamiento de Santo Tomás de Aquino es la más cumplida respuesta dada por los cristianos a la primera cuestión que preocupó a los filósofos desde la oscura cuna de la especulación: la relación entre lo uno y lo múltiple, entre la unidad y la multiplicidad varia de los seres. La clave de su respuesta consiste en atender a cuatro puntos de mira principales: el orden, el bien, el fin y la aproximación analógica de los diversos seres que la filosofía pueda contemplar.

El bien es la perfección o plenitud del ser con arreglo a su naturaleza. En la medida en que lo consiga todo ser es bueno. "Quod omne ens, in quantum est ens, est bonus", reza la respondeo en el artículo 3 de la cuestión V de la Prima parte de la *Summa theologiae*. "Quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantum", consta en la respondeo al artículo 1 de la misma cuestión y parte. Es que el bien es algo apetecible y las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas. Por eso Dios, a fuer de acto puro, es la perfección suma, la única exclusiva perfección como tal perfección. Si se dice en la Prima, VI, 3, que los seres son buenos en la medida en que son perfectos, "unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum", se llegará

a la conclusión de que solamente Dios es bueno por su esencia, el Ser divino es el único en quien se hallan identificadas esencia y ser. En las criaturas, potenciales para la perfección, imperfectas en suma, la esencia no se identifica con el ser; para ser perfectas, o sea buenas, requiere la adición de los accidentes indispensables para la perfección cumplida de sus operaciones y para el logro del fin al que potencialmente tiende la calidad diversa de sus naturalezas respectivas. Las criaturas son buenas por participación, no por esencia.

La voluntad quiere al bien que le fue presentado tal bien por la inteligencia: "intellectus movet voluntatem; quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis", léese en la *Summa theologica*, Prima, LXXXII, 4, respondeo. La voluntad es apetito tradicional y todo apetito tiende al bien; al bien que le es presentado como tal por la inteligencia, al bien tal como sea conocido: "sequitur formam apprehensum", dícese en la Prima secundae, VIII, 1, respondeo.

El bien presentado por la inteligencia a la voluntad es el fin, la causa movedora de la voluntad; es el bien que incita a la voluntad, dado que, como está expresado en la Prima, LXII, 4, respondeo, cada una de las criaturas logra su fin último en virtud de su obrar, pues es el obrar lo que conduce al fin: "qualibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit. Quae quidem operatio in finem ducens". Por eso, el bien tiene razón de fin, cual se enseña en la Prima, V, 4, respondeo.

Siendo el bien la perfección respectiva de cada criatura según su naturaleza, el bien varía a tenor de la naturaleza que cada una posea. Todas coinciden, en sus varias particularidades, en tender al Bien por esencia, al bien supremo que es Dios. Puesto que cada ser se relaciona con su fin por medio de su acto, "quod unumquodque ordinatur ad finem per actum suum", el conjunto de las criaturas que integran el universo orienta sus actos, libre o no libremente, hacia el fin sumo del mundo que es su creador, que es Dios. En el hombre, ser racional y libre, el fin sumo consiste en la beatitud de la posesión contemplativa de Dios, en la que no tienen parte los demás seres creados (*Summa theologica*, Prima secundae, III, 3, sed contra).

De la diversidad de seres creados dimana la necesidad del orden. Puesto que el orden de los fines se compadece con el de los agentes o motores, "cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium" (*Summa theologica*, Prima secundae, CIX, 6, sed contra), a cada naturaleza corresponde una manera especial de perfección, esto es un modo peculiar de bien, habida cuenta de que el bien es la perfección de cada ser con arreglo a su naturaleza correspondiente. En la *Summa theologica* Prima, V, 5 respondo, manifiéstase que de la forma se deriva la inclinación al fin, a la acción y a otras cosas, porque los seres que están en acto obran y tienden a inclinarse con arreglo a su forma, que es lo que entendemos por peso y orden. "Ad forman autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi: quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam; et hoc pertinat ad pondus et ordinem".

Es lógico que el bien consista en el orden, porque iría contra el bien y rompería la posibilidad de la perfección de la naturaleza de los dispares seres que hay en el universo, el que todos pudieran obrar de idéntica manera. Cada naturaleza tiene su perfección propia, esto es, su forma de bien propio, consecuente con ella; cada bien es fin a tenor de su calidad de bien, en guisa que la perfección no es exactamente igual para la totalidad de las criaturas. Lo que es perfecto para unas, sería imperfecto para otras, salvo que quebráramos la jerarquización evidente de los seres. De las varias maneras del bien y de la necesidad de armonizar los bienes de cada especie de criaturas mana la rica diversidad del universo. De no ser así, el mundo daría en un monolítico y tedioso igualitarismo de naturalezas, lo cual a todas luces es absurdo. Ya San Agustín, en el capítulo III de su *De natura boni*, había uncido la noción del bien a la del orden, cual recuerda expresamente Santo Tomás en el mencionado artículo 3 de la cuestión V de la Prima parte de la *Summa theologica*. De ahí que la totalidad de las escuelas hayan venido repitiendo la idea del orden en función del bien, siguiendo lo que San Agustín había escrito en el párrafo 1 del capítulo XIII del libro XIX del *De civitate Dei*: "Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique

loca tribuens dispositio". El orden es la adecuada disposición en su lugar correspondiente de las cosas iguales y de las cosas desiguales.

Lo que no impide, antes asegura, que todas miren hacia el creador, que todas tiendan al bien sumo que es Dios, alabándole al unísono a tenor de sus naturalezas respectivas. En la variedad está precisamente el modo cabal de elevarse hacia el Señor, su Dios. En las *Enarraciones in Psalmos*, XLIV, 13, díjolo asimismo San Agustín en frases tan hermosas que da en imposible traducirlas, de tan espléndidamente bellas y precisas como son en la presentación de la virtualidad del orden de las criaturas respecto a Aquel que las hiciera: "Deus ordinavit omnia, et fecit omni ... et gradibus quibusdam ordinavit creaturas, a terra usque ad coelum, a visibilibus ad invisibilia, a mortalibus ad immortalia. Ista contextio creaturae, ista ordinatissima pulchritudo, ab imis ad summa concendens, a summis ad ima descendens, nusquam interrupta, sed dissimilibus temperata, tota laudat Deum".

Menos poéticamente, pero también con exactitud cabal, es lo que dijera Santo Tomás en el *ad tertium* del artículo 4 de la cuestión XLIV de la Prima parte de la *Summa theologica*, cuando refirió que todos los seres apetecen a Dios como su fin al apetecer a cualquier bien, sea le apetezcan con el apetito sensitivo, sea le apetezcan con el apetito intelectual, sea con el natural, que no va acompañado del conocimiento. La causa de ello está en que ninguna cosa tiene naturaleza de bien y, por ende, de apetecible, sino en la proporción en que participa de alguna semejanza con Dios. "Ad tertium dicendum, quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione: quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem".

La jerarquía de los seres es jerarquía de bienes en el mundo. Todas las criaturas miran a Dios, mas en función de su particular naturaleza. El bien sumo se articula en el mundo en la proporción de las semejanzas que con El tengan las criaturas. Hay orden en el universo porque hay diversidad en el universo; al bien por esencia que es Dios, corresponden analógicamente los bienes que cada ser creado tome por fines a tenor de sus condiciones propias. La unidad es

diversidad jerarquizada de bienes, de fines y de naturalezas en el orbe creado. Todos y cada uno se inclinan hacia Dios, pero con tensiones distintas. La unidad del bien divino se refleja en el mundo como bien universal en la armonía de la creación y como bien atañiente a cada una de las cosas de que la creación está compuesta. La unidad y la variedad logran, en la profundidad del misterio de la analogía, equilibrar lo diverso con lo uno, lo múltiple con lo semejante, la variedad con la conformación unitaria, en un munto poliforme y policromo, pero ordenado en el orden que tiene por alfa y por omega a la perfección suma que es Dios.

2. Fines del hombre.

El hombre, criatura racional y libre, tiene al bien por fin. Pero ¿qué calidad de bien?

Por supuesto, dos ante todo: el primero, Dios; el segundo, la belleza armónica del orden universo del cual forma parte.

Dios es el bien del hombre, porque el ser humano vino al mundo para alcanzar, obrando según los preceptos divinos, la felicidad suprema que es el goce de Dios mismo. Dios es el último fin del hombre, porque la suprema perfección de un ser causado no puede estar más que allá donde residió su primer principio. "In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi; intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit" (*Summa theologiae*, Prima secundae, X, 4, respondeo).

El mantenimiento del orden en el universo es, asimismo, fin para el hombre, porque es uno entre los seres que del mundo forman parte y está obligado a cooperar libremente con la parcela que le toca en el conjunto de las cosas creadas, a tenor del lugar que ocupa en la jerarquía de los seres cuyas conexiones expresan y constituyen el orden por Dios dictado. El orden nace de la proporción de las partes, y el ser humano, racional y libre, es una de estas partes. Santo Tomás lo puntualizó en *De potestate Dei*, V, 4, al asentarse que está el "homo ordinatur ad perfectionem universi ut essentialis pars ipsius".

Ambos bienes se relacionan entre sí analógicamente, porque el primero es fin sobrenatural, mientras que el segundo es un bien natural. Entendiendo por sobrenatural con la *Summa theologia* Prima, XXIII, 1, respondeo, el fin que excede por dimensiones desproporcionadas a la naturaleza de la cosa criada, y por natural el fin que cae dentro de las posibilidades naturales, aquel que la naturaleza pueda alcanzar usando de sus fuerzas propias. "Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem: hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit ... Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae".

El fin sobrenatural es exclusivo del hombre, pues únicamente el hombre entre todas las criaturas está sujeto a la obligación irrenunciable de conseguir la salvación o la condenación eterna. Es exclusiva del hombre la consecución o no de la felicidad suprema de la salvación, es el solo ser que se halla capacitado para la posesión de Dios en la contemplación de la esencia divina. En la *Summa theologia* Prima secundae, CIX, 6, ad tertium, lo consignó Santo Tomás cuando adujo que "natura autem humana, ex hoc ipso quod nobilior est, potest ad altiorem finem perducí, saltem auxilio gratiae, ad quem inferiores naturae nullo modo pertingere possunt".

3. Los fines terrenales según la naturaleza humana.

La obligación de cooperar al orden universo ha de cumplirla el hombre a tenor de las calidades de su naturaleza específica. Es del análisis de la naturaleza humana de donde habrá que deducir el modo en que coopera o no coopera al orden universal.

Con una aclaración previa. La de que la cooperación natural del hombre al mantenimiento del orden universal es un fin natural que en ningún caso puede oponerse, ni siquiera ser indiferente, al fin sobrenatural de la posesión de Dios en la vida ultraterrena. El bien sobrenatural de la salvación es anterior y superior a toda clase de bien natural. No cabe oposición entre ellos desde el ángulo lógico ni

desde el plano ontológico, porque de admitir oposición argüiríase imperfección en el menester creador de Dios; lo cual supondría, amén de caer en blasfemia, además precipitarse en el absurdo. Por el contrario, el bien de la felicidad terrena es el anticipo, limitado, imperfecto e inferior, del bien de la felicidad sobrenatural. Mientras el fin último del hombre es el bien sobrenatural de la salvación más allá de la tierra, el fin natural es lograr la perfección de su naturaleza; lo que Santo Tomás en la *Summa theologiae*, secunda secundae II, 2, ad secundum, denomina con palabras tomadas de San Lucas, el "bene vivere tantum", el vivir plenamente lo que su naturaleza es y significa. Porque cuanto más se ordena una cosa a su fin propio tanto es mejor, ya que el bien es cumplir entera e íntegramente el desenvolvimiento de las calidades naturales.

De ahí que la estructura social haya de servir a la consecución por cada hombre del fin último de la salvación. Es el bien fundamental sobrenatural, al cual han de subordinarse la totalidad de los bienes naturales. "Est quoddam bonum proprium alicuius hominis in quantum est singularis persona", léese en las *Quaestiones disputatae de charitate*, IV, 2. Hay un bien propio del hombre asumido como persona en singular.

Las sociedades en que los hombres se agrupan tienen su fin propio en el ámbito terreno, porque corresponden al desarrollo del apetito de sociabilidad inherente a la naturaleza humana. Pero ese bien común de las sociedades subordínase al fin sobrenatural que cada ser humano individualmente tiene. En el *De regimine principum*, I, XIV, 60, está dicho bien claro al señalar que no está el fin último de las comunidades en lograr simplemente la vida terrenal perfectamente virtuosa, sino en que, a través de esta vida plenamente virtuosa, los hombres advengan a la consecución de la fruición de Dios. "Non est ergo ultimus finis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam".

4. La república perfecta y el bien común.

Lleva el hombre en su naturaleza la condición de vivir junto con otros hombres; es un animal sociable. Inteligencia, libertad y socia-

bilidad son los tres rasgos que le caracterizan, y se dan en el ser humano de modo inseparable. De suerte que no cabría pensar ninguna vida virtuosa entre los humanos sin concebirla viviendo con otros de su misma especie. Si el bien terreno cuaja en la perfección de la naturaleza humana, uno de los elementos de ese bien terreno es la vida comunal de unos hombres con otros, es la vida de una comunidad o república. Ni que decir tiene que entendiendo por república la ordenación de la vida en común, no la forma de gobierno por la que vale el vocablo república en los tiempos más recientes, desde Maquiavelo para acá.

A fin de lograr la salvación que es el despliegue de la naturaleza humana, la república ha de ser perfecta en el sentido de proporcionar los medios que satisfagan la totalidad de las necesidades naturales y terrenales del hombre. Ha de ser, pues, comunidad perfecta; no lo sería si dejase de acudir a proveer la posibilidad del cumplimiento de la totalidad de los fines humanos en la convivencia. Es concepto por Santo Tomás reiterado en numerosos trechos de la *Summa theologiae*. En la Prima secundae, XC, 2, respondo: "perfecta enim communitas civitas est"; en el artículo 3 ad tertium: "civitas autem est communitas perfecta". O en la Secunda secundae, LXV, 2, ad secundum: "sicut autem civitas est perfecta communitas".

Es que de no ser perfecta no cumpliría la misión que Santo Tomás la asigna en la Secunda secundae, CLXXXVIII, 8, de requisito necesario para la vida virtuosa: "vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis".

Al ser perfecta comunidad la república ha de proveer los medios para que el hombre viva virtuosamente y pueda advenir al bien sobrenatural que es su fin último ultraterreno; de donde que la instauración de la vida moral recta haya de atender a la naturaleza humana tal como Dios la creó, unión del alma con el cuerpo. Lo que supone que la comunidad, si ha de fomentar la vida moral buena, deberá atender al hombre en la totalidad de su ser, en cuanto consta de alma y cuerpo. Con su típico maravilloso realismo lo hizo constar Santo Tomás en el párrafo 65 del capítulo XV del libro I del *De regimine principum* al apuntar como para la vida moral buena del hombre requiérense dos cosas: una, y principal, que

es vivir virtuosamente, pues es la virtud aquello por lo que se vive bien; otra, cierto que secundaria e instrumental, subordinada pero también necesaria, es la suficiencia de los bienes corporales, cuyo uso es preciso para la práctica de la virtud. "Ad bonam autem unius hominis vitam duo requiruntur: unum principale, quod est operatio secundum virtutem (virtus enim est qua bene vivuntur); aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutis". De la escueta consideración de la naturaleza humana dedujo así Santo Tomás de Aquino la forzosa existencia de una república que agrupe a los hombres para la satisfacción del apetito de sociabilidad, primero; y luego, que esa república tiene fines propios que cumplir.

Ese fin es el bien de la comunidad, el bien común. Bien terreno y nunca sobrenatural; pero entre los bienes terrenos, situado por encima del bien singular de los individuos que la integran. Bien común exigido para el cumplimiento del fin sobrenatural del hombre, pero deducido de la naturaleza humana. En el orden de los bienes naturales y precisamente para tornar hacedero el bien sobrenatural de la posesión de Dios por la realización de la vida buena en la convivencia, el bien común terrenal se coloca por encima de los bienes terrenales individuales. "Bonum multitudinis est maius et divinius quam bonum unius"; el bien de la comunidad es mayor y más divino que el bien de uno, afirma rotundamente Santo Tomás, tomando palabras de Aristóteles, de la *Ética a Nicómaco*, II, VIII, 1094b 10, en el número 2 del artículo 2 de la cuestión XXXIX de la *Secunda secundae* de la *Summa theologiae*. Si el bien sobrenatural le supera porque es de orden más alto, en el orden de la naturaleza terrena el bien común está situado por más elevado que el bien de los individuos. Por decirlo con el padre Santiago Ramírez en su *Doctrina política de Santo Tomás*, salvo el bien transcendente que es Dios, el bien inmanente de la sociedad prima sobre los individuos que la componen (1).

(1) Madrid, Instituto León XIII, 1951, pág. 27.

5. Jerarquía de los bienes humanos de orden natural terreno.

Para Santo Tomás, igual que para Aristóteles, el fin fija la condición del ser. O sea, la existencia de un bien común que es el fin atañiente a la república, traería consigo que la república sea ente distinto y superior a los seres humanos que la componen. Puesto que la parte es inferior al todo y, en consecuencia, imperfecta respecto del todo, la república de la cual el individuo es parte sería, además de sujeto de un fin que es bien común, distinta y superior a los individuos definidos según sus fines terrenos particulares respectivos.

Abundan los textos en que consta esa subordinación del individuo uniusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars terrenos, en cuyo orden el bien de la comunidad que es todo supera al bien de las partes que la integran. "Est autem considerandum quod uniusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis", ha de tenerse en cuenta que cualquiera que viva en una sociedad determinada, en cierto modo es parte y miembro de esa sociedad, declárase en la *Summa theologica*, prima secundae, XXI, 3, respondeo. "Cum enim unus homo sit pars multitudinis quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis: sicut et qualibet pars id quod est, est totius"; pues que el hombre es parte de la comunidad, cuando es y tiene pertenece a la comunidad, porque la parte por entero pertenece al todo, corrobora en la Prima secundae, XV, 4, respondeo. "Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est: unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius", manifiesto es que cuantos componen alguna comunidad están relacionados con ella como las partes con el todo; así como la parte, en cuanto tal parte, es del todo, dedúcese que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo, reafirmase en la Secunda secundae, LVIII, 5, respondeo.

Extrémase la tesis cuando Santo Tomás apela a las comparaciones para presentar palpablemente el carácter orgánico de la comunidad. La integración del individuo en la comunidad se da en tanto

grado, la realidad de la comunidad es tan robusta y coherente, que los individuos entran en ella igual que las células en un cuerpo vivo; a tanto llega la completa sujeción del individuo a la comunidad, a tanto llega la subordinación del bien singular del sujeto humano a la comunidad política de la que forma parte. Es una célula en un organismo, y no más. "Omnes homines qui sunt unius communitatis reputantur quasi unum corpus, et tota communitas unus homo", todos los hombres que son de una comunidad son tenidos por un solo cuerpo y la comunidad por un solo hombre, dicese en la *Summa theologica*, prima secundae, LXXXI, 1, respondeo. "Sicut animal est aliquid unum, compositum ex partibus diversis unitis in toto, ... ita et civitas est communitas ex pluribus composita", del mismo modo que el animal es una cierta totalidad, compuesta de partes diversas unidas en el todo, ... así también la ciudad es una comunidad formada por muchos, insiste en *In libros Politicorum Aristotelis commentaria* I, VII, 1, 4. De la subordinación jerarquizada del bien particular al bien común era inevitable llegar a la subordinación integrada del sujeto en la comunidad, habida cuenta del profundo alcance que el sentido finalista de la especulación aquinatense había tomado del radical teleologismo aristotélico.

Más aún; dada la distinta situación que el bien común tiene respecto al bien singular dentro del orden axiológico de las naturalezas terrenales, el bien común es perfecto, en tanto que el bien particular es imperfecto, no logrando perfección más que en la medida en que se acomode al bien común. "Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum", el bien particular está ordenado al bien común lo mismo que lo imperfecto se ordena a lo perfecto, adviértese en la *Summa theologica*, secunda secundae, LVIII, 9 ad tertium.

Pero hay más todavía. Aun dentro del orden terreno el bien común es distinto y superior al bien de los individuos, no ya en cantidad, pero en calidad. En la misma parte y cuestión, artículo 7 ad secundum, nótase que la diferencia no es numérica, ni formal, sino lógica y ontológica. "Ad secundum dicendum quod bonum commune civitatis et bonum commune unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam:

alia enim est ratio communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis". El bien común y el bien de una persona no se diferencian solamente en lo mucho y en lo poco, sino con diferencia formal; una es la razón del bien común y otra es la razón del bien singular, una es la razón del todo y otra la de la parte.

No podría concluirse de otro modo. Si el fin del bien común hace ser a la comunidad lo que es, y si el bien común corresponde a entidad distinta de la suma de los individuos, a entes separados tocan calidades de fines separados. Si la naturaleza de la comunidad se distingue cualitativamente de los individuos, el fin de la comunidad será de diferente condición que el de los individuos. Fines y naturaleza dispares, no será cuestión de números, sino de condiciones dispares. El ser de la sociedad es mucho más que la suma de sus miembros; es un ser aparte. El bien común no consistirá en la adición de los bienes individuales, sino será bien con contenido propio.

6. Comunidad e individuo.

¿Quiere ello decir que Santo Tomás integre al individuo totalmente dentro de la comunidad? ¿Implica lo dicho que estamos en presencia de un totalitarismo al estilo de los derivados de Hegel, marxistas o no marxistas?

Nada más lejos del Aquinate. Por dos razones:

La primera, que el orden de los fines terrenales está subordinado al bien sobrenatural. Son bienes análogos, nunca unívocos. Ya dije lo bastante en el párrafo 2 para no tener que alargar la argumentación con las muchísimas citas con que podría apoyar el argumento. Encima de todos los bienes de la tierra, el ser racional y libre tiene el de la consecución de la felicidad en la contemplación eterna de Dios. Incluso, como indiqué, todos y cada uno de los bienes terrenales, bien común de la comunidad o bien particular que fueren, están sujetos y ordenados a la consecución de su eterna bienandanza. La religión cristiana está fundada en el destino trascendente individual de cada hombre con arreglo a la lógica de que con su con-

ducta en la tierra ganará o perderá la bienaventuranza en el más allá. No puede hundirse el yo en el abismo de la totalidad de aquí abajo, porque el yo tiene por única exclusiva meta el bien sobrenatural que es Dios.

Lo segundo, porque la comunidad es un ser total, pero no integral, por seguir la prodigiosamente exacta terminología del padre Santiago Ramírez (2). Entre lo colectivo, que equivaldría a la suma de sus miembros, y lo unívoco universal, que sería la absorción de sus miembros, es un total en el cual los componentes participan. En modo que el bien común es al mismo tiempo bien común del todo y bien común de las partes, un bien potencial en palabras del mismo padre Ramírez. Aplicando la regla tomista de la analogía, el maestro dominico labró una interpretación que, a mi ver, es la más satisfactoria entre las muchas propuestas hasta ahora, tal como las recoge Antoine Pierre Verpaalen en su erudito libro *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin* (3).

De suerte que Santo Tomás no fue ni lo que hoy decimos un liberal ni lo que conocemos ahora por totalitario. Cara al totalitarismo salvó la dignidad del ser humano, colocándole en conexión directa, individual y personal con Dios. Frente al liberalismo, definió la comunidad cual entidad orgánica, como cuerpo vivo, sin sacrificar jamás el bien de la sociedad a los intereses particulares de los hombres aislados. Son tan frenéticamente interesados como evidentemente absurdos los intentos recientes de encasillarle en ninguno de los dos desvíos del pensamiento revolucionario. Individuo, sociedad y Dios, o si se prefiere, hombre, comunidad y Dios, están jerarquizados por razón del orden de los bienes, que en las criaturas es orden de los fines. La distinción entre la gracia y la naturaleza, entre lo sobrenatural y lo terreno, entre el bien trascendente y los bienes inmanentes, permite al realismo tomista sortear con mano de seguro timonel los desvaríos en que suelen despeñarse los más celebrados corifeos del pensamiento moderno.

(2) S. Ramírez, O. P.: *La doctrina política de Santo Tomás*, págs. 34-36.

(3) Heidelberg, F. H. Kerle, 1954. Especialmente en las páginas 15-46.

7. Justicia y piedad.

De que el orden social sea la unión metafísica en el bien común, nace la virtud de la justicia. Cuando la justicia es vivificada por la caridad recibe de ésta aquella perfección más completa de virtud, la "perfectio virtutis" que la caridad proporciona a las virtudes, según está escrito en la *Summa theologica*, prima secundae, LXII, 4, respondeo. Porque la perfección suprema de la justicia es para Santo Tomás la caridad del amor, como bien vió hace más de un siglo el especialista de Santo Tomás, que fue el sueco N. J. Linnarsson, en su estudio *Thomas af Aquin säsom moralteolog* al opinar que para el Aquinate "på grund af detta närmare förhållande hvari kärleken står till det för alla de teologyska dygderna gemensamma föremålet, måsta man säga, att kärleken bland dem innehar der förnämste rummet" (4). O sea: sobre la base de esta proporción, en la cual el amor entra por objeto común de todas las virtudes, pudiérase decir que el amor ocupa el lugar preeminente entre todas.

En el orden de las relaciones humanas, cifrada en su manera más perfecta en la adecuación de los bienes particulares al superior bien común, caben por tanto dos puntos de mira: el de la justicia legal, que expresa precisamente la subordinación entre tales dos tipos de bienes, y la caridad, que recoge al amor perfeccionador de la justicia.

La tradición literaria romana había fundido a ambas, presentando a la "pietas" como parte de la justicia legal; esto es, de la justicia atañente al bien común. La piedad es hermana de la justicia en el *De natura Deorum* de Cicerón, II, LXI, 153: "Quae contuens animi accedit ad cognitionem deorum, e qua oritur pietas, cui coniuncta iustitia est reliquaque virtutes"; con lo que la mente sube al conocimiento de los dioses, de donde procede la piedad, hermana de la justicia y demás virtudes. Y en la *Retórica*, II, 53, es la justicia misma, según recuerda el propio Santo Tomás en la *Summa theologica*, secunda secundae, CI, 2, sed contra. Porque aquí Cicerón define a

(4) Upsala, Akademiska Bokhandeln (C. J. Lundström), 1866, pág. 100.

la "pietas" como el culto debido a los padres y a la patria: "Pietas est per quam sanguine iunctis, patriaque benevolis, officium et diligens tribuitur cultus"; piedad es aquello por lo que se rinde servicio y culto diligente a quienes nos están ligados por la sangre y en el amor a la patria.

Santo Tomás las disocia. A los padres y a la patria, que es la síntesis de ellos, o sea la Tradición acumulada de sus quehaceres transmitidos, tradición que de ellos recibimos y merced a la cual somos lo que somos, débese honor, culto y reverencia. Porque de la patria recibimos el principio de nuestra existencia, existe el deber de conservarla, de perpetuarla y de mantenerla. Consta, clara y tajantemente en la *Summa theologica*, secunda secundae, CI, 3, ad tertium: "Ad tertium dicendum quod pietas se extendit ad patriam secundum quod est nobis quoddam essendi principium: sed iustitia legalis respicit bonum patriae secundum quod est bonum commune". A lo tercero, la piedad se extiende a la patria en cuanto que es, en cierto modo, el principio de lo que somos; mientras la justicia legal se refiere al bien de la patria en su razón del bien común. Como ha escrito Michael Wittmann en su *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, a cada deber corresponde una virtud: a la justicia legal el deber jurídico, a la piedad la caridad que refuerza aquel deber imperado por el derecho natural (5).

Hay, pues, según Santo Tomás de Aquino, hacia la patria doble deber de justicia y de piedad. Para ser más exactos, deber de justicia reforzado por la piedad. Derivándose ese deber de la superioridad del bien común sobre los bienes particulares. Va contra el derecho natural; esto es, contra el orden escalonadamente jerárquico de los seres, anteponer los intereses o las conveniencias privadas a los intereses de la patria, que son el bien común de la comunidad a la que pertenecemos.

"Pietas" y justicia que no son capricho nuestro. Son deberes inscritos por Dios en el orden de los valores de la creación. La patria, que es tradición que atraviesa las generaciones, porque comprende más allá de los linderos cronológicos de nuestra existencia, abarca

(5) München, Max Huber Verlag, 1933, págs. 290-291.

a los que nos precedieron y a los que nos seguirán, todos ellos en el pasado o en el futuro partícipes de ese bien común que define y constituye a la patria. Como certeramente observó Luis Cabral de Moncada en su estudio *Universalismo e individualismo na concepção do Estado: S. Tomás de Aquino*, la república, o sea la patria, "não é mera associação de socorros mutuos nem mero gendarme. E muito mais do que isso; é um instrumento do bem e da felicidade comun de todas as gerações presentes e futuras, subordinadas a um valor etico objectivo independente da vontade dos individuos e que se chama a justiça" (6).

Es de notar que Santo Tomás, en la parte, cuestión y artículo citados de la *Summa theologica*, equipara los deberes de justicia y piedad hacia la patria con los debidos a los padres, situándoles al mismo nivel. Con cierta contradicción sin duda, ya que, si de un lado asegura que el deber para la patria es la expresión del bien común y de otra que la patria o comunidad es la única sociedad perfecta por encima de la familia, que dentro de ella se encuadra en sus fines y en sus bienes, parece lógico deducir que el deber para con la patria es mayor que el deber para con los padres; puesto que la patria encarna al bien común, bien común no encarnado por los padres.

Marco Tulio Cicerón, en la visión romana que fundía a la "pietas" con el derecho natural, como ha puesto de relieve Carlo Alberto Maschi en su conocido libro *La concezione naturalistica del diritto e degli istituti giurudici romani* (7), situaba en cambio a la patria por encima de los padres. En la treintena de textos en que alude a la "pietas", recogidos por H. Merguet en su exhaustivo *Lexikon zu den philosophischen Schriften Cicero's* (8), trae uno sacado del *De republica*, VI, 16, en donde está establecida la jerarquía de los deberes con arreglo al postulado del bien común, poniendo a la patria más arriba que a los padres: "Sic, Scipio, ut avus hic tuus, ut

(6) Coimbra, Armenio Amado, 1943, pág. 49.

(7) Milano, Vita e pensiero, 1937, XV, pág. 355.

(8) Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 3 tomos. Cita al III (1961), pág. 86.

ego, qui te genui, iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est". Porque, cual el mismo Cicerón dijera en el *De legibus*, II, III, 6, la patria es la que nos crió: "... hanc quoque quae te prócreavit esse patriam tuam"; en mayor grado que los padres, quienes apenas si nos dieron la carne de nuestros cuerpos hablando en sentido estricto.

En todo caso, de la consideración del pensamiento de Santo Tomás de Aquino resulta, a mi modesto entender, que los deberes para con la patria son superiores a nuestros intereses particulares en el orden de los bienes terrenos; esto es, sin otra excepción que la consecución del bien sobrenatural que es Dios, única excepción tolerada por Santo Tomás en el artículo 4 de la cuestión CI de la *Secunda secundae* de la *Summa theologiae*. Deber legal de derecho natural y deber virtuoso de piedad, que refuerza al mandato de la ley natural. Por exigencias del bien común, del bien común definidor de la comunidad política que es la regla que jerarquiza nuestros deberes para con ella.

8. Pregunta final.

Todo lo dicho trae a mientes una pregunta final concreta. Quien habla forma parte de las Españas, comunidad cuyo bien común ha de defender por encima de cualquier otro interés terreno en virtud de mandato del derecho natural; las Españas están tan identificadas con su unidad católica que, siguiendo a Menéndez y Pelayo, podríamos concluir las aniquilaríamos en el caso de que tal unidad católica desapareciera. Siendo ello así, planteada la cuestión de esta manera, ¿tengo yo, español, el deber de defender la unidad católica de las Españas que es la esencia de mi patria, contra quienes intenten destruirla, sea quienes fueren? Porque los que fomenten, aprueben o hagan posible la ruptura de la unidad católica de las Españas son destructores de mi patria.

Pues trátase de mandato de derecho natural, mandato que ha de informar al derecho positivo para que las leyes del derecho positivo sean sencillamente leyes. O en otros términos, ¿puedo yo, espa-

ñol, en conciencia y en derecho, acatar unas normas de derecho positivo que contradicen lo que me impera el derecho natural, tal como lo teorizó nada menos que Santo Tomás de Aquino?

Quede en pie la pregunta, sin respuesta.

Y nada más.