

LA TRIPARTICIÓN DE LA JUSTICIA EN LOS COMENTARIOS DE TOMÁS DE VIO A *SUMMA THEOLOGIAE* II-II, QQ. 57-62

The Tripartition of Justice in the Commentaries of Thomas de Vio to Summa theologiae II-II, qq. 57-62

Nicolás A. Lázaro

CONICET – Universidad Nacional de Rosario
Universidad Católica de Santa Fe

Resumen

Se comparan los comentarios realizados por Cayetano a la noción de justicia expuesta por Santo Tomás en *S. Th.* II-II, qq. 57-62. A partir de las notas recabadas, se ofrece una síntesis de la definición brindada por el Cardenal. Acudiendo a la noción de «tripartición» explicamos las fundamentales diferencias que encontramos entre los comentarios de Tomás de Vio y la doctrina de Tomás de Aquino. Finalmente, nos explayamos en algunas consideraciones con respecto a los alcances prácticos que tal noción implica para la reflexión ética. Así como también la influencia que podría haber tenido en posteriores corrientes filosóficas.

Palabras clave

Cardenal Cayetano; Tomás de Vio; justicia; tripartición; Tomás de Aquino

Abstract

This paper compares the commentaries of Cajetan on the notion of justice offered by Aquinas in *S. Th.* II-II, qq. 57-62. Through a synthesis of the collected notes, it offers a succinct definition of justice according to the cardinal. It focuses in particular on the notion of «tripartition» and explains fundamental differences between the commentaries of Thomas de Vio and Aquinas. The conclusion presents arguments regarding the applied effects that such a notion implies for ethical reflection, and considers the influence it could have had on further philosophical thought.

Keywords

Cardinal Cajetan; Thomas de Vio; Justice; Tripartition; Thomas Aquinas

1. *Status quaestionis* sobre los comentarios de Cayetano al *Tratado de la Justicia*

Si bien es cierto que Tomás de Vio es ampliamente conocido en el ámbito académico por quienes se dedican a la Filosofía Medieval, consideramos necesaria una introducción al tema que trataremos mediante una breve exposición del estado mismo de la cuestión. En este sentido, dividiremos el presente apartado en dos secciones.

El primero, referido a una consideración con respecto al estudio sobre las obras de Cayetano en general. Mientras que, en el segundo, expondremos los antecedentes más salientes sobre la tripartición de la justicia en Tomás de Vio a partir de su glosa al *Tratado sobre la Justicia* de Tomás de Aquino¹.

1.1. *Bibliografía sobre Cayetano y sus obras*

Si comenzásemos por buscar artículos que lleven en su título alguna referencia al «Cardenal Tomás de Vio», o en sus palabras claves a Cayetano, emparentándolas con algunas del tipo «justicia», «justicia general» o «justicia particular», el resultado hablará por sí solo: pues encontraríamos que en los índices de la revista *Angelicum* la voz «Cayetano» aparece menos de diez veces en las publicaciones de los períodos 1927-2019².

¹ Lo que sigue ha sido confeccionado siguiendo otros trabajos ya publicados: Lázaro, N., «Los comentarios del Cardenal Cayetano a la *S. Th.* II-II. qq. 57-69», en *Actas II encuentro de jóvenes investigadores en Historia Antigua y Medieval*, pp. 162-172; «El Cayetano y sus comentarios», en *Corporalidad, política y espiritualidad*, Actas del XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, Chile, 2017, 464-473; «Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano: un gran desconocido», en *Actas de la X Jornada de Filosofía Medieval*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, CONICET, Bs. As., 2015, pp. 1-10. Aun así, hemos dejado fuera muchas consideraciones que todavía investigamos y que pretendemos publicar próximamente. Advertimos que este trabajo exige una exhaustividad que sólo nos parece posible alcanzar a través de la permanente revisión y dedicación. Por lo tanto, todo lo aquí expuesto no debe tenerse como palabra definitiva, sino como una investigación en constante progreso y actualización. Debe saberse que cada vez que hemos realizado una búsqueda hemos intentado agotar todas las posibles variantes e idiomas referidos a Tomás de Vio, por ejemplo: Cajétan, Gaetano, Caietanus, Cayetano, Tomás de Vio (de Vío), Thomas de Vio, Tommaso de Vio, Cardinalis Caietani, etc.

² Para ser precisos: en los títulos aparece cinco veces. Helos aquí, en orden cronológico decreciente: Manzanedo, M.F. (O.P.), «La inmortalidad del Alma humana según Cayetano», 76/3 (1999), pp. 309-340; Ferrari, L., «A thomistic Appraisal of Thomas de Vio Cajetan's 'abstractio totalis'», 42/4 (1965), pp. 441-462; Pollet, V., «La doctrine de Cajetan sur l'Église», 12/2 (1935), pp. 223-244; Garrigou-Lagrange, R., «Le sens du mystère chez Cajetan», 12/1 (1935), pp. 3-18; y, finalmente todo el fascículo cuarto, año 11, correspondiente a la publicación trimestral octubre-diciembre de 1934, intitulado «Iubilaris Commemoratio Cardinalis Caietani». Las restantes tres son recensiones de la publicación de los fascículos que la *Revue Thomiste* publicase entre los años 1934 y

Si fuésemos a consultar la revista fundada por el Card. D. Mercier en 1984, *Revue néo-scholastique*, estos serían los resultados: En el primer período (1894-1899), «Cayetano» aparece en los índices onomásticos en 19 ocasiones para un total de 8 artículos, aunque nunca en sus títulos³. Aunque en el segundo período (1900-1919) *Cajétan* figura en los índices onomásticos 23 veces, y 4 en el tercer período (1920-1940), ninguno de los artículos en cuestión se inscribe dentro de las investigaciones que tienen como cometido estudiar especialmente los comentarios de Cayetano. Lo mismo sucede con la revista *Studi Tomistici* (1970-1995): con 61 volúmenes editados, sólo en 7 de ellas se hace referencia al Cardenal⁴.

Ahora bien, son dos las publicaciones más importantes centradas absolutamente en la persona y la doctrina de Tomás de Vio (†1534), con motivo del cuadringentésimo aniversario de su muerte: (1) La correspondiente a la revista *Angelicum* («*Iubilaris Commemoratio Cardinalis Caietani*», que cuenta con 11 publicaciones más un «saludo», y es del año 1934). (2) Mientras que en la *Revue Thomiste* (con 16 artículos en colaboración, de los años 1934-1935) no encontramos más de cinco escritos relacionados directa e

1935 de la *nouvelle série* con ocasión del 4º Centenario de la muerte del Cayetano. Estos estudios los encontramos con mayor frecuencia en dos períodos, entre los años que van desde el 1900-1935/6 (cuatro escritos específicos), por un lado; y entre 1960-1987 cuatro estudios, dos sobre el Cayetano, y otros sencillamente que son recensiones de artículos de revistas coetáneas (que ponemos seguidamente).

³ Tales apariciones son en referencias y notas a pie de página, pero nunca asociados a *S. Th.* II-II, qq. 57-122. De estos ocho artículos, cinco responden a la autoría del Card. Désiré Mercier: (1) «De habitus doctrina Sti. Thomae Aquinatis in I-II, qq. XLIX-LXX Summae Theologicae, lectionibus proposita a Francisco Card. Satolli», *Revue néo-scholastique*, 18 (1898), pp. 228-232. (2) «Discussion de la théorie des trois vérités primitives», *Revue néo-scholastique*, 13 (1897), pp. 56-72. (3) «La notion de Vérité (Á propos d'un article de la Revue Thomiste intitulé : « Jugement et vérité »)», *Revue néo-scholastique*, 24 (1899), pp. 371-403. (4) «La philosophie Néo-scholastique», *Revue néo-scholastique*, 1 (1894), pp. 5-18. (5) «Le positivisme et les vérités nécessaires des sciences mathématiques», *Revue néo-scholastique*, 21 (1899), pp. 12-29. Uno a Maurice De Wulf: (6) «La synthèse scolastique», *Revue néo-scholastique*, 21 (1899), pp. 41-65. Los restantes a Simon Deplige, (7) «Saint Thomas et la question juive (suite en fin)», *Revue néo-scholastique*, 14 (1897), pp. 99-123; y Armand Thiéry, (8) «La vue et les couleurs. Quelques observations en réponse á M. Hallez», *Revue néo-scholastique*, 15 (1897), pp. 261-281.

⁴ Aquí algunas de las páginas en que podemos encontrar tales referencias: (1) Ols, D., «Le Cristologie contemporanee e le loro posizione fondamentali al vaglio della dottrina di S. Tommaso», *Studi Tomistici*, 39 (1991), en pp. 37-39. (2) Pangalio, M., «L'essere come atto nel tomismo essenziale di Cornelio Fabro», *Studi Tomistici*, 32 (1987), pp. 63-65, 129-131. (3) Stör, J., «Bewahrt das Sittengesetz des A. T. seine Geltung in Neuen Bund?» en L. Elders, K. Hedwig, (eds.), *Lex et libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the fourth symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy*, *Studi Tomistici* 30 (1987), p. 231. (4) Walgrave, J., «Reason and will in Natural Law» Elders, L. – Hedwig, K. (eds.), *Lex et libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the fourth symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy*, en *Studi Tomistici*, 30 (1987), p. 69. (5) Piolanti, A., «Il tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII», *Studi Tomistici*, 20 (1983), p. 17. (6) Belmans, T., «Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire al morale conjugale de Saint Thomas», *Studi Tomistici*, 8 (1980), p. 254. (7) Cenachi, G., «Il lavoro nel pensiero di Tommaso d'Aquino» *Studi Tomistici*, 5 (1977), pp. 148, 181-182.

indirectamente. Todavía anterior es la importante obra sobre la vida del Cardenal escrita por Aluigi Cossio en 1903 e intitulada *Il Cardinale Gaetano e la riforma*.

Tampoco escapa a nuestra consideración la colección *Divus Thomas*. Con dos períodos (1880-1905; 1924 hasta hoy). Pero se verá que va todo en línea con lo que venimos argumentando⁵.

Con respecto a los trabajos sobre los textos de Santo Tomás y sus comentadores, la actividad de mayor actualidad e importancia es, a nuestro juicio, la Semana Tomista Argentina, realizada en 2011 bajo el lema «*Intérpretes de Santo Tomás*» en la Universidad Católica Argentina. La intervención de Pablo Ceferino Muñoz interesa sobremanera: «*Los comentarios del Cayetano: ¿continuidad o divergencia con la doctrina de Santo Tomás?*».

Allí, C. P. Muñoz confecciona una lista de los autores que señalan coincidencias y diferencias entre el pensamiento de Santo Tomás y los comentarios de Cayetano. Por presentar una muy buena síntesis de esos argumentos, reenviamos a su lectura⁶. También en otros de sus escritos Muñoz brinda citas y referencias sobre los autores que señalan la fundamental distancia entre la doctrina del de Aquino y el de Gaeta; a la vez

⁵ De Holtum, G., «Specimem commentarium Caietani usui scholarum accomodatorum», *Divus Thomas* (1901), pp. 563-573. Fernández, A., «Iustitia originalis et gratia santificans, iuxta D. Thomam et Cajetanum (*continuabitur*)», *Divus Thomas*, 2 (1931), pp. 126-146. Fernández, A., «Iustitia originalis et gratia santificans, iuxta D. Thomam et Cajetanum (*finis*)», *Divus Thomas*, 3 (1931), pp. 241-260. Vosté, J., «Thomas de Vio O. P., cardinalis Caietanus Sacrae paginae Magister» *Divus Thomas*, (1936), pp. 74-75. Chevalier, I., «Notule de critique textuelle thomiste: De ver., Q. IV, Art. II, Ad. 7», *Divus Thomas*, 41 (1938), pp. 63-68. Bersani, S., «De mente Cardinalis Caietani circa vim conclusionum quinque viarum» *Divus Thomas*, 4-5 (1938), pp. 429-434. V. Degl'Innocenti, V., «Animadversiones in Caietani doctrinam de corporum individuatione», en *Divus Thomas*, 51 (1948), pp. 19-48, «Del Gaetano e del principio d'individuazione», *Divus Thomas*, 52 (1949), pp. 202-208; «Il Capreolo e la questione sulla personalità», *Divus Thomas*, 43 (1940), pp. 27-40; «L'opinione giovanile del Gaetano sulla costituzione ontologica della persona», *Divus Thomas*, 44 (1941), 154-166. Rossi, A., «Metodi e risultati relativi alla storia della filosofia», *Divus Thomas*, 40 (1947), pp. 266-273; «Metodi e risultati relativi alla storia della filosofia», *Divus Thomas*, 41 (1948), pp. 59-67. Quarello, E., «Il problema scolastico della persona nel Gaetano e nel Capreolo» *Divus Thomas*, 55 (1952), pp. 34-63. Fei, E., «Un gigante dello spirito: Il Card. Gaetano» *Divus Thomas*, 55(1952), pp. 252-255. Vansteenkiste, C., «L'edizione Leonina delle opere di San Tommaso», *Divus Thomas*, 76/3-4 (1973), pp. 365-384. Elders, L., «La doctrine de la prophétie en Saint Thomas et en Maimonide », *Divus Thomas*, 78/4 (1975), pp. 449-456. Bertizzo, G., «Il sovrano nel pensiero politico di S. Tommaso», *Divus Thomas*, 36/3 (2003), en *I Domenicani nella storia. Episodi emblematici tra predicazione, metafisica e politica*, pp. 197-208. Bondolfi, A., «I teologi della scuola di Salamanca di fronte alla riproposizione della dottrina della potestas directa», *Divus Thomas*, 115/2 (2012), pp. 98-118. Además de todo esto, la *Divus Thomas* publica entre 1936 y 1965, seis textos del Cayetano, de las cuales dos son traducciones al inglés. Por otra parte, en los dos índices de la revista *Divus Thomas Placentius*, 1980-2001, y *Divus Thomas Bononiensis*, 1992-2001, no aparece el nombre del Cayetano en los títulos ni una sola vez.

⁶ Muñoz, C., «Los comentarios de Cayetano: ¿continuidad o divergencia con la doctrina de Santo Tomás?», en *Actas del Congreso Internacional de la XXVI Semana Tomista 2011 de la Sociedad Tomista Argentina*, Buenos Aires, UCA, 2011, pp. 1-10.

que muestra cómo otros autores –entre ellos J. Maritain– se apoyan en Cayetano para cimentar y desarrollar su pensamiento y exposiciones filosóficas⁷.

1.2. Antecedentes de la cuestión sobre la tripartición de la justicia en Tomás de Vio

Sobre el tema de la justicia, Rodríguez Luño nos habla del objeto de la misma virtud, de su tipología y de las virtudes adjuntas a ella⁸. Exponiendo sus argumentos, y luego de decir que Santo Tomás recibe y mantiene sustancialmente igual la definición de la virtud de la justicia de los juristas romanos –y tras establecer con el Aquinate cuál sea su objeto– llegamos al lugar de nuestro interés al leer sobre las diversas opiniones en torno al número de sus partes subjetivas en *Tipologia della Giustizia*, apoyándose en Anselm Günthör.

Por otra parte, y siempre tratando el tema de la justicia, R. Cambareri al introducir el tema de la *Divisione della virtù della giustizia*, en el tercer capítulo de *Il cristiano in politica. La domanda di giustizia nel mondo contemporaneo*, lo hace parafraseando las palabras de Santo Tomás correspondientes a *S. Th.*, II-II, q. 58⁹.

Notemos que la citación que hace de Günthör es a la misma obra, volumen e inciso que también realizó Rodríguez Luño. Advirtamos también, cómo trata el tema de la división de la justicia exponiendo claramente las palabras de Santo Tomás, citando puntualmente los textos¹⁰.

Además, tras presentar el tema de la «justicia social», y luego de señalar tres «hechos» por los cuales sostiene que la mencionada virtud de la justicia social y la virtud de la justicia («cardinal-tradicional») son una; agrega: «La nozione di giustizia sociale comprende globalmente le *tre forme classiche della giustizia*, fondando però diritti e doveri sulla base delle esigenze naturale»¹¹. Casi cuarenta páginas después atribuye la tripartición de la justicia a Cayetano: «Il significato della bipartizione in giustizia generale e particolare e non tripartizione (cf. Caietanus) va in questa direzione»¹². Esta referencia tiene su origen en la lectura de Günthör que señalamos.

Por un lado, entonces, concordamos con Á. Rodríguez Luño que es A. Günthör quien mejor expone y sintetiza las posiciones respecto de este tema. Pero estamos en desacuerdo con aquello de que ya fuese superada.

⁷ Muñoz. C., «En torno a dos lecturas posibles sobre el conocimiento de las esencias en Tomás de Aquino», *Tópicos*, 43 (2012), pp. 124-130. También lo hace H. De Lubac, *infra* lo veremos.

⁸ Rodríguez Luño, Á., *Scelti in Cristo per essere santi*, Roma, Edusc, 2013.

⁹ Cambareri, R., *Il cristiano in politica. La domanda di giustizia nel mondo contemporaneo*. Bologna, PDUL-Edizioni Studio Domenicano, pp. 34-39.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 41. [El resaltado en cursiva es nuestro].

¹² *Ibid.*, p. 78.

Además de lo dicho, al leer el §76 de *Chiamata e Risposta* notamos cómo su metodología para presentar el estudio de la justicia ha influido en aquellos autores que hemos citado precedentemente y que se colocan bajo su tutela. Notemos que en la posterior edición alemana de Günthör, *Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie*, no encontramos esta precisión, que sí realizó en la edición italiana (*Chiamata e Risposta. Una nuova teologia morale*). Todos citan la edición italiana, siendo la alemana diez años posterior¹³.

Al momento de tratar la justicia y sus divisiones, muchos consideran necesario hacerlo a partir de los derechos fundamentales del hombre –puntualmente de «los derechos humanos fundamentales, que tanto el individuo como la comunidad, en su concurrencia –o encuentro–, deben reconocer con su comportamiento justo»¹⁴–, y no según el modo en que es definida o conceptualizada.

Günthör –siguiendo su exposición en §d, *Le principali specie di giustizia (partes subiectivae)*– tras preguntarse «*Quante sono le parti della giustizia?*», contesta con *Una treplice divisione usuale* (§93). Detengámonos en su argumento.

Primeramente, nos dice que los teólogos moralistas no están de acuerdo en determinar las partes subjetivas de la justicia, notando que este problema, o desacuerdo, no es sólo de índole teórica, pero práctica. Agrega también que tales teólogos moralistas interpretan diversamente a Santo Tomás. En un segundo momento, indica que es a partir del Cayetano donde debe rastrearse dicha triple división.

¿De dónde viene pues esta «posible referencia» a Cayetano? A su lectura de A. van Kol: «Uno dei teologi moralisti contemporanei, che propone questa triplice divisione, è p. es. A van Kol, *Theologia moralis*, Hereder, Barcellona, 1986, t. I, n. 540»¹⁵. Así concluye en el apartado §94, *Il punto di vista di Tomaso d'Aquino*:

È interessante notare come A. van Kol (o. c.) respinga espressamente questa suddivisione di Tomaso e dimostri quindi di essere pienamente cosciente della differenza che passa tra la sua triplice divisione e quella proposta dall'Aquinate¹⁶.

Buscamos los textos de van Kohl citados por Günthör, y esto encontramos:

¹³ Aquí el detalle de ambas obras: (1) Günthör, A., *Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie*, B. III, Vallendar Schönstatt, Patris-Verl., 1994; (2) *Chiamata e Risposta. Una nuova teologia morale*, t. III, Ed. Paoline, 1984³. Así las cosas, hemos decidido dejar la citación en italiano para demostrar, por un lado, la evolución de nuestra investigación. Por otro, para evidenciar cuán confuso es el tema del que nos ocupamos.

¹⁴ Günthör, A., *Chiamata e Risposta. Una nuova teologia morale*, t. III, Roma, Ed. Paoline, 1984, p. 83.

¹⁵ *Ibid.*, 106-107.

¹⁶ *Ibid.*, 107-109.

Divisio. Virtus cardinalis iustitiae, quae per ius tanquam obiectum suum proprium distinguitur a ceteris virtutibus cardinalibus, ipsa dividitur in tres partes subiectivas quae respondent divisioni tripartitae ipsius iuris, quam supra n. 522 statuimus¹⁷.

Sobre esto mismo, Samuel Gregg indica el lugar exacto en donde Cayetano obra la tripartición de la justicia citando textualmente a John Finnis¹⁸. Pero, ninguno de los dos está preocupado, o se detienen, en el motivo por el cual el Cardenal realiza tan novedosa interpretación, que es el motivo de nuestra investigación situada en la intersección de dos planos confluyentes: en Tomás de Vio y en su interpretación de la noción tomasiana de justicia.

Es claro entonces que la división de la justicia en tres partes subjetivas no es atribuible a Santo Tomás de Aquino. Y siendo aún esto así, algunos la adoptan al hablar de tres formas de la virtud¹⁹.

Ahora bien, toda la reflexión sobre la tripartición de la justicia, junto con las consecuencias que de ello se derivan, son atribuibles al Cayetano. Pero... ¿por qué hace esto? ¿Es correcto hablar de una «tripartición» o deberemos hacer algunas otras precisiones? ¿Es esta la única diferencia entre la noción de justicia perteneciente a Santo Tomás y a aquella del Cardenal? ¿Son los comentarios de Tomás de Vio lisa y llanamente una exposición de la doctrina tomista? Pues bien, dar respuesta a estos interrogantes es el objetivo de este escrito y de las páginas que siguen.

2. La definición de justicia en *Summa theologiae* II-II, qq. 57-62

Santo Tomás dedica a la virtud de la justicia un extensísimo estudio, que abarca desde la cuestión 57 hasta la 122 inclusive. Nosotros nos interesamos desde la 57 hasta la 62, puesto que exponer los resultados del análisis de 65 cuestiones nos obligaría a tratar una amplia cantidad de temas, y nos llevaría a abandonar nuestro principal objetivo: centrarnos en la definición y la forma que los autores proponen para la justicia. Este trabajo consiste en demostrar que una cosa es la definición de justicia que brinda el Angélico, y otra la que interpreta Cayetano²⁰.

En efecto, el Angélico define a la virtud de la justicia como «habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit»²¹. Argumenta H.

¹⁷ Van Kol, A., *Theologia moralis*, Barcelona, Herder, 1968, pp. 504-506, §540.

¹⁸ Gregg, S., «What is Social Justice?», en *Law & Liberty*, 2013: <https://lawliberty.org/forum/what-is-social-justice/>. Finnis, J., *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 185.

¹⁹ Que nosotros llamamos «tripartición», o también «triespecificación».

²⁰ Nos valdremos de la Edición Leonina, para todas las referencias a Santo Tomás y para los comentarios del Cardenal, puesto que en esta edición canónica se contienen ambos.

²¹ S. Th. II-II, q. 58, a. 1, r. d.

Costarelli Brandi –recurriendo Josef Pieper– que «la justicia es algo segundo» y que la misma «presupone el derecho»²².

De hecho, la explicación de que solamente un *suum* es posible con un acto primero que la anteceda es, a nuestro juicio, la que mejor condice con el sentido de la obra y del pensamiento del Aquinate: «per creationem res creata primo incipit aliquid suum habere»²³. Tal reconducción del orden natural al sobrenatural es otro signo manifiesto de la intención del santo de enmarcar metafísicamente los conceptos que recibe de Aristóteles²⁴. Que condice con la visión integral con la que –nos parece– debemos atender a la *Suma Teológica*: considerando siempre su sentido último, la instrucción para la salvación de las almas.

Esta consideración la hemos preferido por sobre la de Juan Vallet de Goytisolo, cuando éste último se propone exponer y sistematizar adecuadamente la visión que desgranó de la justicia de Santo Tomás²⁵. Para lo cual, recurrirá a las observaciones que Bartolo de Sassoferrato realizó sobre algunas definiciones del *Digesto* de Justiniano (en las que también se basó el Angélico).

Goytisolo sostiene que Bartolo anota que la justicia puede hallarse antes, durante (al mismo tiempo) y después del derecho²⁶. Y reconduce esta triple distinción acerca de

²² Costarelli Brandi, H., «El derecho y la justicia en Tomás de Aquino», en *Congreso Tomista Internazionale «L'umanesimo cristiano nel III millennio: Prospettiva di Tommaso d'Aquino»*, Roma, Fundación Balmesiana-Universitat Abat Oliba CEU, 2003, p. 6. C. Brandi nos redirige a *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1980, p. 89. En la edición que nosotros tenemos, de 2017, la cita la hallamos en la p. 59: «Si el acto de justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, es porque dicho acto supone otro precedente, por virtud del cual algo se constituye en propiedad de alguien». Esta proposición enuncia con soberana sencillez una realidad fundamental. La justicia es algo segundo. La justicia presupone el derecho. Si algo se le debe a un hombre como suyo, el hecho mismo de que tal se le deba no es sí obra de la justicia. «El acto por el cual se constituye inicialmente algo en propio de alguien, no puede ser un acto de justicia» (Pieper, J. *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 2017, p. 59).

²³ *Contra Gentiles*, 2, 28, 3. Así también lo interpreta H. Costarelli Brandi: «Este acto fundante, primigenio, es para el Angélico el siguiente: 'Por la creación empieza primeramente el ser creado a tener algo suyo'» (*Ibid.*, p. 6).

²⁴ Cfr. Martínez Barrera, J., «Santo Tomás de Aquino y la Teoría de la Justicia», *Derecho y Humanidades*, 12 (2006), p. 109. Allí, el autor hace notar «uno de los aspectos que más llaman la atención cuando se lee a Santo Tomás en su trabajo de comentador de Aristóteles, es su intento por hallar un marco teórico, por lo general metafísico, para los conceptos eventualmente analizados. Sin embargo, por lo menos en lo que nos ha llegado de Aristóteles, no existe este método de abordar ciertos temas, especialmente los vinculados con la filosofía moral, la filosofía política o la filosofía del derecho, delimitando previamente un campo metafísico».

²⁵ Vallet de Goytisolo, J., «La justicia según Santo Tomás de Aquino», *Arbor*, 175/691 (2003), p. 1144.

²⁶ *Ibid.*, p. 1144: «Para esta labor de sistematizarla, me brinda un esquema la observación que –un siglo después del Aquinate– efectuó Bartolo al detenerse ante estas aseveraciones del *Digesto* de Justiniano: «*ius a iustitia derivatur*»; «*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendo*» y «*ius est ars boni et aequi*», a las que añade este comentario: «*aut considerat ius prout*

la justicia a Santo Tomás, arguyendo (el primero) que tales precisiones son reflejadas (por el segundo) en las cuestiones referidas al tratado de la virtud que nos ocupamos²⁷:

Así, intentaré mostrar cómo él [Santo Tomás] observaba la justicia: *antes del derecho* –a modo de una luz que lo guía–, *al mismo tiempo que éste* –es decir, acompañándole– y *después del derecho* –como realización concreta del mismo en una cosa justa –*rex* (sic) *iusta*– en tanto buena y equitativa –*quod bonum et aequum est*²⁸.

Sorteada la singularidad con la que se inicia el tratado de la virtud de la justicia, retomemos la definición que nos da el Aquinate: «*iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*»²⁹. Definición que acepta luego de realizar algunas precisiones: que es un hábito operativo (moral) voluntario (es decir, que radica en la voluntad y no en los apetitos), que requiere de quien lo realiza conocimiento y rectitud de intención (para que sea pleno), y que se ajuste según la nota de alteridad a la que se refiera (con esto queremos indicar el o lo otro a lo que deba ordenarse: otra persona, otras personas).

Toda la cuestión 58 es la que sirve a Santo Tomás para exponer acabadamente algunas de las notas axiales de la virtud de la justicia: que siempre se refiere a otro, que radica en la voluntad, que se distingue en general (o legal) y particular, y que es la principal entre el resto de las virtudes morales.

Las cuestiones que se suceden están dedicadas al vicio que se opone a la justicia (q. 59, la injusticia), a su acto (q. 60, el juicio), a sus partes (q. 61), y, finalmente, al acto de la justicia conmutativa (q. 62, la restitución).

En esta virtud se distinguen dos formas análogas, llamadas: justicia general o legal, y justicia particular. La última se compone de dos partes subjetivas que son la justicia distributiva y conmutativa. Trataremos infra el tema de la analogía y sus formas, y cuál consideramos que es la más propia de las formas de la justicia.

La justicia legal, entonces, es aquella virtud a través de la cual los miembros de una comunidad política ordenan sus obras al fin propio de la sociedad a la que pertenecen.

est in habitu in hominis, et tunc iustitia et ius fuerunt et sunt in omni tempore. Aut consideratur ius prout est in actu; et tunc iustitia fuit prius et postea ius : et sic intelligitur hic, nam ius est virtus : iustitia est executio ipsius virtus». Es decir, según Bartolo la justicia puede hallarse: *antes del derecho*, y así –dice– el nombre de éste deriva del de aquélla; *al mismo tiempo*, en cuanto se halla en hábito en los hombres, y *después de él*, en cuanto el derecho es el arte de lo bueno y de lo justo, y su función la determinación de la justicia en concreto». Véase especialmente la nota §5, p. 1158, pues indica precisamente de dónde ha tomado tales anotaciones: «Bartolo de Sassoferato, *Comentaria [sic] in priman [sic] Digesti veteris partem*, tit. *De iustitia et iure*, lex I § *Iuri operam*, 1 y ss.».

²⁷ Cfr. todo lo dicho con *Ibid.*, p. 1143.

²⁸ *Ibid.*, p. 1144. [La aclaración es nuestra]. No nos ocuparemos aquí de la cuestión de si tales posiciones son contradictorias con nuestra tesis. Tampoco pretendemos escapar al tema, pues lo planteamos y esperamos retomarlo en ocasión de futuros estudios.

²⁹ S. Th. II-II, q. 58, a. 1, r. d.

El fin propio al que la justicia general tiende es el bien común, que perfecciona dicha sociedad política. Pero, además, en cuanto virtud general es también especial respecto del resto de las virtudes morales, en modo análogo a lo que representa la virtud de la caridad para las teologales y, en última instancia, a todas las virtudes. Esto quiere decir que la justicia legal rectifica el comportamiento de los hombres en la consecución del bien común, al mismo tiempo que anima al resto de las virtudes morales a que se ordenen al fin que les es debido, y, por ende, perfeccionando al hombre mismo. No es nuestro cometido entrar en el arduo tema de la intrínseca relación entre justicia y bien común, pero a este punto no quisiéramos obviarlo.

Expongamos, a fines argumentativos, algunas notas del bien común para la mejor intelección de la definición de justicia que intentamos sintetizar.

El bien común, como dijimos, es el fin al que se ordena la sociedad civil y de cuya consecución pende su perfección. De esto se sigue que la perfección del todo de orden social redunde en el bien de cada una de las partes que conforman tal sociedad. Esto es, todos y cada uno de los hombres. Justicia legal y bien común se reclaman mutuamente, en el sentido de que a su través conquistamos el prístino y arduo bien perfectivo, y es, mirando a este último, el modelo –la *ratio*– en que los hombres descubren el modo según el cual deben ajustar sus conductas. Por lo cual, la justicia general es el hábito operativo directivo; y el bien común, el fin que actúa –en la vida de cada una de las personas o grupo de personas (cuerpos intermedios, organismos, instituciones, etc.)– como principio rector de los actos humanos.

Así las cosas, podríamos precipitarnos en concebir que la justicia general sea identificada con toda virtud moral, puesto que cada una de las virtudes morales, en cuanto que perfeccionan al hombre que actúa y vive en comunidad con otros hombres, estaría perfeccionando también a dicha sociedad. Y así la justicia general podría ser confundida con cualquier otra virtud.

Santo Tomás enfrenta este problema, y resuelve que la justicia legal es virtud general «inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes»³⁰, y agrega que, así como la caridad ordena el acto de todas las virtudes al bien divino, «ita etiam iustitia legalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune»³¹.

Ahora bien, la justicia general ¿ordena suficientemente al hombre respecto de aquellas cosas que son hacia otro? Recordemos la definición que habíamos traído de justicia: «habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit»³². El Aquinatense responde que la justicia general no es esencialmente toda virtud, y que debido a su materia propia (el bien común, al que ordena inmediatamente), no debe confundirse con el resto de las virtudes, que ordenan

³⁰ *Ibid.*, a. 6, r. d.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, q. 58, a. 1, r. d.

inmediatamente al bien propio (el cual es a veces respecto de uno mismo, y otras respecto de otras personas); y, mediatamente, al bien común. Cuando las conductas deban ser rectificadas en vistas al bien de otras personas estamos, en consecuencia, frente a otro modo de llamarse de la virtud (que es precisamente otra) la justicia particular:

Oportet praeter iustitiam legalem, quae ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes quae immediate ordinant hominem circa particularia bona. Quae quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo praeter iustitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares quae ordinant hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem; ita etiam praeter iustitiam legalem oportet esse particularem quandam iustitiam, quae ordinet hominem circa ea quae sunt ad alteram singularem personam³³.

Mientras que la justicia general ordena inmediatamente al hombre al bien común, la justicia particular lo ordena inmediatamente en sus acciones exteriores hacia aquellas cosas que pertenecen a otras personas. El modo en que esto último se da lo tratará Santo Tomás más adelante, cuando estudie las partes subjetivas de la justicia en sí mismas consideradas: q. 61, sobre la distinción de justicia conmutativa y distributiva; q. 62, el acto de la justicia conmutativa.

Vista la definición de la justicia, y obrada la distinción en general y particular, analicemos ahora la precisión que el Angélico realiza de la última, considerando a su vez las partes subjetivas que la integran:

Iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem: cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes: et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas. Quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duae sunt iustitiae species, scilicet commutativa et distributiva³⁴.

Tras esto, el Aquinate procederá a resolver que la materia de cada una de estas justicias resulta diversa, ya que la «distributiva iustitia est directiva distributionis: commutativa vero iustitia est directiva commutationum quae attendi possunt inter duas personas»³⁵. Consecuentemente, y conforme a su materia, la justicia distributiva distribuye proporcionalmente los bienes que son comunes, mientras que en la conmutativa también proporcionalmente «redditur aliquid alicui singulari personae propter rem eius quae accepta est: ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus

³³ *Ibid.*, a. 7, r. d.

³⁴ *Ibid.*, q. 61, a. 1, r. d.

³⁵ *Ibid.*, a. 3, r. d.

prime invenitur ratio commutationis»³⁶. La diferencia de esta proporcionalidad está en el modo en que la misma se determina, que será geométrica en la distributiva y aritmética en la conmutativa. Muy bien, y brevemente, explica esta distinción Pablo Sánchez Garrido:

Respecto a *cómo* calcular la igualdad que hace de justo medio dentro de ambas justicias, Santo Tomás habla de una igualdad de proporcionalidad *geométrica* en la justicia distributiva y de una igualdad de proporcionalidad *aritmética* en el caso de la conmutativa. Es aritmética la conmutativa puesto [que] la igualdad requerida para el débito se da cuantitativamente entre cosas, mientras que en la distributiva es una igualdad geométrica, puesto que se establece de cosas a personas, de ahí la necesidad de una proporción basada en una igualdad de relación (en este caso de proporcionalidad *discreta*, es decir, entre proporciones totalmente dispares en sus términos)³⁷.

Una cosa más sobre la que queremos insistir antes de proseguir es en el carácter armónico de la doctrina tomista, y el modo en las virtudes cooperan unas con otras. Esto así, porque hay un principio directivo y unitivo, que es el bien común. En efecto Santo Tomás no sugiere que para la realización de una virtud moral cualquiera otra deba enfrentársele, ni mucho menos oponérsele. Decimos esto, porque muchas veces encontramos algunas posiciones que sugieren lo contrario. Así, por ejemplo, cuando Gonzalo Sánchez se propone explicar la relación entre la justicia particular y la general escribe:

Junto con referirse a la Justicia general o legal, que tiene por función ordenar «al hombre inmediatamente al bien común», Santo Tomás consigna la existencia de una justicia particular que, *en oposición a la anterior*, ordena, por una parte, la relación entre las personas consideradas individualmente y, por la otra, aquella de la comunidad y de la persona³⁸.

Resaltamos «en oposición a la anterior» puesto que entendemos que la justicia particular no opera oponiéndose a la general, sino completando el acto de toda la virtud. Lo cual, si sucediese, devendría en un desorden de la misma virtud de la justicia, y de toda la moral... Ahora bien, tal vez será posible aventurar que tal expresión sea heredera de aquella tripartición de la virtud que seguidamente veremos.

Llegando al final de este apartado, ensayemos una síntesis de todo lo que hemos expuesto, para esclarecer la definición de justicia presente en la *Summa theologiae* que puso Santo Tomás de Aquino en el tratado dedicado a la virtud.

³⁶ *Ibid.*, a. 2, r. d.

³⁷ Sánchez Garrido, P., «Consideraciones sobre la justicia distributiva en la filosofía política de Santo Tomás de Aquino» en *Congresso Tomista Internazionale 'L'umanesimo cristiano nel III millennio: Prospettiva di Tommaso d'Aquino'*, Roma, Fundación Balmesiana-Universitat Abat Oliba CEU, 2003, p. 3.

³⁸ Sánchez, G., «Acerca de la justicia en Santo Tomás de Aquino», *Estudios Públicos*, 18 (1985), p. 83. La cursiva es nuestra.

La justicia es una virtud moral, que tiene por objeto el derecho y que radica en la voluntad como en su sujeto. Debido a que es un hábito operativo que entiende dar, o retribuir, a cada uno lo suyo, se dice análogamente justicia general y particular³⁹. Es general cuando rectifica las acciones de las personas hacia el bien común, fin propio de la sociedad política; y cuando dirige también a su propio fin a cada una de las virtudes morales. Se dice particular cuando se consideran los actos de las personas singulares en referencia a otras personas. Lo cual puede acontecer en dos modos: de persona (parte) a persona (parte); o del todo (comunidad) a la parte (persona). De tal consideración resulta la división en partes subjetivas de la virtud de la justicia dicha particular; la primera es la justicia (particular) conmutativa, y la segunda es la justicia (particular) distributiva. Es decir que la nota de alteridad es la que sirve de fundamento a la distinción de la virtud de la justicia en sus dos formas análogas –nuevamente, general (o legal) y particular– y a la división de la última en sus (cuasi) partes subjetivas (distributiva y conmutativa).

Confrontemos todo lo que hemos dicho con la noción de justicia presente en los comentarios del Cardenal de Gaeta.

3. Los comentarios de Cayetano a *Summa theologiae* II-II, qq. 57-62

¿Qué es entonces la justicia para el Cardenal Tomás de Vio? ¿Se separa con sus comentarios de Santo Tomás de Aquino?⁴⁰ Si es así... ¿por qué lo hace? ¿Es una consecuencia de un cambio de perspectiva? ¿De cierta *forma mentis*, según la cual el de Aquino fue leído por el de Gaeta? ¿Podremos encontrar las razones –si es que las hubo– de tal distanciaci3n en su glosa?

Los tres puntos centrales que sirven de apoyo para elaborar una noci3n cayetana de justicia, son (1) los comentarios al art3culo octavo de la cuesti3n n3mero cincuenta y ocho; (2) la glosa al primer art3culo de la sexag3sima primera cuesti3n; y (3) las apreciaciones contenidas en el tercer art3culo, tambi3n perteneciente a la cuesti3n n3mero sesenta y uno. Los indicios recogidos en el resto de sus comentarios servir3n, precisamente, a fin de confirmar lo que infiramos tras el an3lisis de todos los art3culos glosados.

³⁹ Aclaremos que, si bien hablamos de analogados, somos conscientes de que estamos refiri3ndonos a virtudes diferentes.

⁴⁰ Para conocer a los principales cr3ticos de Cayetano en este y otros puntos, reenviamos a los trabajos de Ceferino P. D. Mu3oz. Especialmente: (1) «Breve status quaestionis sobre el lugar de Cayetano en la historia del tomismo (siglos XX-XXI)», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2 (2014), pp. 949-961. (2) «Los comentarios de Cayetano: ¿continuidad o divergencia con la doctrina de Santo Tom3s?». *Semana Tomista. Int3rpretes del pensamiento de Santo Tom3s*, XXXVI (2011). Sociedad Tomista Argentina; UCA. Facultad de Filosof3a y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/comentarios-cayetano-continuidad-divergencia-tomas.pdf>.

A esto, sumemos (como cuarto punto) la concepción sobre la virtud en tanto que obligación, claramente sostenida en el artículo tercero de la cuestión sexagésima segunda. Consideremos uno a uno estos pasajes.

3.1. Comentario a la q. 58, a. 8: Dos materias para la justicia particular

En este artículo encontramos el porqué la justicia particular tiene materia especial, frente a las tres objeciones que postularían lo contrario.

A todas responde el Aquinate que la justicia particular sí tiene una materia especial ya que ella misma, al tratar acerca de las cosas que están referidas a otro, «non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res secundum quandam rationem obiecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur»⁴¹.

En su comentario, el Cardenal nos hace reparar en la distinción entre materia y acto morales, que desarrollará explicando, ejemplificando y precisando.

Nos dice, en efecto, que es la materia en donde está puesto el medio, y que aquella misma –la materia– comprende las *passiones, et operationes et res quodammodo*⁴², siendo las últimas la materia de las operaciones humanas hacia otro.

La otra parte de la distinción son los *actus morales*, que el Cardenal identifica como *electiones eliciti essentialiter vel participative*⁴³. Y explica que en esto estriba, precisamente, la diferencia entre la justicia y la templanza (o también la fortaleza): en que, si bien toda virtud moral es un hábito electivo, el acto de la justicia es *essentialiter electio* por estar en la voluntad; mientras que los de la templanza o la fortaleza –al situarse en el apetito sensitivo– son *electiones participative*.

El gaetano afirma que la justicia elige el medio en las operaciones exteriores con las cuales nos ordenamos hacia otro. No siendo estas de un sólo modo, las divide en dos: (1) Algunas son justas o injustas en sí mismas (agresiones, asesinatos, etc.). (2) Otras, según su materia (compra, venta, restitución, etc.). Concluye retomando esta última distinción: «Et propter hanc diversitatem in littera ponuntur duae materiae iustitiae: scilicet secundum actiones, et res exteriores»⁴⁴.

¿Pero es en verdad por la distinción señalada por Cayetano, y aquí referida, la razón por la cual Santo Tomás pone una materia especial para la justicia particular? Pensamos que no.

⁴¹ S. Th. II-II, q. 58, a. 8, r. d.

⁴² *Comm. Card. Caie.*, en S.Th. II-II, q. 58, a. 8.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

En primer lugar, porque el artículo dilucida la cuestión de si la justicia particular tenga o no materia especial. Y esto para distinguir la materia de la justicia particular de aquella perteneciente a la justicia general.

Santo Tomás señala una diferencia entre el acto de la virtud moral y la materia de toda la virtud moral, para decir que la justicia ordena al otro sólo según las acciones exteriores y las cosas según el hombre se ajuste (con ellas) a otro. Y aquí sí está hablando de la materia especial de la justicia particular, distinta de la general.

Mientras que el Doctor Común señala dos materias de la justicia, una para la particular y otra para la general, Cayetano coloca dentro de la justicia particular dos materias, al decir que algunas operaciones son justas o injustas en sí mismas, o por su materia.

Pero, nótese bien, que los ejemplos que pone pertenecen ambos a la materia de la justicia particular. Por ende, cuando concluye que por esta razón (*hanc diversitatem*) son puestas en el texto dos materias de la justicia, lo que hace es incluir en la justicia particular dos especies de materia.

Por otro lado, Santo Tomás pone dos materias de justicia, pero referidas a las dos formas de la virtud, a saber: general y particular. Y no refiriéndose a los actos particulares de la justicia particular, como podríamos colegir de lo expuesto por el Cardenal. Más aún, podríamos señalar que Cayetano concluye que encontramos en la justicia particular dos materias especiales. Nuevamente: no es esto lo que dice el Aquinate. Quien, además, afirma que hallar dos materias de la virtud moral de la justicia, responde a la distinción entre las acciones y las cosas exteriores. No, en cambio, como sostiene Cayetano al decir que «iustitia autem eligit medium in operationibus exterioribus, quibus ad alium ordinamur»⁴⁵. Porque no es toda la justicia la que pone el medio en las operaciones exteriores con las cuales nos ordenamos a los otros, sino sólo la justicia particular. Si esto fuese así, se estaría estableciendo una nota común a todo el género.

3.2. Comentario a la q. 61, a. 1: Triespecificación de la justicia

En *S. Th.* II-II, q. 61, a. 1, («Utrum convenienter ponantur duae species iustitiae, iustitiae distributiva et commutativa»), dirá claramente Santo Tomás, tras responder las objeciones por las cuales pareciera inconveniente poner dos especies de justicia, que *duae sunt iustitiae species, scilicet commutativa et distributiva*⁴⁶. Sobre esto mismo, el Cardenal comentará:

In articulo primo quaestionis sexagesimae primae nota quod iuxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex species iustitiae invenitur. Invenitur siquidem ordo partium inter se, et ordo totius ad partes, et ordo partium ad totum. Et similiter iustitia

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *S. Th.* II-II, q. 61, a. 1, r. d.

triplex: legalis, distributiva et commutativa. Legalis enim dirigit partes ad totum, distributiva vero totum ad partes, commutativa demum partes inter se. Sed hae duae vocantur iustitiae particulares, illa generalis⁴⁷.

Luego, el Cardenal continuará glosando las respuestas a las objeciones segunda y quinta, deteniéndose en la precisión de cómo se distinguen «lo suyo» y «lo debido» en la justicia distributiva y en la conmutativa; con la intención de llamarnos la atención sobre la materia de las restituciones en aquellos casos en los que la distributiva resulta violada.

En primer lugar, señala que en la conmutativa se da a cada uno simplemente lo que es suyo; mientras que en la distributiva se da a cada uno *lo que es suyo de algún modo*⁴⁸.

Por otra parte, Cayetano indica que, en tanto en la conmutativa le es debido a alguien porque le es propio, en la distributiva porque es común. Las dos difieren formalmente: porque si no se le restituyese lo propio a quien se le debe, permanecería en daño. En cambio, de lo común se debe a alguien solamente por ser parte del todo, y tanto se le debe cuanto mayor sea la dignidad de la parte⁴⁹.

Señalemos dos cosas. La primera –y más importante en esta glosa– es el modo en que el comentarista interpreta la división de las partes subjetivas de la justicia, poniendo en lugar de dos, tres.

En segundo lugar, el modo en que se detiene en las respuestas a las objeciones número dos y cinco. Lo hace, según su estilo, abundando en precisiones. En este caso, en la distinción formal entre lo suyo –en el sentido de lo propio– y lo debido, ya en la distributiva, ya en la conmutativa.

⁴⁷ Cfr. *Comm. Card. Caie.*, en *S. Th. II-II*, q. 61, a. 1. Entre paréntesis: notemos la sugestiva nota a pie de página que realiza Ismael Quiles al comentar *S. Th. II-II*, q. 61, a. 1, ad 4: «De lo dicho aquí se desprende claramente que, según el triple orden de la justicia, hay tres especies de justicia; pues hay orden de las partes entre sí, orden del todo a las partes y orden de las partes al todo; y por semejanza hay tres clases de justicia, legal, distributiva y conmutativa; la legal dirige las partes al todo, la distributiva el todo a las partes y la conmutativa las partes entre sí. Estas dos últimas llámanse justicia particulares y la primera general» (Quiles, I., Nota § (1) en *S. Th. II-II*, q. 61, a. 2, ad 4; en TOMÁS Aquino, *Suma Teológica*, t. XI, Buenos Aires, Club de Lectores, 1948, p. 159). Vemos aquí cómo I. Quiles toma –¡casi textualmente!– la glosa del Príncipe de los Comentaristas y la pone en la respuesta a la cuarta objeción del mismo artículo de la cuestión 61. Esto para notar, primero, la influencia que el Cardenal ha tenido hasta nuestros días y aún entre nuestros intelectuales. Segundo, para mostrar cómo Quiles explica a Tomás de Aquino según Tomás de Vio.

⁴⁸ Cfr. *Comm. Card. Caie.*, en *S. Th. II-II*, q. 61, a. 1.

⁴⁹ *Ibid.*

Esta segunda nota el Cardenal la realiza para prevenir o aconsejar a aquellos que deben ocuparse de la materia de la restitución cuando la justicia resulta ultrajada, como él mismo dice sobre el final⁵⁰.

Tanto de la primera, como de la segunda observación, se desprende cada vez con más evidencias la distancia entre la noción de justicia en Santo Tomás, y la interpretación de Cayetano. Prosigamos, por lo tanto, por esta vía, con nuestro trabajo.

3.3. Comentario a la q. 61, a. 3: las justicias particulares como dos especies especialísimas

Contra las tres objeciones que sostienen que no es diversa la materia de la justicia distributiva y conmutativa, el Angélico responde, recurriendo a Aristóteles, «*quod una species iustitiae est directiva in distributionibus, alia in commutationibus*»⁵¹. Aclarando posteriormente que, «*si igitur accipiamus ut materiam utriusque iustitiae ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivae et commutativae iustitiae*»⁵²; pero «*si autem accipiamus ut materiam utriusque iustitiae actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia*»⁵³.

Así las cosas, el Cardenal comentará el artículo en dos apartados. En el primero, nos hará reparar en cinco puntos. En el segundo, planteará una objeción a las últimas líneas con las que Santo Tomás cierra el artículo.

⁵⁰ Para entender este modo de glosar del Cardenal –que se repetirá y lo señalaremos cada vez que ocurra– merece la pena recordar aquí el trabajo de Giovanni Rossi acerca del método utilizado por Bartolo de Sassoferrato para una elaboración propia de la teoría de la justicia a partir de la doctrina de Santo Tomás: «Dal punto di vista del metodo, la pagina bartoliana esprime forse nel modo più compiuto ed equilibrato caratteri e pregi del genere del commento, sfruttando al meglio la profonda padronanza dello strumentario tecnico romanistico e insieme l'oggettivo distacco acquisito dal testo romano, ormai esibito senza timore. La norma antica infatti è assai spesso una pura occasione contingente per consentire al giurista d'innescare la riflessione sui problemi giuridici attinenti al diritto del suo tempo, e Bartolo propone il più delle volte soluzioni elaborate in proprio, che si giovano dei materiali grezzi forniti dai glossatori per costruire nuove e complesse architetture teoriche. Il risultato è una riflessione misurata, salda nella convinzione di poter giungere all'enucleazione di teorie articolate e compiute, al fine di colmare le numerose lacune normative e risolvere i mille dubbi interpretativi che non possono trovare risposta immediata nel diritto romano». Es precisamente lo que hace Cayetano: se sirve del texto del Doctor Angélico para resolver cuestiones de su tiempo. La cuestión es que, con sus comentarios, manifiesta y expresa su misma concepción de la justicia. Es decir, a través de su glosa nosotros podremos acceder –y consideramos haberlo hecho– a su misma intelección con respecto a qué es la virtud de la justicia (y cuál es su forma). Rossi, G., «Bartolo da Sossferato», in *Il Contributo alla storia del pensiero. Il Diritto*, Treccani, Roma 2012. Disponible en: https://www.treccani.it/enciclopedia/bartolo-da-sassoferrato_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Diritto%29/.

⁵¹ *S. Th.* II-II, q. 61, a. 3, s. c.

⁵² *Ibid.*, r. d.

⁵³ *Ibid.*

Las cinco precisiones presentadas en §I sobre las cuales Cayetano quiere que nos detengamos son⁵⁴: (1) los motivos, o causas, de por qué las conmutaciones se dicen voluntarias e involuntarias; y cuál es la diferencia entre ellas. (2) Que lo voluntario e involuntario distinguen las conmutaciones porque diversifican la razón de lo justo. (3) Que las conmutaciones involuntarias se distinguen entre ocultas y manifiestas; ya que una es la razón de lo involuntario cuando se padece ocultamente de cuando manifiestamente. (4) Que *in littera* no son computadas entre las involuntarias, ni el exilio ni la usura. (5) Que el número de las conmutaciones, tanto *in littera et in V Ethic.*, no es uniforme. Y esto se debería a que ninguno de los dos (ni Aristóteles ni Santo Tomás) parecen tener la intención de enumerar integralmente las especies de las conmutaciones, sino de distinguirlas para que puedan otros fácilmente identificar el resto de los casos.

En §II, como dijimos, pone una duda *circa calcem articuli*; más precisamente «de qua specie Auctor loquitur cum dicit omnes commutationes voluntarias et involuntarias ad una iustitiae speciem pertinere: an scilicet de specie specialissima, an de subalterna»⁵⁵.

La razón de la duda para Cayetano viene porque Aristóteles distingue la justicia particular en distributiva y conmutativa; y ésta última en dos: puesto que las conmutaciones pueden ser voluntarias e involuntarias. Tal cosa lo prueban la multitud de los vicios que se les oponen. Y es contra esto mismo que Cayetano dice: «In oppositum autem videtur haec littera»⁵⁶, refiriéndose claramente al texto tomista.

A esta objeción responde el mismo comentarista que, «consistiendo lo justo conmutativo en la igualdad de la cosa a la cosa, y siendo su acto dar o devolver lo equivalente –no cambiando nada sino materialmente–, consecuentemente no es por la diversidad de la materia la causa por la cual se multiplica la especie de la justicia conmutativa»⁵⁷.

En los párrafos que continúan, el Príncipe de los Comentaristas señala que «podiera parecer que la especie de justicia varía según el devolver lo igual sea hecho voluntaria, u obligadamente; ya que en la última hay diferencia formal de la conmutación»⁵⁸. Y esto porque «si quien considera que sea necesario que de la diferencia de división de género, y de la constitutiva de la especie, sean diferencias *per se* y no *per accidens* –siendo que las diferencias *per se* son las que diversifican los géneros–, y que la adecuación de la cosa a la cosa no es diversificada porque resulta devuelta voluntaria o involuntariamente (ya que en igual cantidad y según la misma forma de igualdad, se devuelve voluntaria o

⁵⁴ Todo el presente párrafo cfr. *Comm. Card. Caie.* §I, en *S. Th.* II-II, q. 61, a. 3.

⁵⁵ *Ibid.*, §II.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Cfr. *ibid.* (Decimos «*confróntese* con el texto original», puesto que esta es nuestra propia traducción).

⁵⁸ *Ibid.*

involuntariamente); se verá entonces, y en cambio, que esta diferencia *per accidens* – puesta en el texto– contradice todo esto»⁵⁹.

Es importante ver cómo el Cardenal sale de esta situación contradictoria, al decir que «Aristotelis dicitur quod ipse non dixit esse duas species, sed duas partes; non propter differentiam formalem, sed propter notabilem diversitatem materialem; quia scilicet in una concurrunt duo recompensanda, in altera unum»⁶⁰. Y que, como adecuar uno o dos no varía la especie de las conmutaciones, siempre que se opere la misma razón o forma de igualdad, es evidente que tampoco la multitud de los vicios es signo de la multitud de las virtudes a las que se oponen.

Siguiendo el razonamiento de Cayetano, resulta aún más interesante (y por eso dejamos que era importante) su misma conclusión:

Est ergo iustitia commutativa una species specialissima. Et similiter distributiva una alia species specialissima, propter eandem rationem: quia scilicet suam unicam adaequationes formam operatur, diversam formaliter ab aequalitate commutativae, ut patet ex supradictis⁶¹.

Hasta aquí llega la glosa del de Gaeta al a. 3, de donde se sigue que: (1) el Cardenal realiza la mentada división de las partes subjetivas de la justicia, permaneciendo todavía oscuras las causas o los motivos por los cuales hace tal cosa. (2) La calificación de *especie especialísima* de la justicia conmutativa. (3) La razón por la cual es *multiplicada la especie de la justicia conmutativa*.

En primer lugar, Cayetano señala que Aristóteles, en *V Ethic.*, distingue la justicia particular en distributiva y conmutativa; y la última «*in duas partes*». Luego salva a Aristóteles señalando que el Estagirita no dijo haber dos especies, sino dos partes de la justicia. Si bien nosotros mismos entendemos que son lo mismo, no vemos claramente que así lo haga el Cardenal.

Finalmente, en su conclusión, remarca que tanto la justicia distributiva cuanto la conmutativa son «especies especialísimas», que se diversifican formalmente por el modo en las que se opera la adecuación. Notemos, al pasar, que de ser especies especialísimas no podrán constituirse ya más en género de ninguna especie. De lo cual podríamos sostener un *non sequitur* tanto a la precisión número cinco que acabamos de señalar al comienzo de este apartado⁶², cuanto a todo lo que sigue.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² La repetimos: «(5) Que el número de las conmutaciones, tanto *in littera et in V Ethic.*, no es uniforme. Y esto se debería a que ninguno de los dos (ni Aristóteles ni Santo Tomás) parecen tener la intención de enumerar integralmente las especies de las conmutaciones, sino de distinguir las para que puedan otros fácilmente identificar el resto de los casos». Recordemos también que esta no es

Junto con esto, y retomando aquella división efectuada en el comentario al a.1, pareciera bastante confusa la noción de justicia en Cayetano.

Por un lado (*Comm. in S. Th. q. 61, a. 1*), dice textualmente que encontramos tres especies de justicia: legal, distributiva y conmutativa. Y que la primera es llamada «justicia general», y las dos sucesivas son llamadas –textualmente en plural– «justicias particulares»⁶³. Por otro (*Comm. in S. Th. q. 61, a. 2*), indica que en una de las «justicias particulares» –la conmutativa– encontramos «dos partes». Y que son esas dos justicias particulares «especies especialísimas»⁶⁴.

Así las cosas, mientras para Santo Tomás la virtud de la justicia se divide en dos partes, i. e. formas análogas, general y particular –y la última consta de dos especies subjetivas–; para el Cardenal, la justicia se divide en tres especies subjetivas, una general y dos particulares. Las últimas dos son la distributiva y la conmutativa «especies especialísimas», teniendo a su vez la conmutativa dos partes.

Mientras que para el Doctor Común la forma en que se opera la adecuación es causa de la diversificación de las especies de justicia particular en sus partes subjetivas; sería, para el Cayetano, la razón de la división de la justicia en tres especies –y no partes– subjetivas de la virtud de la justicia⁶⁵.

nuestra posición con respecto al tema de la doble forma de la justicia tomista, sino lo que atribuimos a Tomás de Vio luego de haber estudiado sus comentarios.

⁶³ Cfr. *Comm. Card. Caie.*, en *S. Th. II-II*, q. 61, a. 1.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, §II, en *S. Th. II-II*, q. 61, a. 3.

⁶⁵ En este sentido tampoco nos parece del todo acertado el siguiente pasaje de J. Pieper (op. cit., pp. 83-84), donde expone acerca de *Las tres relaciones fundamentales y sus respectivas formas de la justicia*: «La respuesta de santo Tomás a esa misma pregunta discurriría en estas o parecidas palabras: la justicia encuentra pleno cumplimiento en la comunidad o el Estado, cuando las tres principales formas de relación entre los hombres, o lo que viene a ser lo mismo, las tres estructuras fundamentales de la vida común son «rectas», es decir, ordenadas. Estas estructuras son las siguientes: en primer lugar, las relaciones de los individuos entre sí (*ordo partium ad partes*); en segundo lugar, las relaciones del todo social para con los individuos (*ordo totius ad partes*); y, en tercer lugar, las relaciones de los individuos para con el todo social (*ordo partium ad totum*). A estas tres formas básicas de relación social responden las tres principales formas de justicia, de suerte que cada una de estas viene a ser la norma o regla por la que se debe imponer el orden en cada una de aquéllas: la justicia conmutativa o reparadora (*iustitia commutativa*), que regula la relación del individuo con el individuo; la justicia distributiva o asignadora (*iustitia distributiva*), que regula la relación de la comunidad en cuanto tal para con sus miembros, es decir, los individuos; y la justicia legal o general (*iustitia legalis, generalis*), que regula la relación de los miembros para con el todo social. Estas tres formas principales de justicia se caracterizan porque en cada una de ellas presenta lo debido una configuración distinta». Un análisis de la noción de justicia en J. Pieper merecería todo un trabajo aparte, aquí sólo señalamos esto: para nosotros las formas de la justicia no responden *strictu sensu* a las «tres formas básicas de la relación social», sino al modo en que realizan el fin al que miran. Los cuales son dos: bien común (para la j. general) y bien particular (para la j. particular). Que de ellos se sigan múltiples formas de relación en la vida social es otra discusión que, a nuestro juicio, no debiera afectar las formas de la virtud en sí misma considerada.

Por lo tanto, es aún mayor la distancia entre Santo Tomás y Tomás de Vio. No siendo nosotros los primeros en señalarla, nos hemos esforzado aquí por indicar un punto más de distanciamiento. Porque, en definitiva, Cayetano traslada la causa de la diversificación de las especies de las partes subjetivas de la justicia, a todas sus partes. Haciendo así de cada parte, un todo; diversos y –a este punto– irreductibles entre sí⁶⁶.

Consideremos ahora el último de los puntos.

3.4. Comentario a la q. 62, a. 3: indicios de la virtud como obligación

Tres parecen ser las razones por las cuales devolver simplemente lo que se sustrajo no alcanza para restituir. A todas las cuales Santo Tomás responde que «restitutio reducit ad aequalitatem quod inaequaliter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum, reducit ad aequalitatem. Ergo solum tenetur tantum restituere quantum accepit»⁶⁷.

Glosando el artículo, el Cardenal pondrá dos objeciones a una de las afirmaciones del Angélico, y las responderá. Veamos separadamente el planteo de Cayetano y la sentencia del Aquinate.

En primer lugar, entonces, lo que cuestiona el comentador:

In articulo tertio eiusdem sexagesimaesecundae quaestionis dubium occurrit circa illam redditionem causae in corpore articuli cum dicitur: Et ideo antequam sit condemnatus per iudicem, non tenetur restituere. Videtur enim quod ex hoc quod inflictio poenae pertinet ad iudicem, non sequatur quod antequam sit condemnatus, non teneatur⁶⁸.

Pero no es lo que Santo Tomás dice, sus palabras son: «Et ideo antequam sit condemnatus per iudicium, non tenetur plus restituere quam accepit: sed postquam condemnatus est, tenetur poenam solvere»⁶⁹.

Es decir, que mientras el de Aquino deja ver que debe devolverse exactamente lo que ha sido quitado, de no haber una sentencia que obligue a devolver más de lo sustraído; para el de Gaeta sólo debe restituirse –aún lo simplemente quitado– en caso de contar con la sentencia del juez. Luego de esto, procede el Cardenal a explicar el modo en que debe entenderse la afirmación del Aquinate.

Apoyándose en su interpretación, prosigue el Tomás de Vio diciendo que, como las penas no son sólo incumbencia del juez más también de las leyes (cuyo acto es castigar),

⁶⁶ Con esto sólo ponemos de manifiesto una conclusión que hemos logrado extraer de nuestro análisis.

⁶⁷ *S. Th.* II-II, q. 62, a. 3, s. c.

⁶⁸ *Comm. Card. Caie.*, §I, en *S. Th.* II-II, q. 62, a. 3.

⁶⁹ *S. Th.* II-II, q. 62, a. 3, r. d.

es evidente que algunos caen bajo las penas de la ley sin ser necesario ningún acto del juez. Como sucede por ejemplo y entre otros casos, en las excomuniones⁷⁰.

Aun reconociendo (en §II) que Santo Tomás está hablando sólo de la pena que mira a la restitución en forma multiplicada de lo sustraído, plantea –retomando su argumentación– la necesidad de distinguir que la pena establecida por la ley es doble: la cual para cuya ejecución se requiere alguna acción; y aquella pena para la cual ninguna acción es requerida. Ejemplos de la primera distinción son los casos de las mutilaciones, los castigos corporales, la cárcel, el exilio, etc. La excomunión, la suspensión y otros similares son ejemplos del segundo⁷¹.

De estas dos, continúa el Cardenal, se siguen otras dos diferencias. En primer lugar, que la imposición de algunas penas es propia del juez; algunas otras pertenecen al juez y a la ley. De los ejemplos puestos por Cayetano (traídos en el precedente párrafo), los primeros corresponden a la primera de las diferencias aquí señaladas. Y los segundos, a la segunda⁷².

En el tercero y último de los párrafos, el comentarista indica que:

Ad dubium ergo dicitur quod doctrina Auctoris universalis est de poena cuius inflictio pertinet ad iudicem ut propria: de tali enim optime sequitur redditio causae, *Et ideo antequam sit condemnatus per iudicem, non tenetur ad executionem*. Et quod haec sit vera intentio Auctoris patet ex quod loquitur de iudice ut distinguitur a lege: loquendo enim de iudice ut distinguitur a lege, oportet loqui de propriis iudici, et non de communibus iudici et legi⁷³.

De esto saca sus respuestas a sus dos objeciones. A la primera dice que establecer una punición ejecutiva pertenece a la ley, todavía cuando la pena no exija una ejecución. La segunda de sus objeciones habla de las penas que son comunes a la ley y al juez; siendo que Santo Tomás se refiere solamente a aquellas penas que pertenecen establecer sólo al juez⁷⁴.

Cabe notar que, al culminar su glosa, Cayetano se dirige en forma directa y personal al lector, diciéndole que en estos modos –tanto en el fuero civil cuanto en el canónico– debe entender y aplicar lo aquí expuesto⁷⁵. Vemos entonces cómo el Cardenal realiza toda una interpretación propia de lo que expone Santo Tomás.

La diferencia es grande, puesto que el Aquinate está hablando de la restitución en tanto que acto de la virtud; por lo cual dice que alguien debe restituir simplemente lo que sustrajo, de no haber sentencia, o juicio, para que eso mismo sea devuelto en forma multiplicada. Repetimos, es un acto de la virtud, y de virtud personal, como son todas las virtudes.

⁷⁰ Cfr. *Comm. Card. Caie.*, §I, en *S. Th.* II-II, q. 62, a. 3.

⁷¹ Cfr. *ibid.*, §II, en *S. Th.* II-II, q. 62, a. 3.

⁷² Cfr. *ibid.*

⁷³ *Ibid.*, §III.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*

⁷⁵ Cfr. *ibid.*

Contrariamente, el Príncipe de los Comentaristas sostiene que aun para aquello de devolver simplemente lo sustraído debe haber sentencia del juez, como intentamos mostrar con nuestro análisis. De esto se siguen varias cosas.

En primer lugar, se sigue afirmando el modo de proceder por parte del Cardenal: abundando en distinciones que muchas veces no logra conciliar, o demostrar al menos la mutua complementariedad y el sentido último de tal⁷⁶. Esta vez, partiendo de una errónea citación de los textos del Angélico, y conduciéndonos por diversos senderos, sin obrar alguna síntesis o recapitulación conclusiva de lo que se expone.

Por otra parte, vuelve a ser manifiesta su intención de indicar el sentido del texto tomista según sus propias interpretaciones.

Finalmente, se ve claramente que en Santo Tomás la virtud es un hábito personal; mientras que podemos colegir que para Tomás de Vio el acto de la virtud de la justicia conmutativa viene impuesto desde fuera: por la ley y el juez, positivamente⁷⁷. Son, en efecto, dos concepciones diversas de virtud, dos doctrinas éticas diferentes. Además, hemos resaltado que mientras para el Cardenal el acto de la justicia se identifica con el acto exterior (que se sigue del dictamen del juez), para el Doctor Común el acto de la virtud se entiende a partir del fin último de la vida del hombre: la felicidad. A la cual difícilmente podría llegar la persona si no se esforzase por alcanzarla a fuerza de obrar virtuosamente.

⁷⁶ Tal como referimos supra, el trabajo de Giovanni Rossi sobre Bartolo da Sossferato continúa siendo de gran utilidad para comprender esta cuestión. Ahora, particularmente este pasaje: «Giovandosi dell'autonomia conquistata rispetto al testo romano, il giurista coglie l'occasione per impostare e risolvere le questioni relative agli ordinamenti particolari (iura propria), di matrice squisitamente medievale, con grande libertà ricostruttiva, mostrando i limiti dell'impostazione tradizionale, tipica dei glossatori, che riconduceva l'opera del giurista entro la cornice formale dell'attività d'interpretazione del diritto giustiniano. L'insufficienza ormai palese di tale approccio, rispetto alla rilevanza dei problemi scaturiti dalla prassi medievale, si rileva con tutta evidenza con riguardo a teorie profondamente innovative (rispetto al diritto romano) come quelle relative al dominio diviso (offerta a partire dalla inedita definizione di dominio, imperniata sulla autonomia di poteri sul bene, potenzialmente rilevabile in capo a più soggetti), o alla potestà di emanare statuti da parte delle città italiane».

⁷⁷ Aquí se puede ver todo el apartado *Moralismo y casuística* de Pieper, *Las virtudes fundamentales*, op. cit., pp. 41-43. Especialmente la introducción al tema: «Hay una manera de enseñar la moral que guarda estrecha relación de afinidad con el voluntarismo, pero con frecuencia es tenida por típicamente «cristiana». Esa manera falsea la conducta ética del hombre, viendo en ella una suma incoherente de «prácticas de virtud» y de obligaciones «positivas» y «negativas» aisladas; con lo cual se despeja la acción moral de sus raíces en el suelo nutricional del conocimiento de la realidad y de la existencia viva del hombre vivo. Semejante «moralismo» no sabe o no quiere saber, y, sobre todo, impide saber que solo es bueno o que se adecúa a la necesidad del hombre y a la realidad; que esta adecuación no muestra su fulgor en otro cielo que en el de la prudencia, y que, por consiguiente, la realización del bien es algo por completo diverso del cumplimiento meramente fáctico de un precepto que se «impone» desde la oscuridad de un arbitrio poderoso» (p. 41). A este hecho nos parece que debe reconducirse la frecuente práctica de Tomás de Vio de comentar ahondando en distinciones, tipificaciones y advertencias.

Así, pues, de ningún modo podría constituir para el Aquinate el acto de la justicia en la ejecución de un acto exterior, mera obediencia, impuesto coercitivamente.

Luego de haber señalado estas grandes diferencias, proponemos ahora una recapitulación en donde confrontamos (a fin de sistematizar) todo lo expuesto.

4. Confrontación de ambas nociones

Todas estas notas nos ponen en condiciones de ofrecer una definición sintética de lo que Tomás de Vio entiende por justicia. Cuyos principios, aspectos esenciales y precisiones encontramos, como hemos visto, en su extensa glosa que va desde la cuestión 57 hasta la 62 (*S. Th.* II-II).

Tal noción, que él mismo presupone como una e idéntica con la de Santo Tomás, no solamente se diferencia de ésta en cuanto a su forma más también en lo referido a su definición. Lo decimos sin más: la noción de justicia del Cardenal es diversa de aquella ofrecida por el Aquinate en su formulación y en su estructuración interna.

Según precisamos, cuando el Angélico habla de la virtud de la justicia nos dice que se presenta en dos formas. Una es la denominada justicia general, o legal, y otra es la llamada justicia particular. Cada una ellas tienen una materia especial, distintas y correspondientes a su forma. Mientras la justicia general anima al resto de las virtudes morales hacia el fin que le es propio y dirige hacia el bien común, la justicia particular se ocupa de ordenar inmediatamente al hombre a las cosas que se refieren a otro, con sus dos (cuasi) partes subjetivas llamadas justicia distributiva y conmutativa. Las cuales son diversificadas según deba producirse la adecuación de la cosa al derecho. Es decir, a la igualdad o al modo de igualdad en que deba conmensurarse lo justo: ya en forma aritmética (para la conmutativa) ya en forma geométrica (para la distributiva), de parte a parte, del todo a la parte.

Volvamos al Príncipe de los Comentadores. Siuviésemos que responder a la pregunta, ¿qué es la justicia para Cayetano? O, ¿qué entiende Tomás de Vio cuando comenta el tema de la justicia en las cuestiones que hemos señalado? Diríamos que para el Cardenal la justicia es una única virtud, un todo compuesto de tres partes, o formas, o especies subjetivas. Una llamada justicia general, y dos especies especialísimas llamadas justicias particulares⁷⁸.

De estas «especies especialísimas de justicias particulares»⁷⁹, una es la distributiva y otra es la conmutativa⁸⁰. En la última –conmutativa– encontramos dos partes que se diferencian entre sí, ya sea porque el intercambio que se da sea voluntario, de un lado, involuntario, del otro.

⁷⁸ Cfr. *Comm. Card. Caie.* en *S. Th.* II-II., q. 61.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, a. 1.

⁸⁰ *Ibid.*, §II, en *S. Th.* II-II, q. 61, a. 3.

Las tres especies de una misma justicia se especifican según la forma en que adecuán o igualan, lo justo o el derecho que debe ser hallado⁸¹. La restitución, en cuanto acto de la justicia conmutativa, debe efectuarse sólo cuando haya sentencia firme de juez idóneo y competente⁸².

Hasta aquí entonces, una primera aproximación a la definición de justicia que pudimos extraer de las notas del Cayetano. Confrontémosla con la del Aquinate y maticemos sus diferencias.

Para el Aquinate hay dos formas de justicia. Una general, o legal, y otra particular. Mientras que para Cayetano la justicia tiene tres formas, o partes.

Como hemos visto en su glosa a *S. Th.* II-II, q. 61, a. 1, el Cardenal concibe una «triptición» o «triespecificación» de la virtud. Es decir, que la misma presenta tres especies: una justicia legal y dos justicias particulares. A su vez, las justicias particulares son especies especialísimas. Llamada justicia distributiva, una, justicia conmutativa, la otra.

La especie especialísima de la justicia particular nombrada justicia conmutativa, tiene dos partes que se diferencian según la intencionalidad o modo en que se dé la conmutación. Será una voluntaria, e involuntaria la segunda. Para el Cardenal, la justicia se constituye en género de acuerdo con el modo en que se opera la adecuación de lo justo, o el justo medio, con el derecho a retribuir.

Una nota final es la referida al acto de la justicia conmutativa. Para el Angélico el acto de la restitución, es un hábito personal que el sujeto debe buscar completar antes de ser compelido, por juicio, a restituir más de lo que eventualmente sustrajese. Para Cayetano, la misma restitución debe ser obrada tan sólo si existe sentencia firme de algún juez.

En este último sentido, quedó demostrado en nuestro análisis de *S. Th.* II-II, q. 62, a. 3 que allí donde Santo Tomás comprendía que el acto de la restitución debiera ser efecto de la virtud personal del que sustrajo algo (y que sólo debe ser restituido en forma multiplicada en el caso de que un juez así lo dictamine), el Cardenal indica que cualquier tipo de restitución debe hacerse exclusivamente cuando alguna sentencia así lo mande y, por ende, obligue. Aquí hay otra manifiesta diferencia, esta vez con respecto al encuadre de la virtud.

Para nosotros, mientras el Angélico está preocupado por recibir la doctrina aristotélica dentro de la tradición metafísica del cristianismo, el Príncipe de los

⁸¹ Cfr. *ibid.*, r. d: «*si autem accipiamus ut materiam utriusque iustitiae actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia*».

⁸² *Ibid.*, §1, en *S.Th.* II-II, q. 62, a. 3.

Comentadores se esfuerza por ajustar la doctrina tomista a las prescripciones del derecho positivo, civil o canónico⁸³.

Tenemos entonces hasta aquí que la forma de la virtud de la justicia del Aquinate es distinta a la de Cayetano, tanto en su noción como en sus formas, o partes. Profundicemos los matices apreciados en el párrafo anterior.

En la interpretación de Tomás de Vio hemos visto dos aspectos bien diferenciados presentes en sus comentarios. De un lado, la forma, según dijimos. Del otro, el concepto de justicia conmutativa en cuanto «algo que debe ser hecho según dictamen del juez»⁸⁴.

El Cardenal interpreta todo el artículo siempre en este sentido, y no repara en que Santo Tomás dice que cuando alguien toma algo ajeno injustamente, pero sin injusticia (como en un mutuo), debe reparar la inequidad que se ha seguido «ad quod sufficit quod restituat tantum quantum habuit de alieno»⁸⁵.

Dicho artículo, que se pregunta si alguien deba restituir sólo lo que ha tomado injustamente, el Angélico lo resuelve indicando los dos modos en que esto pueda suceder: «inaequalitas ex parte rei» e «iniustitiae culpa». En el primer caso, debe restituirse sólo lo que ha sido tomado; en el segundo, lo que dictamine el juez para solventar la pena. Y concluye: «Et ideo antequam sit condemnatus per iudicium, non tenetur *plus* restituere quam accepit; sed postquam condemnatus est, tenetur poenam solvere»⁸⁶, en el caso de que la pena indique restituir más de lo que se ha tomado.

Hemos subrayado el *plus* para indicar el sentido que alguien *antes* de ser condenado, no está obligado a restituir *más* de lo que tomó. De donde se sigue, pensamos, que movidos por la virtud de la justicia la persona puede obrar, precisamente, en forma virtuosa y reparar la injusticia sin necesidad de la obligación que implica –e impone– el juez y la ley.

Obrada tal diferencia, ahondemos todavía en algunos conceptos subsidiarios, que servirán para comprender mejor la distancia entre ambos frailes dominicos. Sigamos, a tal efecto, el ejemplo de Alfredo Casaubon que, al escribir *Justicia y Derecho*, se ve compelido a aclarar el sentido de los términos en relación con otros. Así también nosotros lo haremos con analogía, género, especie, todo, parte, partes subjetivas, equívoco, subalternación, en obvia correspondencia con las definiciones de justicia colocadas.

⁸³ En este sentido el juicio de D. Quaglioni: «Se nel corso del secolo XIV il dibattito teologico-filosofico languì alquanto nelle università – più per il monopolio esercitato dalle scuole degli ordini mendicanti che per la diffusione dell'occamismo, alle cui degenerazioni si suole imputare tal decadenza –, lo sviluppo delle scuole giuridiche e dell'elaborazione dottrinale, civilistica e canonistica, raggiunse vertici mai prima toccati». Quaglioni, D., «La Cultura», en idem, *Storia della Chiesa. La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1378)*, Milano, San Paolo, 1995, p. 370.

⁸⁴ *Comm. Card. Caie.* en *S. Th.* II-II, §I.

⁸⁵ *S. Th.* II-II, q. 62, a. 3, r. d.

⁸⁶ *Ibid.* El énfasis es nuestro.

En efecto, Casaubon, tras aclarar que «llamamos términos ‘unívocos’ aquellos en que el sonido es el mismo, uno mismo también el concepto o definición expresado por ese sonido, y muchos los entes a los que se aplica»⁸⁷, mientras que en el extremo opuesto encontramos los términos equívocos, «en los que el sonido es uno, pero los conceptos significados son varios y sin orden ni relación entre sí»⁸⁸. Los términos análogos, por su parte, se ubican en medio de ambos, «en los que el sonido es uno, las significaciones o conceptos varios, pero relacionados y eventualmente jerarquizados entre sí»⁸⁹.

Esta distinción entre términos análogos equívocos y unívocos, sirve a efectos de poner de relieve una de las primeras notas que destacamos sobre la definición de las partes de la justicia tomista. Puesto que, si la justicia legal es aquella parte análoga de la justicia, cuando esta virtud se dice en relación al bien común, mirado como fin propio de las acciones humanas y del resto de las virtudes morales (mediatamente); y la justicia particular es, por ende, el analogado según el cual entendemos a la virtud cuando mira las adecuaciones de las partes entre sí, o del todo a las partes... estaremos en condiciones de concluir que, entre uno y otro conceptos, hay una relación de analogía de proporcionalidad.

Y, debido a la primacía del bien común sobre el resto de los bienes (por caso, particulares), la forma de la justicia particular, concurriendo sus partes subjetivas, se ordena a la justicia general, como el bien particular al bien común. Es decir, hay una jerarquía entre estos conceptos, o formas, o partes análogas. Aquí no vinculamos la analogía de proporcionalidad con la de atribución intrínseca, que es la que permite expresar la jerarquía; y que deberemos desarrollar con mayor exhaustividad en otras investigaciones.

Cuando Cayetano dice que «iuxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex species iustitiae invenitur. Invenitur siquidem ordo partium inter se, et ordo totius ad partes, et ordo partium ad totum. Et similiter iustitia triplex: legalis, distributiva et commutativa»⁹⁰, está igualando las partes subjetivas de la justicia particular a la justicia general. Puesto que al ponerlas en el mismo orden suprime el sentido análogo con el cual el Aquinate las ha definido.

Esto quiere decir que, además de obrada la tripartición de la justicia, hay una deformación de la justicia. Una degeneración de esta. Para Santo Tomás, repetimos, las formas de la justicia son dos; para el Cardenal, tres.

⁸⁷ Casaubon, A., «Justicia y Derecho», en S.R. Castaño y E. Soto Kloss (eds.), *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Santiago de Chile, Ed. Universidad de Santo Tomás, 2005, p. 103.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Cfr. *Comm. Card. Caie.*, en *S. Th.* II-II, q. 61.

Antes de detenernos en los términos especie y género, parte y todo, traídos en esta misma cita, reflexionemos un poco sobre el concepto forma. Sirvámonos del *Léxico técnico de Filosofía Medieval* de Silvia Magnavacca.

En la voz *forma*, tras explicar que el término debe rastrear sus orígenes en el sentido platónico del *eídos*, y que los escolásticos lo asumieron conjuntamente con el de la *ratio* agustiniana, tal debemos entenderlo diversamente, según el aspecto que contemplemos: como *forma substantialis*, *forma accidentalis*, *forma corporeitatis*, *forma metaphysica*, entre las más destacadas, y concluye: «Así pues, el término que nos ocupa recogió en la Edad Media las tres acepciones aristotélicas: la de principio del ser de algo (*morfé*), la de principio de inteligibilidad (*eídos*) y la de principio del movimiento (*physis*)»⁹¹.

En nuestro análisis, descartamos claramente la primera y la tercera acepción. Puesto que cuando hablamos de las formas de la justicia, nos referimos al principio de inteligibilidad que nos permite conocer su determinación y aquellas razones por las cuales opera en una u otra forma⁹². Anotemos que la forma así comprendida, es entendida, también, como modelo (*ratio*) de la misma virtud. *Ratio*, en pos de la cual la verdadera intelección de la justicia exige para sí una determinada asimilación del sujeto que la conoce⁹³. De donde se sigue que la expresión que tengamos del objeto que conocemos, y el modo de conocerlo expresado en palabras, ponen de manifiesto la adecuación o inadecuación del intelecto y la cosa. En rigor de verdad, Cayetano no estaría distanciándose de Santo Tomás (que sería lo de menos), sino de la cosa misma según es entendida por el Doctor Común.

Por lo tanto, decir que la justicia tiene una cantidad de formas –dos y no tres (Sto. Tomás), o al revés (Cayetano)– manifiesta el modo en que concebimos sus operaciones: dos o tres. La tripartición cayetana de la justicia pone tres operaciones para la misma virtud, distanciándose así de la bipartición obrada por el Aquinate. En este sentido, el Cardenal está diferenciando tres especies de justicia, cuya implicancia es la de reconocer tres diferencias específicas. Según aquello que pertenece a la tradicional doctrina lógica y que señala S. Magnavacca: «Desde el punto de vista estrictamente lógico, Aristóteles presenta la *species* como resultante del género y la diferencia específica»⁹⁴.

También Cayetano nos habla de especies especialísimas, que son las justicias particulares, la distributiva y la conmutativa. Precisemos y echemos luz sobre estos conceptos aristotélicos, los intermediarios y el sentido en que fueron recibidos en la Edad Media:

Las líneas generales de esta doctrina pasan a la Edad Media, especialmente a través de Porfirio, quien define, en general, la *s.* en cuanto tal o *s. specialis* (véase) como lo que está

⁹¹ Magnavacca, S., «Forma», en *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005, pp. 298-299.

⁹² Cfr. «Forma», en *Ibid.*, p. 299.

⁹³ Cfr. «Species», en *Ibid.*, p. 649, §2.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 648-650.

ordenado o situado inmediatamente bajo el género. En cambio, la *species specialissima* es el atributo esencial que se predica de una multiplicidad de términos, y que precede inmediatamente al individuo, por ejemplo, la especie 'hombre' (cf. *Isag.* IV, 10 y ss). La primera definición porfiriana indicada se aplicaba, pues, a cualquier especie en la medida en que ésta resulta del elemento indeterminado –que es el género–, y el determinante –que es la diferencia específica. Sin embargo, y según tal definición, una *s.* puede constituir un género bajo ulteriores diferencias, como se puede ver en el célebre árbol. De esto se deduce que toda *s.*, cualquiera sea el lugar que en dicho esquema ocupe, es un término universal. Y aquí se vuelve al aspecto ontológico del concepto de especie, puesto que, precisamente de la cuestión planteada por Porfirio, acerca del valor lógico y ontológico de las especies deriva la famosa querrela medieval de los universales (véase *universale*). Tal como fue elaborada por el pensamiento antiguo y medieval, la *s.* presenta, pues, una nota fundamental: la de ser el concepto universal que traduce la esencia de un conjunto de entes individuales y el modo de ser propio de dicho conjunto. Por consiguiente, designa también a la misma comunidad que participa de esa esencia; de ahí el pasaje que se produce en la Modernidad, del significado lógico-ontológico al biológico⁹⁵.

Cuando el Gaetano nos dice que son especies especialísimas confirma, una vez más, la concepción que tiene de la justicia, su estructura y la relación de sus partes: el género es uno, las especies son tres, las especies especialísimas son, también, tres. Es fácil concluir que, entonces, la justicia legal es una especie especialísima más. Pues esta inferencia se ajusta, en todo, al razonamiento del Cardenal. Contra todo lo cual debemos reclamar un *non sequitur*: pues si son especies especialísimas no podrán constituirse en especies subalternas (subgénero de subespecie), sino que contendrán tan sólo individuos⁹⁶. Lo que resultará difícil de conciliar con lo que ha sostenido en su *Comm.* *SI*, en *S. Th.* II-II, q. 61, a. 3:

Et ratio videtur quia neuter [Santo Tomás y Aristóteles] intendit numerare integraliter species commutationum; sed distinguere sic ut facile possit quis percipere omnes permutationum species ex numeratis. Tam enim ex his quae ibi quam ex his quae hic dicuntur, apparent quae sint in his generibus computanda⁹⁷.

Puede ser, como ha señalado L. Elders, que la cátedra que los Escotistas tenían en Padova, «determinó que Cayetano discutiera sin fin con ellos y que entrara en el juego

⁹⁵ *Ibid.*, p. 648.

⁹⁶ Quedaría planteado el siguiente problema: si son especies especialísimas, todo lo que ellas contengan serían individuos. Así, por ejemplo, sería muy difícil la tipificación de actos morales e inmorales, de crímenes y delitos, etc.: pues cada uno, cada caso particular, habría tomado la entidad de individuos. Entonces: ¿Cómo tipificar? ¿Cómo dictar leyes? ¿Cómo establecer códigos de casos particulares? Habría que concebir una legislación en la que cada acto se tipificado, es decir: una norma para cada delito (pues son todos individuos, particulares).

⁹⁷ Esta es la quinta precisión de la que supra hablamos. Por supuesto que la aclaración es nuestra.

de innumerables distinciones»⁹⁸. Distinciones que indudablemente han marcado sus escritos, como concluye el autor⁹⁹, y también su modo de comprender las cosas.

Respecto del todo¹⁰⁰ y la parte¹⁰¹, el Príncipe de los Comentadores señala que según el triple orden que encontramos en algún todo, así vemos tres partes de la justicia en el todo justicia; y que por ello la justicia es un todo triple, o lo que es lo mismo: un todo compuesto de tres partes llamadas, cada una de ellas, parte (justicia) legal, parte (justicia) distributiva, y parte (justicia) conmutativa¹⁰².

Retomemos otra nota de este *todo* que nos trae Magnavacca y que resulta de especial interés: es el modo en que fue entendido por los autores medievales, no como algo que sea sencillamente reductible a partes, «sino en su propia *ratio*»¹⁰³ que, en el plano lógico (analogado con el metafísico), tal *ratio* implica una serie de apreciaciones, de las que destacamos algunas.

Por un lado, el *totum universale* «una estructura esencial específica o genérica, expresada en un concepto universal» (i. e., géneros y especies). Por otro, el *totum integrale* «aquel cuyas partes son cuantificables, y que no se debe confundir con el [...] *t. in quantitate*, que es lo tomado universalmente, como ‘todo hombre’ o ‘ningún hombre’»¹⁰⁴.

Cuando hablamos de la virtud de la justicia, como un todo, nos referimos entonces a una estructura determinada de géneros y especies, cuyas partes son cuantificables. Y cuando leemos la expresión cayatena «quod iuxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex species iustitiae invenitur»¹⁰⁵, nos parece ver una predeterminación de las partes que deban ser encontradas en algún todo: tres. Como si el *todo justicia* perteneciese al *totum integrale* que debe ser siempre reductible a una triple ordenación, o tri-especificación, o tri-partición. Pero no hay razón para pensar que, a priori, todo *totum*

⁹⁸ Elders, L., «Cayetano, comentador de la Suma de Teología de Santo Tomás», *Actas del Congreso Internacional de la XXVI Semana Tomista*, op. cit., p. 1.

⁹⁹ Cfr. *ibid.*

¹⁰⁰ Vid. Magnavacca, «Totum», en *Léxico*, op. cit., pp. 694 y ss.: «En cuanto término técnico, como caracterización general, se puede decir que esta voz denota cualquier conjunto de partes, independientemente del orden o disposición de estas. En este sentido, presenta un matiz de diferencia respecto de la *totalitas* (véase). En la Edad Media, el concepto de *t.* fue elaborado a partir de las consideraciones que hace Aristóteles en su *Met.* V, 26, 1023 b 25, y se entendió en correlación con el de *pars* (véase): un todo es, fundamentalmente, ‘*quod constat partibus*’, según señala Tomás de Aquino en *S. Th.* I, q. 10, a. 1, ad. 3».

¹⁰¹ Vid. «Pars», en *ibid.*, pp. 502. El concepto de parte es correlativo al de *totum* (véase) al cual se opone en cuanto que el todo se caracteriza precisamente como una unidad divisible en partes. Ambos términos presuponen la noción de unidad, mientras que la relación que se establece entre ellos está dada por el concepto de división o descomposición: se da una *p.* si hay división de una unidad primitiva.

¹⁰² Cfr. *Comm. Card. Caie.*, en *S. Th.* II-II, q. 61.

¹⁰³ Magnavacca, «Totum», en *Léxico*, op. cit., pp. 694.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 694-695.

¹⁰⁵ *Comm. Card. Caie.*, en *S. Th.* II-II, q. 61, a. 1.

deba constar de tres partes. A no ser, claro está, que se haya optado tal preferencia como un modo de proceder que metodológicamente aporte mayor orden, o adecuación a la perfección. Tal elección es, según nuestro parecer, y a toda vista, inconducente¹⁰⁶.

Con esto, adentrémonos en la parte final de nuestro trabajo donde proyectamos (a modo conclusivo) las implicancias prácticas de tal diferenciación conceptual.

5. Conclusiones: Aplicación práctica de una diferenciación conceptual

Ahora bien, ¿qué incidencias pudo haber tenido, o de hecho tiene, todo esto en los campos de la ética, en la política y en el derecho? Es decir, ¿modifica en algo la conducta el tener dos o tres partes, siempre y cuando la parte general de la virtud (la justicia legal) continúe operando? ¿Es sencillamente un dato anecdótico? ¿Una mera curiosidad? ¿Un prurito académico?

Consideremos a partir de esta definición, o mejor, a partir de estas definiciones bien contrapuestas en sus diferenciaciones, los alcances prácticos que se desprenden.

Por el lado de la ética (de su sistema ético) o mejor, partiendo desde el punto de vista moral de Cayetano, las virtudes no son ya entendidas en el sentido de hábito personal. Por el contrario, vienen ahora a ser «actos tipificados y normativizados» que deben ser cumplidos bajo el pretexto del deber¹⁰⁷.

Se supondrá aquí que, con el sólo hecho de cumplir objetivamente con los actos prescritos por tal o cual virtud, el hombre alcanzaría así la felicidad. Que es el objetivo de toda vida forjada en las virtudes, y de las leyes también.

Se correría el riesgo, también, que desapareciese todo el argumento sobre la racionalidad y la autonomía moral. Puesto que, si en cada caso disponemos de un moralista, perito en casuística, que nos brinde o nos diga en cada momento qué es lo que debemos hacer y cómo se espera que lo hagamos... ¿Dónde queda el comportamiento voluntario?¹⁰⁸. ¿Qué hacer con las pasiones y los sentimientos, con toda la vida afectiva?

Una ética que esté allí solamente para legislar las acciones justas, castigando a quienes no cumplen con las normas externamente dadas, tiene a nuestro entender muy poco que ver con la perspectiva ética tomista; concebida como una doctrina de la virtud en cuanto acto humano libre y voluntario que se ordena a un fin, en tanto que lo reconoce como bueno y lo conduce a la felicidad.

¹⁰⁶ Hemos advertido, también en otros trabajos, que el Cardenal adopta frecuentemente una «tricotomía» en sus clasificaciones, para descubrir siempre de a tres las especies de un género.

¹⁰⁷ Hablamos en el mismo sentido que lo hace J. Pieper en las páginas que hemos citado *supra*.

¹⁰⁸ Cfr. Vendemiati, A., *In prima persona. Lineamenti di Etica generale*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2012, p. 67.

Para apreciar algo como bueno es necesaria no sólo la experiencia moral, más también y, sobre todo, la razón que se pone a reflexionar sobre tal. Y así educir principios ciertos, universales y válidos que guíen nuestra vida hacia la felicidad.

La ética presente en los comentarios de Cayetano, quien prescribe e indica a cada paso qué es lo que debe hacerse en cada momento o circunstancia, deja ya de ser la propia virtud tomasiana de la justicia. A este respecto nos dice M. Rhonheimer que:

La virtù della giustizia è il perfezionamento della volontà riguardo all'aspirazione al 'bene per l'altro'. Essa è la volontà ferma e costante di dare a 'ciascuno il suo', di dargli ciò che gli spetta, e precisamente, [...], nei vari ambiti dei rapporti interumani, che costituiscono le varie parti della giustizia come virtù speciali: giustizia dello scambio, della distribuzione e della legalità¹⁰⁹.

Esto no es la virtud de la justicia para Tomás de Vio...

De un lado, la virtud desde el punto de vista cayetano es algo que deber ser realizado en cuanto deber y para evitar, por ejemplo, una pena o un castigo. Recordemos que siempre está indicando con sus comentarios qué hacer, para evitar tal o cual pecado. Además de que siempre manifiesta que pecaría, mortal o venialmente, quien obre de esta u otra forma. Del otro, la virtud de la justicia ya no sería aquella que mira al bien del otro, como afirmamos con Rhonheimer, siguiendo ambos a Santo Tomás de Aquino.

Lejos de esto está la interpretación del Cardenal de Gaeta, para quien la virtud de la justicia sería, entonces, aquel conjunto de actos, prescripciones e indicaciones que el sujeto debe seguir, no en vistas del bien del otro... sino preocupándose por el suyo propio, evitando que recaigan sobre él ciertos males.

¿Y qué tipo de justicia es aquella que busca el bien propio, en primera medida, para que los demás sujetos –que también buscan obrar la misma virtud– no me dañen a mí mismo en mis propios bienes? Pues esta justicia tal vez tenga más que ver con ciertas notas del paradigma ético del liberalismo individual. En este sentido A. Vendemiati glosa a G. Abbà, tras haber puesto a Hobbes como máximo representante moderno de la ética en tercera persona: «La tipica applicazione di questo paradigma si riscontra nell'impostazione dell'individualismo liberale, in cui l'unico dovere consiste nel rispettare l'autonomia degli altri»¹¹⁰.

Hemos insinuado anteriormente que el Cardenal es un moralista moderno por todo esto... ¿Será acaso el pionero o inaugurador de este dicho paradigma? ¿Podemos señalarlo como el primero de ellos, como el filósofo ético que fundó e influyó todos los discursos éticos que le sucedieron? En sede científica, pues, sería muy temerario afirmarlo. Lo que

¹⁰⁹ Rhonheimer, M., *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Roma, Armando Editore, 2006, p. 207.

¹¹⁰ Vendemiati, *In prima persona*, op. cit., pp. 66-67.

sí podemos decir es que, debido a su importancia, ha influenciado notablemente en la reflexión sobre la filosofía política y la ética, así como en otras áreas¹¹¹.

Para el natural de Gaeta, la virtud de la justicia es una con tres especies subjetivas: una general y dos particulares, las cuales son especies especialísimas. El problema de esta forma virtud cayetana radica en que se ha perdido la justicia general, porque ya no es más general... No dirige ni anima al resto de las virtudes morales hacia el fin que les es propio, ni mucho menos hacia el bien común.

Cabe la pregunta: ¿Qué harán, pues, las demás virtudes sin un principio que las guíe? Lo mismo que una nave sin gobierno en medio de una feroz tempestad: entregarse a la deriva y al vaivén de los vientos circunstanciales.

Cayetano ha introyectado la forma de la justicia general, conjuntamente a las dos particulares, en una nueva forma. Hay una deformación de una, o mejor, de las dos formas de la justicia, puesto que equipara las partes subjetivas de la justicia particular con la forma de la general. De un lado podríamos decir que de-genera la justicia general (*capitis deminutio*); del otro, que diversifica en dos géneros aquellas partes subjetivas.

Hemos adelantado un alcance práctico de esto: no hay virtud general que anime, que dé unión y cohesión a todo el resto de las virtudes morales. No es ya aquel lucero que, con su brillo, dirige las restantes virtudes morales. No será tampoco aquella virtud que halle complementariedad en la caridad, otra de las virtudes generales. Puesto que, al ser una más de entre el resto de las virtudes morales, no podrá guiarlas al bien común, que se ordena al bien común sobrenatural.

Así, comenzará a deshacerse, paulatinamente, todo el armónico edificio en torno a las íntimas relaciones entre las virtudes morales y teologales. Por lo tanto, y resumidamente, lo que ha obrado aquí el Cardenal Tomás de Vio con esta deformación (pérdida de las formas) de la justicia es una especie de cisura, que vaciará todo el cuerpo doctrinal

¹¹¹ Nuestras palabras y estas conclusiones deben ser conectadas con el análisis que Henri de Lubac realiza con respecto a los comentarios del Cardenal a la *Summa theologiae* y su comprensión del concepto «*natura*»: «We also see that it is not to Jesuit theology, to Suárez or Molina that we should attribute—at is sometimes done—the authorship of the theory that sees human nature «as a closed and self-sufficient whole». Cajetan is, if not quite the first initiator of it, at least its patron and leading authority. It was chiefly he who introduced it into Thomism and, more precisely, actually into the exegesis of St. Thomas himself, thus conferring upon it a kind of usurped authority. Cajetan was followed by Koellin and Javelli, who show signs of being in the same quandary as their master before them, yet they have the same strange assurance. This is not primarily a value-judgment, but a statement of fact upon which it would seem that everyone ought to agree, and which in fact is gradually coming to be accepted: the interpretation by Cajetan and his emulators, which largely determined later Thomism, is far from being wholly faithful to the text on which they are commenting. Without doubt it falsifies the sense». De Lubac, H., *The Mystery of the Supernatural*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1998, pp. 145-146.

moral del Aquinate a partir del desangrado del lucero de todas las virtudes; le ha quitado el alma a la ética filosófica tomista.

Y esto porque ahora ya no hay un sentido de analogía entre las formas de las virtudes –«el sonido es uno, sus partes pueden ser jerarquizadas»¹¹²– sino que dicha tripartición expresa cierta equivocidad, «en los que el sonido es uno, pero los conceptos significados son varios y sin orden ni relación entre sí»¹¹³.

Así, todas las virtudes morales quedaron liberadas a la propia suerte, en una especie de *ipsismo* teleológico e inmanente. Todas mirarán a su propio bien, y lo conseguirán, sí... Pero... ¿y luego qué? ¿A dónde dirigirse? ¿Hacia dónde mirar? ¿Qué fin último –verdaderamente último– perseguir? No habrá respuestas... Al menos no aquellas que se puedan educir natural y filosóficamente del espíritu del realismo tomista. Tal vez todo esto culmine en un pleno moralismo, o conduzca a un formalismo y a un voluntarismo. Cuestiones todas que exceden naturalmente los límites y las intenciones de este trabajo.

¿Y qué decir respecto del derecho? Las palabras de A. Vendemiati son perfectamente aplicables, en este sentido, al Cardenal Cayetano:

Quando le etiche della terza persona vogliono garantire al soggetto la possibilità di realizzare i propri desideri senza danneggiare gli altri, esse –di fatto– riconoscono l'importanza delle persone, della loro libertà e dei loro desideri. Ma, paradossalmente non si occupano del senso della vita delle persone: libertà e desideri sono lasciate senza meta, in balia della 'volontà di volontà' o dei capricci del momento. L'etica della terza persona intende limitarsi a fornire un quadro di regole utilitarie di giustizia che sono presentate come 'doveri'¹¹⁴.

Al desequilibrar la intelección sobre lo moral, pues, se alterará consecuentemente la moral misma. Por ello será necesario indicar a cada paso qué hacer, y cómo hacerlo¹¹⁵.

Nicolás A. Lázaro
nicolas.a.lazaro@gmail.com

Fecha de recepción: 10/06/2020

Fecha de aceptación: 12/09/2020

¹¹² Cfr. Casaubon, «Justicia», op. cit., p. 103.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Vendemiati, *In prima persona*, op. cit., p. 67.

¹¹⁵ Estas son, pues, nuestras conclusiones. Sin dudas parciales, a partir de la investigación que hemos desarrollado y esperamos continuar. Así como también mejorarlas y profundizarlas, a la vez que corregirlas si vemos en un futuro que así fuese necesario.