

C U A D R O II-7

FINANCIAMIENTO

G.LOSA	Hipótesis 5.6 %		Hipótesis 6.5 %	
	1959	1962-64	1965-67	1968-70
		CUANTIA (en millones de \$, a precios de 1958)		
Formación bruta interna de capital	4.059	6.885	8.266	9.650
Inversión bruta interna de capital fijo	3.516	6.099	7.381	8.610
Aumento de existencias	543	786	885	1.040
Financiamiento de la formación de capital ..	4.059	6.885	8.266	9.650
AHORRO NACIONAL BRUTO	4.464	6.104	7.542	9.395
Provisiones para consumo capital fijo	2.356	2.684	3.123	3.623
Ahorro nacional privado neto	969	2.022	2.440	3.006
Ahorro del gobierno general	1.139	1.398	1.979	2.766
Ahorro del exterior (Saldo de B. de P. en cuenta corriente)	-404	+781	+724	+255
		EN PORCIENTO		
Formación bruta interna de capital	100.0	100.0	100.0	100.0
Inversión bruta interna en capital fijo	86.6	86.6	89.3	89.2
Aumento de existencias	13.4	11.4	10.7	10.8
Financiamiento de la form. de capital	100.0	100.0	100.0	100.0
AHORRO NACIONAL BRUTO	110.0	88.7	91.2	97.4
Provisiones para consumo capital fijo	58.0	39.0	37.8	37.5
Ahorro nacional privado neto	23.9	29.4	29.5	31.2
Ahorro del Gobierno General	28.1	20.3	23.9	28.7
Ahorro del exterior (Saldo de B. de P. en cuenta corriente)	-10.0	+11.3	+8.8	+2.6
		+13.1	+11.4	+6.4

filosofía

PERSONA, ESTADO Y BIEN COMUN EN LA DOCTRINA POLITICA DE SANTO TOMAS DE AQUINO

P. HUGO BELLIDO MOSCOSO, O. P.

No en vano Santo Tomás de Aquino elaboró su tesis doctrinal, en el campo socio-político, en que su *Weltanschauung* responde a una visión auténtica del hombre proyectado hacia su meta final. Tal filosofía política —si es que por ella entendemos el estudio sobre el gobierno de las sociedades en cuanto no sólo se conforma con el estudio del orden civil de las sociedades tales como existen, sino que estudia también cómo debe administrarse este orden, en circunstancias históricas dadas, para llevar la sociedad a sus fines específicos—, ha intensificado evidentemente su radio de acción y con él su importancia.

Una reafirmación y revisión de las legítimas tesis de Santo Tomás sobre los conceptos de Persona, Estado y Bien Común, en la actual coyuntura histórica, constituye el móvil de este estudio al mismo tiempo que manifestamos nuestra dedicación: establecer el armonioso conjunto de Persona y Estado en una auténtica prosecución del Bien Común.

— I —

INDIVIDUO Y PERSONA

La noción de individuo nos lleva a conceptualizar tal individuo como un ejemplar de la naturaleza humana, dotado de todos los elementos constitutivos del hombre: cuerpo y alma, inteligencia y voluntad, unidos en unidad substancial para formar un todo único e indivisible, capaz de vivir una existencia propia, completa y autónoma. En la indefinida categoría de la naturaleza humana, el individuo es un "caso" humano único e incommunicable, pero eminentemente distinto y netamente dividido de todo el resto del mundo.

Caracteres de la individualidad son: lo completo y la autonomía, la riqueza y la incommunicabilidad, la plenitud y la soledad, lo absoluto y la indivisibilidad; en una palabra, el ser *sui iuris* como afirma el Aquinate.

El hombre individuo, por lo tanto, es algo absoluto, que exige un respecto incondicional, y por ello no puede jamás ser reducido al rango de medio, siendo él mismo un fin para todo el universo material y biológico, que está por debajo de él y que a él está ordenado.

Pero el individuo no es todavía todo el hombre, viviente y operante: en este caso posee solamente los materiales inertes y los engranajes sin movimiento de vida, para ejercitar o actuar su humanidad; el hombre debe necesariamente conocer y amar; lo que quiere decir, que ha de salir de su aislamiento y ponerse en relación con cuanto le es externo, por sobre y por debajo de él; una relación, sobre todo, de íntima comunicación, como tan sólo puede establecerse por ese vínculo cósmico llamado el amor. En otras palabras: el hombre debe salir del indistinto para determinarse, al confrontarse con todos los seres que le rodean.

“La concepción del individuo es, con relación a la especie, la de la persona con relación a la sociedad. La idea de persona es relativa a la sociedad, en cuanto que no se puede concebir como solitario un ser dotado de conocimiento y amor” (1).

El lenguaje vulgar es muy expresivo. Cuando del autor de un hecho no se sabe otra cosa que el ser un hombre, se dice: un individuo no indificando más. Al contrario cuando se habla de un individuo que tiene un puesto bien definido en la sociedad, se usa el término de persona: una persona distinguida, un personaje de la política o de la Iglesia.

Por consiguiente, el concepto de persona, dice, pues, ligamen, relación, función social.

1.—El hombre, por su misma esencia, es un ser personal.

El hombre de persona proveniente etimológicamente de las palabras latinas *per-sonare* y esta, a su vez, del griego (*prosopon*), deriva del uso seguido por los actores del teatro griegos, quienes en la ejecución de sus tragedias y comedias colocaban delante de su faz una máscara para declamar las gestas de los hombres que representaban. Traslaticamente, el nombre de persona se aplicó a aquellos hombres de quienes cabía narrar hechos notables. (2).

Posteriormente, el nombre de persona pasó a designar al hombre en cuanto tal, porque él es el ser más excelente de toda la naturaleza creada, aquél ser del que pueden predicarse los actos más notables. Persona significa —así— lo más perfecto que hay en toda la naturaleza o sea el ser subsistente en la naturaleza racional (3.) Persona se convirtió así en el nombre especial de un individuo dentro del género substancia, a saber, el individuo de naturaleza racional. “Así como este nombre de hipóstasis, según los griegos, o substancia prima según los latinos, es nombre especial del individuo en el género de substancia, así el nombre de persona es nombre especial del individuo de naturaleza racional; una y otra especialidad se contiene en el nombre de persona...” (4)

Primariamente es, entonces, la persona, una substancia en sentido propio; es decir, “llámase substancia al sujeto o supuesto que subsiste en el género de substancia, y este sujeto, tomado en general, se puede

denominar o con un nombre que signifique intención o concepto, y de este modo se llama “supuesto”, o también con tres nombres significativos de cosas reales, que son “realidad de naturaleza”, “subsistencia” e “hipóstasis”, correspondientes a las tres maneras como hemos considerado la substancia. En efecto, en cuanto existe por sí y no en otro, se llama subsistencia, pues subsistente llamamos a lo que existe por sí y no en otro; en cuanto es portadora de determinada naturaleza, se llama “realidad de naturaleza”, como “este hombre” es una realidad de la naturaleza humana; y en cuanto es sujeto de los accidentes, se llama “hipóstasis” o “substancia”. Lo que, pues, estos tres nombres significan en general en todo género de substancias, eso significa el nombre de “persona” en el de las substancias racionales” (5).

Podemos deducir de tales textos que en el concepto de persona se dan tres notas especiales: substancialidad, racionalidad e individualidad (6). Urge analizar ahora la dimensión filosófica del concepto de persona en la auténtica mentalidad de Santo Tomás.

Qué es persona para Santo Tomás de Aquino?

Es conveniente dilucidar antes otras denominaciones parecidas a las de persona. Si hablamos de supuesto, hipóstasis, individuo subsistente, etc., todas estas expresiones son sinónimas para indicar, en definitiva, una misma e idéntica realidad, que, si es del orden intelectual o racional, se denomina persona: YO

Por consiguiente, el concepto de persona encierra ante todo una noción concreta, es un todo concreto. Esta realidad como todo concreto llamada persona, tiene una tripe característica esencial, a saber:

- a) tiene plena posesión de sí misma,
- b) tiene plena incomunicabilidad ontológica,
- c) tiene capacidad de darse, bien sea por superabundancia o contingencia.

Expliquemos brevemente cada una de estas notas esenciales.

a) **La Persona, como un todo concreto, tiene plena posesión de sí misma.** Porque quien dice persona dice **autoposición**, posesión de sí misma, autosuficiente, dueño de sí mismo. De tal modo es de sí mismo, que no puede ser de otro, ni puede formar parte de otro ser, ni ser refundido ontológicamente en otro ser.

Ahora bien, este autodomínio de sí mismo, se manifiesta:

- 1) **Per adseitatem:** es un ser total que atrae hacia sí la totalidad concreta de su existencia. Es el último sujeto a quien se atribuye en definitiva su propio ser, su existir, sus atributos, sus actividades por muy diferentes y divergentes que sean, todo ha de referirse, en definitiva, al propio YO: yó soy, yó existo, yó soy inmortal, yó quiero, etc.
- 2) **Per subseitatem:** todo lo que atrae hacia sí, lo sustenta. Es el último fundamento (hipóstasis), el último soporte de todo aquello que pueda atribuírsele. Pero lógico es preguntar entonces, en qué se fundamenta la persona? En sí misma.

3) **Per inseitatem:** atrae todo lo suyo a sí misma y sostiene todo lo que es suyo, porque en sí misma tiene tal solidez y consistencia que no tiene necesidad de otro ni como sujeto de atribución, ni como soporte de su ser. Esta consistencia propia le hace independiente de todo otro ser, como sujeto de inhesión: no tiene ser accidental (cuyo ser está en otro ser) (7), sino tiene un ser substancial y este concepto de substancia implica estas dos notas fundamentales: **el ser en sí:** capaz de existir con independencia de los demás seres reales y el **ser soporte de los accidentes.**

4) **Per perseitatem:** es en sí misma porque es por sí misma. En sí misma encuentra el principio de sus actividades que de tal modo le son suyos que provienen por su misma consistencia de sí mismo y que, por lo tanto, no pueden venir de otro ser aparte. Hasta aquí las notas esenciales de la persona como ser creado y limitado: **ad se, sub se, in se y per se** todo su ser y toda su actividad le pertenece, no puede ser de otro", ni formar parte de "otro" Es la plena autoposesión que se basta para existir de manera autónoma.

5) **Per aseitatem.** Mientras que los otros modos de posesión pertenecen a toda persona, este modo —**por aseidad**— pertenece a sólo Dios: sólo El tiene a se su razón de ser, mientras que toda persona creada, no la tiene a se, y así tiene que buscar **ab alio** la razón de su existencia tanto en sentido protológico como escatológico.

b) **La Persona, como un todo concreto, tiene plena incomunicabilidad.** No puede comunicarse a otro sujeto (persona o yo), porque de tal modo posee su naturaleza, su existir, su obrar, sus cualidades, que no puede buscar otro YO:

—ni para atribuírselas, porque ella misma es el sujeto último de predicación: **adseidad;**

—ni para fundamentarse, porque ella misma es el último soporte ontológico de sí mismo: **subseidad;**

—ni para inherirse o arraigarse en otro porque ella misma en sí tiene perfecta consistencia y solidez ontológica: **inseidad;**

—ni para mendigar el principio dinámico de su obrar porque por sí misma lo posee: **perseidad.**

La persona, pues, tiene plena incomunicabilidad por cuanto no puede comunicarse como un todo se refunde en otro todo, porque su ser es tan duro y consistente que rechaza toda indentificación, mezcla o enajenación.

Igualmente, no puede comunicarse como parte a un todo, porque ya no se poseería plenamente, sería ontológicamente **de otro.** Asimismo, no puede comunicarse como un universal a un particular, porque es una totalidad concreta tan indivisible que no admite ni especificaciones ni individuaciones.

En una palabra, no puede ser otro, porque perecería en su mismo ser, en su misma totalidad y plenitud: "Yo soy yo mismo, no puedo ser ni perro, ni otro hombre, ni angel, ni Dios. Si lo fuera perdería mi solidez, mi consistencia ontológica, mi personalidad".

c) **La Persona, como un todo concreto, tiene plena capacidad de darse o tiende a darse.** En virtud de su naturaleza intelectual, la persona tiene plena capacidad:

1) **de posesión consciente de sí:** por la racionalidad, el supuesto pasa de una totalidad en sí, puramente estática, muerta y rígida, a una dinámica espiritual e íntima. Así como es sujeto de derechos, es sujeto de responsabilidades. Tiene por ello, una capacidad de conciencia de su adseidad, de su subseidad, y de su inseidad, de su perseidad y de su aseidad (Dios ser por sí) o de su abalienidad (persona creada: ser por otro).

2) **de darse conscientemente:** por tener esa capacidad de posesión consciente, de saber lo que es y lo que tiene, **tiende a darse,** sin enajenarse, y esto de dos maneras:

—o para enriquecer a otros: **por superabundancia;**

—o para completarse a sí mismo (sin enajenarse), reconociendo su precariedad: **por indigencia de sí** (8)

Observemos, finalmente, que la persona, en virtud del doble aspecto de su subsistencia —individualidad y personalidad—, el hombre está ordenado a la sociedad de dos maneras distintas: por abundancia y por indigencia (9).

2.—**La esencia del hombre radica en la unión substancial de cuerpo y alma.**

Tal esencia o ser auténticamente personal no se da ni en el alma por sí sola, como forma substancial, ni menos por sí sola en la materia informada por el alma, y, en cuanto tal, sino en la unión substancial de ambos elementos. "El hombre no es solamente alma, sino un compuesto de alma y cuerpo" (10) y además "no toda substancia individual es hipóstasis o persona, sino la que posee naturaleza específica completa. Por eso no pueden ser llamadas hipóstasis o personas la mano o el pie, ni tampoco el alma, que es una parte de la especie humana" (11). Efectivamente, "el alma forma parte de la especie humana, y por esto, aunque esté separada, como por naturaleza continúa siendo unible al cuerpo, no se la puede llamar substancia individual en el sentido de hipóstasis o substancia primera, como tampoco a la mano ni a cualquier otra parte del hombre, por lo cual no le conviene ni la definición ni el nombre de persona" (12).

La plenitud personal se logra con la unión substancial de ambos elementos: cuerpo y alma. No obstante el alma puede existir separada del cuerpo y aún ejercer las funciones espirituales propias, con todo, a tal alma le falta el ejercicio de aquellas funciones vitales que son factibles cuando el alma está encarnada en el cuerpo. La razón de esto es porque "tener un cuerpo unido no es de esencia de la substancia intelectual en cuanto tal, sino un accidente que sobreviene

a una determinada substancia intelectual por otras razones; tal sucede, por ejemplo, el alma humana, a la cual compete la unión con el cuerpo en virtud de que es imperfecta y de que en el género de las substancias intelectuales está en potencia, porque no tiene en su naturaleza la plenitud de la ciencia, sino que necesita adquirirla de las cosas sensibles por medio de los sentidos corporales (13).

Ahora bien el alma, es el único principio de todas sus potencias y como el entendimiento y la voluntad son potencias propias del alma, estas necesariamente han de permanecer, en acto, en el alma separada. Las demás potencias, sensoriales y vegetativas, tienen como sujeto al compuesto y como destruído el compuesto, no pueden permanecer sus accidentes, tales potencias permanecen en el alma separada, no en acto, sino solo virtualmente y como en su principio y raíz (14).

No obstante estar el alma separada, tiene una tendencia natural a unirse a él, para cumplirse y realizarse plenamente en él, ya que estar unido al cuerpo le compete esencialmente al alma y esa relación trascendental subsiste en toda alma separada, conservando su aptitud e inclinación natural a unirse a él (15).

De tal manera se mantiene esa trascendencia que el alma separada "mientras goza de Dios sin el cuerpo, de tal suerte reposa su deseo en él, que, sin embargo, aún quisiera que su cuerpo alcanzase su participación" (16).

Tal estado de separación no constituye un estado antinatural (contra naturam), pero sí un estado excepcional e irregular, por decirlo así (praeter naturam).

He ahí el fundamento metafísico de "creo en la resurrección de los muertos": ésta constituye una operación sobrenatural sólo en atención a que no puede ocurrir en virtud del juego de las causas naturales, sólo en consideración al principio eficiente que la lleva a cabo; pero tiene, al mismo tiempo, un lado natural y es una exigencia natural del alma (17).

Finalmente, el alma encarnada en el cuerpo, constituye el principio último, único y radical de todas las manifestaciones y funciones vitales del hombre, desde los más elementales procesos biológicos hasta los actos más sublimes de verdad y bondad, es decir, lo que afirma la filosofía tomista, en cuanto el alma humana es formalmente intelectual y virtualmente vegetativa y sensitiva (18).

3.—Características individuales de cada Persona.

Santo Tomás, además de la diferencia y desigualdad corporal de los hombres, afirma también la diferencia de los espíritus o almas racionales, y, por tanto, la diferencia psicológica de las personas. Según el Aquinate, la relación del alma con respecto a la materia que informa como cuerpo, es la misma relación metafísica que existe entre la materia y la forma en general; dice, en efecto, que "el cuerpo respecto del alma es como la materia respecto de la forma, que, si bien es posterior en el orden de generación, es primera en el orden de perfección y naturaleza" (19).

Pero cuándo surge el alma? En qué momento es infundida en el cuerpo? Al decir de Santo Tomás, el alma no es preexistente al cuerpo, sino que es infundida directamente por Dios cuando la materia está convenientemente dispuesta, es decir, cuando el embrión, engendrado por la cópula de una pareja humana, ha llegado a un cierto grado de desarrollo; según esta afirmación, entre el acto de la generación inicial y la creación del alma racional por Dios (20) mediaría un lapso de tiempo que se podría extender bastante (21).

La teoría de Santo Tomás, además de hallarse corroborada por la metamorfosis de algunos animales, tiene su fundamento, por una parte, en la manifestación sucesiva de las condiciones de vida del embrión, puramente vegetativa primero y después sensitiva, las cuales no exigen para su explicación natural nada más que la forma vegetativa, primero, y después la sensitiva, conteniendo ésta virtualmente la primera, y, por último, la racional, que comprende las dos para dar realidad al ser humano, por otra parte, en las exigencias de la forma racional para su infusión en el cuerpo, las cuales no parecen hallarse en el embrión humano en los primeros momentos de su existencia. Al respecto la Iglesia prescribe que se bauticen los fetos extrauterinos de un modo absoluto, siempre que den señales de vida —así el cánón 717 del Derecho Canónico, lo cual parece favorecer la concepción inmediata, aunque no la decide completamente.

A tal alma creada directamente por Dios y destinada a informar tal cuerpo, le vienen, por así decir, ciertas condiciones por la estructura de ese cuerpo humanamente engendrado, las cuales, reaccionando sobre el alma, contribuyen a modelar y configurar con un signo peculiarísimo e inefable cada personalidad.

Tal afirmación tomista mantiene vigencia en los modernos círculos de investigación y técnica psicológicas. Sería una tragedia para los psicólogos, según frase del profesor Mac Calmann, si por indiferencia o respetos humanos dejaran de admitir la integración de alma y cuerpo en su concepción de la personalidad (22).

La dinámica del hombre revela las características individuales de cada personalidad: tal alma informando tal estructura corpórea! Santo Tomás distingue en los actos del hombre —en su dinámica existencial— principios racionales, sensoriales y vegetativos. La voluntad, dice, gobierna sus propios actos y los de la razón. El apetito sensitivo, sin embargo, difiere del apetito racional o voluntad en que es la fuerza dominante del organismo corporal. Pero cada acto de poder, utilizando un tal organismo, depende, no solo de la potencia del alma, sino de la disposición del organismo. El acto del apetito sensitivo depende no solo el deseo sensitivo, sino también de la disposición del organismo.

Aunque el alma constituye una esencia simple, en cuanto es forma substancial de una materia determinada es objeto de individuación. Separada del cuerpo, el alma racional conserva la individuación adquirida en su unión con él, porque, dada su falta de plenitud y su tendencia natural a unirse al respectivo cuerpo, guarda en relación con él una como adecuación, proporción, correspondencia o correlación. (23)

La razón nos la da Santo Tomás: "el alma intelectual se une, según su propio ser, al cuerpo, como forma, y que, sin embargo, destruido el cuerpo, conserva el alma intelectual su ser —ya que cada cosa tiene unidad, según el modo como tiene el ser—. Por la misma razón, también la multiplicidad de almas responde a la multiplicidad de los cuerpos, y, no obstante, destruidos estos, permanecen multiplicadas las almas en su ser (24).

4.—Realización de la Persona Humana en el Cosmos.

La esencia racional y librevolente del hombre significa que éste es un dinamismo a realizarse en el marco ordenado del universo, sin embargo, no queda, enrolado en él de un modo meramente pasivo y ejecutivo, sino que participa en el mismo, como protagonista y actor de dicho orden; no queda sujeto a él mediante fuerzas ciegas e impulsos instintivos sino que el Creador le concedió la facultad de gobernarse así mismo, imprimiéndole en el alma los primeros principios normativos de su conducta y dotándole de razón y libertad que le permitiese conocerlos, desarrollarlos y atenerse a ellos en su comportamiento. La dignidad del ser personal se manifiesta también en que en él, a virtud de su posición preeminente en el Cosmos, se repite, en su referencia a las demás cosas creadas, aquella relación en que todo lo creado, incluso el hombre mismo, está con respecto a Dios. El hombre está subordinado a Dios, pero se halla supraordinado a todo lo demás. Las cosas y seres creados se ordenan a Dios como a su fin último, pero mediatamente quedan puestas al servicio del hombre (25).

Ahora bien, en la escala de los seres naturales, al ser personal corresponde el grado más elevado, es lo más perfecto de todo lo creado (26). La raíz de tal prelación cósmica estriba en su razón. En ella tiene la fuente inmediata para la normación de su vida; la fuente inmediata, pero no la última —como sostiene la concepción racionalista—, pues la razón del hombre vale tan solo como el heraldo de un legislador que está por encima de nosotros y a través de ella nos hace saber lo que su voluntad racional exige de nuestro ser (27).

Pues bien, la razón humana como norma de la conducta humana no se traduce en un mismo programa de acción para todos los hombres, a la manera de un repertorio de deberes universales y abstractos para un hombre fungible, sino que señala a cada uno su incanjeable destino. El bien que a cada hombre corresponde de conformidad con su naturaleza racional, se halla condicionado por las circunstancias particulares de la vida del operante, por su edad, sexo, grado de cultura, condición social, estado, profesión, etc. De la razón humana derivan una serie de principios fundamentales, universales, iguales para todos. Pero estos principios no bastan para la regulación de la conducta de cada hombre. Pues la conducta de cada hombre, es determinada, concretizada, referida a determinadas circunstancias. La razón práctica de cada hombre, para decidir acerca de su conducta, debe realizar una operación mental de tipo de un silogismo donde la mayor está representada por los principios generales del obrar, y la menor por las circunstancias concretas del operante: solo la con-

clusión contiene la norma subjetiva, propia de cada sujeto en circunstancias concretas dadas. (28)

La persona es, ante todo, un dato ontológico: es la substancia individual de naturaleza racional (29).

Como tal es un ser hecho para realizar, en su dinámica existencial, todo el contenido ontológico de su ser. Luego, la persona no es un ser ya hecho, sino algo que cada cual tiene que hacer por sí mismo, algo que tiene que desplegar y que cumplirse.

Ser persona equivale a decir un programa que realizar o llenar, una empresa en la que el hombre está de continuo empeñado y que exige de él la sublimación espiritual de todas sus maneras y modos de comportarse y existir.

Finalmente, el hombre conquista en la acción su personalidad, y en ella también la arriesga e incluso llega a perderla, decayendo del respeto y de la dignidad que merece como persona cuando no cumple su misión, cuando sucumbe al juego de las potencias inferiores de su ser, haciéndose esclavo de ellas y perdiendo el señorío sobre sí mismo (30).

5.—Destino trascendente de la Persona Humana.

Con ser la persona humana un dinamismo progresivo que día a día realiza su configuración personal, lógico es asignarle su objetivo-meta que sacie y culmine todas sus legítimas aspiraciones. Santo Tomás al investigar el problema sobre el fin supremo del hombre toma como punto de partida el impulso natural e irrefrenable a la felicidad que hay en todo ser humano (31).

Ahora bien, la persona humana, conservando su propia individualidad, ha de realizarse a través de la comunidad, en virtud de la íntima y esencial vocación que hay en el hombre para la vida comunitaria. Por lo tanto los conceptos de persona y comunidad están vinculados esencialmente.

Tan esencial es al hombre el **ser para sí**, la mismidad, propia de su ser personal, como el **ser con otros y para otros**, es decir, la coexistencia con otros. Desde luego, la coexistencia, la comunidad, tiene su presupuesto ontológico en las existencias individuales y personales. El hombre ha de vivir, pues, siempre inserto en una comunidad.

Tan cierto es este principio que toda persona humana tiene vocación trascendental para la comunidad: nace para la comunidad, se realiza en la comunidad y culmina en la comunidad. Incluso en la eterna felicidad —objetivo-meta sobrenatural—, se realiza bajo la forma de una comunidad, en la comunidad de vida de todos los santos. He ahí precisamente el destino trascendente de la persona humana.

Efectivamente, en todo ser humano se halla inserto una doble vocación: vocación a la comunidad política que realiza sus potencialidades naturales y vocación a la comunidad cristiana —cuerpo místico de la Iglesia— que realiza las potencialidades sobrenaturales. El vivir simultánea y complementariamente en estos dos ámbitos comunita-

rios da por resultado la formación del hombre íntegro cuyo destino último habría de lograrlo a través de la muerte, camino a la auténtica Vida; y la posibilidad de acceso a esa Vida se le abre al hombre, precisamente, mediante la muerte. En cuanto vivimos, somos para la muerte, y este ser para la muerte encierra el sentido de un poder ser para la vida y para una felicidad absoluta y plena: el mundo es la gran circunstancia comunitaria en que el hombre decide su eterno futuro!

— II —

PERSONA Y ESTADO

Santo Tomás ha empleado el principio fundamental de la forma y de la materia para describir las formas sociales y la comunidad en general. Desde este punto de vista los individuos no son sino una mera multitud, una agregación a forma que constituye el elemento material. La forma es el vínculo específico, "el orden de unidad" entre las personas, orden que se caracteriza por su objeto intencional, el fin común o el bien común como causa final, y no solamente como causa formal. Tal unidad de orden de los hombres en la comunidad no es una substancia, pertenece, entonces al orden del accidente. La razón de este acerto estriba en que la comunidad social constituye una unidad dinámica de muchos individuos para lograr un fin (32). Luego se da un ser social, como un accidente necesario con fundamento real.

Consecuente con tales principios en el sentido que tanto la persona como el estado tienen una realidad dada, un contenido "ontológico", el objetivo de este acápite es dilucidar la relación que se establece entre la persona y el estado, determinando la naturaleza de subordinación de una realidad a la otra realidad bajo qué características.

1.—El individualismo y el universalismo: dos teorías contrapuestas surgen al respecto.

Para el individualismo o personalismo, son el Estado y la sociedad, en general, una textura o entresijo de relaciones y actos humanos centrados en el individuo y que irradian de él; de modo que ni el Estado ni la sociedad tienen un ser propio, por lo cual se les ha de entender meramente en función del individuo. En su forma extrema, esta posición niega al Estado y a la sociedad en general todo ser y toda dignidad peculiares, y concibe todas las propiedades y manifestaciones del ser del Estado, incluso la soberanía, como derivaciones de la existencia individual. La posición individualista plasma su modo de entender al Estado en la idea del contrato.

Para el universalismo o transpersonalismo, el Estado y la sociedad en general constituyen un ser propiamente dicho, diferente de los individuos aislados, que se cierne por encima de ellos e incluso los absorben plenamente y sin residuo alguno en su existencia superior. En su forma extrema, esta posición llega a la negación de la substancialidad personal del hombre, al que concibe como mera concreción

o condensación del Estado, como un momento de la existencia de éste. Esta doctrina cifra su criterio en la comprensión del Estado como un organismo.

Tales doctrinas constituyen, por sus actitudes antinómicas extremas, posiciones partidistas. Se pregunta ahora, Santo Tomás qué partido toma?

2.—Santo Tomás no está situado en ninguna de estas teorías.

Contra la teoría individualista extrema, se opone en la concepción tomista la afirmación de que la persona humana solo conserva su preeminencia mientras se mantiene en el orden de la razón; de modo que, cuando lo quebranta, decae también su dignidad (33).

Contra la teoría universalista, se alza en el pensamiento tomista la afirmación de que el Estado es solo una unidad de orden (34), y el reconocimiento de la persona o substancia individual de naturaleza racional como el grado más elevado en la escala de los seres naturales (35).

Ahora bien, como toda teoría, en general, contiene parcialmente la verdad, se hace necesario una conciliación superadora. En este sentido hemos de sostener con los actuales socio-políticos del Tomismo que Santo Tomás constituye tal conciliación entre ambas perspectivas (36).

Antes será conveniente citar los principales textos de Santo Tomás en que, a primera vista, aparece sostener una y otra teoría.

Dice, efectivamente, en una ocasión que los hombres considerados singularmente son, con relación a la comunidad política, como las partes o miembros del hombre respecto de todo el organismo humano, pues al modo como la mano o el pie no pueden subsistir sin el hombre, así tampoco el hombre puede subsistir sin el Estado (37).

En otro pasaje, escribe con intención analógica, que la parte es naturalmente para el todo y la persona singular para toda la comunidad. "Pues toda parte se ordena al todo, lo imperfecto a lo perfecto, y por ello cada parte existe naturalmente para el todo... Pues bien, cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo" (38).

A veces la apariencia de un transpersonalismo absoluto es mucho mayor, ya que Santo Tomás llega a afirmar que cualquier parte lo que es, lo del todo; y el hombre, por ser una parte de la comunidad, lo que es, lo es de la comunidad; "cada parte, en cuanto tal, es algo del todo; y un hombre cualquiera es parte de la comunidad, y, por lo tanto, todo lo que él es pertenece a la sociedad" (39).

Téngase en cuenta que en esta clase de relaciones de un ser a otro ser es preciso considerar que existen todos de diferente especie y por lo tanto, el modo de ser la parte para el todo está en consonancia con el modo de ser propio de cada todo. Es decir, que hay partes que son meramente partes y carecen de unidad propia, mientras que otros tienen un ser propio y lo conservan aún disuelta la unidad superior que integran o forman. Supuesto todo ello, una vez más, sostenemos que: los hombres tienen una tendencia natural a unirse en comunidad y, a la vez, una inclinación esencial a ser para sí (40).

3.—El hombre es fin de la sociedad; la sociedad es medio para el hombre: de donde nace una subordinación substancial de la sociedad al hombre y una subordinación accidental del hombre a la sociedad.

Dada la importancia de la tesis formulada, procedemos a explicarla y probarla en la siguiente forma:

a) **Noción de fin.** Es la causa determinante de una acción. Lo bueno complace; el fin mueve. La complacencia del objetivo no basta para que tengamos fin. Se requiere que ese objeto bueno, además de complacer, influya y se constituya en causa. El fin implica otra nota importante: mueve **propter se**, por propia virtud, mientras los demás objetos de la serie se aman en razón del fin. De ahí que el fin sea **término** de la intención del sujeto. Si es término absoluto o último, será fin último. Si es término solamente de una serie de actos y se ordena a un fin ulterior, se denominará fin próximo, intermedio o secundario.

b) **Noción de medio.** El elemento característico del medio está en que no se ama **propter se**. En el medio no termina, ni descansa la intención, ni siquiera provisionalmente como en el fin secundario, sino que la voluntad ama el medio por cuanto conduce al fin. Ahora bien, el medio, **como objeto**, posee una bondad intrínseca propia, pero el medio, en **cuanto medio**, no tiene bondad propia. La bondad que pudiera tener tal medio está subordinada al fin, recibe esa bondad de otro, es comunicada o derivada del fin principal.

c) **Naturaleza de la subordinación.** La persona humana es el **finis cui** (fin al cual se destina el objeto deseado) de la vida social. Pero al mismo tiempo, el aspecto personal y humano se constituye en **finis qui** (la cosa u objeto que se desea obtener). La sociedad no es apetecida sino en cuanto implica una aptitud para el hombre. La sociedad es medio para la persona humana. De aquí se sigue:

Una subordinación substancial de la sociedad al hombre: Esto significa que los valores sociales, el bien y el mal, el contenido del bien común, hay que determinarlos desde un ángulo humano. Y el ángulo esencialmente humano es el de la conciencia del hombre. Lo injusto, lo inhonesto... no son aceptables, aunque sean útiles para la vanagloria de la sociedad. La conquista de un débil por las armas es útil para la vanagloria de la sociedad. Pero es injusto y, por tanto, inaceptable.

Una subordinación accidental del hombre a la sociedad: El uso y utilización de un medio supone la subordinación de una parte de la actividad eficiente del sujeto a las exigencias derivadas de la naturaleza del medio. Así el obrero ha de encausar su actividad conforme a las exigencias de sus instrumentos. El investigador tiene que subordinar su actividad investigadora por el cauce de un método prefijado. Lo que se subordina no es el hombre, sino un parte de la actividad humana.

De igual manera, el hombre es un ser social. Pero, para conseguir el fin social, el bien común, es preciso que una parte de la actividad humana se canalice por los cauces determinados por la ley... Esto supone una subordinación, no del hombre a la sociedad, sino de ciertas actividades humanas a la sociedad. El hombre que no se sometiera a la sociedad no cumpliría con su deber de poner los medios necesarios para conseguir su fin personal y para colaborar al fin del prójimo. En este sentido puede decirse con Santo Tomás: "Siendo, pues, el hombre parte de la ciudad, es imposible que un individuo sea bueno si no guarda la debida proporción con el bien común" (41).

El "bonus vir" implica el "bonus civis". Porque "la virtud del buen ciudadano es la justicia general, por la cual se siente inclinado a servir el bien común" (42). Pero jamás el bien común puede exigir el sacrificio de la persona, de sus valores de conciencia.

4.—**Tal subordinación accidental se da en el hombre en cuanto Individuo como parte al todo, pero no en cuanto Persona como un todo.**

Aún cuando el hombre es por naturaleza parte de la sociedad y se ordena a la misma como la parte al todo, esto no quiere decir, sin embargo, que se diluya absolutamente en ella. El hombre es, pues, parte de la sociedad, pero es a la vez un todo en sí mismo. Es un todo parcial. El hombre forma parte de la sociedad en aquellas manifestaciones de su existencia que hallan en la sociedad su fin; trasciende, en cambio, la sociedad en aquel otro lado de un ser que sólo en Dios puede encontrar su fin. Santo Tomás dice textualmente que "la noción de parte contraría a la noción de persona" (43). Por consiguiente, cabría llamar individuo o miembro, al hombre en aquel aspecto de su ser que se ordena a la comunidad política, según la relación de la parte al todo; y llamarle persona, en aquella otra manifestación suya en que no está hecho para la comunidad, en que la trasciende y no es parte de la misma, sino ser para sí. Claro está que esta distinción es meramente conceptual y que como el hombre es un todo indiviso, individuo y persona siempre están fundidos en la unidad de hombre. Tal es la tesis sostenida por Maritain y que, a nuestro modo de ver, tiene su fundamentación acertada en la doctrina tomista.

Efectivamente es inududable que el hombre, como individuo humano, está subordinado como parte al estado como todo (44), pero solo en el mismo orden, porque "el bien común (todo) es mejor que el privado (parte) cuando ambos pertenecen al mismo género, pero no cuando son de diversa clase" (45).

En cambio, el hombre como ser racional, espiritual y libre, es decir, como persona, está por encima del Estado y así exclama Santo Tomás: "el hombre no se ordena a la comunidad política según todo su ser y todas las cosas que le pertenecen (46), más aún, el Estado como comunidad depende directamente de la personalidad de los miembros, y, por tanto, el poder del Estado tiene sus límites (47).

Empezamos a ver que la persona humana pone límites al Estado!

Un sociólogo experimentado así se sentiría tentado aquí a mostrar cómo precisamente la distinción de innumerables comunidades —estado, nación, raza, pueblo, familia— depende en último término de la naturaleza humana específica e individual como ser sensible racional, tal como se desarrolla bajo el influjo del clima, de la generación, de la herencia, de la alimentación, de los usos y costumbres y de la tradición (48).

5.—Santo Tomás pudo hablar del Estado como un todo orgánico espiritual, en sentido analógico.

Podemos afirmar que Santo Tomás sostuvo con sus textos una concepción del Estado como totalidad orgánica espiritual que por analogía —aun cuando, desde luego, no propiamente— permite considerar al Estado *sub specie personae* (49).

No puede haber duda alguna que en Santo Tomás existen ya claramente valiosos elementos para una tal construcción, es decir, para una aplicación analógica del concepto de persona con respecto al Estado, ya que como él mismo dice “en las expresiones metafóricas no se puede extender la semejanza a todos los elementos” (50). Luego, así se expresa el Aquinate “todos los hombres nacidos de Adán pueden ser considerados como un solo hombre, en cuanto que poseen la misma naturaleza participada de aquél, lo mismo que todos los miembros de una comunidad civil son considerados como un solo cuerpo, y la comunidad como un solo hombre” (51).

En otro lugar dice “la multitud, que es el sujeto de una costumbre, puede ser libre y capaz de imponer sus propias leyes. En este caso, el consentimiento de todo el pueblo, expresado por una costumbre, vale más en lo que toca a la práctica de una cosa que la autoridad del soberano, que tiene la facultad de dictar leyes solo en cuanto representante de la multitud...” (52).

Tal concepción sobre la sociedad como organismo espiritual —en sentido análogo—, tiene su fundamentación en aquello que dice Santo Tomás que la unidad social es una unidad de orden. En lo cual van implicadas dos afirmaciones importantes: la primera, que la unidad social es una unidad moral, una unidad accidental no determinante, sino libre, como corresponde al orden de la naturaleza humana; y la segunda, que la unidad social no es algo puramente convencional y contingente, sino que está ordenada a la realización de un fin propio y esencial de esa misma naturaleza humana. Y como quiera que todo bien tiene razón de fin, el Bien Común consiste, precisamente, en la realización de ese fin.

— III —

BIEN COMUN

Si la sociedad o Estado es medio para el hombre y el fin específico para el hombre es su salvación personal y no la salvación colectiva, luego el fin específico de la sociedad es facilitar y realizar el bien

vivir temporal de la multitud. Es un fin honesto y el bien que le corresponde un “bien honesto”, honesto en cuanto conforme, adecuado y proporcionado a la naturaleza humana y, por tanto, comprenderá, al mismo tiempo, el bien del cuerpo y del alma, un bien material y un bien moral. El Bien Común, fin de la sociedad, no es, pues, ninguna fantasmagoría histórica, sino algo más concreto y, al mismo tiempo, mucho más grande, más real y mucho más humano; no es solo una cosa buena sino que es una cosa éticamente buena; es finalmente no un fin, sino un medio para lograr los fines últimos de la persona humana. Analizaremos detenidamente los puntos más importantes de la doctrina del Bien Común, en la mente de Santo Tomás.

1.—Ontología del Bien Común

El Estado, según se dijo, constituyendo algo real y existente, es un ser, aunque no sea ser substancial. Y como todo ser tiene su merecido puesto en la ontología, el Estado tiene y goza de jerarquía ontológica. Ahora bien, en la ontología van íntimamente unidas las nociones de ser, bien y fin. Y cómo se relacionan mutuamente estas tres nociones en un ser concreto? Muy claro: la adecuación entre el ser de una cosa y el fin a que por naturaleza tiende, se llama bien. La idea de bien supone, pues, en el ser, cumplimiento del fin a que por naturaleza se dirige. Y el bien es el objeto del deseo. Bueno es lo que todos deseamos, lo que todos los seres apetecen, entendiendo, claro está por apetecer, no el deseo consciente, sino la tendencia natural inmanente, propia de cada ser. Estas nociones valen para todo ser del universo. El bien se concibe como la perfección del ente, como la plenitud cabal de su esencia, como la meta óptica a que le impulsa su propia naturaleza y que por ella viene exigida. Porque hay una escala de los seres, hay también una escala de los bienes; a mayor elevación en el orden óptico, mayor dignidad en el orden deontológico o axiológico.

Ahora bien, se denomina en particular bien ético al que corresponde al ser racional en cuanto tal. Denominanse valores, los aspectos o momentos parciales de un bien. Los conceptos de bien y valor se hallan, pues, fundados en el ser; tiene un sentido óptico (53).

Teniendo el Estado un ser, lógico es que tenga, igualmente, un fin. Tal fin no es otro que el resumido en esta frase tomista: “que los hombres no solamente vivan, sino que vivan bien”. El bien correspondiente a este fin es el bien del Estado. El bien del Estado es un bien ético, ya que los sujetos del Estado son los hombres, seres de naturaleza racional. Es bien del Estado, este bien de la comunidad política, ha de ser un bien adecuado a la forma de realidad correspondiente; por tanto, un bien total, un bien comunal. La expresión tomista típica es la de *bonum commune*. Ahora bien, Santo Tomás dice en una ocasión que, propio de la causa eficiente es obrar o actuar y propio de la causa final mover el apetito o el deseo (54). Es decir, que el fin actúa sobre el ser a que se refiere como un centro de atracción. El bien común atrae y orienta la actividad de los miembros del Estado en el sentido del todo y evita que éste se disuelva a causa del obrar permanente individualista y egoísta de aquéllos. Es el

fundamento, la meta, el de la integración estatal. El concepto del bien común constituye una de las piezas cardinales de la filosofía tomista, del derecho y del Estado (55).

Réstanos definir mejor el concepto de lo que es común a muchos. Común a un grupo humano es lo que todos pertenece en la diversidad de maneras que la pertenencia presenta. Lo que es común comprende potencialmente a cada una de las partes. Y las partes son tanto más necesarias para la unidad cuanto tienen menos de pedazo y más de "miembros". No hay unidad más profunda en el dominio de la naturaleza sensible que la unidad del viviente: cuanto más elevado esté en la categoría de los vivientes, más diferenciado en sus partes y más unido a ellas hasta necesitarlas y depender de ellas.

El estado, asociación moral de los hombres que se agrupan para una empresa común ofrece también este dato misterioso de una diversidad mayor en la relación estrecha con la unión y necesidad mutua. Cuanto más diversos más unidos!

2.—Analogía en el concepto del Bien Común.

Antes de proceder a emitir una definición ante el interrogante de cual sea el bien común, en concreto, de la sociedad política, séanos permitido objetivizar la siguiente regla de Santo Tomás: cuando el término formal y directo de una pregunta tiene diversas acepciones, lo primero que hace falta es distinguirlas, y luego contestar sucesivamente según cada una de ellas.

Esto sucede con los términos equívocos y análogos, con la diferencia de que las acepciones o significados del término equívoco son arbitrarias, incoherentes, desordenadas; mientras que en el término análogo son racionales, coherentes, ordenadas, solo en el unívoco es única y uniforme de su propia significación (56).

Se afirma que el bien común es un universal analógico (en el sentido de la analogía de proporcionalidad propia).

Como aclaración nos referimos, solo brevemente, a la analogía del concepto del ser. El ser se encuentra en todas partes donde existe algo. Y, sin embargo, cada cosa tiene un ser distinto; luego no existe en modo alguno un ser "idéntico" como universal, como existe de hecho un ser del hombre idéntico. Mientras que el "ser del hombre"—animal racional—, se puede predicar unívocamente de todos los hombres, el "ser" se aplica a toda cosa únicamente por analogía. A pesar de la diversidad que está contenida en el concepto analógico, éste continúa siendo universal, algo que es común a todos. Esto es, concepto analógico es igualdad en la diversidad, igualdad relativa. La teoría filosófica de la analogía no es una cuestión meramente lógica, sino un tema profundamente óntico. La igualdad en la diversidad existe realmente y no es un mero ente lógico.

Nos acercamos más fácilmente a la analogía del ser cuando pensamos en el cosmos, y ciertamente en el cosmos en sentido filosófico. Esto no es solo, como en las ciencias naturales, la adición de innumerables objetivos individuales, donde cada uno de ellos se encuentra en lugar propio y a su vez influye sobre el otro, sino que constituye, en

un sentido mucho más elevado, un todo ordenado en el cual uno tiene su propia esencia, que se encuentra íntimamente vinculada a la totalidad, de manera que el sentido del individuo solamente se comprende a partir de la totalidad. Es decir, la determinación final óptica de todas las cosas que se limita a sí misma, presupone, sin embargo, un ser total común, que exprese al mismo tiempo en sí la diversidad de todos. Esto es lo que se llama analogía del ser.

El bien común es, pues, una categoría analógica en el ámbito ético, de la misma manera que lo es el ser en el ámbito de lo óntico. Con tales nociones penetraremos en el núcleo de la esencia del concepto del bien común.

El dominio ético viene caracterizado por el objeto, esto es, por el fin de la aspiración. Y qué es el fin a que aspira el individuo en su función parcial? Es aquel esfuerzo parcial que le corresponde a partir del bien común. Un ejemplo gráfico nos lo proporciona el jugador que hace de portero en su equipo de fútbol: este jugador debe desarrollar un gran esfuerzo personal, a saber, la función de custodiar celosamente su malla. De otra parte le importa la victoria del equipo, ya que su misión representa una típica función parcial. Por esta razón disputará acremente con una defensa que no esté situado convenientemente en su zona. La parte se esfuerza, pues, por el todo, justamente por ser parte. Esto es, se esfuerza por la totalidad "a su" manera, que no es el modo y manera de los demás. Y a pesar de ello aspira a algo común.

La parte, al aspirar a su manera a la totalidad, se encuentra perfectamente bien a sí misma, porque el todo la abarca en su función parcial. O sea, el bien de cada individuo queda perfectamente comprendido en el bien común. Esta es la especie de lo común en el aspecto analógico.

Santiago Ramírez (57), el primero que ha puesto de relieve la analogía en el bien común, encuentra ya insinuada esta concepción en Santo Tomás de Aquino (58).

Efectivamente, el bien común, no siendo expresión unívoca, puede significar cosas muy distintas. Porque no es, tampoco, una expresión equívoca, las distintas significaciones se le atribuyen no por virtud de un verbalismo caprichoso y arbitrario, sino basándolas sobre un fundamento real, que conviene a todos los analogados de quienes se predica. En otras palabras, siempre que se habla de Bien Común, se trata de alguna clase de bien, participado de hecho, de alguna manera, por todo un conjunto de seres que componen una colectividad cualquiera. Y, precisamente debido a que existen muchas clases de bienes y muy distintas clases de colectividades, capaces de participarlos mancomunadamente de muchos modos, es por lo que la expresión BIEN COMUN puede contener significados distintos, que permanecen siempre análogos consigo mismos.

Existe un Bien Común de todo el Universo, en orden al cual, según la definición de Santo Tomás, la ley eterna o la Voluntad Divina dirige los actos y movimientos de todas las criaturas. El Aquinate encuadra su estudio sobre el Bien Común del género humano dentro

del Bien Común Universal, establecido por la Providencia Divina entre todas las criaturas. Si nos limitamos a las colectividades humanas, Bien Común puede significar, desde el más bajo de los bienes materiales, hasta el Bien Sumo e Infinito del hombre, que es Dios; desde la más rudimentaria y circunstancial de las colectividades humanas, hasta la sociedad de los bienaventurados.

Por consiguiente, el término bien común es un concepto análogo con dos significaciones diversas y escalonadas, que son el bien común inmanente y bien común trascendente. El bien común inmanente está dentro de la misma sociedad política y es dependiente de ella; el bien común trascendente está fuera de la sociedad política y es de ella independiente. Este bien común es el último fin de la sociedad y de las personas humanas que la constituyen, es decir, Dios mismo, causa primera y fin último de todas las cosas. Esencialmente distinto de las criaturas e independiente de todas ellas. "El Bien Sumo, que es Dios, es el bien común, porque de El depende el bien de todas las cosas" (59).

3.—Definición del Bien Común Inmanente.

Se trata ahora de definir y determinar la naturaleza del bien común inmanente, temporal, de la sociedad política. Este bien es evidente que tiene que ser un bien humano. La razón es porque siendo una sociedad humana, el bien común debe por necesidad ser un bien humano, un bien perfectivo del hombre, en bien conforme a la misma naturaleza del hombre.

Analicemos, pues, los bienes humanos: estos los clasificamos en dos grupos, a saber:

a) Bienes humanos como partes integrales:

- bienes externos: muebles e inmuebles, como riquezas, posesiones.
- bienes del cuerpo: salud, integridad, la robustez de sus miembros.
- bienes del alma: ciencia y virtud.

b) Bienes humanos, como partes de perfección:

- Bienes honestos: como la virtud
- bienes deleitables: como el gozo, el contento
- bienes útiles: como la fuerza, habilidad, riqueza (60).

Ahora bien, el bien común inmanente de la sociedad política debe, por consiguiente, contener de un modo perfecto todas estas clases de bienes: bienes exteriores (riquezas, abundancia y suficiencia de bienes útiles), bienes interiores del cuerpo (salubridad, robustez: suficiencia y abundancia de medios para el perfecto desarrollo y conservación de la raza, con su cortejo de bienestar temporal, —suficiencia de bienes deleitables—) y bienes interiores del alma (suficiencia y abundancia de recursos para el perfecto desarrollo de las facultades y de los hábitos del alma: artes, ciencias, cultura, virtud —suficiencia de bienes honestos—).

Para la vida del cuerpo, para la salud, para el desarrollo de las actividades humanas, para la custodia y defensa del orden social, hacen falta riquezas materiales en abundancia, armas, poder; todo contenido bajo la razón del bien útil, porque no tienen razón de fin en sí mismas, sino de medios para bienes superiores.

Procedemos ahora a citar una serie de definiciones acerca del Bien Común inmanente de la sociedad política.

En una descripción redactada por un grupo de teólogos, alerta no solo a las exigencias de la verdad abstracta sino a su expresión y condicionamiento histórico, el bien común de un ser social se presenta como: "Un conjunto dinámico organizado, armónico y jerarquizado, de riquezas, servicios, condiciones generales, situaciones, proyectos y planes que interesan a un grupo de personas y cada una de las que lo componen en cuanto la persona forma parte del grupo" (61).

"Lo que constituye el bien común de la sociedad política —dice Maritain— no es, pues, solamente el conjunto de bienes o servicios de utilidad pública o de interés nacional (camino, puertos, escuelas, etc.) que suponen la organización de la vida común, ni las buenas finanzas del Estado, ni su pujanza militar; no es solamente el conjunto de justas leyes, de buenas costumbres y de sabias instituciones que dan su estructura a la nación, ni la herencia de sus gloriosos recuerdos históricos, de sus símbolos y de sus glorias, de sus tradiciones y de sus tesoros de cultura. El bien común comprende, sin duda, todas esas cosas, pero, con más razón, otras muchas; algo más profundo, más concreto y más humano; porque encierra en sí, y sobre todo, la suma (que no es simple colección de unidades yuxtapuestas, ya que, hasta en el orden matemático, nos advierte Aristóteles que 6 no es lo mismo que 3 + 3), la suma, digo, por la integración sociológica de todo lo que supone conciencia cívica, de las virtudes políticas y del sentido del derecho y de la libertad, y de todo lo que hay de actividad, de prosperidad material y de tesoros espirituales, de sabiduría tradicional inconscientemente vivida, de rectitud moral, de justicia, de amistad, de felicidad, de virtud y de heroísmo, en la vida individual de los miembros de la comunidad, en cuanto todo esto es comunicable y se distribuye y es participado, en cierta medida, por cada uno de los individuos ayudándoles, así, a perfeccionar su vida y su libertad de persona. Todas estas cosas son las que constituyen la buena vida humana de la multitud" (62).

Así el bien común no es, pues, solo una cosa buena, sino que es una cosa éticamente buena, fundado en relaciones de justicia. El Papa Juan XXIII ha definido el bien común con estas palabras: "Es el conjunto de condiciones sociales que permiten y favorecen en los seres humanos el desarrollo integral de la persona".

Se creía que el bien común era el poder del Estado, o la riqueza del país, o el triunfo de un partido político, o el prestigio internacional. Pero no es así. El bien común es algo más próximo a cada uno de los ciudadanos. Es un ambiente, unas circunstancias, unas condiciones que permiten y favorecen el desarrollo integral de la persona.

Cuando el Papa Juan dice "desarrollo integral de la persona" se refiere tanto al progreso material como al progreso espiritual. Tal es el contenido del bien común delineado sintéticamente en la expresión de Santo Tomás "que los hombres no solamente vivan, sino que vivan bien". Y para vivir bien se requiere la salud, el vigor, la cultura, la instrucción técnica y profesional, las oportunidades de ascender en la escala social, la moralidad de las costumbres públicas y privadas, la protección contra los delincuentes, la seguridad social, el bienestar, etc. Todo ello son elementos integrantes de ese bien común necesario para el desarrollo integral de la persona.

A la concepción individualista, que considera las unidades sociales como fin de todo, y a la concepción colectivista, que considera el todo como la razón de ser de las unidades, la doctrina tomista opone la concepción arminiosa e integral que pasa por una reciprocidad de subordinaciones entre los dos términos de la sociedad política, cuya consecuencia podríamos explicar en la forma siguiente:

- 1o. Subordinación de la colectividad al individuo, para que este realice su bien utilitario, al que, aisladamente, no puede proveer;
- 2o. Subordinación del individuo a la colectividad, como una parte se debe ordenar al todo (63);
- 3o. Subordinación de ambos al bien común que es la realización del hombre perfecto, fin definitivo de la naturaleza humana, y suma final de los dos compuestos parciales —individuo y sociedad— bajo la ley eterna que rige todo ese orden de cosas.

4.—Características del Bien Común.

Tales características surgen de la esencia misma del bien común a manera de propiedades singulares que enriquecen aún más el contenido específico del bien común.

Las principales características del bien común son las siguientes:

1o.—Entre el Bien Común y el Bien Privado media una diferencia específica, cualitativa, no meramente cuantitativa. La razón de esto es porque así como la mera adición de individuos da lugar a una multitud de individuos, pero no a una sociedad, así, también, la adición de muchos bienes privados e incluso de todos los bienes privados dará lugar a un bien privado de muchas personas o de todas las personas, pero no al bien común como tal. El bien común de la ciudad —dice Santo Tomás— y el bien singular de una persona no difieren según lo mucho o lo poco, sino según diferencia formal; pues una es la razón del bien común y otra la del bien particular, lo mismo que se distingue el todo y la parte. En tal sentido escribe Aristóteles que no se expresan acertadamente los que dicen que la ciudad y la casa y otras cosas semejantes difieren por su cuantía y no por su especie" (64).

2o.—El Bien Común temporal prima sobre el bien privado y personal del mismo orden: Es superior a él como el todo lo es sobre la parte, y lo perfecto sobre lo imperfecto; y a causa de esta superioridad subordina este bien singular así, subordinando, consiguientemente en la misma escala en que lo están sus objetos, los individuos de la sociedad civil. Así dice textualmente Santo Tomás que el bien común es mejor que el bien de un individuo aislado (65) y tiene preeminencia al bien de una persona (66); afirma que "el bien común es más divino que el bien de los individuos singulares (67). Es decir, decir, si todas las cosas creadas reflejan de algún modo la grandeza de Dios, en la Comunidad política adquiere una expresión mayor. Otra razón filosófica a favor de la superioridad del bien común que la magnitud de un bien guarda correspondencia con el alcance de su validez (68).

Luego las personas singulares están ordenadas a la comunidad como la parte al todo y es para el todo (69), debiendo tender a la promoción y búsqueda de ese bien común.

3o.—La Ordenación al Bien Común es regida por la justicia general y debe traducirse en normas de esa justicia, llamada también legal o social: En la filosofía de Santo Tomás, la justicia se divide, primeramente, en justicia general y justicia particular, en cuanto que, "lo suyo" que la justicia manda dar puede ser "lo suyo" de la comunidad o del individuo. La justicia que se refiere a "lo suyo" de la comunidad, es la justicia general (o justicia legal). La justicia que se refiere "lo suyo" del individuo es la justicia particular. Ahora bien: lo suyo del individuo puede serle debido por la comunidad o por otro individuo; en el primer caso resulta la justicia particular distributiva, y en el segundo la justicia conmutativa (70).

Ahora bien, el bien común y humano se convierte en principio de exigencias sobre la conducta de los individuos, —ya que la justicia legal tiene por objetivo ordenar las acciones de los individuos respecto del bien común (71)—, como objeto de la justicia constructora del orden social. Tal es el sentir de Santo Tomás en la Suma Teológica al hablar del bien común y poner a este en conexión directa o indirecta, con la justicia legal. En la I-II, Q. 90, Artículo 2, dice que el bien común es el fin al que se ordena la ley, y la ley tiene por contenido los dictámenes o normas de la justicia legal, que han de levantar el edificio social; en la II-II, Q. 47, Artículos 10 y 11, el bien común aparece como objetivo especificador de la prudencia política, la cual es el principio legal, y como la mente arquitectónica que, bajo el imperio de la justicia legal, provee a la elaboración de las leyes, a la construcción del orden social y unidad del bien común; y finalmente en la II-II, Q. 58, Artículos 5 y 6, el bien común o social aparece como objeto de esta justicia legal, que define todas sus exigencias.

La posición del Aquinate es corroborada modernamente por los teólogos, sociólogos y documentos de la Iglesia. Todos ellos ponen siempre la llamada justicia social en conexión con la exigencias del bien común y la definen como "la justicia del bien común". Así las

encíclicas Quadragésimo Anno, Divini Redemptoris, Mater et Magistra y Pacem in terris.

40.—El Bien Común es la medida reguladora de la conducta individual y social: Santo Tomás ha construido una coherente ciencia del hacer moral, individual y del quehacer social, que constituye la política centrándolas ambas en torno a la idea del bien común. El bien común es, según él, distinto del bien privado de los individuos; no se identifica con los bienes privados de estos y, sin embargo, se halla en una estrecha relación con ellos, de modo que quien procura el bien común procura también el suyo propio y viceversa, lo que para cada cual deba ser su bien privado supone congruencia con el bien común (72).

De Santo Tomás son estas expresiones cuya claridad de contenido irrumpe aún a través de los tecnicismos con que son manifestadas:

“No se da una virtud cuyos actos no pueden ser ordenados al bien común mediata o inmediatamente” (73), y esta otra mucho más expresiva aún: “No es recta la voluntad de un individuo queriendo el bien particular, si no lo refiere al bien común como a su fin” (74). Al describir las funciones más importantes del ejercicio de la actividad política, tales como gobernar, legislar, juzgar, Santo Tomás recurre constantemente al bien común como medida, norma y fin de esas acciones. Al que tiene oficio de administrar justicia en la comunidad humana entrega Santo Tomás el bien común que coincide con la justicia: “pues el juez, tiene cuidado del bien común que es la justicia”. Al que legisla se le pone también como medida el bien común (75), para que con su actividad “ordenadora” logre que los ciudadanos conserven el bien común de la justicia y de la paz (76).

50.—El Bien Común es dinámico e históricamente condicionado: Este bien inmanente de la comunidad política de los seres vivos no es estático sino esencialmente dinámico. Este dinamismo busca sus raíces en la entraña de la vida: se afianza en lo vivido —lo que llaman pasado— para de allí proyectarse hacia el futuro, expandirse y ampliarse. El bien de los seres vivos es crecimiento, es desarrollo y es proceso. El bien de la común unión de los seres vivos no puede consistir en formas fijas, medidas estáticamente equilibradas, inmutabilidad semejante a lo inanimado. Cuando Santo Tomás dice que el bien común temporal ha de consistir, de una manera genérica, en la suficiencia perfecta de medios de vida para toda la multitud (bienes materiales, intelectuales y morales) y medios de toda clase que los individuos deben encontrar en la sociedad para su perfección humana y el desarrollo pleno de su personalidad, debe entenderse en sentido dinámico este cúmulo o abundancia de bienes, como un fin o ideal al cual la sociedad debe tender, aunque no siempre pueda ofrecer en acto a los individuos. Y como los bienes son tan diversos, la común unión de las personas y su agrupación en familias, comunidades políticas, es tan rica y variada, su equilibrio, dinámico y pro-

gresivo, resulta sumamente difícil definir con alguna precisión lo que es el bien común.

El bien común es, además, históricamente condicionado. Porque hoy en día el bien común de nuestros pueblos no es igual al que se aspiraba hace cien años! Por eso es tan importante el reflexionar en común, dialogar, con autenticidad, sobre la incidencia de la coyuntura histórica en el bien común de la Patria!

Pero más importante aún que la visión de un momento o el auscultar del ritmo de la vida colectiva en una determinada fase histórica, es la conciencia en cada una de las partes de pertenecer a un todo. El bien común reclama la conciencia de un destino común. Destino es proyección hacia el futuro y el futuro para los que tenemos fe en Dios y en la libertad del hombre, no está escrito, ni es trágicamente necesario sino que es el resultado de nuestro honrado y generoso esfuerzo y de sus gracias que nunca faltan (77).

60.—Para el Bien Común se requieren tres cosas: Paz, Unión y Abundancia de Bienes: Es característico en Santo Tomás el siguiente texto: tres cosas se requieren para el bien común de la sociedad política. Primera, la unión de todos los miembros de la sociedad en verdadera y sincera amistad, cuyo fruto propio es la paz social, la paz pública. Segunda, la unión de fuerzas de todos y de cada uno para colaborar al bien común, es cosa sabida que la unión hace la fuerza. Tercera, la suficiencia y plenitud de bienes humanos, corporales y espirituales, físicos, intelectuales y morales que se siguen naturalmente de las dos primeras condiciones (78). Como derivación de estas condiciones, Santo Tomás llama a esta estructura integral: orden, tranquilidad, paz, unidad, amistad, bienestar, salud pública (79).

Este bien común se debe procurar, no de un modo cualquiera, sino con la mayor energía y de la mejor manera posible (80).

Esta doctrina sobre las condiciones para el bien común ha sido adoptada y comentada por la autoridad suprema de León XIII, Pío XI, Pío XII, Juan XXIII y nuestro actual Pontífice Paulo VI. Al respecto Pío XI dice “El Bien Común de la sociedad política consiste en la paz y seguridad de que las familias y los individuos puedan gozar plenamente en el ejercicio de sus derechos, y, a la vez, en el mayor bienestar posible, material y espiritual, de la vida presente mediante la unión y cooperación decidida de todos” (Encíclica Divini illius Magistri). Pío XII, por su parte, exclamaba: “El Bien Común de la sociedad política es la convivencia social en la paz, la tranquila convivencia en el orden; convivencia en el orden y convivencia en la tranquilidad. El bien común implica la reunión de todas aquellas condiciones exteriores necesarias al conjunto de los ciudadanos para el desarrollo de sus cualidades y de sus oficios y deberes, es decir de su vida material, intelectual y religioso” (81).

El Papa Juan XXIII dice “El bien común es un bien en el que deben participar todos los miembros de una comunidad política...; el

bien común alcanza a todo el hombre, tanto a las necesidades del cuerpo como a las del espíritu...; este bien, ha de realizarse dentro de un ambiente de paz y fraternidad" (82).

7o.—Tales elementos adquieren validez formal cuando se someten a un orden social: Y este orden social actúa en dos direcciones fundamentales:

a) Establece, ante todo, un mutuo y perfecto intercambio de bienes en la vida social, mediante el cual todos los hombres son, de alguna manera, sujetos de deberes y de derechos a un tiempo. Todos están obligados a contribuir al bien del todo con su aportación personal; todos tienen, a su vez, el derecho de participar de los bienes aportados por los otros.

b) Pero, en segundo lugar, crea una verdadera relación funcional u orgánica entre el desarrollo de cada uno de los miembros y el desarrollo de todos los demás. El bien particular de cada miembro depende así de los bienes particulares de los restantes miembros de la comunidad. O, lo que es lo mismo, existe una estrecha interdependencia entre los bienes privados de los miembros y el bien común de toda la sociedad. El orden social, por consiguiente, constituye el medio esencial que permite que el bien común inmanente de la sociedad política sea de todos y cada uno de sus miembros según la totalidad de su esencia, pero no según la totalidad de su virtud y de su poder y de su valor que se miden según la capacidad y la aptitud funcional del tipo social de los mismos. Luego el bien común lo hacemos entre todos. Claro está que corresponde una especial responsabilidad a las autoridades estatales, ya que el Estado es el gerente del bien común. Pero hay que hacerlo entre todos. Y sin la colaboración de todos nunca se llegará a establecerlo. Es tan obligatorio colaborar en el bien común que el Papa León XIII escribió "El bien común es, después de Dios, la ley primera y última". Por esta razón la pasiva consideración del suceder de los hechos, la morbosa delectación en el comentario de lo mal que se sucede o la veleidosa elucubración de cómo deberían suceder, no construye! Quién así mira los sucesos, las posibilidades o los riesgos de su Patria, no siente su vinculación a ella como parte de su destino, ni siente el destino, el futuro de su Patria como resultado de su generoso esfuerzo...

8o.—La realización auténtica del Bien Común se efectúa tanto, a través de la justicia legal, como a través de la justicia distributiva: Es la doble fase de la organización del bien común, en Santo Tomás, que abre dos amplias vertientes en las exigencias del mismo y en los imperativos y normas de la justicia social.

La primera es la fase de producción u obtención de los bienes comunes y el sujeto de deberes son los individuos para con el Estado: he ahí el cometido de la justicia legal. Así logrado el bien común, y, aún concibiéndolo como lo privativamente propio de la comunidad e

independiente y cualitativamente diferente del bien privado, redundando, al decir del Aquinate, en beneficio de los particulares; el propio Santo Tomás se ha cuidado de aclararlo especialmente con un ejemplo tomado de Valerio Máximo, según el cual es "preferible ser pobre en un Estado rico, que rico en un Estado pobre" (83).

La segunda fase del bien común, es la distribución de tales bienes comunes a los individuos —misión estatal—, según módulos proporcionales. Santo Tomás habla, en varios pasajes, de la distribución del bien común entre los individuos, viendo en ello, precisamente, el cometido de la justicia distributiva: "La justicia distributiva reparte proporcionalmente los bienes comunes" (84).

Luego en Santo Tomás, hay algo que no se puede repartir porque es el bien de toda la comunidad como tal: puede llamarse bien común colectivo el cual redundando en bienestar de los individuos; hay también algo cuyo destino es ser justamente repartido entre los individuos: puede llamarse bien común distributivo (85).

Por consiguiente, hay en Santo Tomás, dos clases de bien común: bien común colectivo y bien común distributivo: "Así como el bien de la multitud es mayor que el de un particular de ella, así también es menor que el bien exterior a que se ordena la multitud" (86). En este pasaje Santo Tomás señala, además de ese bien común de los individuos como colectividad, otro bien común extrínseco, que es aquel fin que persigue o al que se ordena la colectividad como tal y que existe en la mente o intención del que gobierna. Según esto podemos señalar dos bienes comunes: uno distributivo —el bien común de los individuos formando sociedad, o de la sociedad como ayuda o perfección de los individuos que la componen—; y otro colectivo —la conservación de la sociedad misma como perfeccionadora de la especie humana. Uno y otro son bienes comunes; el primero lo es de los individuos, pero en cuanto forman una sociedad, el otro lo es de la sociedad en cuanto sociedad. Y así como el bien privado debe estar subordinado al bien común distributivo, así lo debe estar al bien común colectivo (87).

Finalmente, la doble fase de la organización y realización del bien común, a través de la justicia legal y distributiva, deben fusionarse en una sola justicia comunitaria, la justicia del bien común, que puede recibir el nombre moderno de justicia social, admitido comunemente por la corriente contemporánea de nuestros pensadores juristas (88).

Entonces solo se distinguen por la material diversidad del sujeto de derechos y deberes, que deben ser mutuos en ambos términos —en la justicia legal, el sujeto de deberes son los individuos para con el Estado y por la distributiva el Estado es el sujeto principal de deberes en la distribución proporcionada de bienes— ya que toda relación jurídica es reversible.

9o.—El módulo proporcional con que ha de distribuirse el Bien Común es el criterio de la preeminencia: En la Suma Teológica (II-II, Q. 61. Artículo 2), al interrogarse sobre cuál sea el criterio con que ha de distribuirse el Bien Común, Santo Tomás dice textualmente: "En la justicia distributiva se da algo a una persona privada, en cuanto lo de la totalidad es debido a la parte, y esto será tanto mayor

cuanto la parte tenga **mayor relieve** en el todo. Por esto, en la justicia distributiva se da a una persona tanto más de los bienes comunes cuanto más **preeminencia** tiene en la comunidad". Cuando Santo Tomás, en este texto, dice que el criterio de distribución ha de ser el de "mayor relieve" o "preeminencia", no solamente el módulo ha de ser la dignidad y preeminencia de las personas —ello será título para la distribución de cargos y funciones—, sino también las necesidades, también proporcionales, de los miembros y grupos sociales. Así la norma de la justicia distributiva será correctamente lo que Aristóteles llama **igualdad de proporción geométrica** y Santo Tomás **proporción de las cosas a las personas**.

En los distintos regímenes políticos, "esa preeminencia —añade Santo Tomás— se determina en la comunidad aristocrática por la virtud y el poder, en la oligárquica por la riqueza, en la democrática por la libertad, en otras por la nobleza y en otras de otra manera".

De ahí que la infracción de la justicia distributiva en aquella parte de deberes naturales no fijados estrictamente por las leyes obliga a una cierta reparación. Esta idea de una cierta reparación o recompensación es reconocida por Santo Tomás para la lesión de un derecho indeterminado de la justicia distributiva o de un daño probable. (89).

Con todos estos principios ético-jurídicos, "la fórmula ha quedado abierta para su adaptación a situaciones históricas a que no podía alcanzar la experiencia de Santo Tomás. Por tanto, en sociedades donde, por culpa de su organización, grandes masas de hombres han sido hundidas en la depauperación, cerrándoseles toda ventana sobre la faceta riente de la vida, esa preeminencia ante la justicia distributiva debe ser su propia miseria y su desgracia. Si Santo Tomás viviera en nuestra época, la potencia maravillosa e impar de su razón disecharía la sociedad moderna, y serena, pero virilmente, como en su época lo hizo con la tiranía, denunciaría cuál el mayor enemigo del bien común ese moderno engendro monstruoso que se llama capitalismo, y proclamaría a los cuatro vientos, como la más grande injusticia, aquella consecuencia del mismo que se llama proletarización de las masas de gente trabajadora, es decir, su desvinculación de los beneficios de la economía, de la cultura, y de la espiritualidad. Aquel San Tomás que en su Tratado de Justicia y del Derecho sostenía (Suma Teológica, II-II, Q. 66, artículo 7), que la división y apropiación de las cosas procede del derecho humano, y que los bienes superfluos de algunos hombres eran debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres; aquel Santo Tomás que en ese mismo tratado recordaba a los hombres las palabras de San Ambrosio: "De los hambrientos es el pan que tú retienes; de los desnudos, la ropa que tú guardas; y redención y liberación de desgraciados el dinero que tú atesoras"; ese mismo Santo Tomás, consideraría equivocada e imprudente la acción de un Estado que, como el moderno, ve su misión en mantener a los hombres en aquella propiedad en que se encuentran, en vez de situar a cada uno en la que por justicia le correspondería" (90).

10.—**La concepción del Bien Común ha de ser como la perfección de toda la comunidad:** Concepción política a base de un solidarismo ético de raíz personalista. El sentido de solidaridad se evidencia claramente en Santo Tomás cuando establece que toda acción humana, sea buena o mala, repercute en el conjunto social, como partes vitales que están ligadas al cuerpo comunitario. Al respecto dice: "se ha de notar que un individuo, viviendo en sociedad, constituye en cierto modo una parte o un miembro de esta sociedad. Por eso, el que obra algo en bien o en mal de uno de sus miembros, esto redundará en toda la sociedad, como el que hiere la mano, hiere al hombre mismo. Así, pues, cuando alguien obra en bien o en mal de la sociedad, se encuentra en ello un doble motivo de mérito o demérito" (91). Luego, toda acción humana buena o mala puede referirse al mismo sujeto que obra, o a uno de los miembros de la comunidad o directamente a la comunidad. En los tres casos el sentido unitario y de repercusión lo proporciona el concepto del bien común. Añade Santo Tomás que quien atentare contra sí mismo: suicida, o contra algún miembro de la comunidad: homicida, o directamente contra el bien común: razón para justificar la pena de muerte, será digno de castigos y penas en proporción a las dimensiones de ofensa al bien común. Así, el privarse de la vida a sí mismo es, recalca Santo Tomás, ilícito por tres motivos: en primer lugar, porque se falta a la caridad que nos manda amarnos a nosotros mismos; en segundo lugar, porque se falta a Dios y a la justicia, ya que la vida constituye un don de Dios; y en tercer lugar, porque quitarse la vida significa un acto antijurídico respecto a la comunidad, a la cual pertenece el individuo como la parte al todo. Igualmente es ilícito dar muerte a un inocente, miembro de la comunidad, porque "la vida de los justos es conservadora y promotora del bien común, ya que son ellos la parte más elegida de la multitud. Por esta razón, de ningún modo es lícito matar al inocente" (92).

Finalmente, por razón del bien común, Santo Tomás legitima la pena de muerte (93).

CONCLUSION.—El armonioso conjunto e integración de la Persona Humana y el Estado es una auténtica prosecución del Bien Común constituye en la mentalidad de Santo Tomás de Aquino la piedra angular de su sistema socio-político.

Este Bien Común se estructura básicamente **entre todos**. El Bien Común conseguido por una sociedad **siempre puede ser mejorado**.

Pero es imposible que se mantenga un bien común estable y eficaz, y mucho menos que pueda progresar y extenderse a toda la población, si la mayoría de los ciudadanos no colabora en la creación y difusión de ese bien común.

Una de las formas de aumentar el bien común es, aunque parezca extraño, **usar el bien común que ya existe!**

Finalmente, el bien común no se gasta cuando de él participan todos los ciudadanos. Por el contrario, es necesario que participen de él y que lo usen para que pueda mantenerse y aumentar.

BIBLIOGRAFIA

- (1) Regis Jolivet, Etique personnaliste, Arch. de Philcs, Vol. XIV, c. 2.
- (2) Santo Tomás, Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo, I, I, Dist. 23. Q. 1. art. 1.
- (3) Santo Tomás, Suma Teológica, I, Q. 29. art. 3.
- (4) Santo Tomás, Cuestiones Disputadas, De la potencia de Dios, Q. IX, De las Personas Divinas, art. 2.
- (5) Santo Tomás, Suma Teológica, Q. 29, art. 2.
- (6) Santo Tomás, Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo, II, Dist. 3. Q. 1, art. 2.
- (7) Santo Tomás, Quodlibetal IX, art. 5, arg. 2.
- (8) Sedano José de Jesús, O. P., Comentarios a la III, Q. 2, art. 2 de la Suma Teológica, obras inéditas. Bogotá, 1963.
- (9) Matitain Jacques, La Personne et le Bien Commun, Paris, 1947, pág. 67.
- (10) Santo Tomás, Suma Teológica, I, Q. 75, art. 4.
- (11) Santo Tomás, Suma Teológica, I, Q. 75, art. 4, arg. 2.
- (12) Santo Tomás, Suma Teológica, I, Q. 29, art. 1, arg. 5.
- (13) Santo Tomás, Suma Teológica, I, Q. 51, art. 1.
- (14) Santo Tomás, Suma Teológica, I, Q. 77, art. 8.
- (15) Santo Tomás, Suma Teológica, I, Q. 76, art. 1, arg. 6.
- (16) Santo Tomás, Suma Teológica, I-II, Q. 4, art. 5, arg. 4.
- (17) Santo Tomás, Suma Teológica, I, Q. 105, art. 7, arg. 2.
- (18) Santo Tomás, Suma Teológica, I, Q. 76, art. 4 al final.
- (19) Santo Tomás, Suma Teológica, I-II, Q. 83, art. 2, arg. 3.
- (20) Santo Tomás, Suma Teológica, I, Q. 90, art. 2.
- (21) Santo Tomás, Suma Teológica, I, Q. 118, art. 2, arg. 2, 3 y 4.
- (22) Mac Calman, Observations on the Teaching of Mental Health, en "British Journal of Medical Psychology", 26, 140.
- (23) Santo Tomás, Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo, I, Dist. 3, Q. 5, art. 2 y 6.
- (24) Santo Tomás, Suma Teológica, I, Q. 76, art. 2, arg. 2.
- (25) Santo Tomás, Suma Contra Gentiles, lib. III, c. 3 y 112.
- (26) Santo Tomás, Suma Teológica, I, Q. 29, art. 3.
- (27) Santo Tomás, Suma Teológica, I-II, Q. 71, art. 6.
- (28) Santo Tomás, Suma Teológica, I-II, Q. 76, art. 1.
- (29) Santo Tomás, Suma Teológica.
- (30) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 64, art. 2, arg. 3.
- (31) Santo Tomás, Suma Teológica, I-II, Q. 1, 2 y 3.
- (32) Santo Tomás, Comentarios a la Política de Aristóteles, Lib. I, lec. 1.
- (33) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 64, Art. 2, arg. 3.
- (34) Santo Tomás, Comentarios a la Ética de Aristóteles, lib. I, lec. 1.
- (35) Santo Tomás, Suma Teológica, I, Q. 39, Art. 3.
- (36) Eustaquio Galán y Gutiérrez, La Filosofía Política de Santo Tomás de Aquino, Madrid, 1945, cap. VI.
- (37) Santo Tomás, Comentarios a la Política de Aristóteles, lib. I, lec. 1.
- (38) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 64, art. 2.
- (39) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 64, art. 5.
- (40) Santo Tomás, Comentarios a la Política de Aristóteles, lib. I, lec. 1.
- (41) Santo Tomás, Suma Teológica, I-II, Q. 92, art. 1, arg. 3.
- (42) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 58, art. 6.
- (43) Santo Tomás, Comentarios a las Sentencias, III, Dist. 5, art. 3.
- (44) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 58, art. 5. I-II, Q. 96, art. 4. Suma Contra Gentiles, lib. III, c. 17.
- (45) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 152, art. 4, arg. 3.
- (46) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 21, art. 4, arg. 3.
- (47) Del Régimen de los Príncipes, I, c. 14; Suma Teológica, II-II, Q. 64.
- (48) Rohner A., O. P., Individuum, Person und Gemeinschaft, Schweizerschule, 26, 1939, págs. 449 y sgts.
- (49) Hans Meyer, Thomas von Aquin, Bonn, 1938, pág. 493 y sgts.
- (50) Santo Tomás, Suma Teológica, III, Q. 8, art. 1, arg. 2.
- (51) Santo Tomás, Suma Teológica, I-II, Q. 81, art. 1.
- (52) Santo Tomás, Suma Teológica, I-II, Q. 97, art. 3, arg. 3.
- (53) Eustaquio Galán, Filosofía Política de Santo Tomás, pág. 98.
- (54) Santo Tomás, De la Verdad, Q. 22, art. 2.
- (55) Eustaquio Galán, La Filosofía Política de Santo Tomás, pág. 99.
- (56) Ramírez Santiago, O. P., Pueblos y Gobernantes, Madrid, 1956, pág. 35.
- (57) Ramírez Santiago, O. P., Doctrina Política de Santo Tomás, 1956, pág. 34.
- (58) Santo Tomás, Suma Teológica, I-II, Q. 90, art. 2, arg. 2.
- (59) Santo Tomás, Suma Contra Gentiles, lib. I, c. 3-17.
- (60) Santo Tomás, Suma Teológica, I, Q. 5, art. 6.
- (61) Primera Semana Social del Perú, Lima, 1959.
- (62) Maritain Jacques, La Personne et le Bien Commun, IV, pág. 45 y sgts.
- (63) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 65, art. 1.
- (64) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 58, art. 7, arg. 2.
- (65) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 47, art. 10.
- (66) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 58, art. 6, arg. 3.
- (67) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 31, art. 3, arg. 2.
- (68) Santo Tomás, Comentarios a la Ética de Aristóteles, lib. I, lec. 2.
- (69) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 58, art. 5.
- (70) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 58, arts. 5, 6, 7 y 8; Q. 61, art. 1.
- (71) Santo Tomás, Suma Teológica, I-II, Q. 113, art. 1.
- (72) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 47, art. 10, arg. 2.
- (73) Santo Tomás, Suma Teológica, I-II, Q. 96, art. 3, arg. 3.
- (74) Santo Tomás, Suma Teológica, I-II, Q. 19, art. 10, c.
- (75) Santo Tomás, Suma Teológica, I-II, Q. Q. 56 y 97.
- (76) Santo Tomás, Suma Teológica, I-II, Q. 96, art. 3, c.
- (77) Encíclica "Pacem in Terris" de S. S. Juan XXIII, 1963.
- (78) Santo Tomás, Del Reino, I, c. 15, Nº 49.
- (79) Santo Tomás, Del Reino, I, c. 3, Nº 8.
- (80) Santo Tomás, Contra los adversarios de la Religión, lib. I, c. I, Nº 26.
- (81) Mensaje de Navidad de 1942, AAS, 35, pág. 10.
- (82) Encíclica "Pacem in Terris" de S. S. Juan XXIII.
- (83) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 47, art. 10.
- (84) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 61, Art. 1 y args. 2 y 4.
- (85) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 61, art. 1, arg. 1 y 2.
- (86) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 39, art. 2 arg. 2.
- (87) Fernández Alvar, La Ley en Santo Tomás de Aquino, Edit. Labor, Barcelona, 1936, pág. 142.
- (88) Urdanoz T., O. P., La Justicia legal y el nuevo orden social, Ciencia Tomista, 65 (1943), pág. 1-14.
- (89) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 62, art. 2, arg. 4.
- (90) Eustaquio Galán, La Filosofía Política de Santo Tomás, VII, pág. 112.
- (91) Santo Tomás, Suma Teológica, I-II, Q. 21, art. 3.
- (92) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 64, art. 6.
- (93) Santo Tomás, Suma Teológica, II-II, Q. 64, art. 2, 3.