
UNA CONTROVERSIAS SOBRE LOS PRINCIPIOS DEL ORDEN POLÍTICO

Sergio Raúl Castaño

*Universidad de Buenos Aires-CONICET**

En las siguientes páginas nos proponemos delinear sintéticamente la naturaleza y el fin de la comunidad política en Santo Tomás de Aquino. Asimismo, y con el objeto de precisar algunos principios de la filosofía política del autor, confrontaremos sus propias posiciones con la interpretación que de ellas hace John Finnis en su exégesis del pensamiento ético-jurídico-político del Aquinate.

Palabras clave: Tomás de Aquino, comunidad política, Bien Común, J. Finnis, individualismo.



A CONTROVERSY ON THE PRINCIPLES OF POLITICAL ORDER

This article gives an outline of the nature and the end of the political community according to Aquinas. Besides, in order to clarify Aquinas's political principles, his own positions are confronted with the interpretation held by John Finnis in his work on Aquinas's moral, political, and legal thought.

Keywords: Aquinas, political community, Common Good, J. Finnis, individualism.

* Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: sergiocastano@arnet.com.ar

I. La Comunidad Política en Tomás de Aquino

EL PRESENTE ARTÍCULO RETOMA Y SE SIRVE DE LA DISCUSIÓN ya planteada por nosotros en *Los principios políticos de Santo Tomás en entredicho. Una confrontación con Aquinas, de John Finnis*¹.

1) *Communitas principalissima*

En el Proemio al *Comentario a la Política de Aristóteles*, denso y fértil como aquél que encabeza el *Comentario a la Ética Nicomaquea*, Santo Tomás constata que la razón debe disponer no sólo de las cosas de las que el hombre usa, sino que también debe ordenar a los hombres mismos, dado que éstos se rigen racionalmente. Esta última ordenación se opera a través de la reunión de una multiplicidad humana en una comunidad. Ahora bien, las comunidades humanas difieren entre sí por su grado y por el orden que las informa. Pero existe una comunidad abocada a la consecución de un fin en cuya participación el hombre logra la suficiencia de vida: esta comunidad –remata el Aquinate– es la más perfecta (*perfectissima*). De todas las cosas que puede el hombre constituir con su razón, la comunidad política es la principalísima, y a ella se refieren (es decir, se ordenan) todas las demás comunidades. Por ello, si la ciencia política es la más importante de todas las ciencias prácticas, prosigue el Aquinate, es porque su objeto es el más noble, y el fin involucrado en su consideración es el supremo y arquitectónico. Tal fin constituye el bien último y más perfecto entre las cosas operadas por los hombres: el bien común político. Este bien máximamente compuesto es perfecto, es el todo y es el fin de sus partes².

¹ CASTAÑO, Sergio Raúl, *Los principios políticos de Santo Tomás en entredicho. Una confrontación con Aquinas de John Finnis*, Instituto de Filosofía del Derecho, U. FASTA – Instituto de Filosofía del Derecho, U. Católica de Cuyo, sede San Luis, Bariloche, 2008, con estudio preliminar de Camilo Tale.

² TOMÁS DE AQUINO, Santo, *In libros Politicorum Aristotelis Expositio*, Marietti, Roma, 1951.

En este texto Santo Tomás no ha hecho sino aplicar el principio de que «la razón formal de todas las cosas que se ordenan a un fin se toma de ese fin»³. Siendo la sociedad una realidad dotada de unidad y que existe constitutivamente por y para un fin, luego será el fin el que determine ontológica y nominalmente las diversas especies de sociedad. Así pues, el nombre de cada especie de sociedad se tomará del fin especificante. Luego, por un lado, será sociedad *política* aquélla que se ordena a un fin *político*; pero, al mismo tiempo, será *comunidad principalísima* aquélla que se ordene a un fin *principalísimo*. Por lo dicho, para aquilatar el valor de la vida política se hace necesario considerar la naturaleza y el rango del bien común político.

2) Supraordenación del bien común político

Dado que toda causa tiene razón de principio, luego de toda causa se sigue un orden. Los órdenes, entonces, se multiplican según la multiplicidad de causas. Pero la causa superior no se contiene bajo la inferior, sino que contiene a ésta. Ejemplo de lo cual —para Santo Tomás— lo brinda la pluralidad de órdenes sociales que se contienen bajo el orden total de la comunidad política: pues del padre depende el orden familiar, que se contiene bajo el orden municipal, el cual depende del gobernador de la ciudad, y éste a su vez se contiene bajo el orden imperado por el rey, en virtud del cual todo el reino se ordena⁴.

3) Primacía del bien común político sobre el bien común familiar y sobre el bien individual

Constituye otro principio de Santo Tomás que el bien particular se ordena al bien común⁵. Por lo mismo, el bien del individuo y de la familia miden su valor por su proporción con el bien común; luego, «es imposible que un hombre sea bueno si su conducta disuena de las exigencias del bien común»⁶. Y, asimismo, de la misma manera que el bien de un individuo no es último fin, tampoco lo es el bien de una familia, sino que ésta se ordena al

³ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *S. Th.*, II-IIae., 47, 11 c (se utiliza la edición «altera Romana», Forzani, Roma, 1894). Nos hallamos ante una cita tomada a título de mero ejemplo de un principio fontal del tomismo: la especificación de las realidades prácticas a partir del fin.

⁴ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *S. Th.*, I, 105, 6 c: «[...] a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus: cum quaelibet causa habet rationem principii. Et ideo secundum multiplicationem causarum multiplicantur et ordines [...] Unde causa superior non continetur sub ordine causae inferioris, sed e converso. Cuius exemplum apparet in rebus humanis: nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur». Cfr. en el mismo sentido: *S. Th.*, I, 106, 3 c.

⁵ *S. Th.*, I-IIae., 19, 10 c.: «Non est autem recta voluntas alicujus hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune, sicut in finem; cum etiam naturalis appetitus cujuslibet partis ordinetur in bonum commune totius: ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud, quod ad finem ordinatur». Como explica Jorge Martínez Barrera, «[s]in la reformulación de la justicia legal, el bien particular no puede decirse un verdadero bien» (cfr. MARTÍNEZ BARRERA, Jorge, *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1999, p. 306).

⁶ *S. Th.*, I-IIae., 92, 1 ad 3.

fin de la comunidad perfecta: la comunidad política⁷. El bien común, causa por antonomasia de la comunidad perfecta, es el primer principio de legitimidad política y jurídica. Así, de allí se sigue, por ejemplo, que problemas graves y complejos, como el de la pena de muerte, se dirimirán a partir de las exigencias del bien común político⁸.

En Santo Tomás el individuo se ordena a la comunidad política, como lo imperfecto a lo perfecto⁹. Esto no significa que la persona (*substantia*, y *substantia espiritual*) sea ontológicamente inferior a la sociedad (ente real, mas *accidental*), sino que su perfección es cualitativamente inferior a la perfección común: el individuo humano es *ens simpliciter*, pero su peculiar dignidad inicial es *bonum secundum quid*; mientras que la sociedad es *ens secundum quid*, pero actualiza un *bonum simpliciter*¹⁰ –del cual participa el individuo–. Por su parte, el propio bien común es también *ens secundum quid*, toda vez que posee el *status* ontológico de un accidente.

4) El bien común político como máximo bien terrenal del hombre

A causa de la incompreensión de la naturaleza del bien común político, algunos autores han pretendido enfrentarlo con la dignidad de la persona humana, cual si se tratase de una oposición dialéctica entre dos principios de suyo en tensión. Semejante antinomia ha sido duramente cuestionada por el filósofo español Antonio Millán Puelles, en los siguientes términos: «Uno de los aspectos de la problemática del b.c. que de hecho han sido tratados con la más perniciosa ambigüedad es el de la primacía de este bien, y ello en virtud de su aparente antagonismo con el principio de la dignidad de la persona humana». Y también agrega: «[...] el hombre se encuentra facultado para llegar a elevarse al b. c., y cuando se cierra a este bien y lo pospone al mero bien privado se animaliza voluntariamente y hace traición a su índole de persona». Vale la pena señalar que esta última expresión de Millán Puelles, en toda su contundencia, se sigue directamente de la doctrina del propio Aquinate: quien no valora en su peraltada medida el bien común y sólo reconoce el bien privado actúa como un animal¹¹.

⁷ S. Th., I-IIae., 90, 3 ad 3: «sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis; civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politicorum; et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur: ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta».

⁸ S. Th., I-IIae., 96, 4; S. Th., II-IIae., 64, 2 c.: «[...] omnis autem pars ordinatur ad totum, ut imperfectum ad perfectum, et ideo omnis pars naturaliter est propter totum [...] quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum; et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati, et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter, et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur».

⁹ S. Th., I-IIae., 90, 2, c.: «omnis pars ordinatur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae [...] perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I. Polit.».

¹⁰ S. Th., Ia., 5, 1 ad 1. Se precisa el alcance político de estos principios metafísicos en CASTAÑO, Sergio Raúl, *El Estado como realidad permanente*, La Ley, Buenos Aires, 2003 y 2005, pp. 42-43.

¹¹ Cfr. *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 4, Rialp, Madrid, 1981, voz «bien común», pp. 229-230, ya reproducido en MILLÁN PUELLES, Antonio, *Sobre el Hombre y la Sociedad*, RIALP, Madrid, 1976. En cuanto al Angélico, cfr. *De spiritualibus creaturis*, a. 8 ad 5um: «Cum affectio sequatur cognitionem; quanto cognitio est universalior, tanto affectio eam sequens magis respicit commune bonum; et quanto cognitio est magis particularis, tanto affectio ipsam sequens magis respicit privatum bonum; unde et in nobis privata dilectio ex cognitione sensitiva exoritur;

Debe recordarse que la no ajenidad del bien común respecto de la persona se explica a partir del carácter de ésta como fin *cui*, sin necesidad de hacer de la persona humana el fin de la sociedad. La importante distinción entre fin *qui*, *quo* y *cui* fue desarrollada por primera vez en la época contemporánea por Paul Philippe¹² y, sobre todo, por Louis Lachance, en *L'humanisme politique de S. Thomas d'Aquin*¹³. Sobre el fin *cui* dice Lachance, avalado por la autoridad de Tomás de Aquino: «[...] designa el sujeto privado de la bondad del fin y que, cuando lo alcanza, se convierte en beneficiario de sus enriquecimientos. Va de suyo que no puede haber finalidad sin que haya un sujeto al que conviene un bien cualquiera. El bien es fin y el sujeto que sufre su atracción se ordena a él. De modo que no es él quien es el fin, sino el objeto que lo atrae. Él quiere para sí el objeto que le conviene, pero la *causa*, el motivo por el cual lo quiere para sí reside en la bondad encarnada en el objeto». Lachance ejemplifica este principio (cuyo olvido se halla a la base de frecuentes errores, ambigüedades y deslizamientos doctrinales, tanto filosóficos como teológicos) con la relación entre Dios y las criaturas; éstas, en efecto, se perfeccionan alcanzando a Dios, pero Dios no es el medio para los fines de las criaturas. La inadvertencia de estos distingos podría llevar, por ejemplo, a postular a Dios como un medio en el camino del hombre hacia su perfección individual.

5) El fin político y las virtudes morales

La necesidad de que el bien común deba ser reconocido en la principalía de su rango no significa que su existencia sea la de un ideal, o que sus efectos dependan del reconocimiento consciente y voluntario por parte de los ciudadanos. Muy por el contrario, el bien común existe con independencia de tal reconocimiento. Luego, no sólo las conductas de los miembros de la comunidad política medirán su justicia por su mayor o menor conmensuración —directa o indirecta— con el bien común, sino que el bien común mismo experimentará acrecentamiento o desmedro por las conductas de los ciudadanos, aunque éstas no trasciendan el plano de las relaciones interindividuales. Dice, en efecto, Santo Tomás: detrás del otro particular siempre se halla el «Otro» comunitario, en cuyo bien común repercuten siempre necesariamente las acciones justas o injustas de los individuos¹⁴.

dilectio vero communis et absoluti bonis ex cognitione intellectiva» (citado por CARDONA, Carlos, *La Metafísica del Bien Común*, Rialp, Madrid, 1966, pp. 63 y 124).

¹² Cfr. PHILIPPE, Paul, *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon S. Thomas d'Aquin*, Angelicum, Roma, 1938, p. 41.

¹³ LACHANCE, Louis, *L'humanisme politique de S. Thomas d'Aquin*, Éditions du Lévrier, Paris-Montréal, 1939 y 1965, pp. 321 y ss.

¹⁴ *S. Th.*, I-IIae., 21, 3, c.: «*Est autem considerandum, quod unusquisque in aliqua societate vivens est aliquo modo pars, et membrum totius societatis; quicumque ergo agit aliquid in bonum, vel malum alicujus in societate existentis, hoc redundat in totam societatem: sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem: cum ergo aliquis agit in bonum, vel malum alterius singularis personae, cadit ibi dupliciter ratio meriti, vel demeriti: uno modo, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona, quam juvat, vel offendit: alio modo, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio*»; ad 1: «*quandoque actus hominis boni, vel mali, licet non ordinentur ad bonum, vel malum alterius singularis personae, tamen ordinantur ad bonum, vel ad malum alterius, quod est ipsa communitas*» y ad 3: «*hoc ipsum bonum, vel malum, quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem*».

El bien común político es fin –inmediato o mediato– de las virtudes morales naturales. Así, por ejemplo, Santo Tomás divide las virtudes cardinales según el *itinerarium in Deum* del hombre; es decir, desde el plano natural humano hasta Dios, pasando por la perfección de los bienaventurados. A las virtudes en su grado de perfección natural el Aquinate las llama genéricamente «virtudes políticas». La razón estriba en que la nota decisiva del hombre mundanalmente considerado, según Santo Tomás, es la politicidad¹⁵. Nótese en qué medida, según el Aquinate, la condición natural propia del hombre es política y cómo de allí se seguirá que las virtudes morales naturales se mensurarán en última instancia en referencia al fin de la comunidad política. A ese fin resultan ordenables todas las virtudes morales por obra de la ley y de la justicia general¹⁶. Y conste que para Santo Tomás es imposible que un hombre sea bueno si no es un buen ciudadano¹⁷.

A propósito de lo últimamente dicho, la justicia general¹⁸ constituye una verdadera clave de bóveda de la concepción ético-jurídico-política del Aquinate. Esto se funda en que la justicia legal tiene como objeto el bien común político¹⁹, y por ello Santo Tomás –con Aristóteles, y en línea con Cicerón– la llama preclara entre toda virtud moral: «ni el Lucero de la mañana es tan admirable», dice Tomás con cita de la *Ética Nicomaquea*²⁰. En efecto, la superioridad de la justicia legal *como virtud moral* se funda en que su objeto, el bien común político, es cualitativamente superior al bien particular. En línea de principio, cuando se halla en juego el verdadero bien de la comunidad, lo justo concreto deberá atender las exigencias de ésta frente al interés particular. Ambos bienes no se hallan en el mismo plano, como dos partes cuyos títulos para la respectiva pretensión ostentasen una mera diferencia cuantitativa. La parte no está *en tensión* con el todo²¹.

La piedad, finalmente, es una parte potencial de la justicia por la cual se rinde culto, además de a Dios, a los padres y a la patria. El culto a la patria encierra, dice Santo Tomás, el culto a los conciudadanos y a los benefactores de la ciudad. La patria, en la medida en que implica la relación con los consanguíneos y con los conciudadanos, constituye un

Sobre este tema, *cf.*: SOAJE RAMOS, Guido, *El concepto de derecho*, INFIP (mimeo), Buenos Aires, 1977, parte «La conducta jurídica debida», acápite «Alteridad».

¹⁵ *Cfr.* S. Th., I-IIae., 61, 5 c. y ad 4.

¹⁶ *Cfr.* S. Th., I-IIae., 96, 3; II-IIae., 58, 6 c.

¹⁷ *Cfr.* S. Th., I-IIae., 92, 1 ad 3.

¹⁸ Para caracterizar esta forma de justicia cedemos la palabra a Juan Alfredo Casaubon: «Hay varias clases de justicia. En primer lugar, está la que Aristóteles llama «legal»(o general), que ordena todas las virtudes humanas hacia el bien común político. Así, en virtud de este tipo de justicia, la ley o la costumbre jurídica pueden exigir al soldado la fortaleza, al cirujano la templanza, al político la prudencia, al juez la equidad y todo tipo de justicia. Esta justicia legal o general regula las obligaciones de las partes de la sociedad para con el todo [...]» CASaubon, Juan Alfredo, «Justicia y derecho», en CASTAÑO, Sergio R. y SOTO KLOSS, Eduardo, *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Academia de Derecho – U. Santo Tomás, Santiago de Chile, 2005, p. 109.

¹⁹ S. Th., II-IIae., 58, 5 y 6. *Cfr.* el art. 5, c.: «[...] manifestum est autem, quod omnes, qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem, sicut partes ad totum: pars autem id quod est, totius est: unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc ergo bonum cujuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat justitia; et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad justitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune; et quantum ad hoc justitiae dicitur virtus generalis».

²⁰ S. Th., II-IIae., 58, 12 c.; *cf.* también: I-IIae., 60, 3; I-IIae. 113, 1; II-IIae., 61, 1.

²¹ S. Th. I, 93, 2 ad 3: «Pars non dividitur contra totum sed contra aliam partem».

cierto principio de nuestro ser. En Santo Tomás el patriotismo se ordena al mismo objeto material que hace máxima a la justicia general entre las virtudes morales²².

En síntesis, y en los términos de la clásica expresión de Charles de Koninck, el bien común político es *el mejor bien de cada individuo*, entendido como es el más valioso de los bienes constituidos por la *praxis* del hombre. No otra tesis había ya formulado el Aquinate en la *Suma*: «el bien de la república es el principal entre los bienes humanos»²³.

6) Cabo

La sociedad, para el Aquinate, no es sino la «unión de hombres con el fin de obrar y perfeccionar un objetivo único en común (*adunatio hominum ad aliquid unum communiter agendum* [in alio loco: *perficiendum*])»²⁴. Luego, cada vez que el Aquinate se refiera a una sociedad (o comunidad) humana estará significando un todo de orden abocado a la consecución de *un* bien común, formalmente propio y constitutivo de esa comunidad; y cada vez que se refiera a la comunidad política, mentará una comunidad aunada en virtud de un bien común máximamente valioso en el orden de la praxis natural.

II. El sentido de los principios tomistas a la luz de la discusión con nuestro intérprete

Algunas de las principales tesis exegéticas de *Aquinas*, del ilustre Profesor John Finnis²⁵, nos servirán para precisar la concepción política del Doctor Común y echar luz no sólo sobre los fundamentos de la concepción tomista sino también sobre su intrínseca oposición a ciertas perspectivas con las que forzosamente Finnis pretende asociarla. Con el fin de plantear más claramente los términos de dicha oposición, distinguiremos a continuación seis cuestiones, cada una de las cuales se dividirá en un punto «a)», que reportará la interpretación y la postura de Finnis, y un punto «b)», que esbozará el respectivo núcleo de la doctrina de Santo Tomás.

²² *S. Th.*, II-IIae, 101: «*secundario vero nostri esse, et gubernationis principia sunt parentes et patria, a quibus, et in qua nati, et nutriti sumus; et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus, et patriae*» (art. 1, c.); «*pietas se extendit ad patriam, secundum quod est nobis quoddam essendi principium: sed iustitia legalis respicit bonum patriae, secundum quod est bonum commune; et ideo iustitia legalis magis habet quod sit virtus generalis, quam pietas*» (art. 3 ad 3). *Cfr.*, *asimismo, S. Th.*, I-IIae., 60, 3.

²³ *Cfr.* DE KONINCK, Charles, *De la primauté du bien commun contre les personalistes*, U. Laval-Éditions Fides, Québec-Montréal, 1943, pp. 7-9. *Cfr. S.Th.*, II-IIae., 124, 5 ad 3um: «*bonum reipublicae est praecipuum inter bona humanæ*».

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, 2, 2 c (ed. Busa, Frommann-Holzboog, Milán, 1980).

²⁵ FINNIS, John, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, 1998, dentro de la colección «Fundadores del pensamiento político y social moderno».

1) Todo y parte

a) La persona humana no debe ser considerada parte de la comunidad política

Sobre la doctrina tomista de la persona y su bien como partes de un todo cualitativamente superior comenta John Finnis: «[u]na aserción tan brusca (*blunt*), de que nosotros personas humanas, con la alta dignidad de electores libres somos nada menos que «partes»de «todos»es ciertamente áspera (*harsh*) para oídos modernos»²⁶.

b) La persona como parte de la comunidad política

Con el reconocimiento y la afirmación de la politicidad natural se vincula esencialmente la tesis de que el individuo y su bien son partes de la comunidad política y del bien común político. Así lo expresa Aristóteles en *Política*, 1253a 20-29²⁷. El *Comentario* tomista explica: «el todo es anterior a la parte por el orden de la naturaleza, es decir, de la perfección [...] Pero los hombres singulares se comparan a toda la ciudad como las partes del hombre al hombre. Porque así como la mano o el pie no pueden existir sin el hombre, del mismo modo tampoco un hombre es por sí mismo autosuficiente para vivir separado de la ciudad»²⁸.

Santo Tomás, por su lado, hará suya esta tesis y argumentará en base a tal principio en múltiples lugares de su vasta obra.

Al respecto, el extraordinario texto de *S. Th.*, II-IIae. 47, 10 sintetiza la tesis de primacía del bien común como clave de la politicidad natural de la persona humana. Quien busca el bien común busca su propio bien, dice el Aquinate, y esto por dos razones: primero, porque el bien particular no puede existir sin el bien común; segundo, porque el individuo es parte de una jerarquía escalonada de grupos sociales que tienen razón de todos, y en consecuencia debe buscar su bien particular en congruencia con el bien común de los diversos grupos sociales que integra. No en vano un romano ejemplar –citado por el Aquinate– afirmaba que prefería ser pobre en una comunidad rica a rico en una comunidad pobre²⁹.

Ahora bien, Santo Tomás no acepta que los hombres sean partes *físicas* de la ciudad, como la mano lo es del cuerpo. En efecto, el término «natural» se contrapone en la *Suma* a «racional» a la hora de afirmar el principio de que la persona se expone racionalmente por la comunidad por un acto de virtud, pero de *análoga* manera (y con analogía de proporcionalidad impropia o metafórica) a como una parte física concurre a la protección del cuerpo

²⁶ *Ibidem*, p. 121.

²⁷ Se utiliza la ed. Ross, Oxford Classical Texts, Oxford, 1992.

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *In Politicorum*, L. I, l. 1, n° 38.

²⁹ *Cf. ibidem.*, ad 2: «*ille qui quaerit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo: primo quidem quia bonum proprium non potest esse sine bono communi, vel familiae, vel civitatis, aut regni; unde et Valerius Maximus dicit de antiquis Romanis, quod malebant esse pauperes in divite imperio, quam divites in paupere imperio; secundo, quia cum homo sit pars domus, vel civitatis, oportet quod homo consideret, quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis: bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum: quia, ut August. dicit in lib. 3 Confess.: «turpis est omnis pars suo toti non conveniens, vel non congruens».*»

orgánico total. Agrega el Angélico: «la inclinación natural en aquellas cosas desprovistas de razón demuestra la inclinación natural en la voluntad de la naturaleza intelectual»³⁰.

Tales principios prácticos conllevan perentorias obligaciones morales y jurídicas para la persona. Afirma Santo Tomás: «según esta natural inclinación [a saber, la de la parte a arriesgarse por la supervivencia del todo, aun a costa de su propia integridad], y según la virtud política, el buen ciudadano se expone al peligro de muerte por el bien común»³¹. En este texto se muestran las consecuencias deónticas de la tesis tomista: el individuo, integrado en la comunidad política, arriesga su bien individual más *básico*, la vida –que es un bien particular–, por el todo, –que es el bien común–. Y arriesgándose acrecienta su bien individual –que es un bien de parte–, ya que arriesgándose se acrecienta su justicia, su piedad y su amistad política: es decir, su virtud de persona humana.

2) El bien político ¿fin supraordenado o instrumento?

a) Una comunidad política que no es política

«Contrariamente a lo que a menudo se supone, estampa Finnis, las muchas afirmaciones de Santo Tomás de que somos «animales naturalmente políticos» no tienen nada que ver en particular con la comunidad *política*» (subrayado del autor)³². En efecto, afirma Finnis, individuos y familias entran en la comunidad política para perfeccionarse alcanzando sus propios fines particulares. El bien inclusivo de los fines de las partes, prosigue, es la *beatitudo imperfecta* asequible en este mundo, o, en otros términos, el bien político consistente en la virtud de cada miembro de la comunidad. Pero no debe confundirse ese bien «inclusivo», conformado por el conjunto de los bienes de los individuos y de las familias, con el bien común político, constituido específicamente por «la justicia y la paz» –entendidos como la seguridad en el plano interpersonal–. Éste es el bien común de una sociedad que de alguna manera incluiría a los individuos y grupos a los que sirve, pero que no incluye los bienes de esos individuos y grupos. La sociedad política, pues, sólo vela porque las familias y los individuos alcancen su perfeccionamiento realizando elecciones y acciones privadas. De suerte que el bien común político es una parte –instrumental– del bien común inclusivo, al servicio de las acciones privadas de las familias y de los individuos. La prudencia arquitectónica, por su parte, tampoco ejerce jurisdicción sobre las esferas de decisión privadas, sino sólo sobre el mantenimiento del *public good*. Este *public good* –como llama Finnis al *bonum commune politicum* del Aquinate– es soporte y suplemento del conjunto o la sumatoria de los bienes privados. Su función es ayudarlos a cumplir con sus fines, individuales y familiares, agregando a ello lo que esos grupos no podrían conseguir por sí solos, como la protección frente a peligros y deficiencias³³. Para John Finnis, la comunidad política se identifica con el gobierno y la ley, y éstos, por su parte, se proponen

³⁰ Cfr. S. Th., I, 60, 5.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Quodlibetal* 1, c. 4. a. 3 c. (se utiliza la edición Busa, Frommann-Holzboog, Milán, 1980)

³² FINNIS, John, *Aquinas*, pp. 245-6.

³³ *Ibidem.*, pp. 235-239 y 242.

principalmente el aseguramiento coactivo de los bienes particulares. El gobierno y la ley cumplirán con tal fin, propio y específico, a través de la ayuda a individuos y familias para que puedan, por un lado, cumplir con su cometido y, por otro, repeler y superar peligros y deficiencias³⁴. En síntesis: la comunidad política se ordena específicamente a la obtención de la seguridad de las partes por medio del ejercicio organizado de la fuerza³⁵.

Así se explicaría, para Finnis, la pertinaz adjetivación encomiástica que el Doctor Común prodiga a la comunidad política. Su fin es un bien complejo alcanzable si los fines de los individuos y las familias no son interferidos sino ayudados por los poderes públicos. De tal suerte la prudencia que compete a los gobernantes es perfectísima porque incluye, sin reemplazar, la prudencia monástica y la familiar. Y la perfección de la comunidad total se debe a que ella incluye la instancia encargada de velar por la paz y la justicia, es decir, el gobierno, cuyo fin es, como se ha dicho, instrumental y limitado. Por su parte la familia, dado que su fin consiste en un bien humano básico, es natural en sentido pleno, y posee prioridad axiológica sobre la comunidad política. Y ésta sólo puede llamarse perfecta porque remedia las deficiencias de la familia y de los individuos. Tal sería, según el intérprete, la doctrina de Santo Tomás sobre el orden y la jerarquía de los fines humanos mundanales³⁶.

b) La causa final de la comunidad política en Santo Tomás

La comunidad política no es la suma de las comunidades menores. Para que exista la comunidad política debe existir –con prioridad ontológica– una causa final específica, es decir un bien que sea común por la causación y constituya la causa propia de ese grupo. Analicemos brevemente la versión que acaba de ser reportada a partir de este principio crucial del realismo tomista.

El bien «inclusivo» que aparece en Finnis no puede ser esa causa final específica, porque sólo consiste en la sumatoria o yuxtaposición horizontal de los bienes de las partes. Luego sólo hay causas (plurales) para los varios grupos infrapolíticos, mas no una causa propia para otro grupo distinto ontológicamente a la suma de las partes, y cualitativamente superior, en el cual las partes se integrarían.

Pero tampoco el bien político en sentido estricto al que se refiere el exégeta (*i. e.*, el suplemento y la protección de los bienes particulares) puede ser causa de la comunidad política, porque es instrumento de los grupos menores. La causa instrumental, en tanto instrumental, no ejerce causación por su propia virtud, sino que sólo actúa movida y utilizada por la causa principal³⁷. En la causalidad instrumental se produce una sola acción,

³⁴ *Ibidem.*, p. 238.

³⁵ *Ibidem.*, p. 258. *Cfr.* también 323.

³⁶ *Ibidem.*, pp. 242-245. En p. 244 Finnis comenta sugestivamente que la doctrina económica de Santo Tomás –centrada en la satisfacción de las necesidades naturales del hombre agrupado en familias– no colisiona con el sistema capitalista contemporáneo de los mercados mundiales.

³⁷ *Cfr. S. Th.*, IIIae., 64, 5 c: «[...] *instrumentum, non agit secundum propriam formam aut virtutem, sed secundum virtutem ejus a quo movetur* [...]».

efectuado por la causa principal a través del instrumento³⁸. Luego, si lo político y su fin son instrumentos de los grupos infrapolíticos, entonces las únicas causas son los fines de los grupos menores –a cuyo servicio se halla el instrumento útil de lo político–. Así pues, con el recurso a esta segunda explicación se escabulle aún más la posibilidad de hallar una causa final propia que efectivamente cause la sociedad política en tanto tal.

En conclusión, desde esta posición no puede afirmarse la entidad real de la comunidad política. La locución «comunidad política» tendría un uso *impropio*, y se referiría al conjunto de las familias. Como posición acerca de la realidad objetiva, esto equivale a la afirmación de que *la sociedad política, en tanto tal sociedad, integradora de individuos y grupos, no existe*.

Ahora bien, esta interpretación, respecto de Santo Tomás, es inadmisibile. Hemos visto que en Santo Tomás será sociedad *política* y se llamará *política* aquélla que se ordena a un fin *político*. Pero –en contra de ese principio básico del tomismo– Finnis sostiene que la comunidad política a la que el Aquinate le atribuye principalía se llama «política» no porque se ordene a un fin específico cualitativamente superior al de los grupos infrapolíticos, sino porque es político el *instrumento* que allana el camino de esos grupos a sus fines propios. Es decir que el fin político no sólo no se halla supraordenado respecto de los fines «privados» (como llama Finnis a los bienes particulares), sino que resulta un instrumento de esos fines privados. Con lo cual ya no sería su fin específico el que daría la especie y el nombre a la sociedad, sino que se lo daría el instrumento de los grupos que se nuclean en ésta. Pero tal afirmación es insostenible: sería como si una cooperativa *agraria*, que no puede cumplir su fin sin la ayuda de camionetas y otros vehículos, pasase a llamarse sociedad *automovilística*. Nótese cómo para advertir la validez de esta impugnación no es necesario conocer en detalle la doctrina tomista. El argumento no nos sorprende, en efecto, porque Santo Tomás adhiere a la que Bergson llamó «metafísica natural de la inteligencia humana»³⁹. Por el contrario, la versión reportada no es válida ni como exégesis tomista ni como explicación de la realidad.

3) El quicio de la perfección de la comunidad política

a) La perfección radica en el poder supletorio

Retomemos algunas afirmaciones del intérprete. Cuando Finnis plantea en qué consiste la completitud (*completeness*)⁴⁰ de la comunidad política, afirma que radica en el gobierno, es decir, en los órganos encargados de allanar y proteger el camino de los grupos infrapolíticos⁴¹.

³⁸ Cfr. S. Th., IIIae., 19, 1 ad 2: «*Actio instrumenti, in quantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis*». Para todo este tema *vid.* DE RÉGNON, T., *De la métaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand*, Retaux-Bray, París, 1886, pp. 542 y ss.

³⁹ Cfr. BERGSON, Henri, *L'Évolution créatrice*, Alcan, París, 1923, p. 352.

⁴⁰ Finnis manifiesta reluctancia a utilizar «*perfection*» al referirse a la «*perfection*»; en su lugar traduce «*completeness*».

⁴¹ FINNIS, John, *op.cit.*, p. 242.

b) La perfección se identifica con la autosuficiencia

Ahora bien, radicar formalmente la *perfectio* de la comunidad autárquica en la tutela de los fines particulares no es doctrina de Santo Tomás. La perfección de la sociedad política no se funda en la función coactiva y supletoria del poder como instrumento sino que equivale a la autosuficiencia (*autárkeia*) como participación del máximo fin mundanal. En efecto, es un principio para el Aquinate que la noción de perfección, como su nombre lo indica, se identifica con el acabamiento⁴², así como que la perfección del ente radica en la consecución del fin⁴³.

4) Común y particular, público y privado

a) «Public and private»

Como también se ha adelantado, Finnis llama habitualmente «*public good*» al bien común político, y «*private good*» al bien particular de individuos y grupos infrapolíticos⁴⁴.

b) Los bienes del hombre en Santo Tomás

Esa opción terminológica es portadora de una clara carga semántica y conceptual. Cuando hoy se mienta «lo público» se piensa inmediatamente en lo concerniente al gobierno y a la administración del Estado. Lo público no es estrictamente lo común, y menos seguramente lo participable, sino lo estatal, en el sentido restringido de lo relativo al gobierno y a la administración⁴⁵. Por otro lado, «privado» es –en principio– aquello que corresponde en exclusividad a alguien o algunos; aquello que por ser de alguien ya no puede pertenecer a nadie más. Preguntamos: ¿todo bien público (es decir, estatal en sentido restringido) se ordena al bien común político participable? Sí, seguramente. Pero, ¿bien público es idéntico a bien común participable? No, sin duda. Además, ¿todo bien privado es un bien particular? Sí, seguramente. Pero, ¿todo bien particular es privado? No, sin duda. Piénsese, por ejemplo, en la sabiduría y la justicia de un juez, o en el heroísmo de un ciudadano. Tales cualidades virtuosas constituyen bienes particulares, en la medida en que son perfecciones de una persona humana. Mas resultan esencialmente comunicables respecto del prójimo y de la comunidad en su conjunto.

Si bien es verdad que en ocasiones el Aquinate utiliza la locución «bien privado» con el sentido de «bien particular», con todo existe ya en la obra de Santo Tomás un matiz digno

⁴² S. Th., I, 4, 1 c.: «[...] *secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu; nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.*»

⁴³ S. Th., I, 103, 1 c.: «*ultima autem perfectio est uniuscujusque in consecutione finis*»; I-IIae, 55, 1 c.: «*uniuscujusque enim perfectio praecipue consideratur in ordine ad suam finem: finis autem potentiae actus est [...]*»; II-IIae., 184, 1 c.: «*numquodque dicitur esse perfectum, in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio.*»

⁴⁴ Cfr. FINNIS, John, *op. cit.*, por ejemplo pp. 122-123, 225-226, 227, 228, 230, 232, 236, 237, 238, 239, 240, 247, 248, 249, 251, 252, 278.

⁴⁵ La canonística y el derecho moderno han distinguido, de hecho, entre bien común y bien público. Cfr., por todos, HACKETT, John Henry, *The Concept of Public Order*, The Catholic University of America Press, Washington, 1959, pp. 41 y ss.

de ser tenido en cuenta, por el cual se distinguen ambas nociones. En un texto sugestivo del Aquinate aparecen los conceptos de bien común, bien de la parte o bien propio y bien privado. El argumento tomista dice lo siguiente: es manifiesto que el bien de la parte debe ordenarse al bien del todo, por cuya razón cada cosa particular ama naturalmente su bien propio a causa del bien común del universo, que es Dios. Y tal era el caso del hombre en estado de naturaleza íntegra. Pero en estado de naturaleza caída el hombre se apartó voluntariamente del bien común sumo y se volvió hacia su bien privado. Este pasaje permite determinar precisamente los sentidos de «privado», «particular» y «común», y denota el matiz clauso (encerrado en sí mismo) del término «privado», matiz al que nos referíamos *supra*⁴⁶. En Santo Tomás, es la estructura óptica misma de la persona humana la que la llama y le exige abrirse al bien común posponiendo su bien privado. Cuanto más abierta a lo universal está la capacidad cognoscitiva, más se dirige la facultad apetitiva a los bienes comunes; por ello el amor del bien privado se funda en el conocimiento sensitivo humano, mientras que el amor al bien común se funda en la condición espiritual del hombre⁴⁷.

Es verdad que Santo Tomás ha utilizado en ocasiones la locución «bien público» para referirse al bien común político; pero ello en modo alguno comporta un aval para poner en entredicho la naturaleza y el superior rango de este bien, afirmados en toda su obra. Sea como fuere, es un hecho que la connotación contemporánea de «público», aplicada al bien común, coadyuva con el intento del intérprete de reconstruir el pensamiento de Santo Tomás en clave liberal-individualista. En conclusión, el empleo de la dicotomía «*privates*»/«*public*» resulta sin más ilegítimo para introducirse en el espíritu de Tomás. Pues tal binomio reconduce la filosofía política del Aquinate hacia universos cosmovisionales que son ajenos a ella y, así, reduce el bien común participable a la esfera burocrático-policial y enclaustra el bien particular en el excluyente bien privado.

⁴⁶ *S. Th.*, I-IIae., 109, 3 c. En las páginas 123 y 252 Finnis cita, en abono de su posición, que en última instancia es preferible el bien privado al bien común un texto en que Santo Tomás también se refiere al *bonum privatum* oponiéndolo al *bonum commune*... aunque se trata de un pasaje que dice lo contrario de lo que Finnis pretende afirmar. En ese texto (*S. Th.*, I-IIae., 19, 10 c) el Aquinate trata acerca de la posible no conformidad material del apetito recto con el querer divino; y lo ejemplifica con el caso del juez y la esposa del reo. Mientras el juez —cuya conducta se ordena formalmente al bien común— quiere la muerte del reo por causa de la justicia, la esposa podría no desearla, por causa del bien privado de su casa. En el artículo de Santo Tomás este ejemplo aparece como ilustración de que la voluntad de la creatura a veces no quiere materialmente las mismas cosas que Dios, en su infinita sabiduría, ve como buenas y en consecuencia quiere. Finnis utiliza lo que en Santo Tomás redundaba en una suerte de disculpa a la restricción de miras de los hombres, quienes a veces sólo conocen el bien particular, como un indicio de que el Aquinate habría sostenido la no ordenación del bien particular al bien común político, o el superior rango axiológico del primero sobre el segundo.

⁴⁷ *Vid. supra*, nota 11.

5) La relación entre bien particular y bien común

a) Bien particular y bien común son irreductiblemente diversos

Finnis concluye su capítulo dedicado a los principios del orden político en Santo Tomás afirmando que el bien individual, el bien común de la familia y el bien del Estado son «irreductiblemente diversos»⁴⁸.

b) Bien particular y bien común son análogos

El bien particular de los miembros de la comunidad y el bien común político son análogos, es decir, *simpliciter diversa* pero *secundum quid eadem*. En efecto, resulta imposible negar que para Santo Tomás el bien del individuo y el de la familia son particulares, es decir, tienen razón de *parte* respecto de un *todo*. El todo es el bien común. Se trata de un todo potestativo, o análogo⁴⁹. En el seno de ese todo potestativo el bien particular es participación del bien común, en la medida en que es causado por éste⁵⁰. Ahora bien, si se sostuviese la diversidad estricta entre el bien particular y el bien común, negando así la analogía de atribución intrínseca que los une, se estaría planteando una desconexión atomística entre ambos. Con la expresión «irreductiblemente diversos» se ponen las bases para la interpretación individualista del pensamiento de Santo Tomás. Tal acentuación me-

⁴⁸ FINNIS, John, *op. cit.*, 252.

⁴⁹ Así caracteriza el Aquinate el todo potestativo y la relación en que se halla respecto de sus partes: «[d]ivisio hierarchiae in ordines est totius potestativi in partes potenciales, sicut anima dividitur in suas potentias [...] totum potentiale adest quidem secundum essentiam cuilibet parti, sed secundum completam virtutem est in parte suprema, quia semper superior potentia habet in se completius ea quae sunt inferioris» (In II Sententiarum, d. 9, c. 1, art. 3 ad 1um. -se utiliza la ed. Busa, Frommann-Holzboog, Milán, 1980-); «[d]istinctio ordinum non est totius integralis in partes, neque totius universalis, sed totius potestativi, cuius haec est natura quod totum secundum completam rationem est in uno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius» (In IV Sententiarum, d. 24, c. 2, art. 1, ca. 1 ad 2um.); «[d]ivisio voti in privatum et solemne, est divisio totius potestativi in partes suas, cuius perfecta virtus est in una suarum partium; in aliis autem quaedam ipsius participatio» (In IV Sententiarum, d. 38, c. 1, art. 2 ca. 2 c.). Para la noción de todo potestativo vid. RAMÍREZ, Santiago, *De analogia*, CSIC, Madrid, 1971, t. II, pp. 982 y ss. Sobre la noción de todo potestativo en relación con la comunidad política y su fin cfr. LACHANCE, Louis, *op. cit.*, pp. 310-313 (esta obra maestra fue afortunadamente traducida al castellano hace pocos años por la editorial Eunsa); sobre el bien común político como todo potestativo cfr. RAMÍREZ, Santiago, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Euramérica, Madrid, 1956, pp. 46-48. Estos últimos son, sin duda, dos de los mejores libros que se hayan escrito sobre el específico tema de *Aquinas*. Sostiene en ese lugar de su obra el gran tomista español: «El todo potestativo comprende en sí, de una manera eminente, todas y cada una de las perfecciones de todas y cada una de sus partes potenciales, como la fuente y principio de todas ellas [...] De modo parecido [al alma racional] el bien común inmanente de la sociedad política es de todos y de cada uno de sus miembros según la totalidad de su esencia, pero no según la totalidad de su virtud y de su valor, que se miden según la capacidad y la aptitud funcional de tipo social de los mismos». Ya no a propósito de la exégesis de Santo Tomás, sino en sede sistemática, ha afirmado también la naturaleza de todo potestativo del bien común político el filósofo chileno Juan A. Widow (cfr. Widow, Juan Antonio, *El hombre, animal político*, Academia Superior de Ciencias Pedagógicas, Santiago de Chile, 1988, pp. 91-93). Para una visión exhaustiva del concepto de bien común político cfr. la obra más completa producida hasta ahora sobre la cuestión, de autoría del especialista argentino Avelino M. Quintas, titulado *Análisis del bene comune*, Bulzoni, Roma, 1979 y 1988.

⁵⁰ *S. Th.*, II-IIae., 47, 10 ad 2; I-IIae., 90, 2, c.: «Philosophus [...] dicit enim in 5. Ethic. quod legalia iusta dicimus factiva, et conservativa felicitatis, et particularium ipsius politica communicatione»; y ad 2: «operationes quidem sunt in particularibus; sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis, vel speciei, sed communitate causae finalis: secundum quod bonum commune dicitur finis communis».

tafísica atomística subyace efectivamente a esta perspectiva sobre las relaciones entre bien común político y bien particular. Hay en este planteo un conjunto de grupos y fines individuales y familiares servidos por una instancia instrumental: el bien *público, supletorio* de las *deficiencias* físicas y morales.

6) Conclusión: la ordenación del hombre al bien común político

a) La persona no se debe al bien común político

Asimismo, en la conclusión del capítulo mencionado *supra*, dedicado a los principios del orden político en Santo Tomás, se afirma que las personas no deben pensar que su vida existe para el bien del Estado y sus propósitos⁵¹.

b) La persona se ordena al bien común político

La ordenación que sostiene el Aquinate no significa que «el hombre se ordene a la comunidad política con todo su ser y con todo lo que es suyo»⁵², ya que el hombre, además de ciudadano es miembro de una familia y, ante todo, hijo de Dios. Sólo significa que en el plano mundanal –y sin que ello comporte detrimento ni para los preciosos y legítimos fueros de los grupos infrapolíticos, en particular de las familias, ni para la dignidad de la persona humana– el bien común político es superior al bien del individuo y al bien de la familia.

En ese principio fundamental la doctrina política de Santo Tomás no es posible de ser puesta en duda, pues sus tesis son taxativas. El bien particular se ordena al bien común como a su fin; de allí que, dice con Aristóteles, el bien común sea más divino que el de un solo hombre⁵³. Por todo ello –afirma textualmente el Angélico al tratar los fundamentos del orden jurídico-político– «el bien común es el fin de las personas singulares que viven en la comunidad»^{54*}.

⁵¹ FINNIS, John, *op. cit.*, p. 252.

⁵² *S. Th.*, I-IIae., 21, 4 ad 3: «*homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua*». Este texto, que ha dado lugar a interpretaciones antojadizas, ha tenido un exégeta magistral en Julio Meinvielle (Cfr. MEINVIELLE, Julio, «*El problema de la persona y la ciudad*», en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1950, t. III, pp. 1898-1907, reproducido como apéndice en la 2ª ed. de *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Éfeta, Buenos Aires, 1994).

⁵³ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Summa Contra Gentiles*, L. III, c. 17 (B.A.C., Madrid, 1968): «*Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius; unde et abonum gentis est divinius quam bonum unius hominis*».

⁵⁴ *S. Th.*, II-IIae., 58, 9 ad 3.

* Artículo recibido: 12 de febrero 2009. Aceptado: 20 de marzo de 2009.

Bibliografía

ARISTÓTELES, *Política*, ed. Ross, Oxford Classical Texts, Oxford, 1992.

BERGSON, HENRI, *L'Évolution créatrice*, Alcan, París, 1923.

CARDONA, CARLOS, *La metafísica del bien común*, Rialp, Madrid, 1966.

CASAUBON, JUAN ALFREDO, «Justicia y Derecho», en CASTAÑO, SERGIO R. y SOTO KLOSS, EDUARDO, *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Academia de Derecho – U. Santo Tomás, Santiago de Chile, 2005.

CASTAÑO, SERGIO RAÚL, *El Estado como realidad permanente*, La Ley, Buenos Aires, 2003 y 2005.

....., *Los principios políticos de Santo Tomás en entredicho. Una confrontación con Aquinas, de John Finnis*, Instituto de Filosofía del Derecho, U. FASTA – Instituto de Filosofía del Derecho, U. Católica de Cuyo, sede S. Luis, Bariloche, 2008, con estudio preliminar de Camilo Tale.

DE KONINCK, CHARLES, *De la primauté du bien commun contre les personalistes*, U. Laval-Éditions Fides, Québec-Montréal, 1943.

DE RÉGNON, T., *De la métaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand*, Retaux-Bray, París, 1886.

FINNIS, JOHN, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, 1998.

HACKETT, JOHN HENRY, *The Concept of Public Order*, The Catholic University of America Press, Washington, 1959.

LACHANCE, LOUIS, *L'humanisme politique de S. Thomas d'Aquin*, Éditions du Lévrier, París-Montréal, 1939 y 1965.

MARTÍNEZ BARRERA, JORGE, *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1999.

MEINVILLE, JULIO, «El problema de la persona y la ciudad», en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, t. III, Mendoza, 1950.

MILLÁN PUELLES, ANTONIO, voz «bien común», en *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 4, Rialp, Madrid, 1981.

PHILIPPE, PAUL, *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon S. Thomas d'Aquin*, Angelicum, Roma, 1938.

QUINTÁS, AVELINO MANUEL, *Análisis del bene comune*, Bulzoni, Roma, 1979 y 1988.

RAMÍREZ, SANTIAGO, *De analogía*, CSIC, Madrid, 1971.

....., *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Euramérica, Madrid, 1956.

SOAJE RAMOS, GUIDO, *El concepto de derecho*, INFIP (mimeo), Buenos Aires, 1977.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, ed. Busa, Frommann-Holzboog, Milán, 1980.

....., *In libros Politicorum Aristotelis Expositio*, Marietti, Roma, 1951.

....., *In Sententiarum*, ed. Busa, Frommann-Holzboog, Milán, 1980.

....., *Quodlibetales*, ed. Busa, Frommann-Holzboog, Milán, 1980.

....., *Summa Contra Gentiles*, B.A.C., Madrid, 1968.

....., *Summa Theologiae*, edición «altera Romana», Forzani, Roma, 1894.

WIDOW, JUAN ANTONIO, *El hombre, animal político*, Academia Superior de Ciencias Pedagógicas, Santiago de Chile, 1988.