

El contenido del bien común de la ciudad, según Aristóteles y Santo Tomás

Por Jaime Vélez Sáenz

Aristóteles comienza su *Política* afirmando que toda comunidad humana tiende siempre a conseguir algún bien, y en el curso de la obra se pregunta el filósofo en qué consiste la felicidad de la vida política y cuáles son las condiciones que permiten alcanzarla. En la tradición del pensamiento político griego representada por Platón y Aristóteles el fin que se asigna a la *polis* es ante todo una excelencia moral, que culmina en algunos hombres, la *élite* de los sabios y los justos; y el simple ciudadano se hace virtuoso en cuanto conforme su vida a las leyes de la ciudad. Además, sólo en ésta y mediante ésta alcanza el hombre la realización de sus más altas potencialidades, de las que lo caracterizan precisamente como hombre, por lo cual la *polis* es la única comunidad humana que se basta a sí misma para proporcionar a sus miembros una vida plenamente digna de su naturaleza. Aristóteles dice repetidas veces que la *polis* no surgió para el mero vivir sino para el bien vivir (1). Y en pasajes que constituyen un rechazo previo de teorías que reaparecen en la filosofía política desde los tiempos de Hobbes, declara que “no es el fin del Estado proveer una alianza para defensa mutua contra toda injuria, ni facilitar y promover el intercambio económico” (2). Ni es tampoco el fin de la *polis* simplemente prevenir toda injusticia en el curso del intercambio comercial con otras naciones, pues esto no constituye a estas comunidades en una ciudad *una*, ya que no hay para ellas ni leyes ni magistrados en común, y “ninguna de las partes se ocupa en asegurar la debida cualidad de carácter en los miembros de la otra; ninguna de ellas busca el lograr que todos aquellos que estén incluidos bajo los términos de los tratados sea libre de injusticia así como de cualquier forma de vicio” (3). Con lo cual claramente implica Aristóteles que todo verdadero Estado debe tratar de asegurar a sus miembros un vivir conforme

a una elevada cualidad de carácter y virtud. Que es lo que luego declara expresamente como conclusión: "toda ciudad verdaderamente así llamada, y no meramente de nombre, debe consagrarse al fin de promover la bondad moral" (4).

Santo Tomás hace de estas ideas temas centrales de su pensamiento político. En sus *Comentarios a la Política* de Aristóteles escribe que lo que caracteriza la "sociedad civil" es la "communicatio bene vivendi" para el fin de una vida perfecta, "gratia vitae perfectae" (5). Alrededor de este buen vivir, *bene vivere*, se organiza toda la concepción tomista del "bien común de la sociedad política" (6). Ese *bene vivere* consiste para el hombre en el recto ejercicio de sus funciones específicamente humanas, que son principalmente las de conocimiento y voluntad. El ejercicio de ellas, estando arraigado en lo más profundo de lo que hace al hombre ser hombre, es lo único que puede alcanzarle una vida de plenitud y felicidad. Siendo este supremo bien humano el objeto de la ciencia y arte políticos, es por lo mismo la regla y medida del buen ordenamiento de la ciudad, la cual por su parte ha de ser proporcionada a esa excelencia dual en que consiste toda vida humana buena —y por lo mismo feliz, según tesis del eudemonismo aristotélico—: la recta operación de la inteligencia, y la actividad de la voluntad regulada por la razón. Esta es la mejor vida elegible para el hombre: ella abraza en la concepción de Aristóteles todo el rico repertorio de "virtudes" examinadas en la *Ética a Nicómaco*. Debe tenerse en cuenta lo que virtud significa en el contexto aristotélico: se trata de las nobles y muy diversas cualidades de carácter e inteligencia que las funciones propiamente humanas están destinadas a realizar. Hay que evitar dar a la noción de virtud, tanto en Aristóteles como en Santo Tomás, una connotación de pequeña vida devota y ritualista.

De los dos aspectos —intelectual y moral— del bien que el hombre alcanza en la sociedad de sus semejantes no vacila Santo Tomás en afirmar la primacía de la vida moral, ya que los dictámenes de la razón práctica y la recta voluntad, que rigen esa vida, presentan un carácter de exigente cumplimiento aún con exclusión, si es necesario, de toda otra forma de actividad humana. Con lo cual surge una dificultad. Es bien sabido, en efecto, que Santo Tomás defiende la primacía de la vida contemplativa sobre la activa; que el hombre alcanza la felicidad en el ejercicio de la razón especulativa; y que los hábitos que refinan y perfeccionan la inteligencia son más nobles que los que fortifican la voluntad (7). Cómo es posible entonces que el aspecto primordial del bien común de la ciudad, único bien que está a la altura de los supremos valores humanos, sea un vivir ajustado a los imperativos éticos, los que más propiamente se refieren a la voluntad y a la esfera de lo

afectivo? Santo Tomás declara sin vacilaciones que las virtudes morales, que son las que con más propiedad se llaman virtudes, de preferencia a las intelectuales, son las más necesarias al hombre. Pudiera decirse que a este respecto se identifican en Santo Tomás el filósofo y el teólogo para considerar la "salvación" —o sea el no haber vivido en vano ni en esta vida temporal ni para la eterna— como vinculada por necesidad solamente a la virtud moral.

El buen vivir de la multitud asociada es pues el elemento esencial, la condición *sine qua non*, del bien común para Santo Tomás. Ese *bene vivere* se manifiesta socialmente como salud moral de la comunidad, como ambiente en que el individuo, gracias a la comunicación y ayuda mutua con los demás, inicia y desarrolla su vida moral. El bien común es ante todo el patrimonio de virtudes adquiridas y poseídas en común, al que todos los hombres virtuosos contribuyen y del que a su vez reciben todos influjo benéfico, en un intercambio de ejemplos e incentivos para el buen obrar; es, en resumen, el conjunto de cualidades que forman una civilización moral — y también política, dado el estrecho contacto que entre política y moral reconocen Aristóteles y Santo Tomás. Es cierto por lo demás que la expresión de bien común tiene diversos sentidos, de conformidad con los diversos aspectos y niveles de los valores realizados en una sociedad; pero todos los bienes que de uno u otro modo pueden llamarse comunes están en último análisis subordinados a ese aspecto primordial del bien común que es el *bene vivere secundum virtutem* de la comunidad; las instituciones sociales de toda especie, las cosas que se poseen económicamente y, diríamos hoy, las adquisiciones de la cultura en todos sus órdenes, no obstante el valor autónomo que tengan están en último término destinadas a contribuir, cada una a su manera, a la existencia, preservación y promoción de la excelencia moral de la ciudad y de sus miembros en ella.

De ahí la insistencia de Santo Tomás en que el gobernante sea un "vir bonus". El buen gobernante es en efecto el que por la alta perfección de sus virtudes es capaz de dirigir no sólo la vida propia sino la conducta de la comunidad puesta a su cuidado; es el que por su agudo discernimiento, en toda circunstancia, del bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo conveniente y lo nocivo, está calificado para presidir a los demás. De modo que para Aristóteles, como también y quizás en mayor grado para Santo Tomás, quien trazó la figura del perfecto príncipe cristiano en su *De Regimine Principum*, el gobernante es una especie de líder moral, un hombre justo y sabio que por descollar sobre los demás puede guiarlos por la difícil senda de la vida moral. También Aristóteles ve una conexión necesaria entre el fin que

asigna a la *polis* —“la vida perfecta y completa en sí misma” (8)— y la condición de que el buen gobernante como tal sea varón justo y virtuoso. Por lo demás, es creencia casi general en el pensamiento político griego —lo que aparece de modo muy claro en Platón y Aristóteles— que, siendo la perfección moral realizable sólo en la *polis*, como fin último que es de todo régimen político, el estado-ciudad es fuente única y suficiente de vida moral para el hombre, y las leyes civiles la más segura norma de virtud. En la *polis* antigua estaban tan íntimamente entremezcladas las creencias religiosas, morales y políticas que la ciudad-estado aparecía al mismo tiempo como ciudad-iglesia, si se permite aquí llamar iglesia, palabra esencialmente cristiana, a la comunidad religiosa antigua; y por eso a la *polis* se atribuía por excelencia la capacidad de modelar la virtud del ciudadano y mediante ella su felicidad total.

Las ideas aristotélicas sobre el fin de la *polis* implican —para decirlo en términos modernos— que entre la materia o contenido de moral y derecho debe haber completa indentificación. Pero si se tiene en cuenta la teoría aristotélica de los regímenes políticos y sus diversos criterios morales, aparece claro que esa identificación sólo se da en el caso límite del mejor de los regímenes, que es aquel en el cual “la vida perfecta y completa en sí misma”, el bien vivir en toda su plenitud, es el ideal de vida colectiva incorporado en la constitución. En el estado perfecto, la virtud del hombre bueno y la del buen ciudadano coinciden perfectamente (9). Aristóteles se ha preguntado ya si la virtud del hombre justo y la del buen ciudadano son idénticas o por el contrario difieren. Y responde que, siendo el ciudadano como tal parte de la ciudad, su virtud se define en función de la constitución bajo la cual vive. En cambio la virtud del hombre bueno a secas se define según un criterio ético absoluto. Pero la excelencia del buen ciudadano puede ser idéntica a la del varón justo que gobierna, sólo cuando el ciudadano del mejor régimen posible alcanza la que sea necesaria tanto para gobernar como para ser gobernado. Tal es la condición propia de una comunidad de hombres libres, en la cual el gobierno se ejerce no despóticamente, a la manera del que ejerce el amo sobre el esclavo, sino políticamente, esto es, sobre hombres de igual condición, capaces tanto de gobernar como de ser gobernados por iguales (10). Pero no ocurre lo mismo en todos los otros tipos de régimen político, pues en éstos se aspira a un ideal de vida que no es el más perfecto. En tales casos puede ocurrir — y es lo corriente— que los ciudadanos acomoden su conducta a los requisitos del bien común según se lo exigen las leyes y que sin embargo no sean hombres

virtuosos pura y simplemente. Tienen solamente una virtud inferior, la que resulta de su observancia de las leyes positivas de su ciudad. Por consiguiente, a medida que se desciende desde el hombre justo que gobierna en el mejor régimen hacia el simple ciudadano del régimen menos bueno, se produce una diferenciación creciente entre los criterios absolutos de virtud moral y las exigencias de conducta del ciudadano, conducta que por otra parte también puede ser virtuosa, pero sólo relativamente a la constitución bajo la cual se vive.

Estas ideas se encuentran así mismo en la concepción de Santo Tomás sobre los regímenes políticos y sus grados de bondad. A la ley humana asigna un pronunciado carácter moral, y dice que su efecto es el hacer a los hombres buenos. Pero como también acepta la distinción aristotélica entre varón bueno y buen ciudadano, la bondad que él atribuye como efecto a la ley puede ser solamente el hábito de ajustarse no a las leyes propias del mejor de los regímenes sino a las de otros, por ejemplo el "status popularis". En tales casos la ley no hace por cierto buenos a los hombres según toda virtud, sino de una manera relativa. Pero cuando la ley se ha propuesto como finalidad el bien común en su forma más genuina —aunque con la restricción de que la perfecta virtud en los que gobiernan y la mera obediencia de los ciudadanos a los mandatos de la ley bastan para el bien de la comunidad— es entonces cuando los ciudadanos pueden hacerse buenos en toda la extensión de la palabra, esto es, de acuerdo con todo el contenido de la ley moral.

En el extremo límite de la concepción tomista de la ley como norma moral desaparece el aspecto puramente *coercitivo* de la autoridad. En efecto, la ley-norma de virtud es aceptada entonces por el ciudadano en razón de su evidencia moral, e interiorizándola la hace materia de su propia vida moral. La autoridad, sin embargo, conservaría su función de dar la ley.

Es indudable que hoy sería muy difícil sostener que la ley se da para hacer buenos a los individuos, ni aún en el caso de que se trate de la bondad relativa a la constitución, en el sentido aristotélico. Esa tesis implica una conexión entre moral y derecho positivo más estrecha de lo que permite afirmar en la situación real. Una filosofía del derecho y una ciencia política sensibles al movimiento histórico no podrían menos de comprobar una diferenciación creciente entre derecho y moral desde los tiempos de Aristóteles y Santo Tomás, si es que ya entonces no diferían más de lo que su doctrina permite suponer. El papel reconocido generalmente al estado moderno, así como lo que se espera de la aplicación del derecho positivo, no es producir la virtud,

sino más bien lo que, por lo demás, puede considerarse como condiciones sociales de ella: garantías y libertades políticas, un mínimo de seguridad económica, un mínimo de participación asegurado a todos los ciudadanos en el patrimonio cultural de las naciones civilizadas, etc. Lo más que puede decirse es, formulando la tesis de un modo negativo (y concediendo que así, en realidad, no se la modifica), que las leyes no deben preceptuar nada que sea contrario a la moral. Las leyes tienen abierto ante sí el campo de los *bienes* de orden político y social, en el sentido más general de estas denominaciones. Esa es la materia propia de la política, del gobierno, de la legislación; no admitiendo, por otra parte, que pueda haber nunca en el orden político ni verdaderos bienes ni auténtica civilización en contra de las exigencias de la conciencia ética. Este acuerdo profundo entre ética y política es uno de los aspectos más vivos de la tradición aristotélico-tomista en estas materias. El desconocimiento de los valores éticos en la vida política corroe tarde o temprano el organismo social, aunque otra cosa anuncien posibles éxitos iniciales. Esa tradición se contrapone en esto claramente al pensamiento de un Maquiavelo, por ejemplo.

Pero ocurre que a pesar, o al lado, más bien, del énfasis que Santo Tomás pone en la ley como precepto de moral que tiene por efecto, junto con la felicidad social, la perfección moral del individuo, hay en su filosofía de la ley textos suficientemente claros y explícitos, aunque tal vez poco conocidos, que reconocen al derecho positivo el carácter de instrumento para la obtención de ciertos resultados pragmáticos, si así puede decirse, de orden social, requeridos por las condiciones mínimas de toda convivencia en sociedad. En efecto, es propio de la ley, dice Santo Tomás, prescribir todo acto de virtud que directa o indirectamente sea referible al bien común. Pero no es posible imponer a los miembros de la comunidad la realización, en su totalidad y hasta los más altos grados de perfección, del contenido de la ley moral. Algunos "vicios" y "pecados" menos graves — y en estos vocablos aparece manifiesto el carácter moral de la ley en Santo Tomás — han de ser tolerados por la ley humana, que prohíbe sólo los más graves y aquéllos que, dejados sin restricción, *pondrían en peligro la existencia misma de la vida social*: "no son prohibidos por la ley humana todos los vicios, de los cuales se abstienen los hombres virtuosos, sino sólo los más graves... y principalmente aquéllos que redundan en daño ajeno, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría conservarse; y así son prohibidos por la ley humana el homicidio, el hurto, y otros de esta clase" (11).

Una cuidadosa consideración de estos textos respecto de los "vi-

cios" que han de prohibirse por poner en peligro la existencia misma de la sociedad permite plantear en términos generales, dentro del contexto mismo de las concepciones tomistas, el siguiente problema: si en relación con el bien común la virtud debe cultivarse por sí misma, por su valor ético autónomo, o si más bien debe cultivarse por las ventajas o beneficios legítimos que la práctica de la virtud produce para la sociedad. Es necesaria la justicia en razón de lo que vale el hombre justo como tal, es decir, como culminación de una excelencia humana; o es ella necesaria porque donde prevalece el hombre justo nadie sufrirá daño por violencia, hurto, homicidio, etc. y podrá así subsistir la vida social? De la virtud de veracidad dice Santo Tomás que aporta condiciones necesarias a la conservación de la sociedad humana: los hombres no podrían convivir a menos que se otorgaran un mínimo siquiera de credibilidad. Según esto hay de un lado la cualidad moral de ser veraz; de otro lado, el beneficio resultante *para otros* y para la sociedad de la conducta veraz. Es así también cómo un acto de piedad filial es un bien para el hijo en cuanto conducta laudable; pero para el padre resulta de allí un bien consistente, por ejemplo, en el socorro de sus necesidades, corporales o de otra especie. En general, es posible distinguir dos aspectos de bien en toda virtud, según que se considere el valor ético realizado en el acto virtuoso (y el valor que esa misma realización posee), o bien la obra externa que ese acto produce y que redunde en beneficio de otros, ya sea un solo individuo, o muchos, o la comunidad entera. La vida social requiere esta clase de bienes. De ahí que cada hombre deba a los demás el cumplir aquello sin lo cual no podría conservarse ninguna asociación humana, "id, sine quo societas humana servari non posset" (12). Estas condiciones pueden provenir del acto de cualquier virtud, pero hay algunas cuyos actos están necesariamente destinados, por su naturaleza, a producir para otros esa especie de bien sin la cual no podría haber vida social. Tales son las llamadas "sociales", cuyo acto específico implica una relación *ad alterum*, como son la justicia, principalmente, y las relacionadas con ella. Ahora bien: la virtud se justifica a los ojos de Santo Tomás por su eficacia social, ciertamente, pero ante todo y más allá de toda consideración de utilitarismo social, por su dignidad como realización que es de exigencias de la conciencia moral.

La diferencia entre esos dos aspectos del acto virtuoso aparece de modo particularmente notable en la manera como, según Santo Tomás, se lleva a cabo el acto de justicia que es materia de un precepto legal. Basta para el propósito de la ley humana, dice, que el acto se ejecute según lo prescrito por la ley; y con tal que el acto se ejecute,

no importa que no provenga de la disposición interior de justicia; bien puede provenir, por ejemplo, del temor a la pena (13). La ley pide el cumplimiento de ciertos actos externos que se juzgan necesarios para el bien de la sociedad; si ellos no se llevan a cabo a impulso de la virtud, o por lo menos por obediencia a la ley, serán cumplidos entonces bajo la sanción vinculada al precepto.

Si la expresión “bien común” se aplica por excelencia al ideal del buen vivir humano realizable en la comunidad, también se refiere a menudo a otras especies de bienes que en algún modo son simultáneamente compartidos, disfrutados o poseídos por una pluralidad de sujetos. La naturaleza del ser social como tal, en la concepción de Santo Tomás, suministra la clave para el descubrimiento de un orden completo de bienes que pertenecen a la organización social misma, y que encarnan sólo en el ser social. En el *De Regimine Principum* se lee (14), que mientras para la felicidad individual se requieren en primer lugar la recta actividad moral y , de modo instrumental, suficiente copia de cosas materiales (bienes económicos), con la sociedad ocurre que, careciendo de la unidad sustancial que el individuo en cambio posee, debe reemplazarla por una disposición tal de sus partes que le asegure, como condición de toda actividad, un mínimo de unidad del tipo que corresponde a todo ente social (unidad moral, unidad *per ordinationem*). Ahora bien: la unidad de una sociedad no es otra cosa que el conjunto unitario de estructuras y formas institucionales —en el más amplio sentido— en los cuales y a través de los cuales se da la vida social y con ella el ser mismo de lo social. El funcionamiento armónico de esa unidad es la paz, que es la misma unidad social en sentido a un mismo tiempo ontológico y ético. Es un bien fundamental a toda humana asociación (15), esencial, además, para toda ulterior actividad social (16). Y debe ser continuamente conquistada por la prudencia política de los gobernantes y la virtud cívica de los gobernados.

Pero la paz no puede establecerse sólidamente si no se cumplen los requisitos de la justicia. La conducta requerida por ella se da siempre bajo el carácter de lo que se debe a otro, y de este modo la justicia hace posible fundamentalmente la organización social, sobre la base de lo que debe reconocerse y garantizarse como perteneciente a cada uno y a la comunidad. En cuanto la justicia es un bien que ha de ser consustancial, por así decirlo, con el cuerpo social, no consiste en la disposición de ánimo de “dar a cada uno lo suyo”, sino más bien en la efectiva configuración de la materia social según las exigencias objetivas de lo justo. Las normas en que esas exigencias se traducen componen el derecho positivo de una sociedad. De ahí que la justicia

sea en sí misma un bien común, en la medida en que radica en la estructura misma de lo social, por lo cual redundará en beneficio de los miembros de la comunidad.

En un nivel inferior al de las relaciones intrasociales —justicia, paz, virtudes “sociales”, etc.— se encuentran las cosas requeridas en tercer lugar, según el *De Regimine Principum*, para el buen vivir humano de la ciudad (17). Estos bienes ocupan el nivel más bajo en valor de los encerrados en el sentido omnicomprendivo de la expresión “bien común”, y son comunes en un sentido menos propio. Forman un orden puramente instrumental, el orden de la riqueza, esto es, de aquellas cosas cuyo uso es necesario o favorable al mantenimiento y expansión de la vida humana. Son comunes en el sentido de que una sociedad necesita de ellos y puede en consecuencia dar leyes para su uso, empleo, distribución y goce por los ciudadanos.

Que un bien sea común quiere decir que todos los individuos que componen un cuerpo social están llamados a gozarlo y compartirlo. Siendo el bien de un todo, es por lo mismo común o, por lo menos, comunicable a sus partes. El bien común no es pues propio del cuerpo social como una entidad separada de las partes de ese cuerpo; si ellas no participaran en él, no sería realmente común. La más alta y más perfecta forma de comunicabilidad es la de un bien que, permaneciendo enteramente idéntico, puede ser gozado y compartido simultáneamente por muchos individuos. Esta es precisamente la comunicabilidad de los objetos y valores de la vida espiritual y moral; los objetos de este género no están sometidos a cantidad y por eso su comunicabilidad no está sujeta a ninguna forma de distribución. Un modo inferior de comunicabilidad es la de los bienes que de alguna manera están sometidos a distribución o uso por una multitud, de tal modo que ellos impliquen o división de los bienes mismos según la cantidad, o por lo menos recíproca exclusión entre quienes gozan de esos bienes (18). De ninguna de estas cosas puede decirse que son simplemente el “bien común”, sino más bien que son bienes comunes, en plural. Y así los denomina en ocasiones Santo Tomás.

La ciudad como tal —y la nación, toda comunidad, toda organización social en general— recibe de Santo Tomás el reconocimiento de un valor autónomo como sujeto y ámbito que es para la realización de un cierto ideal de vida humana. En cuanto el bien en ella alcanzado es efectivamente común, él vale más que cualquier interés privado o individual, pero a su vez debe consistir, para que valga realmente, en el más noble vivir humano, en la mejor vida elegible, valor supremo realizable en el seno de toda sociedad.

Para interpretar debidamente la concepción, aristotélica en germen y tomista en su pleno desarrollo, acerca del bien común de la ciudad es esencial advertir que ambos filósofos se sitúan en el terreno de lo que podría llamarse la "moralidad positiva", no por cierto de la efectivamente dada en la actividad y vida de una sociedad determinada, sino como contrapuesta a la "teoría" de la ética. No es una *doctrina sobre* fenómenos, ideales o valores éticos, no obstante sus innegables elementos teóricos; es por el contrario ética práctica ante todo, que propone, según una jerarquía concreta de valores, un determinado quehacer a la vida social. En la especial cualidad de este quehacer radica el valor permanente y el mensaje viviente para el actual momento histórico, del pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás sobre la última justificación y sentido de la vida social. Ese valor es independiente de las críticas que puedan hacerse al eudemonismo de ambos, el cual es más una posición teórica que trata de dar cuenta de hechos y fenómenos éticos que expresión auténtica de una tarea ética viva y concreta.

La cualidad del quehacer de que arriba hablamos podría identificarse diciendo lo siguiente: que la concepción de la actividad social total como dirigida a construir una entidad superindividual a la que se atribuye el valor supremo en todo respecto —el Estado, o la nación, o las obras de la cultura, por ejemplo—, y la concepción de toda persona humana como puro medio instrumental para la edificación de esa entidad, sin reconocimiento alguno de su valor autónomo como sujeto de actividad moral, son completamente ajenas al pensamiento de Aristóteles y más aún de Santo Tomás sobre el bien común. (Porque si Aristóteles no está completamente libre de la acusación de haber sometido demasiado en ciertos aspectos el ciudadano a los destinos de la *polis*, Santo Tomás en cambio profesó que, si "el hombre es un animal social", no es sólo eso, pues que "no está sometido según todo lo que es y posee a la ciudad" (19).

Es por el contrario a los valores humanos superiores a lo que toda actividad social o tarea común debe subordinarse. Y como los valores más altos que un ser humano puede alcanzar viviendo en sociedad, en la "perfecta societas", son los de contemplación, virtud y sabiduría, que tienen como sujeto propio la persona individual, no hay duda que todo su pensamiento político como filósofo se orienta concretamente y en último análisis a la persona humana y su destino.

NOTAS

(1) Por ejemplo, **Política**, I, 1252 b 30.

(2) **Ibid.**, III, 1280 a 35.

(3) **Ibid.**, III, 1280 b 2.

(4) **Ibid.**, VII, 1332 a 8.

(5) **In libros Politicorum**, III, lect. 7.

(6) Los elementos que componen el tema del "bien común de la sociedad política" tienen en Santo Tomás una formulación conceptual, una elaboración y un estilo jurídico que están muy lejos de poseer en sus fuentes aristotélicas. Hay en cambio en ellos una clara influencia romana. En el derecho romano se designaban como "res publica" y "bonum publicum" los bienes de orden político a que se reconocía predominio y protección sobre toda clase de bienes o intereses privados. Tanto pues estas expresiones como la de "bonum commune" son un legado que Santo Tomás recibe del derecho romano a través de la Patrística. Pero si tal es el caso en cuanto a la historia y elaboración del tema, no cabe duda de que, doctrinalmente, Santo Tomás tiene razón en encontrar en la **Ética Nicomaquea** la idea general de reconocer a la comunidad como tal un "bien" que le es propio y que sólo en ella se realiza; por ejemplo **Ética**, I, 1094 b 7: "el bien del Estado parece de todos modos superior y más completo que el de un hombre individual, ya para alcanzar ya para preservar y aumentar". Cf. I. Th. Eschmann, O. P., "A Thomistic Glossary on the Principle of the Pre-eminence of a Common Good", **Medieval Studies**, v. V. (Boletín del Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de Toronto, Canadá).

(7) **Sum Theol.**, I-II, q. 66, 3, **Sed contra. Ibid.**, II-II, q. 182, 1.

(8) **Política**, III, 1281 a 1.

(9) **Ibid.**, III, 1288 a 38.

(10) **Ibid.**, III, cap. 4, **passim**.

(11) **Sum. Theol.**, I-II, q. 96, 2.

(12) **Ibid.**, II-II, q. 109, 3 ad 1.

(13) **Ibid.**, I-II, q. 100, 9 ad 1.

(14) **De Regimine Principum**, I, cap. 15.

(15) **Ibid.**, I, cap. 2.

(16) **Ibid.**, I, cap. 15.

(17) Según el **De Regimine Principum**, I, cap. 15, el individuo requiere dos cosas para su bien vivir, que son la operación virtuosa, que es la principal, y una secundaria y como instrumental, a saber, suficiente cantidad de bienes económicos ("corporalium bonorum sufficientia"). La sociedad, a diferencia del individuo, requiere tres cosas: su unidad; que una vez unida en la paz, actúe en el sentido del **bene vivere**; y, también a modo instrumental y secundario, suficiente copia de bienes económicos.

(18) 3 **Sententiarum**, 27, I: "Spiritualia bona simul a pluribus integre possideri possunt". **Ibid.**, 30, I: "Bona corporalia seinvicem impediunt in diversis". Cf. N. Hartmann, **Ethics**, v. 2 (traducimos de la versión inglesa): "Los valores espirituales no son en sí mismos susceptibles de división; son indiferentes al número de cuantos participan en ellos... Los bienes materiales separan las personas que los comparten; los bienes espirituales unen a los hombres en una común posesión".

(19) **Sum. Theol.**, I-II, 21, a. 4 ad 3.