

## LA VIRTUD COMO FIN DE LA VIDA POLÍTICA

### I. Introducción. La virtud como fin de la vida política.

Mi intención en este trabajo no es simplemente exponer la tesis de Tomás de Aquino que afirma la virtud como fin de la vida política, sino un problema que le acompaña.

Es muy conocido el texto aristotélico en el cual el filósofo pone a la virtud como fin de la sociedad política, pero aún así, citémoslo una vez más:

“[los hombres no] se han asociado para formar una alianza de guerra para no sufrir injusticia de nadie, ni para los intercambios comerciales y la ayuda mutua. [En este tipo de relaciones no] tienen que preocuparse unos de cómo son los otros (...). Así es evidente que para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no sólo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud, pues si no la comunidad se reduce a una alianza militar que sólo se diferencia especialmente de aquellas alianzas cuyos aliados son lejanos, y la ley resulta un convenio y, como dijo Licofrón el sofista, una garantía de los derechos de unos y otros, pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos”<sup>1</sup>.

Habría sido muy interesante contar con el comentario de Santo Tomás a estas líneas. Lamentablemente el texto está ubicado en el libro III, inmediatamente después de los últimos párrafos que interpretó el Aquinate. Pues, como se sabe, la glosa que el Santo hizo del texto del filósofo griego no la terminó, dejándola inconclusa en este libro III. Sin embargo, podemos estar seguros de que santo Tomás recogió esta tesis de que la virtud es el fin de la ciudad, porque la encontramos en otros lugares. Por ejemplo, en el mismo comentario a la *Política*, pero a propósito de un pasaje del libro I, santo Tomás señala:

“En segundo lugar dice que la ciudad es la comunidad perfecta, lo que prueba a partir del hecho de que como toda comunicación de todo hombre se ordena a algo necesario para la vida, será más perfecta aquella comunidad que se ordene a que el hombre tenga suficientemente cada cosa que es necesaria para la vida. Ahora bien, tal comunidad es la ciudad. Pues es de la definición de ciudad que en ella se hallen todas las cosas necesarias para la vida humana, como de hecho sucede. Y por esto se compone de muchos barrios, en uno de los cuales se ejerce el arte fabril, en otro el textil y así en los

---

<sup>1</sup> Aristóteles, *Política* III, 1280a6 – 1280b8.

otros. Por esto es manifiesto que la ciudad es la comunidad perfecta. En tercer lugar muestra a qué está ordenada la ciudad. Pues primeramente está ordenada para vivir, por cuanto los hombres primeramente procuran suficientemente donde puedan vivir. Pero a partir de su existencia proviene que los hombres no solo vivan, sino que vivan bien, es decir, que por las leyes de la ciudad se ordene la vida del hombre a las virtudes”<sup>2</sup>.

Por las dudas, podemos presentar otro texto del Aquinate que no depende tan directamente de Aristóteles, por no tratarse de un comentario a su obra:

“Ahora bien, parece que el fin de la multitud congregada es vivir según la virtud. Pues para esto los hombres se congregan, pues juntos viven bien, lo que cada uno no puede conseguir viviendo aisladamente (*singulariter vivens*). Ahora bien, la vida buena es según la virtud. Por lo tanto, la vida virtuosa es el fin de la congregación humana”<sup>3</sup>.

Esta tesis de que el fin de la vida política es la virtud ha sido, me parece, disminuida en su alcance por algunos intérpretes de la obra de Tomás de Aquino. Lo que intentaré hacer en esta ponencia es mostrar cómo es que ocurre esa reducción y la respuesta que nace de la misma obra del Angélico.

## II. El problema. ¿Qué virtud es fin de la vida política?

El problema es el siguiente: si bien es cierto que, por un lado, en los textos donde aborda el tema político santo Tomás afirma que el fin de la comunidad política es la virtud, o más exactamente, la vida según la virtud; por el otro lado, en los textos donde desarrolla su teoría moral es clarísimo en afirmar que el fin de la vida humana y por tanto de toda actividad o acción es la felicidad que consiste en la visión de Dios. Habría, así, una suerte de doble fin. Ese doble fin sería perfectamente aceptable si se tratara de uno que está subordinado al otro. Sería el caso, si el fin de la comunidad política, más particular que el de la vida moral, estuviese subordinado al de ella, que es la felicidad en la visión de Dios. Pero este modo de solucionar el *impasse* es difícil de aceptar, al menos si se quiere ser coherente con la enseñanza de santo Tomás, que indica que el bien común político es más perfecto que el fin puramente singular. “Además, el bien particular se ordena al bien común como a fin: pues el ser de la parte es para el ser del todo; por esto el bien de un pueblo es más divino que el de un hombre”<sup>4</sup>, dice santo Tomás. Y agrega en otra obra: “...el bien común es más eminente

---

<sup>2</sup> *In I Politicorum*, lectio 1, 23.

<sup>3</sup> *De Regimine Principum*, I, c. 15

<sup>4</sup> *C.G.*, III, 17

que el bien singular; tal como el bien de un pueblo es más divino que el de una ciudad o el de una familia o el de una persona”<sup>5</sup>. Por lo tanto, pareciera que el fin de la vida personal que es la felicidad en la visión de Dios habría que subordinarlo al bien común de la ciudad. Pero esto inmediatamente suena violento. La felicidad, más aún entendida como visión de Dios, no puede estar subordinada a otro bien si es efectivamente el fin último del hombre. ¿Puede, entonces, la virtud ser fin de la comunidad política? ¿Se puede afirmar una cosa así, coherentemente con la tesis de que Dios es el fin último?

La solución ha sido a veces resaltar la diferencia entre Dios como bien común último trascendente y otro bien común inmanente que ya no sería Dios, sino bienes, por decirlo de alguna manera, a escala humana. Es lo que hace el padre Ramírez en su obra *Doctrina Política de santo Tomás*<sup>6</sup>. El bien común inmanente “debe ser por necesidad un bien humano”, cuyas partes integrales las identifica con los bienes exteriores, los bienes del cuerpo y los bienes del alma, como la ciencia y la virtud.

A mi me parece que esta forma de enfrentar el problema es vadearlo, pero no solucionarlo. Evidentemente no se trata de que la distinción sea falsa. Lo que me parece es que la afirmación de que Dios es el fin último, también de la actividad política, pierde fuerza. Y pierde fuerza precisamente en lo que se refiere a la concepción de virtud, pues si ésta es una cierta fuerza de la voluntad ordenada a un fin, ella se define finalmente como virtud en la medida en que ordene la actividad de una facultad al fin último que es Dios y no simplemente a un bien inmanente.

El otro problema que le veo a la distinción de Ramírez, nuevamente por una cuestión de acentos y no de errores, es que está basada en la naturaleza sustantiva de los bienes en cuestión. Dios, por una parte, evidentemente tiene una existencia que trasciende infinitamente no sólo la sociedad política, sino todo el orden de la creación, incluyendo el angélico. Los bienes inmanentes que indica Ramírez, por supuesto tienen una existencia intramundana. Pero cuando hablamos de fines de la acción humana, esa distinción nos puede hacer olvidar, como creo que de hecho ha ocurrido, que Dios es fin de los actos humanos intramundanos. Esto, que puede parecer una perogrullada, es necesario tenerlo presente para no olvidar que la comunidad política como tal debiera estar intramundantemente ordenada de modo expreso a Dios. Es decir, el acto moral ordenado expresamente a Dios no es un asunto que atañe sólo a la comunidad

---

<sup>5</sup> *De Veritate*, q. 5, a. 3, c.

<sup>6</sup> Santiago Ramírez, *Doctrina política de Santo Tomás*, Instituto Social León XIII, Madrid, 1956, pp. 28 a 38.

sobrenatural, sino también a la política. Dicho de otro modo, creo que la trascendencia de Dios respecto de la sociedad política no debiera hacer pensar que la sociedad en la que se alcanza la visión de Dios trasciende totalmente la sociedad política. Esto sería un sobrenaturalismo que no se condice con el papel de la gracia, que no se instala sobre el orden natural sin tocarlo, sino que, impregnándolo –y sin borrar ni una coma de la ley–, lo sobreeleva.

Veamos este mismo asunto desde la perspectiva de la virtud. Si la acción humana es más o menos perfecta según el bien al que se dirige, así también, entonces, la virtud. Pongamos un ejemplo. Un profesor universitario realiza la actividad de preparar su clase, y la prepara bien, porque con ello asegura su sustento. ¿Está mal? No. Pero sí lejos de la perfección. Ese mismo profesor, puede realizar la misma actividad –sin que materialmente nada varíe– pensando no sólo en su sustento, sino también en el de su familia. El fin, sin anular el anterior, ahora es mayor. Por eso la actividad es más perfecta. Pero aún está lejos de la perfección, no porque, insisto, la clase esté preparada con alguna deficiencia, sino porque la acción no se dirige, determinada por la intención, al bien más perfecto al cual puede aspirar. La intención que mueve la misma actividad de preparar la clase puede alargarse, ahora, al bien de los alumnos: el profesor prepara la clase no sólo para asegurar su sustento y el de su familia, sino también porque se preocupa de que sus alumnos entiendan bien un asunto. Así, la actividad es más perfecta. Pero aún puede serlo más. Si su intención se dirige ahora, siempre sin anular las intenciones anteriores, a que los alumnos aprendan, porque esa ciencia es un bien real para cada uno de ellos, la acción es más perfecta. Y es más perfecta, porque lo que podríamos llamar el radio de acción al cual se extiende es el de un bien más universal. Cuando esa acción tiende a que los alumnos aprendan no sólo porque es un bien para ellos, sino en cuanto forman parte de la comunidad política, entonces, la acción del profesor tendrá un carácter directa y expresamente político. Estará enseñando a sus alumnos no sólo para que ellos posean una determinada perfección, sino para que ellos sean causas de la difusión del bien. Esto sin embargo, incluye a Dios. La politicidad de la actividad del profesor depende de que la ciencia que enseña a sus alumnos se inserte en el bien total del hombre, lo cual no puede darse si no es mirando al Bien Uno en el cual todo lo demás halla su propia unidad. Pero esto ocurre *en* la sociedad política, aun cuando ella vaya a trascenderse a sí misma mediante su actividad propia.

La virtud que ordena al bien común político, como se sabe, es la justicia legal. Ella, entonces, debe incluir en el orden intramundano que crea, la referencia al orden

extramundano divino. Pero ese orden se da ya en el mundo, aunque termine fuera de él. Por eso, la justicia legal, que vela por el bien común político ha de tender a favorecer la actividad por una parte moral, llamada patriotismo, pero referida no sólo a los padres terrestres –incluyendo en el término a todos los antepasados–, sino también a Dios, analogado principal de toda paternidad; y por otra parte ha de favorecer, también, la actividad “más divina” que humana de la contemplación. Con lo cual tenemos que la virtud a la cual ha de ordenarse la vida política no es sólo moral, sino también intelectual. La “disminución” de la tesis tomasiana a la que me refería cuando empezaba estas palabras era precisamente la de limitar la virtud a su sentido moral. Una sociedad que se ordena en exclusiva a la perfección moral de sus miembros es trunca.

### III. Virtud como fin de la actividad política

Permítanme insistir en esta idea, dándole aún otra vuelta.

Santo Tomás habla de Dios como un bien extrínseco a este mundo. Me refiero a que usa esa palabra: extrínseco. Lo hace en *Summa Theologiae*, 1<sup>a</sup>, q. 103, a. 2. Sin embargo, creo que los términos que usa para referirse a la fin o bien común último según se le posee diferentemente en esta vida o en la otra son los de felicidad *perfecta* e *imperfecta*. Me parece que estos términos son más útiles para entender adecuadamente la virtud que es fin de la vida política. Los términos usados por Santo Tomás parecen ser más adecuados que los usados por Ramírez, pues hacen más patente la analogía del término “bien común”, y en consecuencia, del objeto que define la virtud. El uso de los términos *perfecto* e *imperfecto* nos pone inmediatamente delante del hecho de que no se trata de una felicidad que se alcanza en la eternidad y de otra distinta que se puede tener en esta vida. Es la misma. Exactamente la misma. La diferencia radica en el grado de perfección con que se posee. Pero, además, el uso de estos términos hace patente que la felicidad en este mundo, la felicidad política, se define por la felicidad que consiste en ver a Dios cara a cara. Lo imperfecto se define por lo perfecto. Si esto es así, entonces, la felicidad política, por fuerza ha de incluir la visión de Dios<sup>7</sup>. Por supuesto, no es

---

<sup>7</sup> “Ahora bien, en los hombres, según el estado de vida presente, [la felicidad] es la última perfección según la operación por la que el hombre se une a Dios. Pero esta operación ni puede ser continua, ni en consecuencia tampoco única, pues la operación se multiplica por la interrupción. Por lo cual, la perfecta felicidad no puede ser poseída por el hombre en el estado de vida presente. Por eso, el Filósofo en I Ethic., que pone la felicidad del hombre en esta vida, la llama imperfecta, cuando concluye después de muchas consideraciones: Ahora bien, decimos felices como los hombres [pueden serlo]. Pero nos está prometida por Dios la felicidad perfecta, cuando estaremos como los ángeles en el cielo, tal como dice Mat. 22 (...) Pero en la vida presente, tanto falla la perfección de la felicidad cuanto fallamos respecto de

posible lograr la visión cara a cara en la vida intrapolítica. Pero eso no puede significar que la vida política, si quiere ser realmente tal, ha de excluir de su orden propio y como su corona, la actividad contemplativa. Esta actividad contemplativa, como se sabe, es más perfecta cuando tiene como objeto el ser más perfecto, que es Dios. En esto santo Tomás es aristotélico, aunque por supuesto, también lo supera infinitamente en cuanto es consciente de que el fin de la comunidad política también puede ser alcanzado metapolíticamente, cosa que el Estagirita no parece tener nada de claro, sobre todo en su ética más famosa, que es la nicomaquea. Cuando se habla de bien común político se debe hacer la diferencia entre el bien que es alcanzable *en* la vida política y aquel que, siendo fin de la vida política, es, no obstante, metapolítico en el sentido de que se alcanza de manera perfecta más allá de la vida política. Pero cualquiera que sea la diferencia que se haga, si no se quiere tergiversar la naturaleza del bien político, deberá considerar que el fin último del hombre es, a fin de cuentas, uno sólo.

La calidad de política que tiene la actividad humana se define por la amplitud del bien formalmente humano que persigue. No se trata, entonces, sólo de la amplitud por las muchas actividades particulares que envuelva, ni por el entramado social más complejo y completo al que de origen. La actividad política es tal, porque en ella se cumple del modo más perfecto lo que es propio de toda actividad formalmente humana. En toda actividad propiamente humana está en juego la perfección del sujeto que la realiza. Tal perfección será mayor o menor según si el bien al que tiende la acción es también mayor o menor. Como el bien común político es por definición el mayor, toda acción que lo tenga por fin será más perfecta del sujeto que otra que no lo tenga. Pero si el bien político es realmente el mayor, debe incluir necesariamente el orden de la actividad a Dios, por mucho que *secundum statum praesentis vitae* no sea posible llegar a la culminación de esa actividad en la visión cara a cara. Por lo tanto, en lo que aquí nos importa, la virtud que es fin de la vida política sólo puede ser aquella que en su virtualidad termine efectiva y expresamente en Dios.

Si esto es así, puede ahora acudir con tranquilidad a la distinción tomasiana de *finis cuius* y *finis quo* para explicar que la virtud puede ser el fin de la vida política al mismo tiempo que se afirma que es Dios, porque ella es en definitiva la posesión de Dios. La vida virtuosa entendida como fin, entonces, no es algo completamente diverso a Dios como fin, pues es la actividad en la que se posee a Dios.

---

la unidad y continuidad de tal operación. Hay sin embargo, una participación de la felicidad, que es tanto mayor cuanto la operación puede ser más continua y una". *S. Th.*, 1<sup>a</sup> 2ae, q. 3, a. 2, ad 4.

#### **IV. Conclusión**

Es cierto que el bien y la actividad en la que ese bien se posee perfectamente. A los que se ordena la vida política son, en último término, metapolíticos. Pero, también lo es que ese bien y esa actividad no son enteramente metapolíticos, porque ambos se hacen presentes, primero, en la vida política. La felicidad perfecta, si ha de ser alcanzada, deberá primero ser felicidad imperfecta. Esta felicidad imperfecta, aunque tiene como aspecto central la actividad intelectual contemplativa, incluye también la actividad ética-política, porque en ella se rectifican los afectos y la voluntad de manera de hacer posible la contemplación perfecta de Dios. En otras palabras, es en el orden ético-político en el cual el hombre se dispone vitalmente para que pueda verificarse, primero e intrapolíticamente el acto contemplativo imperfecto y, finalmente y metapolíticamente, el perfecto, en el que consiste la felicidad perfecta; con el agregado, sí, de que si la realización metapolítica del fin perfecto no está presente ya en el orden político, precisamente como fin, entonces esa realización no será posible.

Esto es, me parece, lo que debe entenderse de la doctrina de Santo Tomás aquello acerca de la virtud como fin de la vida política. No se trata de una virtud particular, sino de lo que podríamos llamar la virtud total en la que consiste la felicidad, que comprende primera y esencialmente la actividad contemplativa de Dios y secundaria y subsidiariamente las virtudes morales. En esta doctrina, pienso, se halla el modo más fiel de entender la razón de ser de la vida política o las causas de la sociabilidad humana. Aquello que une a la multitud no es sencillamente el afán de convivir. Ni siquiera la mutua ayuda que cada uno requiere en el plano de sus necesidades materiales, o de seguridad, o de salvaguarda de sus derechos. Ni siquiera la búsqueda amistosa del bien de los demás, si se trata de bienes particulares. No, lo que une al hombre en sociedad es el apetito natural que tiene de Dios. Por eso, si la virtud que es fin de la vida política no incluye la referencia a Dios como fin, entonces, la política misma se ve dañada.

José Luis Widow Lira

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile