

conducta exteriorizada, que debería atenerse al bien de la comunidad. En ambos casos, de acuerdo con la naturaleza racional del hombre, ya subrayada por criterio para definir al bien en el párrafo 12 de la sección II de la V de las *Disputationes metafísicas*. En el *Tractatus de legibus* III, XI, 7, asienta que el poder civil legislativo, aun considerando el estado de pura naturaleza, no tiene por fin intrínseco y pretendido en sí mismo la felicidad natural de la vida futura; más aún, ni siquiera la felicidad natural propiamente dicha de la vida presente en cuanto se refiera a cada uno de los seres humanos tomados por personas singulares; sino que su fin es la felicidad natural de la comunidad humana perfecta, cuyo cuidado tiene, y de cada uno de los hombres en cuanto miembros de tal comunidad, a fin de que vivan en ella en paz y en justicia, con suficiencia de los bienes que sirvan para la conservación y comodidad de la vida corporal, y con la rectitud de costumbres que es necesaria para esa felicidad y paz externa de la república, así como para la conveniente conservación de la naturaleza humana. "Addo tertio potestatem civilem legislativam, etiam in pura natura spectatam non habere pro fine intrinseco, et per se intento foelicitatem naturalem vitae futurae; imo nec propriam foelicitatem naturalem vitae praesentis quatenus ad singulos homines ut particulares personae sunt, pertinere potest, sed eius finem esse foelicitatem naturalem communitatis humanae perfectae, cuius curam gerit, et singularum hominum ut sunt membra talis communitatis, ut in ea, scilicet in pace, et iustitia vivant, et cum sufficientia bonorum, quae ad vitae corporalis conservationem, et commoditatem spectant, et cum ea probitate morum, quae ad hanc externam pacem, et foelicitatem reipublicae, et convenientem humanae naturae conservationem necessaria est".

Al formular tales tesis, proclámase Suárez tomista expresamente agregando que estos eran los juicios de Santo Tomás en la *Summa theologiae*, secunda secundae XC, 2; XCV, 1 y 4; XCVI, 2 y 3; y XCIX, 3. Con la aclaración de que desde que se admita que la república posee un fin propio terrenal, al cual han de subordinarse los individuos que la componen, ese fin o bien común tiene carácter terreno, ciñéndose a procurar el bien de los individuos en orden al bien de la comunidad.

Cierto es que, explicado el tema tal como Suárez lo explica, cabe dentro de la línea de Santo Tomás de Aquino. A los textos por él citados, cupiera agregar otro, para mí mucho más claro, el que consta en la misma *Summa theologiae*, secunda secundae, LVIII, 7 ad secundum, cuando Santo Tomás arguye que el bien común de la ciudad y el bien singular de cada persona no difieren solamente según la cantidad, sino que poseen diferencia formal, la que se da entre la parte y el todo. "Ad secundum dicendum quod bonum commune civitatis et bonum

# EL BIEN COMUN EN LOS TEOLOGOS JURISTAS ESPAÑOLES DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

*Por Francisco Elías de Tejada\**

Queridos amigos, ilustres profesores:

Si hojemos con intentos de curiosidad indagatoria la más completa obra que sobre la filosofía hispánica del siglo XVI fuera jamás redactada hasta ahora, la que Marcial Solana consagró al Renacimiento dentro de la *Historia de la filosofía española* iniciada por Adolfo Bonilla Sanmartín<sup>1</sup>, recibiremos la sensación de evidente dispersión de escuelas y de que Santo Tomás de Aquino, solamente influye sobre una de ellas en particular. Porque Marcial Solana describe grupos de disparejas características: los filósofos críticos, donde encaja a Hernando Alonso de Herrera, a Juan Luis Vives, a Gómez Pereira, a Miguel Sabuco, a Juan Huarte, a los dos Francisco Sánchez: el Brocense y el Escéptico, al trinitario fray Alonso de Castrillo; los platónicos, inaugurados por León Hebreo y en donde inscribe a fray Luis de León, al ecléctico Sebastián Fox Morcillo e incluso, no entiendo bien por qué, a Miguel Servet; los peripatéticos a secas o clasicistas, en cuyo seno caben Juan Ginés de Sepúlveda, Fernán Pérez de Oliva, el benedictino fray Francisco Ruiz, Gaspar Cardillo de Villapando, Juan Bautista Montlier, Juan Páez de Castro, y otros más; los independientes, entre los que sitúa a Francisco Vallés, a Benito Arias Montano, a Pedro Simón Abril, a Alejo de Venegas y a Fray Antonio de Guevara; los místicos, cifrados centralmente en los santos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz; el lógico aragonés Gaspar Lax; los jesuitas, desde el cardenal Francisco de Toledo al eximio Francisco Suárez, pasando por Pedro de Fonseca, por los Conimbricenses, por Benito Pererio, por Luis de Molina, por Gabriel Vásquez y por Gregorio de Valencia; y, por últi-

\* Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Sevilla.

<sup>1</sup> Madrid, Akkus, 1941, Tres tomos.

mo, los escolásticos seguidores de Santo Tomás de Aquino, cuáles Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, Tomás de Mercado y otros varios. Variopinto bosquejo en el que asoma policroma disparidad de opiniones encontradas.

Parece como si la mayoría de esos pensadores se movieran lejos de la órbita de Santo Tomás de Aquino. Impresión completamente falsa, por más que a primera vista la confirme exteriormente el prurito pomenorizado que en sus clasificaciones guió a Marcial Solana. Porque Santo Tomás es el punto de partida de la mayoría de las indagaciones filosóficas de las Españas clásicas. Perdura directamente en la escuela dominicana, en la cual figuran además algunos de los más señeros nombres entre los que Solana recopiló. Pero es que, además, cuantos filosofaron con aires de aparente lejanía del Aquinate, hicieron de sus escritos fuente inspiradora o diálogo con él, admitieron innumerables doctrinas suyas, recogieron el caudal portentoso del tomismo con riqueza tal que juzgo daría en dislate la pretensión de exponer tan diversas tesis sin establecer sus relaciones con Santo Tomás, con la secuela de que al cabo incluso los más apartados más darían en fiel discipulado que en resonante discrepancia.

La obra de Santo Tomás es el telón de fondo sobre el cual cada pensador, por díscolo que sea, se ve obligado a inscribir sus opiniones; es el armazón del cañamazo donde cada uno, por original que se pretenda, bordará las respectivas teorías personales. Santo Tomás viene siendo desde hace siete siglos la expresión más cabal de la ortodoxia católica y tal habría de serlo por fuerza en aquella hora mayor de nuestros abuelos, cuando en Trento formulábamos la réplica a las herejías protestantes y cuando los pueblos hispánicos, abrazados a la fe católica, cifraban sus andanzas terrenales en el mismo fervor que campea en las estrofas del *Tantum ergo aquinatense*.

Bien lo entendió Peter Tiechleder en su *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule*<sup>2</sup>, al presentar por legítimos herederos del pensamiento político y jurídico tomista en los siglos XVI y XVII a los clásicos de las Españas áureas.

Es que el tomismo fue aquello que —con lenguaje impropio moderno, pero seguramente asaz comprensible hoy— pudiéramos calificar de bandera de la política cultural de nuestros comunes reyes. Fue la enseña de la política cultural de Felipe II, nuestro común señor incomparable. Cuenta, en efecto, Baltasar Porreño en *Dichos, y hechos de el Señor Rey Don Phelipe Segundo, el Prudente*, el siguiente suceso, que por sí solo se comenta: “Deseando el Orden de Santo Domingo renunciar la oposición de las Cathedras en las universidades, por evitar las inquietudes que esto causa y particularmente poniendo esto en práctica la Provincia de Espa-

<sup>2</sup> Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1923.

ña, como tan religiosa, y cuidadosa de la paz, y sosiego de sus religiosos, acudió a su Majestad, suplicándole se sirviese de dar licencia para esta renunciación; y su Majestad, como Rey tan prudente, no dio lugar a ello, pareciéndole sería en grave daño de sus Reynos, y de sus Vassallos, que esta Religión tan grave no leyese la doctrina de Santo Thomas en las Escuelas públicas, de que resulta tanto provecho, y emolumento a la Christiandad<sup>3</sup>.

Ha sido necesaria esta aclaración previa para que, al abordar el problema del bien común dentro de las tendencias de los clásicos de las Españas, la pertinente obligación de subrayar las peculiaridades de los diferentes pensadores no nos arrastre al error de deducir que en su conjunto se apartaron de las nociones cardinales sentadas por Santo Tomás de Aquino. Hay que evitar que, por el hecho de suponer la conformidad en las ideas fundamentales, la puntualización de los detalles produzca tener en cuenta más lo que separa que lo que une. Entre nuestros comunes antepasados ideológicos, la actitud de combate contra la herejía reforzaba la unidad en lo principal. Pues bien, ese factor principal, aunador por encima de las diferencias peculiares, fue precisamente el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Olvidarlo sería negarse a entender sus pensamientos, sea en general, sea en la cuestión del bien común que me habéis señalado por tema para mis palabras de esta tarde.

No voy ni siquiera a aludir en breves puntos lo que pensó Santo Tomás acerca del bien común. Porque no tengo tiempo y porque sería un atrevimiento la osadía de tocar punto en el que sois maestros y que conocéis mejor que yo. Me limitaré a presentar la cuestión centrándola en tres tipos significativos: Francisco de Vitoria, que abrió las puertas a la renovación teológica desde su cátedra de Prima en Salamanca; Domingo de Soto, que abordó la cuestión en medio de las dificultades nacidas de la polémica contra el protestantismo; y Francisco Suárez, cuyas discrepancias respecto a la herencia tomista en estas temáticas ha de recordarse a sus verdaderas dimensiones.

He seleccionado esos tres nombres por su representatividad, procurando ahorrar el fastidio de la menuda erudición, por lo demás tan fácil de traer a colación en el presente caso. Que tantos y tan magnos hombres tuvo entonces la primavera del saber hispánico. Porque ya de por sí será fatigosa en demasía la tarea de los cotejos del pensamiento de cada uno de ellos, para alargarla además con citas de otras figuras, aunque éstas abunden innumerablemente casi.

<sup>3</sup>Madrid, Imprenta del Convento de la Merced, 1748, pág. 149.

En su libro *La théorie des pouvoirs publics d'après François de Vitoria et ses rapports avec le droit contemporain* Hubert Bauve-Méry escribe que en la noción del bien común el maestro de Salamanca fue siempre fiel a Santo Tomás de Aquino<sup>4</sup>; opinión corroborada por Pierre Mesnard en *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle* al subrayar que en la doctrina del bien común Francisco de Vitoria es merecedor de lo que Santo Tomás había escrito<sup>5</sup>.

Con el realismo característico de la línea aristotélico-tomista y frente a las posturas asumidas por el pesimismo antropológico cerrado de Lutero, estigmatizadas de "odiosior et omnibus mortalibus insigniter iniurius error", por ser el error más odioso e injurioso para los mortales, en el párrafo 2 de la relección *De homicidio*; Vitoria arguye la tendencia natural del hombre hacia el bien, sosteniendo que "quare in praesentiarum defendo inclinationem hominis, quatenus quidem homo est, bonum esse; atque adeo ad nullum malum, aut virtuti contrarium inclinare", proponiéndose demostrar que la inclinación del hombre, en cuanto hombre, es buena, sin que de ninguna manera propenda al mal ni a ninguna cosa contraria a la virtud.

Bástale para considerar esta tendencia natural del hombre al bien razonar que sería grandísima impiedad achacar a Dios, creador del hombre, la inclinación al pecado de una naturaleza por El creada según su bondad infinita; que fuera acto repugnante a la Bondad divina concebir hubiera infundido en el alma de la racional libre criatura hábitos viciosos que la inclinaran al pecado; que Dios no puede donar al hombre el error, siendo como lo es El la verdad misma; que tanto equivaldría a sustentar es Dios causa del pecado, cosa que incidiría en blasfemia pura y simple; que el apóstol Santiago precisó en su *Epístola* I, 13, como Dios no puede ser tentado al mal ni tienta a nadie; que en el *Eclesiastés* VII, 30, consta como "Deus fecit hominem rectum" (*De homicidio*, 3); que Dios creó al hombre ordenando la subordinación del apetito a la razón, por lo cual, en resumidas cuentas, "tota inclinatio est bona" (*De homicidio*, 9).

La consecuencia deducida por Vitoria es la inclinación natural del hombre al bien, por más que siempre contrastada y obstaculizada por la rebelión de sus apetitos sensitivos. La cuestión se traslada a la de averiguar qué sea el bien para el hombre, cómo la razón presenta el bien a la voluntad que decide en cada caso la conducta del sujeto libre. En otras palabras, si la natural tendencia del hombre hacia el bien se ajusta a la jerarquía de los bienes que es en definitiva la jerarquía de los fines de acuerdo con la más estricta problemática tomista.

<sup>4</sup> Paris, Spes, 1928, pág. 28.

<sup>5</sup> Tercera edición. Paris, Vrin, 1969. pág. 458.

Aquí Vitoria rechaza los argumentos contrarios, sacados de la observación diaria de la dificultad con que da el hombre su vida o sus bienes temporales por Dios o por el bien público, presentándolo como flaquezas del sentido y no como natural inclinación. Las debilidades de la carne no suben a negar la inclinación natural del hombre en sujetar los bienes inferiores a los superiores y éstos al bien supremo; o sea, subordinar los bienes privados al bien común y éste a la gloria de Dios, bien último y supremo sobre todos. El entero apartado 10 del *De homicidio* tiene por argumento demostrar de un lado la jerarquía de los bienes y de otro la tendencia natural del ser racional a obrar de acuerdo con esa jerarquía axiológica.

Pero mejor que mis glosas valgan las palabras mismas de Francisco de Vitoria: "Sicut enim membrum plus inclinatur ad bonum totius quam ad bonum proprium, periclitatur enim manus pro salute totius; ita etiam ex naturali inclinatione homo, quem Deus fecit partem reipublicae, natura inclinatur ad bonum publicum plus quam ad privatum. Et cum Deus sit bonum universale, plus etiam homo diligit Deum quam seipsum. Sicut nota experientia docet qua aqua ascendit, deferens conveniens sibi bonum propter integritatem et continuitatem universi. Non est autem consentaneum ut Deus rebus inamitatis aut membris corporis inclinationem dederit convenientem suo fine, uni autem homini negaverit". Porque así como un miembro busca más el bien común de la totalidad del cuerpo que el propio y perece la mano por la salud de todo el cuerpo; así también el hombre, a quien Dios hizo miembro de una república, busca por inclinación natural el bien público más que el bien privado suyo; y siendo Dios el bien universal, ámale más que al bien de sí mismo. Así notoriamente enseña la experiencia como el agua sube, dando de lado a su bien particular, para lograr la integridad y la continuidad de la vida en el universo. No sería congruente que Dios negara al hombre la inclinación a su fin propio, habiéndola otorgado a los seres inanimados o a los miembros del cuerpo.

Los hechos concretos de la preferencia del bien particular al bien común y al bien supremo que es Dios están explicados por Francisco de Vitoria en los obstáculos levantados por el apetito, en la rebelión del apetito contra la razón. "Difficultas autem provenit... ex appetitu", son sus decires tajantes. Pero no resultan de la inclinación contraria al bien de la naturaleza humana, de la naturaleza humana entendida como un todo regido por la razón y en el cual la razón domeña al apetito. Pues según enseñan los doctores —escribirá Vitoria con evidente remisión a Santo Tomás de Aquino— la gracia no se opone a la naturaleza, sino que perfecciona a ella y a las inclinaciones naturales. "Ut enim doctores docent, gra-

tia non est contraria naturae, sed perficit naturam et naturalem inclinationem”.

Dilucidada de esta guisa la conexión del hombre con el bien y jerarquizados los bienes respecto al Bien divino supremo en los bienes analógicamente vistos en otro orden del bien común y de los bienes privados, la doctrina vitoriana del bien común sigue también las directrices tomistas en la definición de la comunidad como sujeto de un bien superior a los bienes singulares de los miembros que la componen.

La “respublica” no es para Vitoria, como no lo era para Santo Tomás, el amasijo de individuos a que la reducen las doctrinas revolucionarias hijuelas del jusnaturalismo protestante. La república es para Vitoria algo diferente, superior al conjunto de los individuos que la integran. La república es un todo orgánico, que no absorbe hegelianamente a sus componentes cual acontece en las posiciones totalitarias, más que tampoco da en montón de individuos como suele suceder en las denominadas democracias occidentales. La república es un todo perfecto, esto es, completo, un organismo cabal definido aristotélicamente por motivos teleológicos, por su fin que es el bien común. “Quia respublica temporalis est respublica perfecta et integra”, asegurará en el párrafo 4 de la parte referente a la aclaración de las relaciones entre las potestades civil y eclesiástica en la relección *De potestate Ecclesiae prior*. Cuya definición aclarará en el apartado 7 de la *De Indis, sive de iure belli hispanorum in barbaros, relectie posterior* al preguntarse lo que deberá ser entendido por comunidad perfecta.

Comunidad perfecta es la que posee todo en sí misma, sin necesidad de integrarse en otra; la que tiene leyes propias, consejo y magistrados suyos. “Para cuya declaración es de notar que perfecto es lo mismo que todo. De donde llámase imperfecto a lo que le falta algo y perfecto a lo que no le falta nada. Por ende, es república perfecta o comunidad perfecta aquella que es todo por sí misma, o sea que no forma parte de otra república, antes tiene leyes propias, propio consejo y propios magistrados”. “Poniendo por ejemplos los reinos de Castilla y de Aragón o el principado de Venecia. “Pro quo notandum, quod perfectum idem est quod totum. Dicitur enim imperfectum cui aliquid deest, et contrario perfectum, cui nihil deest. Est ergo perfecta respublica aut comunitas, quae est pero se totum, id est, quae non est alterior reipublicae pars, sed quae habet propriae leges, proprium consilium et proprios magistratus”.

La república perfecta es así la que posee tres condiciones: fin propio, que será el bien común; magistrados que la gobiernen sin sujeción a nadie y la unidad que resulta de la conjunción de ambos elementos anteriores.

Hay que reconocer que Santo Tomás fue mucho más preciso que Vitoria. Tal vez si Vitoria no matizó tales aspectos fue porque daba por supuesto que sus oyentes salmantinos conocían ya los textos del Aquinate. Ya que Santo Tomás fijó desde el principio que es la unidad en el logro del bien común lo que define a la comunidad mucho mejor que la independencia frente a extraños y que la posesión de gobernantes propios, independencia y gobernantes que son simple secuela de la existencia del bien común que hace ser a la república tal república.

En efecto, en la *Summa theologiae* Prima, CIII, 3, respondeo, consta que gobernar es dirigir las cosas gobernadas hacia un fin unitario, unido y único, que es precisamente el bien común. "Optime gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum". De cuyo bien común o fin de la comunidad mana la unidad de la república, dado que "unitas autem pertinet ad rationem bonitatis". No de otra suerte, comentando la *Política* de Aristóteles había concisamente declarado que "unitas ordinis in finem facit civitatem unam" (V, II, 18).

Vitoria recogerá esta tesis en sus aplicaciones parciales, sobre todo al definir las obligaciones del rey o rector de la comunidad. En la *Relección Segunda de los indios*, párrafo 12, dirá que el príncipe debe ordenar tanto la paz cuanto la guerra al bien común de la república, "nam princeps debet et bellum et pacem ordinare ad bonum commune reipublicae". en la *Primera relección de los Indios*, párrafo 7 en el trecho de los títulos legítimos, recuerda con San Agustín que el fin de la guerra es la paz y la seguridad, proposición repetida en el párrafo 2 de la *Relección segunda*.

Tal vez es que, como indiqué antes, Vitoria le daba por sabido. De la condición de sociabilidad del hombre nacía el que la república manase de la naturaleza humana. La república es el resultado del apetito de sociabilidad, encuadrado por la razón en la orientación hacia el bien común. En la relección *De potestate civil*, párrafo 5, Vitoria recoge la formulación general de Santo Tomás al asentar que el bien común es lo que hace ser a la comunidad lo que es. "Habemus igitur finalem et potissimam causam potestatis civilis et saecularis utilitatem, imo potius ingentem necessitatem". Tenemos, pues, la causa final y principalísima de la potestad civil y seglar: la utilidad, o más bien la ingente necesidad.

Sobre las pautas tomistas, el bien común es el factor definidor de la república. A la jerarquía de bienes corresponde jerarquía de instituciones, a través de las cuales hágase realidad la naturaleza del hombre en su doble faceta de ser sociable y de buscador del bien. El bien de la comunidad, igual que el de sus componentes, es bien de orden terreno, analógicamente relacionado con el bien supremo de orden trascendente que es Dios. En el orden terrenal el bien común prima sobre los bienes particulares. El bien común es la causa de la comunidad política, tal como Dios

es la causa eficiente, el pueblo la causa material y el poder la causa formal. Las instituciones se ordenan con arreglo a la jerarquía de los bienes y por ello la república es superior a los elementos que la integran. Desde la simple contemplación de la naturaleza humana, Vitoria ha construido una teoría del cuerpo político centrada en la primacía terrenal del bien común.

De donde resulta que las leyes, que son la fórmula para el gobierno de la comunidad, han de tomar por fin el mismo fin de la comunidad, que es el bien común. "Quia sicut leges denent fieri pre bono communi" dirá en el párrafo 7 de la relección *De potestate Papae et concilio relectio*. En tanto grado que la sola posible justificación de las dispensas y exenciones legales no reside en el provecho del individuo que las reciba, ni siquiera aun aplicando la justicia distributiva, sino en que las dispensas de la ley sirvan al mismo bien común al que las leyes sirven. "Ita etiam dispensatio quae est quasi lex quaedam, debet habere rationem boni communis, alias erit dissipatio et non dispensatio" (ibidem). Únicamente el bien común justifica a las leyes para Francisco de Vitoria.

Colofón de este breve comentario acerca del significado del bien común en el primer teólogo hispano de aquella época será hacer notar como la noción del bien común, clave del arco de la comunidad política, sirve a Francisco de Vitoria de base para explicar la monarquía federativa de las Españas. Porque Vitoria separa claramente a la comunidad del gobernante que la rija al puntualizar como un mismo monarca es capaz de regir repúblicas distintas, cada una con su bien común diferenciado. "Nec enim obstat quin sint plures principatus et respublicae perfectae sub uno principe", nada obsta para que haya varios principados y repúblicas perfectas bajo un príncipe, dirá en el párrafo 7 de la *Relección segunda sobre los indios*. La sujeción a la regla del bien común que discierne al príncipe del tirano torna hacedero que un mismo monarca pudiera serlo de comunidades políticas tan perfectas y completas como lo serán en los años siguientes a la muerte de Vitoria el Reino de Castilla y el Reino de Chile, por ejemplo. Que la doctrina del bien común es tan fecunda en el pensamiento del magno teólogo salmantino hasta extremos de que le permitirá entrever, cuando aún andaba en los primeros balbuces de la cuna, la posibilidad de extender a tierras del Continente Nuevo la variada y unida realidad de las Españas. Quizás en ningún otro punto tanto como en éste dio pruebas Francisco de Vitoria de la magnitud de su ingenio, de las aplicaciones dilatadas de la doctrina del bien común y hasta de su calidad casi profética de diestro en apurar las más amplias consecuencias de la temática tomista que tan ardientemente profesara.

La dependencia de la doctrina del bien común profesada por Domingo de Soto respecto a la formulada por Santo Tomás de Aquino viénele de su identificación con su hermano de hábito Francisco de Vitoria. El máximo especialista contemporáneo sobre Domingo de Soto que es el catedrático de la Universidad de Barcelona Jaime Brufau Prats lo ha subrayado en su estudio *Humanismo y Derecho en Domingo de Soto*<sup>6</sup>; coincidencia tan profunda que el padre Venancio D. Carro le apellidó colaborador de Vitoria ya desde el título de su libro *Los colaboradores de Vitoria. Domingo de Soto y el derecho de gentes*<sup>7</sup>.

Igual que Vitoria, Domingo de Soto defenderá la teoría del bien común, sin más particular aporte que insistir en la subordinación del bien temporal al bien eterno del hombre, que es Dios, quizás movido por el estado de ánimo que suscitara en su espíritu haber participado, magistral y luminosamente, en las jornadas del Santo Concilio de Trento; y sin otra novedad que matizar los alcances del bien común de modo más concreto y estricto que el usado por Francisco de Vitoria, como muy bien puso de relieve el catedrático de la Universidad de Santiago de Compostela Francisco Puy Muñoz en el excelente prólogo que antepuso a la edición bilingüe del *De legibus* según el texto del manuscrito Ottobiano latino número 782, llevada a cabo por el catedrático de paleografía de la Universidad de Sevilla, Luis Núñez Contreras<sup>8</sup>.

Aborda la cuestión del bien común en dos pasos principalmente: en el artículo II de la sección I del *De iustitia et iure* y en el artículo II de su *Comentario* a la cuestión XC de la Prima secundae de la *Summa theologica* de Santo Tomás. En ambos casos hace suya la proposición del Aquinante de que únicamente es ley la que se ordena al bien común, de que el bien común es requisito imprescindible de la ley.

En la respondeo al artículo 2 de la cuestión XC Santo Tomás había distinguido entre el fin o bien último al que debe atenerse la conducta humana en el orden operativo a que se refiere la razón práctica, que es el de la bienaventuranza eterna, y el bien que resulta a la comunidad en la subordinación a ella de sus miembros en el orden de las cosas conducentes a la felicidad común. Fiel tomista, Domingo de Soto va a insistir en esta distinción, trocándola en eje de sus consideraciones acerca del bien común.

Su glosa de Santo Tomás es concluyente. Si la ley es la regla de los actos humanos y éstos han de enderezarse al fin supremo de hombre, la ley debe mirar al bien de la salvación; "últimus autem finis est beatitudo;

<sup>6</sup> Granada, Urania, 1962.

<sup>7</sup> Madrid, Bruno del Amo, 1930.

<sup>8</sup> Granada, Urania, 1965. Cita a la página XXXIII.

ergo omnis lex ordinatur in beatitudinem”, dirá comentando la cuestión XC; el bien común para todos y por antomasia es el bien de la salvación, que la ley deberá procurar en cuanto “regula prima est nostrarum actionum”, asentará en el *De iustitia et iure* I, I, 2.

Pero como al lado de la felicidad perfecta, total y eterna de la salvación, bien supremo del hombre, existe como bien temporal la felicidad natural terrena, el bien común terreno es requisito necesario para la ley humana terrenal. Por ello afirmará en el mismo lugar I, I, 2 del *De iustitia et iure* puede entenderse por bien común la felicidad natural, la que es hacedero conseguir en este mundo y que consiste en la quietud, paz y tranquilidad de la sociedad, el “commune bonum” que “pro naturali foelicitate usurpatur, quam hoc saeculo adipiscimur, quae est quiatus tranquillisque et pacificus reipublicae status”.

En el estudio *La filosofía de la ley según Domingo de Soto* el mexicano Alfonso Zahar Vergara explicó la dualidad jerarquizada de bienes comunes, el sobrenatural y el terreno, en la dualidad del alma con el cuerpo que constituyen conjuntamente al ser humano<sup>9</sup>. Traigolo aquí por prurito de erudición, ya que sus argumentos no se me antojan demasiado convincentes. En efecto; el hombre es ser único, llamado a salvarse o condenarse en su íntegra totalidad desde el día de la resurrección de la carne, de una parte; y de otra, la vida terrenal no se agota en el cuerpo humano, porque el negocio de la salvación que aquí forzosamente ventilamos en la tierra, igual que nuestra participación en la comunidad política, son datos totales del ser humano, sin que parezca conveniente a mi modesto entender discernir al alma del cuerpo en semejantes planteamientos.

La razón es a mi juicio más profunda. Domingo de Soto es comentarista fiel del Aquinate. La jerarquía de los bienes está planteada por él en términos idénticos, sin otra novedad que recalcar la importancia del bien común en que consiste la paz que facilite el ejercicio de conductas que lleven a la eterna bienandanza. El bien común terrenal es válido en la medida en que ayude a la consecución del Bien supremo que es Dios. Sobre las letras del Aquinate ha bordado su preocupación de polemista contra la herejía protestante, su interés por subrayar que la vida ultraterrenal depende del quehacer terreno y no de la trágica lotería de la predestinación luterana. ¿No había sido además Santo Tomás mismo quien en la *Summa theologica* Secunda secundae CLXXXVIII, 8, había declarado que la “vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis”?

La relación entre ambos modos del bien común, el sobrenatural y el terreno, no quita por eso la autonomía del bien común terrenal. La fe-

<sup>9</sup> México, Editorial Jus, 1946, pág. 98.

licidad terrena, dimanada de la ordenada subordinación del hombre a la comunidad política a fuerza de parte de un todo, lleva a la conclusión de que la ley que no se conforma al bien común terrenal, esto es a la felicidad terrena, no es verdadera regla para nuestras acciones, no es verdadera ley, amén de constituir un pecado para el legislador que la impusiera. "Lex anim quae non ordinatur in bonum commune, scilicet in beatitudinem, non est vera regula actionum nostrarum et per consequens nec est lex". Así reza el *Comentario* al artículo 2 de la cuestión XC de la *Prima secundae* de la *Summa theologiae*.

Por lo demás, coincide con Francisco de Vitoria en todos los términos deducibles de la doctrina del bien común. Como Vitoria cree que las leyes particulares solamente están justificadas cuando al decretarlas sírvese al bien común del cuerpo orgánico que es la república y no a algún individuo en particular, de que "illa tamen consistencia illic connititur quod illud singulare bonum ad commune refertur", a tenor de sus palabras en el *De iusticia et iure* I, I, 2. Igual que Vitoria asimismo opina que la concupiscencia de la carne contra el espíritu no es por sí misma mala, ya que el instinto encauzado por la razón arriba a conclusiones buenas; tal el impulso para la procreación regulado en el matrimonio. Así en el *Comentario* a la citada cuestión XC, Art. 2.

La doctrina del bien común profesada por Domingo de Soto, lumbrera de Trento, catedrático salmantino, confesor de Carlos V y autor del primer tratado de nuestra filosofía jurídica en el siglo XVI, ciñese, tal como la de Francisco de Vitoria, al común denominador tomista. Apenas si acentuada en algunos extremos a causa de las circunstancias polémicas provocadas en sus tiempos por el luteranismo, por aquel pesimismo tenebroso destructor de las fuerzas del ser católicamente libre, por aquella escisión entre gracia y naturaleza que dejaba desconsoladoramente al hombre sumido en la agonía de la predestinación desconocida, por aquella ruptura de la lógica entre la conducta terrena y el destino ultraterreno, por aquella separación tajante entre los órdenes natural y sobrenatural del bien común. Escritor polémico por más que con violencia soterrada, es otro ejemplo más de como en la temática del bien común los magnos pensadores de las Españas clásicas supieron recoger y actualizar en el horizonte de su tiempo las enseñanzas del Doctor Angélico.

#### FRANCISCO SUÁREZ

Sin el menor ánimo de ocultar o minimizar los muchos puntos, y no baladíes ciertamente, en los que Francisco Suárez se aparta de Santo Tomás de Aquino, bueno será no exagerar las contraposiciones y colocar las cosas en su verdadero sitio; esto es, ver en Suárez un representante

más de la Escolástica española, insistiendo en que la Escolástica española pende siempre de Santo Tomás de Aquino.

No de otro modo le han calificado muchos insignes comentaristas, vistiendo incluso la sotana jesuita. Ya en el siglo XVII el catedrático de la Universidad de Salamanca e hijo de la Compañía padre Bernardo Sartolo, al redactar la biografía apologética que intituló *El eximio doctor, y venerable padre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, en la fiel imagen de sus heroicas virtudes*, tuvo buen cuidado de señalar que, si eran ciertas sus discrepancias y sus posturas originales, no era menos verdad que "se ve frecuentemente, que los máspreciados de Thomistas batallan fuertemente entre sí por opiniones encontradas, alegando cada uno por la suya al Doctor Angélico, y citándole libremente por entrambas; porque no se declaró expresamente por ninguna"<sup>10</sup>. Con lo que vino a disputar a Suárez por secuaz de Santo Tomás, intérprete suyo con pareja libertad a la que usaban los polémicos dominicos que de diverso modo interpretaban las tesis del Angélico. No de otra suerte tampoco en los comienzos de nuestro siglo el jesuita padre Juan Mun-cunill, muerto en 1928, redactó estudio adrede consagrado a mostrar la fidelidad doctrinal de Suárez respecto a Santo Tomás, según delata el título sin necesidad de mayores consideraciones: *Eximius Doctor P. Suárez fidelis St. Thomae discipulus*<sup>11</sup>. Opinión reforzada recientemente por tan profundos conocedores de la obra suareciana cuales los profesores Ramón Maciá Manso en su *Derecho y Justicia en Suárez*<sup>12</sup> y Giovanni Ambrosetti en *La filosofía delle leggi di Suárez*<sup>13</sup>, a los que acompaña, desde la orilla de la ortodoxia tomista, el juicio emitido por el cardenal Zeferino González en su conocida *Historia de la filosofía*<sup>14</sup>. Pero, por lo demás, ¿no fue Suárez mismo quien estampó en el número 8 de la sección 3 de la V de sus *Disputaciones metafísicas* su fidelidad a Santo Tomás, cuando declaró defendería cualquier tesis simplemente porque la hubiera sostenido Santo Tomás y aunque no le apareciera demostrable con argumentos de razón? He aquí sus palabras: "Sed videntum est, quamvis sententia haec ratione convinci non possit, an valeat convenienter defendi ac sustineri, nam hoc satis nobis erit ut saltem propter Aristotelis et D. Thomae auctoritatem illam defendamus". Que, en varón de la independencia intelectual de Suárez, no es dable concebir mayor homenaje de acatamiento.

<sup>10</sup> Salamanca, Andrés García de Castro, 1693, pág. 467.

<sup>11</sup> A este respecto Francisco de P. Sola S. I.: *Un trabajo inédito del Juan Mun-cunill S. I. (1848-1928)*. En *Estudios eclesíasticos XXII* (1948), 509-548.

<sup>12</sup> Granada, Urania, 1968, pág. 6.

<sup>13</sup> Roma, Editrice Studium, 1948, páginas XVIII-XX.

<sup>14</sup> Madrid, Agustín Jurra. Cuatro tomos, Cita al III (1886), 145.

En la teoría del bien común la dependencia es todavía más notoria, si hemos de creer a Sabino Alvarez Gendín en su *Doctrinas políticas de Vitoria y Suárez*<sup>15</sup> y al especialista y cofrade Heinrich Rommen en su *Die Staatslehre des Franz Suárez*<sup>16</sup>. Comprobemos la verdad o no de tales aseveraciones.

La doctrina general metafísica del bien o de la bondad transcendental, tal como quedó expuesta por Francisco Suárez en la disputa X de sus *Disputaciones metafísicas* se inspira, ya que no siga por entero, en Santo Tomás. Comenzando porque al definir qué sea el bien en la primera de las tres secciones de que consta, acude siempre al Doctor Angélico para ir refutando una tras otra las opiniones que censura la de Jean Capréole de que la bondad es relación de conveniencia a otro más que razón real; la de Guillermo Durando de San Porciano, para quien el bien era una razón sobreañadida al ente; la de Duns Scoto, quien mantenía que la bondad es cierta propiedad absoluta y real sobreañadida al ente, pero distinta de él "ex natura rei"; y la de Hervé de Nedellec el Bretón, el cual reducía el bien a una perfección real del ente. Cada una de las refutaciones de Suárez va apoyada, sin excepción, sobre textos de Santo Tomás de Aquino.

En pareja guisa, al desarrollar las propias opiniones, Suárez sigue cimentándose en el tomismo. Así, al postular que la bondad añade al ente la razón de conveniencia, busca fundamentos en Tommaso de Vío. La distinción concretada en que la bondad puede ser de dos maneras: porque la cosa sea en sí misma buena o porque lo sea para otro, sácala de dos trechos del *De veritate* y de la *Summa theologica*, en las *Disputaciones* X, 1, 12; aportando por argumento expreso el de "ut D. Thomae saepe dicit", el de que a menudo lo dice Santo Tomás. Las conexiones entre lo bueno y lo perfecto justificanse porque "ex D. Thoma supra retulimus", porque lo tomó de Santo Tomás, en el número 16, y porque habla a tenor de lo que Santo Tomás enseñó, "ut D. Thoma docuit", en el párrafo 18. Expresamente se adhiere en el número 19 a la opinión tomista de que la razón de lo apetecible es posterior a la razón de bien. Igual que en el número 21 repite la tesis tomista de la *Summa theologica* Prima, V, 2, ad primum de que el bien equivale al fin. En la sección II de la propia disputa X, la separación entre el bien honesto, el bien deleitable y el bien útil, formulada en el párrafo 3, calca la dada por Santo Tomás en la *Summa theologica* Prima, V, 6 y Secunda secundae, CXLV, 3. Todas las objeciones de esta sección II van

---

<sup>15</sup> Oviedo, Imprenta La Cruz, 1950. pág. 30.

<sup>16</sup> Cito por la traducción castellana, aparecida bajo el título de *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*. Madrid, Diana, 1951, pág. 212.

contestadas "ut exponit et tractat D. Thomas", en sus decires propios, que pueden comprobarse sencillamente con la lectura del texto, empedrado de citas del Aquinate, pues siempre insistirá escribir de acuerdo con Santo Tomás, según expresamente declara en el párrafo 32. En la sección III la fundación del bien en el ente repite lo que Santo Tomás había dicho en la *Summa theologia* Prima, V, 5, recogido en el párrafo 3. La cuestión de la perfección de los entes matemáticos trátase en el número 19 reiterando lo sustentado por Santo Tomás en el *De veritate* II, 4, y en la *Summa* Prima V, 3, ad quartum. El desenvolvimiento de la teoría del bien relatado por Suárez en la disputa X de las *Disputationes metafísicas* va encuadrado en el marco del pensamiento tomista en tanto grado que es continuo diálogo con cuanto el Angélico había escrito. Diga lo que quiera León Mahieu en su *François Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, intentando contraponerle a Santo Tomás merced a conceder importancia suma a cuestiones secundarias como la de si la materia es buena por sí misma y no en potencia cual había mantenido el Aquinate<sup>17</sup>, el lector que serenamente lea los textos suarecianos convendrá hay mucho más, infinitamente más, de fiel seguimiento que de menuda discordancia leve.

La adhesión del sujeto racional al bien mediante la vía de la inteligencia, que es la que presenta a la voluntad lo que sea o no sea bueno, pisa igualmente rieles tomistas. En la disputa V, sección I, número 3, asienta Suárez sin lugar a dudas que el bien viene conocido por la razón, "quia ratio est suprema regula omnium boni convenientis homini", pues la razón es regla suprema de todo bien que al hombre sea conveniente.

La bondad es objetiva, conocida por la razón y querida por la voluntad a través del conocimiento que la razón la proporciona. En el *Tractatus quinque ad Primam Secundae D. Thomae* III, II, 1, 4, consigna Suárez que la bondad que mueve a la voluntad no procede de la voluntad misma, sino que reside en los objetos, que es objetiva, nunca subjetiva: "quia objectum voluntatis est bonum sub ratione boni: ergo bonitas illa, quae movet voluntatem, non manat a voluntate, sed supponitur in objectis". No cabe ningún movimiento directo e inmediato de la voluntad respecto al objeto. El fin es el bien objetivo tal como sea presentado ante la voluntad por la inteligencia. La voluntad no puede tomar por fin de sus querer al bien objetivo, de no mediar la inteligencia, que es la que transforma al bien objetivo en fin para la voluntad. Aunque Suárez se remita expresamente a Santo Tomás en el *Tractatus* III, II, 2, 1, holgaba la referencia. Todo cuanto aquí dice Suárez estaba ya dicho por Santo Tomás en muchas partes. Baste recordar el

<sup>17</sup> Paris, Desclée, de Brouwer et Ce-Auguste Picard, 1921, pág. 156.

artículo 1 de la cuestión XVII de la Prima secundae de la *Summa theologica*.

Otro tanto sucede con la jerarquización entre el bien honesto y el útil, que Suárez desenvuelve en el *Tractatus quinque ad Primam secundae D. Thomae* recogiendo en I, I, 4, 1, lo que Santo Tomás había expuesto en el ad primum del artículo 6 de la cuestión II de la Prima secundae de la *Summa*. Esto es, aseverando que el bien honesto es apetecible por sí mismo, mientras que el bien útil es apetecible "propter aliud", en referencia a otro bien y nunca por sí mismo. El bien útil es un medio que conduce al bien honesto, con la consecuencia de que es en este modo como participa de la naturaleza de los objetos de la voluntad que coincidan inmediatamente con aquel bien que es bien en sí mismo.

Matiz en que insiste Suárez es el de subrayar netamente al carácter formal del fin superior respecto a los fines subordinados, en aseverar que en las acciones individuales aquel bien más alto asomó siempre formal y explícitamente. Para Suárez el fin último de la felicidad eterna se articula con el bien común de la felicidad natural, en manera que siempre el hombre busque al Bien supremo que es Dios aunque obre movido por las incitaciones de los fines terrenales; así en el *Tractatus quinque ad Primam secundae D. Thomae* I, III, 6, 2. Es que todos los bienes se ordenan al y están contenidos en el bien supremo en cuanto, proporcionando los objetos una felicidad que es parte de la felicidad última, en todas las acciones cumplidas se halla presente, aunque sólo sea de modo implícito, el fin último: "est enim consecutio ultimi ac supremi boni, quod ab homine desiderari potest, et in quo caetera virtute continentur, seu ad illa refereuntur" (*Tractatus quinque*, I, IV, 1. 5).

La posible novedad suareciana radica en las repercusiones dimanadas del distinto trato que da a las leyes natural y humana. Suárez separa el bien que justifica como fin a cada una de ellas. Para la ley natural el fin consiste en el bien común constituido por la felicidad ética, en llevar a cabo acciones buenas evitando las malas, según el esquema de que la voluntad ama siempre al bien que como fin bueno le presente la inteligencia. Para la ley positiva no se trata del bien de los individuos, sino del bien de la sociedad, indicado en cada momento histórico por el legislador que dicte las leyes. Como ha puesto de relieve Giovanni Ambrosetti, mientras Dios impone siempre el bien ético, el legislador humano puede imperar normas que miren al bien de la comunidad<sup>18</sup>. La última consecuencia sería la de distinguir —con Ambrosetti— dos planos de valores o de bienes comunes, si se quiere: el de la conducta interna, propio de la felicidad que trae el bien común ético, y el de la

<sup>18</sup> C. Ambrosetti: *La filosofia delle leggi di Suárez*, 147.

commune unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam: alia enim est ratio boni communis et alia boni singularis, sicut et alia et ratio totius et partis". La teoría suareciana del bien común, asumida en sí y tal como Suárez la refiere, entra dentro de la línea tomista.

Otra cosa sucede si se la mira desde el ángulo de la definición de la ley, allí donde el Eximio insiste en el factor volitivo propio de toda ley en contraste con el intelectualismo formulado por Santo Tomás. Los reparos hay que buscarlos en el capítulo XII del libro I del *De legibus*, cuando Suárez objetó a Santo Tomás había definido a la ley en sentido tan lato que no la distinguió del consejo, por lo cual propuso definir a la ley como "commune praeceptum, iustum, ac stabile sufficienter promulgatum" (*De legibus* I, XII, 5). Definición más de ley positiva que de ley en general.

Si en la intención de Suárez su teoría del bien común permanece a la sombra de la de Santo Tomás, cobra sesgo harto diferente cuando se la contempla desde su definición de qué sea la ley. Porque entonces el requisito de que el bien común que es fin de la ley se concrete en el bien común en tal tiempo, en tal lugar, en tal pueblo y en tal comunidad, para que la "lex, hoc tempore, hoc loco, in hac gente, et communitate sic utilis" (*De legibus* I, VII, 9), gana cierto matiz de peligrosidad de historicación y de oportunismo relativista del cual se hallaba exenta la formulación labrada por Santo Tomás de Aquino.

Mas, juzgándole por las intenciones que resultan de sus repetidas declaraciones expresas, Francisco Suárez forma parte de la legión de los discípulos de Santo Tomás o, por lo menos y si se prefiere más medida exacta, del elenco de los pensadores que en las Españas áureas construyeron la doctrina del bien común con afanes de pisar las huellas de lo que Santo Tomás había adoctrinado sobre el tema.

### CONCLUSIÓN

Sería imposible prolongar la consideración de los innúmeros escritores que en los siglos XVI y XVII trataron del problema del bien común en las Españas. He aportado aquí tres figuras típicas y señeras. En primer término Francisco de Vitoria, cuya condición de renovador de los estudios teológicos en la Salamanca entonces doctísima, fue en el asunto que consideramos actualización del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. En segundo lugar Domingo de Soto, también actualizador de las doctrinas tomistas acerca del bien común, matizadas en su coyuntura personal de teólogo tridentino y, por ende, preocupado por mantener la unidad entre gracia y naturaleza contrastada por el luteranismo. Y finalmente el celeberrimo jesuita Francisco Suárez, cuya fidelidad a

Santo Tomás en estos temas, por él mismo reiteradamente proclamada, podrá suscitar dudas en las consecuencias que quepa deducir si meditamos la doctrina del bien común en función de otras facetas de su pensamiento, en una apreciación que queda abierta al juicio de los críticos.

Los tres confirman en sus particulares exposiciones aquella observación con la que inicié mis palabras de esta tarde: que la teoría del bien común entre los pensadores de las Españas clásicas es eco de lo que Santo Tomás había escrito en torno a tales asuntos; que Santo Tomás es el horizonte sobre el cual perfilan las respectivas tesis personales los filósofos y juristas de aquellas Españas olvidadas, los varones cuya herencia es tanto vuestra como mía, igual de Castilla como del viejo Reino de Chile.

Y nada más.

**BIBLIOTECA**

**FCO. ELIAS DE TEJADA Y ERASMO PERCOPO**