

Francisco Húber Olea y Reynoso.

Teoría Tomista
del
Bien Común

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales

MEXICO
1956.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A. M. D. G.

Al Niño Jesús y a su Madre amantísima

Dulce amparo de mi vida.

*A la memoria de mi Padre,
el Sr. Lic. Dn. Francisco Húber Olea*

*Al más caro amor de mi vida, mi Madre,
la Sra. Dña. Maria Guadalupe Reynoso y S. U. de Húber*

*A mis hermanos:
Fr. Orlando y Fr. Jaime
Cariñosamente.*

Al M. R. P.

Fr. Alberto Escudria O. P.

Con mi ferviente y devota gratitud.

Al M. R. P.

Fr. Porfirio Santoyo O. P.

Con fraternal afecto.

S U M A R I O .

Introducción.

CAPITULO I.—Datos Biográficos de Santo Tomás de Aquino.

CAPITULO II.—Antecedentes del pensamiento Tomista.

CAPITULO III.—Nociones generales sobre bien común.

CAPITULO IV.—La sociabilidad humana.

CAPITULO V.—El Bien Común.

Conclusiones.

Bibliografía.

INTRODUCCION .

En estos últimos tiempos, a raíz de los agobiantes acontecimientos político-sociales contemporáneos, los filósofos se han ido preocupando más hondamente de los más diversos problemas de la Filosofía Social y Política, siendo uno de los más discutidos "El Bien Común".

Qué es, y cómo se alcanza el bien común?

He aquí un eterno problema de la humanidad. Bastaría una rápida mirada a través de los siglos para poder contemplarla siempre buscando su felicidad, su bienestar, su dicha, y que en todos los tiempos, con sus dolores y sus ansias, con sus sufrimientos y sus esperanzas, ha buscado encontrarla, escribiendo páginas sublimes en la Historia, elaborando grandiosas estructuras sociales, en una palabra, ha buscado la llave maravillosa con que abrir la puerta que guarda celosa el tesoro de la felicidad.

La humanidad, cual otro Fausto, busca esa dicha, pero nunca se ha hallado en la posibilidad de poder exclamar ;Oh no pases; eres tan hermoso! y tal parece que sólo puede decir la notable palabra de los Upanishadas: "Yo no creo conocerlo bien, ni conocerle siquiera, ni siquiera creo que le conozco". De modo que acertadamente describe Max Nordau el estado actual de la humanidad diciéndonos: "El mundo civilizado no es más que una inmensa y repleta sala de enfermos que pueblan el espacio con sus ayes dolorosos y se retuercen con todo género de sufrimientos. Recorred todos los países y preguntad de puerta en puerta: "El

contento vive aquí? Os encontraréis tranquilos y dichosos? "Indudablemente se nos contestará: "Busca más lejos no tenemos eso de que nos hablas" y se nos quedarán mirando con un aire de perplejidad..."

¡Cuántas corrientes filosóficas han tratado de encontrar la clave de la felicidad humana!

Relegado el individualismo, tenemos ante nosotros el extremo opuesto, la supervvalorización del Estado y lo Social que ha llegado hasta la misma negación de los más sagrados valores de la persona humana, centrando toda valorización en la producción, en la raza y en el Estado. Por eso es que sentimos que nuestra sociedad actual se bambolea, que el mundo se desquicia y que un desconcierto total se extiende como crepúsculo invasor sobre la perpetua población de los hombres que hacen alarde de civilizados.

La sociedad actual después de la guerra, se encuentra delante de dos grandes sistemas que se enfrentan en lucha a muerte sin cuartel: el Capitalismo por un lado y el Socialismo por el otro. Pero además de estos dos sistemas hemos de encontrar la doctrina social cristiana, que finca su base en el Evangelio, en la ley natural, y en las concepciones profundas e incomparables de Santo Tomás de Aquino. Doctrina que no se inclina a favor de ninguno de los dos sistemas antes apuntados, sino que en forma decisiva por una parte trata de defender la dignidad de la persona humana a la que se le ha desconocido su naturaleza y su último fin, y por la otra los derechos de la sociedad y del Estado, esforzándose por encontrar el equilibrio entre estas dos clases de derechos, delimitando el campo de cada uno de ellos, y determinando el modo conforme al cual ha de desenvolverse el hombre en el seno de la sociedad, y la sociedad misma, señalando así mismo como alcanzar el bien común y la forma de determinarlo.

Dentro de esta maraña de teorías hemos de referirnos en nuestro trabajo, a la teoría Tomista del bien común, tratando de encontrar una forma de encausar la actividad social actual tan desorientada, mostrando un camino, un remedio, una esperanza a nuestra humanidad, ya que no hay peor esclavitud —dice Tagore— que aquella que el abatimiento impone y mantiene encadenados a los hombres sin esperanza.

Tratando de exponer en estas páginas la Teoría Tomista del bien común, es evidente que nuestro punto de vista debe coincidir totalmente con el del Santo. Si hemos de exponer la doctrina del de Aquino, debemos colocarnos en su posición, adentrarnos en su propia mentalidad, hasta llegar, por decirlo así, a mirar, a ver, a examinar sus lucubraciones a través de sus propios ojos, ya que nadie puede saber mejor que uno mismo, lo que dice o trata de decir.

Para la elaboración del presente trabajo establecimos estrecho contacto con las dos Sumas: Teológica y Contra los Gentiles, las que contienen una síntesis del pensamiento tomista.

Esta tesis se gobierna fundamentalmente por los más comunes principios del sistema tomista. Por esta razón cada afirmación hecha en ella podía ser avalada por casi infinitos lugares de las obras de Santo Tomás. Para mantenerme dentro de una aceptable sobriedad me ví obligado a elegir los que creí más elocuentes, sin desterrar por ello el temor de una mala elección.

Para lograr la presentación adecuada del pensamiento tomista pareció pertinente trazar una breve biografía de Santo Tomás de Aquino, con el fin de destacar el marco histórico en que tuvo lugar la producción de ese pensamiento. Tampoco podría ser perfectamente entendida esta doctrina si no se tomara en consideración los antecedentes doctrina-

les que influyen directamente en la formación de la mente del Angélico. Estas son principalmente aparte, claro está, del cristianismo, el Platonismo y el Neoplatonismo que llegaron hasta el Santo por conducto de San Agustín, y el Aristotelismo. A describir estas influencias se dedica el capítulo segundo, siguiente al biográfico antes mencionado.

Los tres capítulos siguientes entran de plano a analizar la doctrina tomista del bien común, a saber: en el tercero se declaran las nociones generales sobre el tema, en el cuarto se trata de la condición social de la persona humana y por último, el quinto se dedica a probar la definición y la división del bien común.

DATOS BIOGRAFICOS
DE
SANTO TOMAS DE AQUINO.

El marco vital dentro del cual se perfila en la Historia la figura de Santo Tomás de Aquino, es relativamente pequeño.

El castillo señorial de Rocaseca, en el reino de Nápoles, morada tradicional y originaria de los Condes de Aquino, fué su cuna. Allí nació Tomás en 1225 siendo sus padres el Conde Landulfo de Aquino y Teodora por nacimiento Condesa de Theate. A los cinco años fué llevado al cercano monasterio de Monte Casino, para que fuese educado bajo la dirección de su tío el Abad Sinibaldo. La soledad de este lugar parece haber contribuído a imprimir para toda la vida en el sensible corazón del niño el amor a la reflexión, a la vida interior, a la observación delicada.

En 1236 salió de Monte Casino para dedicarse en Nápoles al estudio de las artes liberales, Trivium y Quadrivium. Más tarde en 1243 su espíritu se sintió atraído por la Orden de Predicadores, que lo envió al año siguiente a los altos estudios superiores de París. Es cuando ocurre el primer encuentro entre el joven dominico de Sicilia y Alberto el Grande, el Teólogo alemán igualmente dominico, que gozaba de alto renombre. A las clases de Alberto asiste Tomás de 1245 a 1248 en París siguiéndole después a Colonia. Alberto Magno ejerció gran influjo en la formación científica de Tomás de Aquino.

DATOS BIOGRAFICOS DE SANTO TOMAS DE AQUINO

El año de 1252 lo pasa Tomás en París, donde comienza su actividad académica como bachiller explicando las sentencias de Pedro Lombardo. Se da a conocer como sistematizador de la Teología con orientación aristotélica. En 1256 recibe de manos de Canciller Heimerico la Licentia Docendi.

En el Capítulo General de 1259 Tomás hace valer sus experiencias en la cátedra y entre otros con Alberto Magno traza las líneas generales de los estudios de la Orden. Entre 1259 y 1264 por exitaciones de San Raimundo de Peñafort escribe su Summa contra los Gentiles. (Desde 1261 a 1264 vive con el Papa Urbano IV como Teólogo en la corte pontificia.)

Crítico de las filosofías arábica y griega, lucha contra los comentaristas, especialmente Averroes. Al entablar relación con su hermano de hábito Guillermo de Moerbeke encomiéndale la traducción del griego al latín de las obras de Aristóteles. Al conocer exactamente el contenido de estas obras, Tomás adquiere la base firme y la seguridad filológica que caracteriza sus comentarios y demás escritos sobre Aristóteles.

A la estancia de Tomás en la Corte del Papa Urbano IV parece referirse la siguiente observación del poeta Wiirzburg en la poesía de la curia romana editada por Granert: "Allí (es decir en la corte del Papa) hay uno, que, si la antigua filosofía desapareciese del mundo habría de ser el inventor de la filosofía nueva. El volvería a darla a conocer por más excelente manera; y a todos los antiguos filósofos habría de sobrepasar por la nobleza de su ciencia" (1).

En 1265 se le confió la dirección de los estudios de Roma y en 1267 ejerció el oficio de lector en Viterbo, em-

pleando el tiempo libre en sus numerosos escritos y principalmente en su *Summa Theológica*.

De 1269 a 1272 vuelve a París a enseñar en donde se presenta ante sus enemigos del clero secular como un muro insuperable con el alto prestigio de su ciencia y sus dos escritos de combate: *Contra Doctrinam Rethahentium a Religione* y *De Perfectione Vitae Spiritualis*.

De mucha mayor cuantía era aún otra lucha que el ilustre dominico tuvo que sostener en París y en la que había de recoger gloriosísimos laureles: la lucha entre el peripateísmo cristiano del que Tomás se constituyó representante, y el peripateísmo averroísta representado por Siger de Brabante y Boecio de Dacia para los cuales la doctrina de Aristóteles interpretada por Averroes era aceptable aún en contra del dogma. El Santo se les presenta con un aristotélismo cristiano, expurgado, corregido y adaptado a las enseñanzas de la Iglesia. En *De Unitate Intellectus contra Averroístas* combate el mono-psiquismo demostrando que ha sido falsamente interpretado en este punto el Estagirita; Tomás ve coronado su esfuerzo al ser condenado el Averroísmo por el Obispo de París en 1270.

Una tercera lucha aún, quizá la más dolorosa para su noble espíritu, tuvo que sostener en París al verse combatido en muchas cuestiones científicas por los teólogos franciscanos; para estos había de ser San Agustín la autoridad suprema no sólo en cuestiones de Teología sino también en las filosóficas, considerando los textos y las doctrinas de Aristóteles como ornamento o auxiliar metódico.

Para Santo Tomás era ciertamente San Agustín el más grande de los Padres de la Iglesia y el de mayor autoridad en Teología, pero al Estagirita era preciso reservarle

un lugar dentro de ella, siendo en Filosofía y sobre todo en psicología y teoría del conocimiento la máxima autoridad, a la cual había que incorporar por una interpretación concordista en cuanto fuese posible y necesario a la tradición agustiniana.

El Teólogo franciscano Juan Peckham se puso al frente de los enemigos de Tomás, en cuanto se trataba ante todo, de la doctrina tomista que afirma la unidad de la forma substancial en el hombre, Tomás expone con la mayor tranquilidad y humildad sus puntos de vista y sus convicciones sometiendo toda la cuestión al juicio de profesores de Teología de París.

El de Aquino es llamado por sus superiores y en 1272 sale de París y nuevamente se encuentra en su Patria. El Capítulo Provincial de la provincia romana del mismo año lo vuelve a dedicar a la enseñanza, dándole plenisimos poderes para crear un Estudio General de Teología que por instancias del Rey Carlos de Anjou lo establece en Nápoles.

De su tranquila actividad de Nápoles es llamado por el Papa Gregorio X, para que asistiese al Concilio de Lión de 1274 en que había de tratarse principalmente la unión de las Iglesias cismáticas. El viaje al concilio debía ser para Santo Tomás el último. De las noticias auténticas que se conservan acerca de este último año de su vida, se deduce que el Santo venía muy cansado y excesivamente sobrecargado de trabajo, no pudiendo sus fuerzas corporales soportar el acelerado paso de la actividad de su espíritu. Puesto en camino a Roma, cayó enfermo, herido de muerte y en la Abadía cisterciense de Fossanova, junto a terracina en la que se había detenido para descansar, entregó santamente su alma a Dios el 7 de marzo de 1274.

La cantidad y extensión de sus escritos es asombroso teniendo en cuenta que no alcanzó siquiera los cincuenta años y que su actividad considerable entre la enseñanza y el claustro le dejaban poco tiempo para escribirlas; éstas, las podemos clasificar así:

Obras filosóficas:

Comentarios a Aristóteles.

Comentarios al liber de causis.

Opúsculos filosóficos.

De carácter preferentemente Teológico:

Exposición general de la Teología sistemática.

Monografías.

Opúsculos preferentemente dogmáticos.

Obras apologéticas.

Cuestiones prácticas de Teología, Derecho, Sociología y Política.

Ascesis y vida religiosa.

Obras exegeticas.

Notas:

- (1) M. Grabman. "Santo Tomás de Aquino" Pag. 10, Madrid 1918.
Traduc. de R. G. Menéndez Reigada.

ANTECEDENTES

DEL

PENSAMIENTO

TOMISTA.

De la gran cantidad de fuentes utilizadas por el Angélico, sólo apuntaremos los pensamientos del filósofo de Estagira y el del Obispo de Hipona en lo referente al objeto de nuestro trabajo que influyen de manera decisiva en la obra de Santo Tomás de Aquino.

El Aquinatense se nos muestra como un profundo conocedor de Aristóteles, al que comenta con especial singularidad dándole novísimas proyecciones en su interpretación; la gran claridad de su mente nos muestra de manera precisa, la concepción expuesta a veces en forma confusa del Estagirita, al que reserva en cuestiones filosóficas un lugar privilegiado.

Por otra parte, Santo Tomás empapado profundamente en la obra Agustiniana, avalora su caudal científico, teniendo un concepto claro y preciso de este pensamiento, presenta genialmente una acomodada interpretación.

Ahora hemos de referirnos concretamente al pensamiento aristotélico en lo referente a nuestro trabajo.

Para Aristóteles, "el bien es la plenitud de la esencia, los seres tienden a él. El hombre tiene ante sí, y apetece una

jerarquía de bienes, en los cuales halla una felicidad imperfecta y transitoria hasta elevarse al bien sumo, que coincide con su fin último. Este es la felicidad, la cual ha de buscarse en la contemplación de la verdad y la adjeción a ella. El medio de buscarla o conseguirla son las virtudes" (1).

Ahora bien, nos dice Aristóteles en su *Ética*, "Los bienes han sido distribuídos en tres clases: Los llamados externos, los del alma y los del cuerpo y de éstos los del alma solemos llamar bienes con máxima propiedad y plenamente". (2).

"El bien supremo debe ser algo final. Por lo tanto, si hay un solo fin final, éste será el que buscamos; y si muchos, el más final de entre ellos, tal nos parece por encima de todos la felicidad, ella es la más deseable de todos los bienes y no está incluída en la enumeración de estos". (3)

La Felicidad aristotélica de ninguna manera quiere decir placer, ni lo supone en ninguna de sus notas esenciales, sino que es la actividad misma del alma según su más eminente virtud, por eso dice que la vida feliz es la más placentera, ya que cualquier ser en condiciones normales, es su actividad su fuente de placer. Distingue la felicidad de manera rotunda del placer; la felicidad es la prosecución y conquista del bien racional, no del bien placentero, no siendo para el Estagirita como para Epicuro, una suma, ni siquiera una jerarquía de placeres la felicidad, sino que es innumerables con los demás bienes.

1 - Francisco González D. L. *Proyección Histórica del Der. México*, 1945.

2 - Aristóteles. *Ética libro VIII*, versión española - notas de Antonio Gómez Robledo - Méx. 1954. Pub. U. N. A.

3 - Aristóteles. - *Ética Libro VII*. - Ob. Cit.

En su Política nos dice: "La felicidad no es posible aparte de la virtud" y en otro párrafo: "Ya hemos dicho en la Etica, si es que aquellos argumentos tienen algún valor, que la felicidad consiste en el ejercicio y uso perfecto de la virtud". (4)

Admite que la felicidad que él llama cívica o política viene a ser posterior a la felicidad primaria o propiamente dicha, que es el ejercicio de la sabiduría, porque la sophía tiene por objeto específico el conocimiento de las cosas divinas, siendo pues, Dios mismo su primer y esencial correlato. He aquí que el pensamiento vuela centrándose en la vida contemplativa y en la visión magnífica de Dios en que alcanza su más alto nivel.

Refiriéndose a la Política nos expone de la siguiente manera su pensamiento: "Puesto que es evidente que el fin de la comunidad y del individuo es el mismo y que necesariamente, ha de ser el mismo fin del hombre mejor y del mejor régimen". (5)

"Dios es el fin con referencia al cual dicta sus mandamientos la prudencia y por tanto, toda elección y posesión de bienes materiales que tiendan y promuevan en grado más alto la contemplación de Dios. Tal elección y posesión es la mejor y tal norma es la más loable y la más hermosa. Y es mala por el contrario, la que por defecto o por exceso, estorbe el servir y el ver a Dios", nos dice en el final de su Etica. (6)

4 — Aristóteles.—Política.—Libro XIII — Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo; notas de Julián Marías — Pub. Instituto de estudios políticos, Madrid, 1951.

5 — Aristóteles.—Política Libro XV. Ob. Cit.

6 — Aristóteles.—Etica Libro X, X. Ob. Cit.

De lo expuesto del pensamiento Aristotélico podemos concluir que el bien sumo debe centrarse en la posesión y contemplación de Dios, y que toda elección y posesión de bienes materiales que promuevan la contemplación de Dios es la mejor y más loable, y por otra parte, que la felicidad política es posterior a la primaria que es el ejercicio de la *sophía* que tiene por objeto el conocimiento de las cosas divinas.

Los procesos de San Agustín que estudiaremos, convergen todos en Dios; su filosofía la encontramos bellamente descrita en sus Confesiones y su Ciudad de Dios, quedando plasmada en las primeras una vida íntima, llena de sugerencias; su diario íntimo, palpitante y sangrante en donde se encuentra la plenitud mística de Dios.

Al pecador con toda la naturaleza le grita que sólo Dios es el bien de bienes. "No cesa en vuestro loor, ni calla vuestra alabanza la creación entera para que se levante del cansancio nuestra alma en las obras que hicisteis, pasando a Vos su hacedor admirable". (7)

Entre Dios y el hombre pecador que ha sido arrojado por el impetuoso remolino del pecado dice, existe un hilo, un contacto que jamás se rompe.

Buscando que amar y simplemente amar se adentra en la belleza de los cuerpos, en la transparencia de la luz, en el bello timbre de la música, en la fragancia de las flores, y cuando éstas no le calinan por ser su capacidad erótica ilimitada, busca centrarse en la hermosura espiritual que ya no es sujeta ni a forma y color corpóreos, "Voz que

7 — San Agustín.—Confesiones, Biblioteca autores cristianos, Madrid, 1946.

no apaga el tiempo, aroma que el viento no arrebatara, sabor que no se menoscaba, y abrazo que nunca se desune. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios". (8)

En la ciudad de Dios al hablar sobre los sufrimientos que padecen también en la peregrinación de esta vida por la pena del pecado los ciudadanos de la ciudad de Dios, comenta la Epis. Hebr. 12, 14, y dice "Sobre el perdonarnos mutuamente las ofensas también nos da saludables consejos (El Apóstol) recomendándonos con tanto cuidado la "Paz" sin la cual ninguno podrá ver a Dios" (9). "De este modo se van curando los ciudadanos de la ciudad de Dios que peregrinan como pasajeros en esta vida terrena y suspiran por la paz imperturbable de la soberana Patria". (10)

Sólo hemos de apuntar para concluir este esbozo, que el ben sumo, tanto de la sociedad como del hombre en particular es Dios, cuya inquietud palpita fuertemente. "Nos has hecho para tí y nuestro corazón está inquieto mientras no descanse en tí". (12)

8 — Idem.

9 — San Agustín.—La ciudad de Dios, L. XV, C. V.

10 — Idem.

11 — San Agustín.—Confesiones, Ob. Cit.

NOCIONES

GENERALES

S O B R E

BIEN

COMUN

Antes de entrar de plano al tema objeto de este trabajo es necesario dar algunas nociones sobre el mismo.

El bien no es algo independiente del ser, sino una noción que se finca en el mismo. (1) Es el ser en acto, en relación con su causa última, en cuanto actualiza sus potencialidades y así se perfecciona. (2)

El bien en sentido ontológico o metafísico, es lo que apetece el ser, lo que perfecciona al ser, y todo ser en cuanto existe es bueno. (3)

“El bien y el ser son realmente idénticos, y sólo difieren por la razón; desde el momento en que se distingue de lo que es pura potencia, el bien añade a la noción de ser aquella de deseable o apetecible” (4)

1 — Bonum convertitur cum ente. I, 16, 3 co.; Cfr. 4, co.

2 — Secundum hoc dicitur aliquid perfectum secundum quod est actu. I, 5, co.; Cfr. I, II, 3, 2, co.

3 — I, 5, 3, co.

4 — I, 5, 1, co.

El bien concierne a la facultad de desear, ya que el bien es lo que todo ser desea, (5) y tiene razón de fin, (6) porque el desear es una especie de tendencia hacia el fin.

La voluntad se mueve invariablemente hacia un bien, y no puede tender hacia un objeto sino cuando éste, (7) le es mostrado bajo la razón formal de bien; si la voluntad elige mal, teniendo en cuenta que es libre, o repudia el único bien que se le presente, lo hace tomando como bien ese repudio, o el motivo preferido para hacer esa elección. (8)

El ser es el objeto formal del entendimiento, porque sin esta noción no podríamos el concebir entender nada en absoluto; el bien es el objeto formal de la voluntad, (9) porque la voluntad no podría querer tender a un objeto que no conoce intelectualmente sin la forma de bien.

El bien ontológico se distingue del bien humano por ser éste adecuado a la naturaleza humana, libre e inteligente. (10) Ahora bien, el bien humano puede dividirse en honesto, deleitable y útil, (11) siendo el bien honesto la cosa hacia la cual tiende la voluntad que se le presenta co-

5 — Bonum est in re appetibilis. I, 16, 1, co.; Cfr. I, II, 22, 2, co.

6 — Bonum habet rationis finis. I, 103, 2, co.

7 — Objectum principale voluntatis est bonum quod est extra voluntatem. I, 19, 1, ad, 3, 4, ad 3, 7, co.

8 — Radix libertatis est voluntas sicut subjectum, sed sicut causa est ratio. I, II, 17, 1, ad 2.

9 — Bonum intellectum est objectum voluntatis. I, 21, 1, ad 2.

10 — Hominum proprium est excogitare aliquid ut bonum et conveniens præter id quod natura requirit. I, II, 32, 1, co.

11 — Alici est ratio boni utilis et boni delectabilis. II, II, 118, 2, co.

mo término final del movimiento apetitivo. (12) El bien deleitable es el estado de quietud de la voluntad por la bondad de aquello en que reposa. (13) El bien útil es el término relativo del movimiento de la voluntad porque el objeto, se quiere como medio para alcanzar un fin superior y porque éste proyecta su bondad sobre el útil. (14)

El bien es el objeto de todas las aspiraciones humanas y si el bien común es un bien humano es obvio que deba aprovechar al hombre y deba tratar de ser alcanzado por éste, y además por ser común, debe reclamar la cooperación de todos los miembros de la sociedad en su consecución. (15) Así mismo esta consecución debe realizarse dentro de la sociedad.

Aristóteles ya señaló que el hombre es un *Zoon Politikon*, un animal político; el hombre no sólo es naturalmente social sino también lo es esencialmente, sólo puede escapar de la sociedad siendo Dios o bestia. (16)

Si el hombre es un ser social por naturaleza, entonces es imposible el logro de sus fines fuera de la sociedad, ya que éste, está hecho para ella, los fines de la sociedad son los fines de sus miembros. (17)

La sociedad es la conspiración de las personas hacia un mismo fin cuyo logro sólo se consigue, como ya quedó dicho, con la cooperación de todos los miembros sociales, vi-

12 — *Utile et honestum non sunt species boni ex aequo divisae.* I, II, 8, 3, ad arge, sed c.

13 — y 14 — *Idem.*

15 — *Bonum commune est divinus et melius quam bonum unius.* (Arist.) I, 108, 6, co.; Cfr. I, II, 97, 4, arg. 1, 11 5 arg. 1.

16 — *Homo naturaliter est omni homini amicus* (Arist.) II, II, 157, 3, ad 3.

17 — *Homines ordinatur ad invicem per exteriores actus* I, II, 100, 2, co.; Cfr. II, II, 58, 8, co.

niendo a constituir este fin, el vínculo social que mantiene unidos a todos los hombres que viven en sociedad. (18)

La sociabilidad y la existencia de la sociedad son tan naturales al hombre y tan necesarias, que atentar contra ellas, sería como atentar a la naturaleza humana, y ni el voto unánime de todos los hombres sería razón suficiente para hacerla perecer. La sociedad no es una creación caprichosa del ser humano, sino que de una manera clara y precisa, responde a las exigencias más esenciales de su naturaleza, y se ajusta a la misma. Es pues la sociedad un complemento esencial destinado a satisfacer las necesidades primordiales que un individuo aislado no podría satisfacer. (19)

El fin de la sociedad no es otro que el de constituirse en medio adecuado para conseguir la perfección y la felicidad de los humanos, posibles al hombre revalorizando los esfuerzos personales de todos los componentes sociales y con el esfuerzo aunado de todos, suplir la impotencia individual. (20)

Vitoria, para probar la sociabilidad del hombre, nos pone de relieve la impotencia de la niñez, y en todas las edades, para las cosas más necesarias, esenciales y precisas, y que sólo a través de la sociedad y el esfuerzo común se puede llegar a alcanzar la realización de los fines humanos.

Cuando el árbol se encuentra solo, bátenle los vientos y desnúdanle sus hojas, y sus ramas, cual si buscaran el suelo se inclinan abatidas; la planta aislada sin abrigo al impa-

18 — *Sicut homo non posset vivere in societate sine veritate ita nec sine delectatione.* II, II, 114, a, ad 2.

19 — *Idem.*

20 — *Bonum commune est finis singularium personarum in comunitate existentium.* II, II, 58, 9, ad 2.

sible sol candente, se seca, se marchita y muere. Cuando el hombre vive solo, bátenle los vientos del poder arrastrándole por la tierra, y la codicia de los grandes del mundo absorbenle la savia que le alimenta, y no podrá esperar sino dolor, desdicha, sufrimiento, y el temor lo acompañará por doquier. Qué cosa más débil que un gorrión, y más inerte que una golondrina? Más cuando el ave de rapiña aparece en el horizonte golondrinas y gorriones aunándose en su derredor persíguenla y logran ahuyentarla.

La cooperación humana es la clave de los éxitos del hombre y responde a una necesidad natural. Aunque los miembros de la familia se ayuden mutuamente, nos dice Vitoria, una familia no puede bastarse así misma, sobre todo tratándose de repeler la fuerza y la injuria. . . Está, pues claro, que el origen de las ciudades y de la República no fué una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo superficial, porque procede de la misma naturaleza humana.

La sociedad ciertamente está constituida por personas y a su conjunto se dirige su actividad, (21) el fin de la misma es el bien común de sus componentes, (22) este bien común, no se identifica con el bien individual de cada uno, ya que es general, ni con la suma de todos los bienes individuales y es sin embargo, el bien de todos y cada uno, en lo que tiene de común con el resto de la comunidad. (23)

21 — Unusquisque in aliqua societate vivens est aliquo modo pars et membrum totius societatis. I, II, 21, 3, co.

22 — Bonum commune est finis singularum personarum in comunitate existentium. II, II, 58, 9, ad 2.

23 — Bonum unius hominis non est finis ultimus, sed ordinatur ad commune bonum I, II, 90, 3, ad 3.

Si el hombre es naturalmente social, tendrá deberes naturales para con la sociedad, debiendo constituirse en guardián de la sociedad y de sus semejantes, que vale tanto como ser guardián de sí mismo. Los pueblos, las naciones y los individuos deben poner toda su voluntad para conseguir el bien común y no buscar los bienes particulares de sus personas o de sus allegados, no deben dejarse guiar por las pasiones humanas, la soberbia, el ansia de poder, la avaricia incommensurada y la sed de riqueza superflua, esta reflexión de experiencia nos demuestra que para la existencia de la sociedad, para que en realidad sea posible conseguir el bien común, es necesario que haya una norma de proceder que se imponga a todos como estrella orientadora. (25.) Esta norma y esta dirección tienen que ejercerse por alguno de los miembros de la sociedad que vendrá a ser el que ejerza la autoridad.

El hecho de que la misma naturaleza de los hombres, y de que la sociedad, y de que la consecución del bien común exijan esa autoridad en la sociedad, demuestran que la autoridad en la sociedad como la misma sociedad brota, tiene su origen en la naturaleza humana (26).

Con la sociedad va la autoridad y no podemos concebir el que se diese la una sin la otra, las dos se originan a un tiempo y las dos responden a la necesidad del hombre. Pertenece a la prudencia política de los gobernantes el determinar las normas que señalen la manera conforme a la cual ha de armonizarse la sociedad en la consecución del bien común.

24 — Bonum commune præferetur bono singulari. I, II, 83, 1, ad 2.

25 — Bonum commune secundum ordinem justitiæ et virtutis conservatur et ad ipsum pervenitur. I, II, 100, 8, co.

26 — Socialis vita multorum esse non posset nisi aliquis præsidere qui ad bonum commune intenderet. I, 96, 4, co.

No se satisface el bien de toda la sociedad si no se da a cada parte cuanto necesita para cumplir sus funciones; el hombre es naturalmente social, pero la sociedad con todo lo que incluye al constituirse en algo orgánico, ni le absorbe, ni le priva de su personalidad, ni es la misma sociedad su último fin, sino un medio, y si se quiere un fin intermedio para que todos y cada uno de los hombres logren su perfección integral (27).

No es verdad que el hombre se baste a sí mismo, por preciosas que sean sus facultades, el hombre sin la sociedad perece. Teniendo el hombre un fin, la sociedad es para él, el medio necesario que le ayuda a alcanzar su propio fin; los miembros de la sociedad se hacen solidarios unos de otros en la consecución del bien común, es por eso que si les preguntásemos... Cuántos sois? nos responderán: Somos uno: Porque nuestros hermanos somos nosotros y nosotros somos nuestros hermanos (28).

27 — Bonum commune est magis amabile unicuique quam proprium bonum. II, II, 26, 4, ad 3.; Cfr. 3, co. ad 2.

28 — Omnes homines quæ ex Adam nascuntur, possunt considerari ut unus homo. I, II, 81, 1, co.

L A

SOCIABILIDAD

HUMAN A

Ya ha quedado señalado que el bien común es un bien humano y por lo mismo, su consecución se lleva a cabo dentro de la sociedad.

Es una realidad innegable, un hecho evidente la existencia de la sociedad y la congregación de los hombres en la misma, pero cuál es el origen, cuál es la causa primera por la que los hombres se reúnen en sociedad?

El hombre en su afán de buscar el primer principio de las cosas ha elaborado diversas respuestas a esta interrogación, dando por resultado que, para unos, el origen de la sociedad se remonta al pecado original, otros lo ven en la voluntad constitutiva de un pacto, otros más, fijan su causa en la evolución que se realiza independiente de la voluntad del hombre, y finalmente otros encuentran el origen de la sociedad en la naturaleza humana.

De estas teorías no hemos de desarrollar sino esta última por ser a la que se apega Santo Tomás, y por ser el objeto de este trabajo la teoría Tomista del Bien Común, no podríamos prescindir de ella en el desarrollo de este tema.

La doctrina político-social del Angélico refleja un sentimiento vivo y una intuición clarísima de la vida humana, fundada en la concienzuda observación de los hechos. Tam-

bién hemos de señalar la manera decisiva como influye el Aquinatense en la aceptación de la doctrina político-social aristotélica, la cual reconstruye y reelabora, desarrollando con absoluta independencia su propio pensamiento sobre la sociedad y el Estado.

Tenemos pues, que esta teoría funda el origen de la sociedad civil en la naturaleza misma del hombre, (1) siendo por consiguiente la primera causa de esa naturaleza Dios, Creador absoluto y Causa primera de todas las cosas.

Esta doctrina fué señalada por Aristóteles, siendo el primero en afirmar que el hombre es un *Zoon Politikon*, un animal político y que más tarde en el Medievo Santo Tomás con toda la fuerza de su genio expone de manera rotunda y clara en sus numerosos escritos, siendo a partir de él, aceptada y defendida en sus obras por los tratadistas cristianos. (2).

Existe en la persona humana una tendencia, una fuerza que la arrastra a buscar a sus semejantes, a convivir y a buscar su protección y apoyo ante los peligros y las necesidades que lo acosan. Pero ¿existe verdaderamente en el hombre esa tendencia hacia sus semejantes, hacia la sociabilidad, siendo para él natural y esencial el vivir en sociedad? Para responder a esta pregunta nos bastaría como al Angélico el observar a la persona, ya que él, en su detenido análisis experimental de la misma concluye diciendo: "Que el hombre es naturalmente social, ya que la indigencia de su hu-

1 — Naturaliter unus homo debet alteri sine quo societas humana conservari non potest. II, II, 109, 3, ad 1.

2 — Homo est naturaliter sociale, politicum (Arist.) I, 96, 4, co.

mana naturaleza solamente se salva, se explica o se justifica por la convivencia en la sociedad con los otros hombres". (3) y (4).

La sociedad es necesaria al hombre, ya que si lo hemos de comparar con los demás animales, lo encontraremos mucho más desprovisto de medios de defensa que estos poseen para su conservación. Así mismo hemos de apuntar que los animales tienen fuertes instintos que el hombre no tiene, (5) y sólo hemos de encontrar en la inteligencia su única defensa, pero sin ser ésta por sí sola, suficientemente capaz para resolver de inmediato todos los problemas.

Santo Tomás como acabamos de ver, fundamenta la exigencia natural de la persona humana a lo social en virtud de su indigencia, ya que la necesidad material y espiritual del hombre necesita de la cooperación de las cualidades y adquisiciones de los unos para con los otros en forma de bien común. Así el progreso, la cultura, el desenvolvimiento general de la vida hacen a ésta, cada vez más dulce gracias a la cooperación de todos. El Angélico ha expuesto todo este pensamiento en forma por demás bellísima en el *De Regno*, donde dice: "*Aliis animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam... Homo autem horum quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem solum habet in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singularum quae necessaria sunt humanae vitae pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per*

3 — In *Eth.* Lec. I.

4 — *Bonum commune est necessarium ad conservationem humanam.* I, II, 91, 4, co.

5 — *Quaedam animalia naturali instinctu servant coniunctionem unius ad unam,* Suppl. 65, 1, ad 4; Cfr. *Gent.* III, 112.

suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adjuvetur, et diversis inveniendis per rationem occupetur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio". (6)

Tenemos entonces que el hombre no sólo es un animal social, sino que es un ser dotado de inteligencia y voluntad, y por lo mismo libre y moral, cuyos actos están orientados hacia la realización de un fin, en orden al cual deben ser juzgados.

El Doctor Angélico ha basado toda la fuerza probatoria de su tesis sobre la sociabilidad natural del hombre en cuatro premisas, a saber:

I.—Todo hombre tiende naturalmente a ser feliz. (7)

II.—La felicidad imperfecta de este mundo, físicamente considerada, es la total perfección en todos los sentidos de vivir.

III.—Aquello que imprescindiblemente es exigido por su naturaleza para alcanzar algo que le es esencial, es tan esencial como aquello a lo que se ordena. (8)

IV.—La sociedad está exigida como algo imprescindible por el deseo innato de felicidad del hombre. Teniendo por tanto que si la sociedad es imprescindible al hombre para alcanzar su felicidad, a la cual tiende por su naturaleza en un vivir íntegro, pleno, en una palabra perfecto, le es

6 — De Regno, Lib, I, Cap. I.

7 — Homo naturaliter desiderat beatitudinem, I, 2, 1 ad 1; Cfr. 60, 2, co.

8 — Intantum est aliquid necessarium inquantum sine eo finis esse non potest II, II, 187, 3, co. Cfr. III, 68, 2, arg. 2.

la sociedad tan esencialmente natural como el deseo innato que tiene a alcanzar su felicidad. (9)

Tenemos pues, que el hombre está naturalmente inclinado a ser feliz, a encontrar su dicha y su bienestar. (10) ¿Qué hombre hay que no aborrezca y quiera despojarse de la desdicha, el sufrimiento y la miseria? Hecho indiscutible en todos los tiempos y que palpamos en nuestro diario convivir.

Por otra parte tenemos el que si por su naturaleza el hombre quiere un todo, debe, por consiguiente, del mismo modo el querer las partes que componen ese todo y sin las cuales no es posible constituir de modo alguno ni llegar a subsistir ese todo. Así mismo, el que desea la consecución del fin desea los medios necesarios para alcanzarlo, ya que lo uno presupone lo otro. (11)

En la felicidad, en la dicha, se incluye como elemento esencial y necesario, el ser, el existir, ya que el que no es, el que no existe, el que no vive, de ninguna manera puede ser dichoso, feliz, bienaventurado. (12) Pero hemos de hacer notar que no se trata de ser, existir, vivir de cualquier manera, sino de ser, de existir, de vivir en sentido perfecto, absolutamente íntegro y pleno, ya que al ser feliz nada le falta, lo supone todo en su más plena integridad y perfección. El ser feliz en esta forma está dentro del pleno desa-

9 — Bonum commune est necessarium ad conversationem humanam, I, II, 91, 4, co.

10 — Voluntas nostra et necessitate vult beatitudinem, I, 19, 3, co.

11 — Intantum est aliquid necessarium inquantum sine eo finis esse non potest II, II, 187, 3, co.; Cfr. III, 68, 2, arg. 2.

12 — Esse quoddam bonum es I, 20, 2, co.

rollo de todo hombre tanto de su cuerpo como de su alma. (13)

No es feliz el enfermo, ni el malvado o ignorante ya que el ser feliz excluye esos defectos e incluye las perfecciones opuestas. El hombre desea naturalmente ser un hombre íntegro en toda la plenitud de su humanidad.

“Decididamente la inclinación del hombre a unirse con los demás y formar con ellos una sociedad plenamente suficiente para lograr un desarrollo completo de su personalidad natural humana, se incluye y envuelve en el deseo e inclinación del hombre a la felicidad” (14).

La Etnología y la Historia así mismo nos muestran, que el hombre en todas partes se ha constituido en grupos compactos desarrollándose lo suficiente para formar una sociedad con su autoridad, con sus leyes y sus costumbres y que no ha sido necesario la conjunción de grandes muchedumbres para constituir lo que comunmente se ha llamado la polis o la civitas.

Por otra parte se nos da a conocer teológicamente que aunque el hombre no hubiera pecado, habiéndose conservado en la justicia original en la que fué creado, de manera necesaria se hubiera constituido en sociedad con su autoridad correspondiente, ya que no se da la una sin la otra, respondiendo ambas a la misma causa y al ser tan natural, universal e inmutable, como la misma naturaleza. “Autoridad dulce, suave, propia para regir hombres soberanamente vir-

13 — Bonum ex integra causa, malum ex singularibus defectibus, I, II, 18, 4, ad 3.

14 — De Regno L.I.C. 2, nn 2-4 8 a-c.

tuosos y libres, no dictadura despótica propia para mandar esclavos". (15)

Siendo entonces la autoridad la condición necesaria para que exista la unidad en el orden, es decir en la sociedad. Razona este punto el Angélico en muchas partes de su Summa, pero de una manera breve y definitiva en el De Regno C. I, I, C. I.,. Enseñanos además que los santos en el cielo viven en perfecta armonía, siendo esa vida dichosa en común una parte integral de la bienaventuranza total y consumada. (16) "Angeles y Santos, en muchedumbres incontables unidos estrechamente con Dios, y entre sí con caridad perfecta, en virtud de la cual cada uno goza de la dicha de todos como si fuera la suya propia" (17)

Así pues tenemos que todos los seres racionales se constituyen de manera natural en sociedad según su género y su estado. Los ángeles, los hombres y los condenados, unidos por el amor, por el bien o por la desdicha en común.

Henos aquí con que la sociedad es exigida naturalmente no sólo por nuestra razón, sino también por la tendencia natural del hombre a la unión con los demás. Tendencia que no se acaba en este mundo, sino que trasciende al cielo en la concepción Tomista, siendo ley general inviolable la reunión de los seres racionales en sociedad. (18)

Así mismo hemos de deducir por la condición que guarda la humanidad en el estado presente, de la naturale-

15 — I, 96, α 4.

16 — I, II, 4, α 8.

17 — P. Ramírez. Doct. Polít. de Santo Tomás, Inst. León XIII, Madrid, 1951, pág. 22.

18 — *Societas hominis ad Deum quae est quaedam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic praesenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam*, I, II, 65, 5, co.

za caída por el pecado: las dolencias y debilidades que la aquejan y acompañan en todas las edades haciendo imperiosa la necesidad de congregarse y aunar esfuerzos ayudándose mutuamente, siendo la sociedad para la humanidad, algo así, como un bálsamo salvador, como un grito de esperanza en la inconsolable noche de la desesperanza.

También veremos que la impotencia de los pequeñuelos hacen imperiosa la ayuda y protección de los mayores, así como los enfermos solicitan de la ayuda de los sanos para remediar las dolencias y sufrimientos que los aquejan; ¡Cuántas y cuántas necesidades y desdichas, sufrimientos y peligros acosan a la naturaleza caída de la humanidad que gracias a la convivencia en común y a la cooperación de todos se remedian!

Pero he aquí que se nos podría decir que esta sociabilidad no sólo es propia del hombre, puesto que muchos animales se agrupan con el fin de defenderse de los peligros, de conservar su vida, pero como nos hace notar el de Aquino con todo cuidado, hay una diferencia específica en primer término y luego de grado, entre la sociabilidad animal y la sociabilidad humana, (19) los animales limitados al conocimiento sensitivo se agrupan llevados por sus instintos, con los meros motivos de la vida animal: Conservación del individuo y de la especie (20), el hombre no así, se agrupa en sociedad de manera conciente y libre dándole una orientación a su vida, no solamente en el aspecto animal, sino que de preferencia trata de conseguir valores es-

19 — *Similitudo hominis ad alia animalia attenditu quantum ad conditionem materiale, non autem quantum ad formam* II, II, 164, 1, ad 2.

20 — *Quaedam animalia naturali instinctu servant coniunctionem unius ad unam* Supl. 65, i, ad 4.; Cfr. *Gent.* III, 112.

pirituales (21). Es entonces la libertad, (22) que implica el conocimiento del fin y la búsqueda de manera voluntaria de los medios que conducen al mismo, (23) lo que hace que la sociedad se distinga de un simple agregado de individuos (24).

Si son grandes las necesidades materiales, mayores son las del alma, que no se pueden satisfacer sino dentro de la sociedad; resultando de lo ya asentado anteriormente de la naturaleza caída por el pecado, el hombre al ser arrastrado de sus pasiones, necesita ser educado en sus instintos, en sus inclinaciones y en sus múltiples afectos para no ser una fiera. Requiere de la enseñanza, de la instrucción, para cultivar su inteligencia y tener las armas suficientes para subsistir, es por eso que sólo la sociedad puede despojarle de su ignorancia; así dice el Aquinatense: "La indigencia del hombre, mucho más profunda que la de los otros animales, manifiesta (si el mundo está bien ordenado) la mayor intensidad de su tensión social, ya que en la sociedad es donde el hombre encuentra la solución de esa indigencia espiritual y material en que aparece sumido". (25)

En resumen: La fuente de la sociabilidad humana no sólo está en las exigencias materiales, sino también en los valores del espíritu; verdad, bien, amistad, ya que estos, sólo

-
- 21 — *Bona temporalis debent contemni quantum non impediunt ab amore et timori Dei; non autem in quantum instrumentaliter nos iuvant ad ea quae sunt divini amoris et timoris* II, II, 126, 1, ad 3.
- 22 — *Libertas cuius libet rei est dominum et potestas sui actus opposita* I, 83, 3, 4, co.
- 23 — *Non ex necessitate volumus ea quae sunt ad finem, nisi sint alia sine quibus finis esse non potest.* I, 19, 3, co.
- 24 — *In voluntati inest quidem naturalis appetitus boni quod est secundum rationem* I, II, 63, 1, co.
- 25 — *De Regno*, I, I, cap. I.

pueden ser alcanzados por el hombre para su perfeccionamiento en la sociedad (26).

La sociedad, ese todo social, es un algo diverso, esencialmente distinto de los individuos en particular y de su suma total. "La sociedad tiene un valor en sí; la ordenación de los bienes particulares entre sí y con relación a un fin común que es la unidad de la paz social, pero ese ser de la sociedad es un ser accidental, engastado en la substanciabilidad de los miembros con vistas a un mismo fin" (27). "Por eso los individuos que permanecen en sociedad conservan su ser y su fin propio" (28).

Tenemos pues, que la sociedad, con ser esencial al hombre, ni le absorbe ni le quita sus fines, siendo un medio, un fin intermedio para que alcance su felicidad, su perfección, el-último fin para el que fué creado. El hombre aislado de sus semejantes, en su soledad, se aburre, se enferma, se embrutece y por lo tanto dejaría de ser hombre. Busca a sus semejantes con esa tendencia natural a la sociabilidad, siendo pues la vida social, exigencia del carácter psicológico del ser humano por el que se une a sus semejantes. El hombre está llamado en forma imperiosa a lo social para remediar las necesidades que por sí mismo no podría remediar, así como para alcanzar su felicidad y perfeccionamiento.

26 — *Bona temporalis annectuntur spiritualibus sicut fini* II, II, 100, 4, ad 1.

27 — II, II, 58, 7, ad 2.

28 — *In Eth. I. I. Lect. I.*

Para Santo Tomás una división adecuada de las sociedades sería la siguiente:

Perfectas	}	De orden natural
		De orden sobrenatural
Sociedades	}	Que concurren sencialmente a la formación del bien común.
Imperfectas		Que simplemente se subordinan a la autoridad civil.

La sociedad perfecta es la que no forma parte de otra sociedad y que poseé además, en sí misma, todos los recursos necesarios para vivir una vida humana completa, es decir una vida virtuosa, plena e íntegra.

Hay dos especies de sociedad perfecta, una política o de orden natural y otra eclesiástica o de orden sobrenatural, necesitando de las dos el hombre para conseguir su último fin, ya de la sociedad política para alcanzar su último fin natural, ya de la sociedad eclesiástica para alcanzar su último fin sobrenatural.

Así mismo, debe estar el fin natural subordinado al fin sobrenatural, de aquí que la sociedad política aún siendo autónoma dentro de su orden, debe ser con todos sus recursos de orden natural, una ayuda, un estímulo, un incitamiento para que el hombre penetre en lo sobrenatural y empiece su ascenso a la cumbre de la santidad.

En conclusión: el hombre necesita de la sociedad para lograr su felicidad y su perfección, pero la sociedad no es sólo para el bien y provecho de uno o algunos miembros de la misma, sino para el bien y provecho de todos y cada uno

de sus componentes sin exclusión de nadie, ya que todos necesitan de la sociedad para alcanzar su último fin; su perfección y su felicidad.

Los hombres se congregan en sociedad con vistas a un bien común de todos ellos como a su propio fin; el bien común es por tanto el fin propio de la sociedad, perfecto si la sociedad es perfecta, imperfecto si es imperfecta, natural si la sociedad es natural y sobrenatural si es sobrenatural.

EL

B I E N

C O M U N .

Habiendo declarado las premisas necesarias para tratar el tema de nuestro trabajo, hemos de referirnos a él, "El Bien Común".

Trataremos de encontrar primeramente la esencia del bien común en la doctrina del de Aquino y obtener un concepto claro y preciso del mismo, para proceder después a su división. Por lo tanto hemos de hacer primeramente el examen de los dos términos que constituyen la expresión de bien común, para determinar en cuanto sea posible su verdadero sentido sobre el que se finca nuestra exposición.

Así pues, tenemos como primera cuestión la siguiente: Cuál es la noción de bien? "Bonum est quod omnia appetunt" (1) nos dice Santo Tomás. Todo ser apetece el bien, (2) porque todo ser apetece el ser, y lo apetece por una exigencia de su propia perfección que vibra en todo su ser; por consiguiente el bien es aquello que por su naturaleza tiende a ser, en la medida en que se realiza el tipo de ser acabado de su especie; y es malo en la medida en que carece de la perfección del ser que debe tener (3).

1 — I, 5, 1, co.

2 — Bonum est quod omnia appetunt.—(Arist.). I, 5, 1, co.; Cfr. 4, co.

3 — Malum est privatio modi, speciei et ordinis I, 5, 5, arg. 3.

En todas las cosas creadas hay una tendencia dada por Dios a su bien, a su perfección, en una palabra a su último fin (4). Por razón de su naturaleza todo ser tiende al bien, y al bien sumo teniendo que el ser, todo lo que apetece será bajo la razón misma de bien, (5) siendo éste, el único objeto al que puede adherirse su apetito (6); así mismo ya hemos visto que en determinados casos, si los seres apetece males o rechazan el bien que se les presenta, lo hacen porque la razón práctica hace aparecer como bienes esos males dándoles una falsa interpretación (7).

Ahora bien, se puede tender al fin de dos maneras diferentes a saber: Como término (Terminative) y como efecto (effective). Se tiende al bien de modo terminative cuando se tiende a él, como un bien existente ya, que termina y culmina la perfección de la naturaleza de las cosas. Ese bien no depende en su realidad de la acción de los seres que tienden a él, por el contrario es él, el que determina el ser, la perfección de las cosas que lo apetece. Se tiende al bien de modo effective, cuando la acción de los sujetos elabora, realiza ese bien a que se tiende (8).

Es claro que en el primer caso, la tensión de los seres es a Dios, como su causa final, sumo bien y plena perfección (9), ya que Dios no es un bien realizado por las cosas, sino un bien, que les da a los seres el ser y la perfec-

4 — *Perfectius unus quodque si perfectione propria careat, in ipsam movetur quantum in se est; si vero cum habeat, ni ipsa quiescit.* Gent. III, XVI.

5 — *Malum nunquam amatur nisi sub ratione boni.* I, II, 27, 1, ad 1.

6 — *Bonum es obiectum appetitus.* I, 83, 3, co.

7 — *Malum nunquam amatur nisi sub ratione boni.* I, II, 27, 1, ad 1.

8 — Cfr. I, 62, 4, co.

9 — *Deus ad nihi aliud ordinatur sicut ad finem; sed ipse est ultimus finis omnium rerum.* I, 6, 3, co.; Cfr. II, II, 27, 3, co.

ción a los cuales están ordenados. Así este bien es absoluto y único, no componiéndose de partes (10) es simplicísimo y encierra toda perfección (11).

Por otra parte encontramos que se puede hacer ese tender en forma terminative a Dios, ya consciente e inconsciente, siendo la primera la propia de la creatura racional, y la segunda la de la creatura irracional (13).

Ahora bien el término común, equivale a general, universal, en la escuela que adopta Santo Tomás, y tiene dos sentidos: Uno primario y directo, que es causal o dinámico, y expresa la perfección de una causa extrínseca eficiente, final o ejemplar, que produce muchos y muy variados efectos, en contraposición a la causa particular que no produce más que uno (14) y otro derivado y reflejo, que es formal, ya sea metafísico, ya lógico, e indica la aptitud de una forma o de una esencia para existir en muchos y predicarse de todos ellos, en contraposición a la esencia singular o individual, que sólo puede darse en uno y predicarse de él únicamente. Explica el Angélico esta distinción de la siguiente manera: "Aliquid dicitur generale dupliciter. Uno modo de per praedicationem, sicut animal est generale ad omnia animalia. Alio modo per causam, sicut sol est causa generalis omnium quae generantur in his inferioribus" (15).

10 — Deus ita est simplex quod etiam est perfectissimus; III, 6; 5, ad 2.

11 — Deus comprehendit in se omnem plenitudinem perfectiones totius esse I, 9, 1, co.

12 — Idem.

13 — Cognoscendo et amando sua operatione attingit ad ipsum Deum secundum speciem mundum I, 43, 3, co.

14 — Cfr. In Physic. lec. 6 n 3.

15 — I, II, 46, α 1.

Ahora bien, el bien común se nos presenta como una clase de bien, resultando que el término común como acabamos de ver, equivale a general, queda que el bien común es un bien al que tienden todos los seres y que según es su grado, así participan de él. El bien común se constituye en tal y se diferencia de los bienes particulares por ser esencialmente comunicable y del cual participan todos los individuos de los que se predica, análogamente, claro está (16).

Así tenemos que hay contraposición entre lo común y lo singular o particular, ya que difieren por la comunicabilidad del primero (17) y por la incomunicabilidad del segundo; así mismo por su extensión, ya que es mayor el bien de la sociedad en un todo orgánico, que el bien que corresponde a un solo miembro de la misma; siendo por otra parte, formalmente distintos estas dos clases de bienes entre sí. Por eso dice Santo Tomás al tratar sobre la justicia: "El bien de la ciudad y el bien singular de la persona no difieren solamente por lo mucho o por lo poco, sino según una diferencia formal: Porque una es la razón de bien común y otra es la razón de bien singular, como una es la razón de todo y otra la de parte y por eso dice el filósofo en el I de los Políticos, que no dicen bien los que afirman que la ciudad y la familia y las otras sociedades difieren solamente en la multitud y en la pequeñez y no por la especie" (18).

Ahora bien, no obstante las diferencias anteriores, el bien común guarda una estrecha relación con el bien sin-

16 — *Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam* II, II, 58, 7, ad 2.

17 — II, II, 21, ad 3.

18 — I, II, 48, 7, co.

gular, ya que el primero incluye dentro de su esfera al segundo, pero no por eso debemos entender que el bien común sea una suma de los bienes particulares, (19) como no es la sociedad la suma de los miembros que la constituyen, sino algo esencialmente distinto. El bien común ciertamente supone e incluye dentro de sí lo bienes particulares, pero reduciéndolos a la unidad, dándoles forma de un todo orgánico y armónico, ya que el bien común corresponde a una realidad distinta, porque si la sociedad sin ser un todo substancial tiene una realidad distinta de la suma de los individuos que la componen es por eso que el fin de la sociedad es específicamente distinto del de sus miembros en particular. Además, siendo el bien común la realización de las perfecciones humanas, éste no se puede llevar a cabo por un solo individuo en particular, ni aún por la misma sociedad sino fuere, sino la mera suma de sus miembros, y no como debe ser una unidad, armónica, orgánica, "como un solo hombre en la cual todas las perfecciones humanas se manifiestan" (20).

Existe así mismo el bien propio, que es aquel al cual tiende todo ser de manera natural como a su propio fin. Este bien propio, no se opone al común, ya que puede ser y es, bien común, como también, bien particular. "El bien perteneciente a una cosa puede tomarse en muchos sentidos. En uno, en cuanto que significa su propio bien individual, y de este modo apetece el animal su bien cuando apetece la comida, por la que se conserva en el ser. En otro sentido, en cuanto que significa su bien por razón de la especie. Y así, apetece el animal su propio bien al apeteecer la generación de la prole y su nutrición o todo cuanto se haga

19 — Cfr. II, II, 58, 7, ad 2.

20 — Cfr. I, II, q. 81 a 1.

humanidad. Así mismo, ya quedó señalado, que el bien común no se identifica con el bien individual de los miembros que integran la sociedad, ni con la suma de los bienes de éstos, y sin embargo, es el bien común, el bien de todos y cada uno de los miembros sociales, en el cual quedan comprendidos todos y cada uno de los bienes particulares en lo que tienen de común con el resto de la comunidad. El bien común como la sociedad, no es un simple conglomerado de partes, ni su suma, sino un todo Armónico y orgánico, compuesto ciertamente de partes eterogéneas (23) con funciones diversas, siendo el bien común, el bien resultante de este complejo orgánico y armónico (24). Es el bien común de todas las partes que sin embargo no se confunde con el bien individual de cada una de ellas. Con razón dice el Doctor Angélico que el bien común no es la suma cuantitativa de los bienes particulares, sino que difieren cualitativamente, "Differunt secundum formalem differentiam, non secundum, multum e minus" (25).

Por otra parte, el bien común no es de manera alguna extraño al bien privado de cada individuo, ya que guardan ambos bienes entre sí, una íntima relación, como la relación que guardan entre sí, la sociedad y sus miembros (26).

Surge el bien común en consideración a que el hombre no puede alcanzar su fin aislado y por sí solo, sino gracias al esfuerzo común, que se nos presenta en una armónica conspiración de las voluntades sociales en su afán por conseguir la perfección común. El bien común, es el bien de

23 — Bonum commune constat ex multis I, II, 96, 1, co.

24 — Ad bonum societatis humanae plura sunt necessaria II, II, 40, 2, co.

25 — II, II, 58, 7, ad 2.

26 — Bonum commune est magis amabile unicuique quam proprium bonum. II, II, 26, 4 ad 2.

los hombres que forman un sólo cuerpo social, en un todo orgánico y armónico.

Así mismo, el bien común, representa el principio y el fin del orden social (26-a); el bien común es el bien ideal, el fin de la sociedad perfecta, que consiste en la realización íntegra y plena de la perfección humana; ocurre que cada uno de los miembros de la sociedad acude a su manera, con sus potencias y sus aptitudes a la consecución de ese ideal de perfección social, (27) que es el bien humano, completo e íntegro, pleno y suficiente que ofrece la sociedad a cada uno de sus miembros.

Ya quedó señalado al tratar sobre las relaciones existentes entre el bien común y el bien de los particulares, que existe entre ellos una jerarquía, no absoluta sino relativa, en favor del primero. He aquí ante nosotros planteado el tan discutido problema de la supremacía del bien común sobre el particular que en párrafos siguientes habrá de resolverse.

Para centrar este problema es necesario tener presente que una cosa, que en un aspecto aparece estar ordenada a otra y ser inferior a ésta, sea en otro aspecto superior.

Así, al hacer una comparación entre el bien común y el bien privado, es necesario analizar con todo cuidado si verdaderamente nos encontramos o no, dentro de un mismo género de cosas, por eso el Aquinatense dice: "El bien del universo prevalece sobre el bien privado si uno y otro se

26 — α) Finis se habet in operativis sicut principium in speculativis. I, 60, 2, co.

27 — Vita justorum est conservativa et promotiva boni communis, II, II, 64, 6, co.

toman en un mismo sentido" (28). Y también: "El bien común es superior al bien privado si son del mismo género" (29) y todavía mejor: "Lo común es superior a lo propio, si ambos son de un mismo género; pero en las cosas que son de distinto género nada impide que lo propio sea superior a lo común" (30).

La supremacía en cuestión puede establecerse de dos maneras a saber: una objetiva y otra subjetiva. La primera u objetiva puede a su vez, ser de dos formas, ya cualitativa, ya cuantitativa, siendo en ambas formas mejor y más excelso el bien común, ya que al incluir en su esfera los bienes particulares, lo hace dándoles la forma de un todo orgánico y armónico y aunque incluya cantidad, es además formalmente otra cosa, calidad; puesto que el bien común es cualitativamente superior por ser mejor y más divino que el bien particular, como lo afirman Aristóteles y Santo Tomás al decir: "El bien común es un bien más divino que el particular, ya que consistiendo toda la perfección de los seres creados en la participación y semejanza de la perfección absoluta, mayor y más perfecta, es la semejanza en el bien común, en la especie humana, que en cada uno de los individuos" (31).

Así mismo, encontramos que el bien común es superior al particular en forma subjetiva atendiendo a que todo individuo ama, y desea más el bien común que el bien particular de sí mismo; "El bien común es siempre más amable para cada uno que el bien propio; como también para

28 — I, II, 113, 9, ad 2.

29 — II, II, 154, 4, ad 3.

30 — III, 7, α 13, ad 3.

31 — In Eth. I, 2.

la misma parte es más amable el bien del todo que el bien parcial de sí misma”, ha dicho el Doctor Angélico (32).

La comunicabilidad y la causalidad del bien común lo hacen ciertamente ser más perfecto, más divino que el bien particular. Es en este sentido en el que hemos de entender la forma en que está ordenado el bien particular al bien común, como lo imperfecto a lo perfecto. “Bonum particulare ordinatur ad bonum totius ut ad finem ut imperfectum ad perfectum” ha declarado el Santo (33).

Pero hemos de hacer notar que la supremacía del bien común no toca lo referente al destino trascendente de la persona humana en cuanto tal, ya que este destino trascendente supera a lo social, porque la sociedad no absorbe al hombre quitándole su dignidad, ni le quita la posibilidad de alcanzar su perfección conforme a lo que es innato a la persona: Voluntad e inteligencia. “El hombre no se ordena a la comunidad según todo su ser y según todas sus cosas y por lo tanto no interesa que cada uno de sus actos sean meritorios o demeritorios por el orden de la comunidad política, sino que todo lo que es el hombre se ha de ordenar a Dios, y por eso todo acto del hombre bueno o malo tiene razón de mérito o demérito delante de Dios en su misma razón de acto” (34).

Nos encontramos pues, con dos ordenes distintos, por una parte el orden social, temporal humano, y por la otra el orden trascendente. En el orden social, la persona ordena su bien particular al bien común, y además lo subordina, ya

32 — II, II, 26, 4, ad 2.

33 — Gent. I, I, 6, 86.

34 — Homo non ordinatur ad comunitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua. I, II, 21, a 4, ad 3.

que el bien particular se compara al bien común como la parte análoga al todo, teniendo por otra parte, que en el orden trascendente, la persona se ordena a la sociedad por encenrar en ella dos medios necesarios para conseguir el bien trascendente, pero sin subordinar éste, al bien común social. Hemos pues llegado al punto en que es conveniente proceder a la división del bien común, pero antes es necesario recordar la distinción de las diversas acepciones del término común.

Ya se vió, que el bien común no significa una especie ni un género, como hombre o como animal, sino un análogo con dos significaciones esencialmente diversas y escalonadas que vienen a ser: el bien común inmanente (35) y el bien común trascendente (36). El bien común inmanente está dentro de la sociedad política y depende de ella; el bien común trascendente está fuera de la sociedad política y es independiente de ella.

Pero que es el bien común trascendente?

El bien común trascendente viene a ser el último fin de la sociedad y de las personas que constituyen ésta, viene a ser Dios mismo, (37) causa primera, fin último, sumo bien, creador de todas las cosas y esencialmente distinto de éstas, (39) independiente y subsistente de las mismas (40).

35 — I, 5, 6, co.

36 — Bonum divinum transcendit limites humanae naturae I, II, 56, 6, co.

37 — Deus est supremum et commune bonum totius universi III, 46, 2ad 3.

38 — Opus creationis consistit in sola divina actione in instanti rerum substantiam producentis. I, 74, 1 ad 1.

39 — Deus non est aliqua pars universi sed est supra totum universum praehabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem I, 61, 3, ad 2.

40 — Deus est suum esse subsistens I, 7, 1, co.

El bien común trascendente es por esencia un bien increado (41); no por participación, (42) infinito e indestructible (43) al cual los hombres no la sociedad, sólo pueden llegar a alcanzar por sus acciones personales (44).

No encontramos dificultad alguna en llamar a Dios bien común trascendente y subsistente, así como fin último objetivo de todas las cosas, teniendo en cuenta que la significación de estos términos coinciden entre sí exactamente, porque los términos común, universal, general, en la terminología tomista, tienen como quedó dicho, dos sentidos, uno que expresa la perfección de una causa extrínseca eficiente o final que produce muchos efectos, en contraposición a la causa particular que no produce más que uno (45); otro en sentido derivado, que es formal, ya metafísico o lógico, e indica la aptitud de una esencia para existir en muchos y predicarse de todos ellos, en contraposición a la esencia singular que sólo puede darse en uno y predicarse de él únicamente (46).

Así como llamamos a Dios, causa universalísima (47) de todos los seres creados, tanto en su forma como en todo su ser, (48) así mismo podemos llamar Dios, al ser común por esencia, (49) subsistente (50) ya que ese es su nombre propio por palabra del mismo Dios: "Yo soy el que soy,

41 — Deus est prima bonitas, Gent. III, 100.

42 — Deus est ipsa essentia bonitatis I, 100, 2, co.

43 — Bonitas Dei est infinita II, II, 24, 8, co.

44 — Deus hominis beatitudo I, II, 1 ad 1.

45 — Cfr. In Physic. Lec. e, n.3.

46 — P. Ramírez Doct. Pol. de Santo Tomás, Inst. León XIII, Madrid, 1951 pág. 38.

47 — Deus est universalis causa totius universi Gent. I, 78.

48 — Deus est causa universalis I, I, 6, co.

49 — Deus est sua essentia I, 3, 5, co.

50 — Deus est suum esse subsistens I, 7, i, co.

así dirás a los hijos de Israel: El que es, me envía a vosotros” Ex. 3. 14. Porque “Quanto aliqua nomina sunt minus determinata et magis communia, tanto magis proprie dicuntur de Deo” (51).

Así mismo el término común expresa primera y directamente la misma razón de causa, porque el término bien común es el nombre propio de la causa final (52); “Bonum autem, summum, quod est Deus es bonum commune, cum ex eo unversorum bonum de pendat” (53).

Ahora bien, Dios es sumo bien por ser fin absoluto, pues si el bien se dice de los medios y de los fines, principalmente se dice de los fines, ya que los medios no vienen a tener razón de bien sino por la relación que guardan hacia los fines (54).

Es bien común porque es fin último de todos los seres racionales, ya que Dios es la única causa del ángel y del alma humana, porque estos, no pueden ser sino efecto, producto de la creación, y sólo Dios puede crear. La última perfección de un ser causado, no puede estar más que allí donde está su primer principio (55).

Dios es fin último y universal de todos los seres, ya que estos por su naturaleza tienden a su perfección y al apetecer su propia perfección, apetecen al mismo Dios”, y le apetecen como su fin último, sumo bien y bien común, ya

51 — I, 13, α 1 co.

52 — Bonum habet rationem finis I, 103, 2, co.

53 — Gent I, 3, C. XVII.

54 — Ratio boni invenitur non solum in fine, sed etiam in his quæ sunt ad finem I, II, 8, 2, co.

55 — I, 12, α 1 co.

que tienden hacia él, por ser Dios, su primera causa, vibrando en todo su ser esa tensión en razón de su naturaleza.

Dios es un ser uno, (56) y único, (57) personal (58) esencialmente distinto del mundo y de todas las partes que lo constituyen, es bien común por esencia, por ser la bondad en sí misma subsistente y fin universal por esencia, no finalizado ni finalizable por ningún otro fin, "Es el primero y supremo análogo de la razón de bien común, a quién tanto la razón de bien, como la razón de común convienen primordialmente en toda la plenitud de su perfección" (59).

Y siendo Dios la primera causa de todas las cosas, sumo bien, infinito e incorruptible, hemos de sentir su presencia por dondequiera que vayamos y pongamos nuestra vista, ya que en todas partes hemos de encontrar su luminosa huella; porque no sólo estás ¡Oh Dios mío!, en los lejanos espacios donde brillan la luz y las estrellas, sino también en el espacioso valle decorado de flores, en el tupido bosque que al leve soplo del céfiro vibra en armonioso ritmo, en la terrible tempestad que ruge cual hambrienta fiera, en el tranquilo oleaje del mar, en el fuego, en el agua, en la tierra, en el viento y en la tenue gota de rocío... en donde quiera te presento, ya en el relámpago, en el trueno, en las alturas, en los tenebrosos abismos de la tierra.

Dios mío! Dios mío! ¿podré hallar un asilo a tu cólera si mi conciencia me acusara... saliendo de este mundo

56 — Unus est Deus princeps totius creature I, 108, 1 co.

57 — In essentia divina est summa unitas I, 28, 3, co.

58 — Unitas personae divinae est maior quam unitas numeralis III, 2, 9 ad 1.

59 — Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum praehabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem I, 61, 3 ad 2.

y ocultándome en la azul capa del cielo? en las profundidades del olvido, en la muerte misma? No, nunca, jamás, he de poder sustraerme a tu poder porque en todas partes has de estar. ¿Podría creer que al hundirme en el Océano, al esconderme en las tinieblas de la noche me ocultaría a tu vista? No, nunca jamás, porque para tí son la luz las tinieblas de la noche y tu poder está en todas partes. Y si las montañas me cubrieran y volara en aras del viento hasta los confines de la creación, sepultándome en la soledad infinita de la nada, me encontrarías acaso? Indudablemente, porque me arrancarías a la nada como la aurora me arranca irremediabilmente a la noche. Nunca jamás nada ha de sustraerme a tu poder, tú has de estar presente donde quiera, ¡Oh sumo bien omnipotente, causa primera y fin último de todas las cosas!

Hemos de referirnos ahora al bien común inmanente, el cual como ya quedó señalado está dentro de la sociedad política y depende de ella, y por lo tanto, tiene que ser necesariamente un bien humano, un bien que haga tender al hombre hacia su perfección, y en sí, lo perfeccione.

Siendo el fin de la sociedad política la perfección íntegra de la humanidad, este fin viene a ser el bien común de la misma, (60) es por eso que los hombres al unirse, al congregarse, al buscar el bien social, en la perfección social buscan su propia perfección.

Este bien aprovecha a todos, ya que sería absurdo el concebir una sociedad de la que sólo se beneficiaran una o unas cuantas personas, por eso el Angélico al referirse al régimen tiránico dice: "Un régimen se hace injusto cuando

60 — *Politica ordinatur ad bonum commune civitatis* II, II, 47, -- sed, 6, co.

despreciando el bien común de la multitud, se busca el bien privado del gobernante y cuanto más se separa del bien común, tanto es más injusto ese régimen" (61).

Es entonces el bien común inmanente de la sociedad política un bien humano, un bien perfectivo del hombre ya que se ajusta a la naturaleza humana. Así mismo hemos de hacer notar que este bien debe contar con todo los recursos, para que los miembros de la sociedad puedan vivir bien; por eso se ha señalado: "Una comunidad será perfecta cuando se ordena a que el hombre tenga de un modo suficiente todo lo necesario para la vida" (62), y en otro párrafo: "Y no sólo para que los hombres vivan, sino para que vivan bien, en cuanto las leyes de la ciudad o estado, la vida de los hombres se ordena a la virtud" (63).

Nos encontramos con que el bien común inmanente de la sociedad política comprende tres clases de bienes, a saber:

I.—Bienes externos o exteriores, que a su vez se subdividen en muebles e inmuebles; como las riquezas y las posesiones.

II.—Bienes internos del cuerpo, como la salud y la belleza.

III.—Bienes del alma como la virtud y la ciencia.

Entre estos bienes son principales los que pertenecen al alma, ya que dice el Santo: "Ya que las cosas exteriores

61 — De Regno I, I, C, 3.

62 — In Polít. I, 1 α , n. 4.

63 — In Eth. I, 1 α , n. 4.

son para el cuerpo, y el cuerpo para el alma, como la materia respecto a la forma y el instrumento con relación al agente principal" (64). A estas tres clases de bienes se reduce todo bien humano ya que ellos son los que lo completan, pero además comprende como partes análogas otras tres clases de bienes que son:

I.—Bienes honestos como la virtud.

II.—Bienes deleitables como el gozo, y por último:

III.—Bienes útiles como la habilidad (65). Los bienes honestos y los deleitables se dicen de los fines y los útiles de los medios, (66) así mismo se distinguen los primeros, en que los honestos se dicen de los fines en sí, en tanto que los deleitables se dicen de los fines atendiendo a los efectos saciativos del sujeto que los consigue y los poseé.

El primero y supremo análogo es el bien honesto, luego viene el deleitable y por último el bien meramente útil (67).

Ya hemos visto que el bien común inmanente debe constar de bienes exteriores, interiores del alma y del cuerpo, pero hemos de hacer hincapié, que para el desarrollo pleno de la actividad del hombre es necesario poseer bienes materiales (riquezas) contenidos bajo la razón de bien útil, y que estos no se dicen de los fines sino de los medios para la consecución de bienes superiores; de modo que la seguridad y la prosperidad material se hace necesaria para el desarrollo de la cultura y de la ciencia y aún más, como ya fué seña-

64 — In Eth. I, 12, n. 142.

65 — Cfr. I, 5, 6, co.

66 — Utile quod ordinatur ad finem, habet rationem boni I, 46, 1, co.

67 — I, 5, 6, co.

lado, de la misma virtud, bienes superiores del alma en su más alto grado de bienes honestos.

Es una realidad innegable el que la generalidad de los hombres necesiten de bienes materiales en forma suficiente para desarrollar sus actividades superiores, ya que si no los tuvieran, tendrían que dirigir toda su actividad única y exclusivamente a procurarse los medios necesarios para subsistir; Santo Tomás en su escrito sobre el Régimen de los Príncipes que dirige al príncipe de la isla de Chipre, y que contiene valiosas normas de Gobierno, muestra la escala completa de estos valores, estableciendo así una norma orientadora para los hombres encargados del gobierno de los pueblos, nos dice: "La ciudad temporal o agrupación social perfecta debe proporcionar a los individuos la abundancia perfecta de bienes que asegure el cumplimiento de sus destinos sobre la tierra. Mas los hombres no se asocian entre sí solamente para adquirir los bienes de la vida material —*solum propter vivere*— de lo contrario diríamos que "los animales y los siervos forman parte de la agrupación política." Tampoco forman simplemente una sociedad de comerciantes, de industriales, sino de hombres. El fin temporal de los hombres, su destino terrestre, y por ende, el fin humano perfecto, es la vida virtuosa, como medio de obtener la felicidad eterna. "*Ut bene vivat secundum virtutem*". En ello debemos ver del mismo modo según Santo Tomás, el principal elemento del bien de la sociedad "La vida virtuosa de la multitud" (68).

Será más perfecta la sociedad política en tanto posea mayor cantidad de bienes suficientes, y en tanto tenga mejor jerarquizados todos sus bienes, de tal manera que los bienes externos y los útiles se ordenen al bien social y por

68 — De Regno, I, I, C. XV.

consiguiente a la vida virtuosa de la sociedad. Hemos así mismo de apuntar que una sociedad rica, próspera y culta, si es virtuosa no abusa de sus riquezas o de su poder. Esta suficiencia de bienes temporales y el poder para defenderlos y conservarlos, hace fenecer los motivos de descontento, preparando el campo para la virtud y el respeto de los hombres que constituyen la sociedad, haciendo que los lazos de afecto y de amor se estrechen fuertemente; de aquí ha de seguirse la paz, el orden y la tranquilidad de la sociedad y que todos y cada uno de los hombres que viven en ella cooperen proporcionalmente según sus fuerzas al bien común; el Angélico llama a este bien, "Orden, tranquilidad, paz, unidad, amistad, bienestar, salud pública" (69).

"Siendo el bienestar y la prosperidad de la comunidad un factor instrumental y necesario para la constitución del bien común, se comprende que este punto concentre sobre sí, los más apremiantes y agobiadores cuidados de los buenos gobernantes que son la base, el soporte de la estructura social y su uso es necesario para la práctica de la virtud" (70). Por eso el Angélico no concebía que pudiera haber compatibilidad alguna entre un cierto nivel de las muchedumbres en el aspecto moral y el hambre y la indigencia de las mismas, porque al hombre le es esencial cierta suficiencia de recursos económicos, para que una vez satisfechas sus necesidades vitales pueda dedicarse a la práctica de la virtud.

"Para la bienaventuraza imperfecta, que puede tenerse en esta vida, se requieren bienes exteriores, no como esencial a la misma bienaventuraza, sino como instrumentos ordenados a la misma" (71).

69. — II, II, 47, a. 1.º, c. et ad 2.

70. — De Regno I, I, C. XIV.

71. — In Eth, I, I, C. VII.

Cada miembro social suple las deficiencias de la imperfección de los demás. Al concurrir los miembros sociales en forma activa al bien común como partes, no menoscaban su dignidad, sino que con su perfección hacen que adquiera mayor grado la perfección del bien común, en tanto que cada uno, se perfecciona con la perfección de los demás.

Es esta la manera como se forma en una perfección un bien común que no es la simple yuxtaposición, ni la suma de las perfecciones singulares, sino la coordinación armónica de todos ellos, que representa la perfección ideal de los hombres que viven en sociedad.

Ahora bien, "tres cosas se requieren para el bien común de la sociedad política:

I.—La unión de todos los miembros de la sociedad en verdadera y sincera amistad, cuyo fruto propio es la paz social, la paz pública.

II.—La unión de las fuerzas de todos y cada uno de dichos miembros para colaborar al bien común: porque así como un hombre en particular no puede trabajar a pleno rendimiento si no auna todas sus energías, no dispersando ninguna, ni mucho menos impidiéndose unas a otras, como ocurre en un enfermo, en un haragán o en un vicioso, así tampoco en la sociedad política se obtiene el bien común sino están unidos y concordados todos sus miembros, sin impedirse y contradecirse entre sí, sino más bien concentrando todas sus energías para lograrlo. Es una cosa sabida que la unión hace la fuerza: *Vis unita, fortior.*

III.—La suficiencia y plenitud de bienes humanos, corporales y espirituales, exteriores e interiores, físicos, intelect-

tuales y morales que se siguen naturalmente de las dos primeras condiciones” (72).

De todo lo anterior resulta que el bien común inmanente de la sociedad política es un bien creado, participado, finito corruptible y producido por los actos de los hombres que viven en sociedad. “Es un bien no propio; universal, no particular; social no personal; público, no privado”, (73).

Pero así mismo no es un bien meramente colectivo, una suma de bienes propios particulares y personales como el capital de una sociedad mercantil, porque así como la sociedad política no es la suma de los individuos que la componen, sino un todo armónico y orgánico, de la misma manera, como ya se señaló, el bien común inmanente de la sociedad política, al igual que ella, no es la suma de los bienes personales y particulares de sus miembros, sino un todo orgánico y armónico, comunicable y comunicativo a los hombres que constituyen la sociedad y sin intermedio de diferencias extrínsecas, (pues se trata de una razón análoga) está en la persona humana y no fuera de ella y todos en su totalidad participan de él.

El bien común inmanente por una parte mira a las personas que constituyen la sociedad de esta vida terrenal, y por la otra, mira a Dios, Bien Común trascendente de todos los hombres en su vida ultraterrenal. Además no es un bien encerrado en sí mismo, sino que se abre al bien común trascendente. Es un todo virtual distinto de las partes y superior a ellas.

72 — De Regno, I, I, C. XVI.

73 — P. Ramírez Ob. Cit. Pág. 34.

“Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solem secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam: Alia enim est ratio boni communis et boni singularis” (74) nos dice el Doctor Angélico, dándonos a entender que el bien común inmanente de la sociedad política es superior, como acabamos de ver, a todos y cada uno de los bienes particulares, no trascendentes, claro está, de las personas que la constituyen. Esta es al parecer la genuina mente de Santo Tomás acerca de la primacía del bien común sobre el particular.

El bien común inmanente (social), el bien personal de cada individuo y el bien de la sociedad doméstica, guardan proporción de jerarquía, no de absorción ni de supresión del bien personal y del familiar por el primero. Todos, hombres y familias deben colaborar a la consecución del bien común social inmanente, en tanto que la sociedad debe proporcionar los medios para desarrollar plenamente el bien personal y el común familiar.

“Los individuos se ordenan a la comunidad como partes respecto a un todo, ahora bien, la parte en cuanto tal es algo del todo; de donde el bien de la parte debe estar subordinado al bien del todo. “Por eso el bien de toda virtud, ya se trate de virtudes que perfeccionen a la persona o regulen las relaciones con los demás, debe ser preferido el bien común objeto de la justicia” (74-a).

Pero ¿Cómo vamos a normar esta ordenación del individuo al bien común, cual es la virtud que nos va a guiar en esta operación?

74 — II, II, 58, 7, ad 2, una cum 50, a 2 ad 3.

74 — a) II, II, 58, 5, co.

Indudablemente en la concepción tomista es la justicia, la justicia legal. Pero ¿qué es la justicia legal?

Para contestar a ésta cuestión hemos de apelar primeramente a la definición de justicia que nos da el Doctor Angélico y así saber qué es lo que se entiende por la misma, para proceder después a determinar qué es la justicia legal.

“Justitia est habitus, secundum quem aliquis constanti, et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit” (75).

La lectura de esta definición nos muestra que la justicia para Santo Tomás es una virtud que se asienta en la voluntad, como en su sujeto (76). Por ser virtud es un hábito para bien obrar (77), adquirido con la luz de la razón, que perfecciona la voluntad haciendo en ella la tendencia al justo obrar, esto es, a dar a cada uno lo debido.

Ahora bien, la justicia perfecciona su ámbito en los actos y las cosas que se refieren a los demás, por eso es *ad alterum*, ya que “la naturaleza de la justicia es referirse a otro; y así la justicia propiamente no existe sino de un hombre a otro” (78).

Ordena sí mismo, que se guarde debidamente la equidad y la igualdad que se requiere (79) teniendo en cuenta

75 — II, II, 58, 1, co.

76 — La justicia no puede hallarse como en su sujeto como en lo irascible o en lo concupisible, sino solamente en la voluntad; y por eso Aristóteles (*Eth.*, I, 5, c. 1.) define a la justicia por “El acto de la voluntad”. II, II, 58, 4, co.

77 — *Virtutis est habitus per modum naturae consentaneus rationi* I, II, 58, 5, co.

78 — La naturaleza de la justicia es referirse a otro II, II, 58, 11 co.

79 — *Justitia constituit aequalitatem in istis exterioribus rebus non autem eam proprie pertinet moderari interiore passionibus* II, II, 117, 2, ad 3.

la naturaleza misma de las cosas. Las fórmulas clásicas *Neminem laede* y *Cuique suum* resumen los deberes positivos y negativos.

El Angélico siguiendo a Aristóteles distingue dos clases de justicia: La particular y la general o legal, (80) siendo la primera la que perfecciona la voluntad del hombre y la inclina en sus relaciones con los otros a dar a cada uno lo que le es debido; ésta a su vez se divide en conmutativa y distributiva, (81) siendo la primera la que preside las relaciones de los individuos, y que manda dar a los demás lo que de ellos se ha recibido conforme a una igualdad aritmética de las cosas, en tanto que la segunda o distributiva es la que concierne a la sociedad con respecto a sus miembros y que consiste en dar a cada uno de ellos proporcionalmente a su importancia social sin acepción de personas, la parte de bienes o cargas que les corresponden conforme a una igualdad geométrica.

Por otra parte la justicia general o legal, dispone al hombre en cuanto miembro social, a dar a la sociedad todo

80 — La justicia legal es cierta virtud especial por su esencia, según que mira al bien común como objeto propio. II, II, 58, 6, co.

Además de la justicia legal es conveniente que haya cierta justicia particular que ordene al hombre acerca de las cosas que se refieren a otra persona en singular. II, II, 58, 7, co.

81 — Y así son dos partes de la justicia a saber, la distributiva y la conmutativa, II, II, 61, a 1 co.

La justicia particular se ordena a alguna persona privada, que se compara a la comunidad como la parte al todo. Respecto a alguna parte puede considerarse un doble orden: uno de la parte a la parte, al que es semejante el orden de una persona privada a otra, y este orden es dirigido por la justicia conmutativa que consiste en los cambios que mutuamente se realizan entre dos personas recíprocamente; otro se considera del todo a las partes, y a este orden se asemeja el orden de lo que es común a cada uno de los individuos y este orden es dirigido por la justicia distributiva, que distribuye proporcionalmente las cosas comunes. II, II, 61, 1, co.

lo que debe para promover de su parte el bien común, debe así mismo residir y ser reglamentada por la autoridad, (82) ya que para la existencia de la sociedad y para la consecución del bien común, se requiere un orden que una autoridad sea capaz de definirlo e imponerlo, por eso dice Santo Tomás "La justicia legal reside Architectonice en el príncipe", (83 "es decir de manera constructiva como un principio formador de la estructura social mantenedor del bien, común y asimilador de toda la vital pujanza del organismo social" (84); "y en los súbditos reside secundaria y como administrativamente" (85). "Y sin embargo la justicia legal en el príncipe y en los súbditos es de una misma especie, por ser el mismo en uno y en otros su objeto formal, que es el bien común." (86).

Más adelante el de Aquino de manera breve y clara define el objeto de la justicia legal diciendo: "a la justicia legal pertenece ordenar al hombre inmediatamente al bien común" (87).

Es por tanto la justicia legal, la virtud que impone a todos los miembros de la sociedad los deberes relativos a la consecución del bien común. "La justicia legal se dice virtud general en cuanto ordena los actos de las otras virtudes a su fin lo que es mover por el imperio de todas las otras virtudes: pues así como la caridad puede decirse virtud general, en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien divino; así también la justicia legal, en cuanto ordena el

82 — Cfr. II,II, 58, 6, co.

83 — II II, 58, 6, co.

84 — IDEM.

85 — IDEM.

86 — IDEM.

87 — II, II, 58, 5, co.

acto de todas las virtudes al bien común. Luego así, como la caridad que mira al bien divino como objeto propio, es cierta virtud especial según su esencia del mismo modo la justicia legal es cierta virtud especial por su esencia, según que mira al bien común como objeto propio". (88)

La función de la justicia legal es depositar en cada una de las virtudes del hombre, una semilla de tensión social hacia el bien común, desarrollándola hasta alcanzar el bienestar pleno e íntegro de la humanidad.

Ahora bien, desde el punto de vista ético, la justicia legal debe considerarse como virtud, mejor y más bella, tanto así, que bien dijeron los griegos, que ni la estrella de la mañana, ni el lucero vespertino, son dignos de tal admiración, perteneciendo al jurista traducir en normas legales (89) el objeto de la justicia legal.

Ninguno de nuestros actos sociales debiera sustraerse al influjo y al imperio de la justicia legal, cuya función es la de orientar toda nuestra vida, de encauzar toda nuestra actividad en el aspecto social, al beneficio común, de inspirar en nuestras acciones, no solamente el anhelo de una perfección personal, sino la suprema aspiración de hacer todas nuestras acciones para con los demás, un acto de servicio y beneficio a la comunidad, es decir para con el bien de la Patria, o de la sociedad que los personifica a todos: "Aquel

88 — II, II, 58, 6, co.
communitatis habet promulgata" Cfr. I, II, 90, 1, co.

89 — "Lex est ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam
 Puesto que a la ley pertenece ordenar el bien común. II, II, 58, 5
 co.

que sirve a la comunidad sirve a todos los hombres contenidos en ella" ha dicho el de Aquino (90).

Para terminar sólo hemos de hacer hincapié que es la autoridad la que encauza y armoniza las fuerzas sociales en la consecución del bien común, correspondiendo a los gobernantes el determinar la forma de cooperación de los miembros sociales.

De la exposición anterior sobre la mente de Santo Tomás respecto al bien común se desprende que la doctrina que enseña, no sólo tiene validez para algunos lugares y ciertas épocas, sino que tiene pretensiones de universalidad y permanencia al fundarse en la inmutable esencia del hombre.

Solo nos resta para apoyar nuestra tesis citar las palabras de R. Von Ihering en la segunda edición de su obra "El fin del Derecho". "Este gran espíritu (Santo Tomás) ha visto clara y perfectamente el aspecto práctico —realístico, social e histórico de lo moral... lleno de asombro me preguntó yo a mí mismo, cómo es posible, que una vez descubiertas tales verdades, pudieron caer de nuevo en el olvido en que las tuvo nuestra ciencia protestante? ¡Cuántas jornadas de error se hubiera ésta ahorrado, si jamás de aquellas hubiera apartado la vista! Quizá yo mismo no hubiera escrito mi libro, si antes las hubiera conocido; puesto que, en el fondo, mis pensamientos se encuentran ya expresados por aquel poderoso pensador con una perfección y claridad y en las fórmulas las más pletóricas y fecundas". "El Fin del Derecho", pág. 14, Berlín, 1917.

90 — II, II, 58, 5, co.

"Et quoniam ordo iste partium ad commune bonum fit per leges quibus Princeps universos ad idem bonum instituit eadem Iustitia nominatur legalis"...

CONCLUSIONES

I.—El hombre es naturalmente social.

II.—La sociedad es necesaria al hombre y está exigida como algo imprescindible por el deseo innato de la felicidad del hombre.

III.—La autoridad es la condición necesaria para que exista la sociedad.

IV.—La sociedad y la autoridad surgen a un tiempo, y son exigidas naturalmente por la razón y por la tendencia natural del hombre a la unión con los demás.

V.—La libertad que implica el conocimiento del fin y la búsqueda de manera voluntaria de los medios que conducen al mismo, es lo que hace que la sociedad se distinga de un simple agregado de individuos.

VI.—La sociedad es uno de los medios más eficaces que tiene el hombre para lograr su felicidad.

VII.—La sociedad es algo específicamente distinto de los individuos en particular y de su suma total.

VIII.—El hombre está llamado a lo social para remediar sus necesidades.

IX.—Todo ser apetece el bien.

X.—Todo ser tiende al bien.

XI.—El bien común se diferencia de los individuales por ser comunicable y difusivo, así como por su extensión, siendo además formalmente distinto.

XII.—El bien común supone e incluye dentro de sí a los bienes particulares reduciéndolos a la unidad, dándoles forma de un todo armónico y orgánico.

XIII.—El bien común es superior al bien privado si ambos son de un mismo género; pero si son de distinto género, nada impide que el bien privado sea superior al bien común, por lo tanto no se da absoluta prioridad del uno sobre el otro.

XIV.—El bien propio no se opone al común.

XV.—El bien común no es la suma cuantitativa de los bienes particulares, sino que difieren cualitativamente.

XVI.—El bien común es el bien ideal, el fin de la sociedad y consiste en la realización íntegra y plena de la perfección humana.

XVII.—El bien común se divide en bien común trascendente y bien común inmanente.

XVIII.—El bien común trascendente viene a ser el último fin de la sociedad y de las personas que constituyen ésta, viene a ser Dios. Este bien común, está fuera de la sociedad y es independiente de ella.

XIX.—El bien común inmanente es un bien humano que hace tender al hombre a su perfección y en sí lo perfecciona. El bien común inmanente está dentro de la sociedad y depende de ella.

XX.—Dios, bien común trascendente es causa primera y fin último de todas las cosas, esencialmente distinto de ellas, independiente y subsistente de las mismas.

XXI.—Dios es sumo bien.

XXII.—El bien común inmanente comprende tres clases de bienes a saber: Bienes exteriores, bienes interiores del cuerpo y bienes interiores del alma.

XXIII.—El hombre necesita de bienes materiales suficientes para dedicarse al ejercicio de la virtud.

XXIV.—El hombre está obligado a subordinar su actuar al bien común, sin que implique esto, el menoscabo de su dignidad de persona.

XXV.—La virtud que ordena al hombre al bien común es la justicia legal.

XXVI.—La justicia legal dispone al hombre en cuanto miembro social, a dar a la sociedad todo lo que debe para promover de su parte el bien común.

XXVII.—La autoridad es la que encauza y armoniza las fuerzas sociales en la consecución del bien común.

XXVIII.—La teoría de Santo Tomás referente al bien común se funda de la naturaleza inmutable de las cosas.



BIBLIOGRAFIA

ALCALA ZAMORA Y T. NICETO.—“Esbozo de Derecho Tomista”. México, 1954.

ARISTOTELES.—“Ética”, México, 1954.

Libros.—I

II

III

IV

VII

VIII

IX

“Política” Madrid, 1951.

Libros.—

III

IV

V

VI

VII

X

XII

XIII

XV

- BAUMKER E.—“Witelo”. Munster, 1908.
- BAUMGARTNER MATIAS y HONIGSEARD RICARDO.—“Los grandes pensadores”. Tomo III. Madrid, 1925.
- CAMPILLO SAINZ JOSE.—“Derechos Fundamentales de la Persona Humana — Derechos Sociales”. México, 1952.
- CAPDEVILA ARTURO.—“El Oriente Jurídico”. Buenos Aires, 1942.
- CARLE G.—La Filosofía del Diritto—Nello Stato Moderno. Roma, 1903.
- CARRO VENACIO DIEGO DE, O. P.—“Derechos y Deberes del Hombre”. Madrid, 1954. “Domingo de Soto y su Doctrina Jurídica”, Salamanca, 1944.
- COLLIN E.—“Manual de Filosofía Tomista”. Tomo I.—Lógica Formal, Ontología, Psicología. Tomo II.—Criterología, Metodología, Moral, Teología Natural.—Madrid, 1951.
- DELOS J.—“Qu'est-ce que la Societe?”. París, 1937.
- DE CONINCK C.—“De la Primacía del Bien Común contra las personalistas”. Madrid, 1952.
- ENTREVES A. P. D.—“Aquinas Selected Political Writings”. Oxford, 1948.
- FERNANDEZ CAMUS.—Lecciones de Filosofía de Derecho. La Habana, 1945.

- GARCIA MORENTE MANUEL.—“Lecciones Preliminares de Filosofía” Buenos Aires, 1948.
- GONZALEZ DIAZ LOMBARDO FRANCISCO. — “La Dimensión Histórica del Derecho”. México, 1955.
- GALLEGO ROCAFUL J. — “El Orden Social según la Doctrina de Santo Tomás”, Madrid, 1935.
- GRABMANN M.—“Santo Tomás de Aquino”. Traducida del Alemán por Fr. A. G. Menéndez Reigada O. P. Madrid, 1918.
- GRANERIS G.—“Contributi Tomistici alla filosofia del Diritto”. Torino, 1949.
- HUBER OLEA FRANCISCO.—“Las Constituciones de la Postguerra”. México 1936. “Discursos”. México, 1943.
- HUGON, O. P.—“Metaphysica”. París, 1939.
- HUGUENY, E.—“L’Etat et l’individu”. Melanges Thomistes, Kain, 1903.
- IHERING R. VON.—“El Fin del Derecho”. Berlín, 1917.
- JANSSEN, L.—“Personne et Societé”. París, 1939.
- JOLIVET, REGIS.—“Notes pour une Ethique personaliste”. Archives de Philosophie, vol. XIV, cahier II.
- KONINCK, CHARLES DE. — “De la Primauté du bien commun contre les personalistes”. Quebec, 1934.
- LACHANCE L. O. P. “L’Humanisme Politique de Sant Thomas”. París, 1939. “Individu et Etat”. Ottawa, 1936.

- LAMENNAIS E.—“Armas y Ayudas los unos a los otros”. Buenos Aires, 1940.
- LOPEZ ROSADO F.—“Introducción a la sociología”. México, 1950.
- LOTTIN, DOM.—“Aux sources de notre grandeur morale”. Edit. Abb. du Mont. César, 1946.
- MARITAIN J.—“La personne et le bien commun”. París, 1947. “Les droits de l’ Homme et la loi naturelle”. París, 1947.
- MARTIN ARTAJO ALBERTO.—“Nuevo sentido de la justicia social”. Arte. in “Revista de Estudios Políticos” Vol. X, enero-abril, 1945.
- MENDIZABAL Y MARIN LUIS.—“Principios de Derecho Natural”. Barcelona, 1902.
- MERKELBACH B. U.—“Summa Theologie Moralis”. París, 1938.
- NASZALYI E.—“El Estado según Francisco de Vitoria”. Traduc. y Prólogo de Fr. A. F. Menéndez Reigada. Madrid, 1948.
- PLATON.—“The Dialogues of Plato”. Jowett. Vol. I y II. New York, 1937.
- PRECIADO HERNANDEZ RAFAEL. — “Lecciones de Filosofía del Derecho”. México, 1947.
- RAMIREZ SANTIAGO. — “Doctrina Política de Santo Tomás”. Madrid, 1951.
- ROSMINI.—“Filosofía della politica”. Napoli, 1942.

SAN AGUSTIN. — "La ciudad de Dios". Madrid, 1944.
"Las Confesiones". Madrid, 1946.

SANTO TOMAS DE AQUINO.—"Summa Theológica".
Traducida del latín por D. Hilario Abad de Aparicio.
Madrid, 1882.

"Suma Contra los Gentiles". Vol. I y II. Madrid, 1952.
"De Regno". Madrid, 1881.

SERTILLANGES A. D.—"La familia y el estado de la educación". Madrid.

SCHWALM S. R. P.—"Lecons de Philosophie Sociale".—
París, 1918.

SHILLER.—"La presencia de Dios". Buenos Aires, 1940.

TONNIES, F.—"Comunidad y Sociedad". Buenos Aires,

TODOLI J.—"El Bien Común". Madrid, 1951.
1947.

VITORIA, FR. — Francisco O. P. "Reelecciones Teológicas". Madrid, 1934.

URDANOS TEOFILO.—"La justicia Legal y el nuevo Orden Social". Ciencia Tomista, Salamanca, 1944.