

# REVISTA CRITICA

DE

## DERECHO INMOBILIARIO

DEDICADA, EN GENERAL, AL ESTUDIO DEL ORDENAMIENTO JURIDICO  
Y ESPECIALMENTE AL REGIMEN HIPOTECARIO

---

Año XX

Mayo de 1944

Núm. 192

---

### El «bonum commune» y el derecho de propiedad según el pensamiento aquinatense

AL GRAN MAESTRO D. JOSÉ CASTÁN

Al Estado corresponde, según es sabido, un ser, porque el Estado constituye algo real y existente y no es mera ficción. Poco importa que su forma de ser no sea el ser sustancial. Existen y son reales incluso las cosas que no tienen un ser sustancial. Pues bien; a todo lo que es ser y tiene un ser, sin que importe el título por que lo sea y lo tenga, le corresponde un puesto en la ontología, porque la ontología es aquella ciencia sencilla y fundamental que se ocupa del estudio del ser, y, por tanto, de todo ser. En la ontología van íntimamente unidas las nociones de ser, bien y fin. El Universo es como el resultado de un juego de generosa abundancia, donde todo está sujeto a un plan infinitamente sabio; de ningún modo constituye el producto de un ciego azar.

Todo en el Universo responde a un orden. Este orden es el trasunto de la razón y de la voluntad de un Dios personal, superior y trascendente al mundo, pero no extraño a él. En virtud de ese orden, todas las cosas tienen prescrito un fin, un puesto, un destino. La adecuación entre el ser de una cosa y el fin a que por naturaleza tiende, se llama bien. La idea del bien supone, pues, en el ser cumplimiento del fin a que por naturaleza se dirige. Y así, el bien puede ser definido como lo que todos los seres apetecen, entendiéndolo, claro es, por apetecer, no el deseo consciente, sino la tendencia natural inmanente, propia de cada ser. El bien se concibe como la perfección del ente, como la plenitud cabal de su esencia, como la meta óptica a que le impulsa su propia

naturaleza y que por ella viene exigida. Porque hay una escala de los seres, hay también una escala de los bienes; a mayor elevación en el orden óntico, mayor dignidad en el orden deontológico o axiológico. Llámase en particular bien ético el que corresponde al ser racional en cuanto tal. Denomínanse valores los aspectos o momentos parciales de un bien. Los conceptos de bien y valor se hallan, pues, fundados en el ser; tienen un sentido óntico.

Pues bien: como a todas las cosas existentes, corresponde al Estado un fin; cuál sea el contenido de este fin, no es éste el momento de estudiarlo. Tampoco es, además, posible dar una lista universalmente válida de las cosas que lo integran, pues tiene en cada caso exigencias concretas, dependientes del lugar y del tiempo. Su contenido puede, sin embargo, ser resumido en el principio: "Quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant."

El bien correspondiente a este fin es el bien del Estado. El bien del Estado es un bien ético, ya que los *supposita* del Estado son los hombres, seres de naturaleza racional. Este bien del Estado, este bien de la comunidad política, ha de ser un bien adecuado a la forma de realidad correspondiente: por tanto, un bien total, un bien comunal. La expresión tomista típica es la de *bonum commune*. Santo Tomás dice en una ocasión (*De veritate*, quaest. 22, art. 2.<sup>o</sup>), que "sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari". Es decir, que el fin actúa sobre el ser a que se refiere como un centro de atracción. El bien común atrae y orienta la actividad de los miembros del Estado en el sentido del todo, y evita que éste se disuelva a causa del obrar puramente individualista y egoísta de aquéllos. Es el fundamento, la meta, el *τελός* de la integración estatal. El concepto del bien común constituye una de las piezas cardinales de la filosofía tomista del Derecho y del Estado. Aquí no es posible desarrollar plenamente la teoría del *bonum commune*, y vamos solamente a referirnos a algunos de sus aspectos principales.

Entre bien común y bien privado o particular media—como Santo Tomás dice—una diferencia específica, cualitativa, no meramente cuantitativa. Aun en el caso de que los bienes privados de los diferentes individuos fuesen sumandos homogéneos y pudieran adicionarse, de su adición no resultaría el bien común, al modo como la sociedad, en cuanto todo, no equivale a la adición aritmética de los individuos que la componen. Así como la mera adición de individuos da lugar a una multitud de individuos, pero no a una sociedad, así también la adición de muchos bienes privados, e incluso de todos los bienes privados,

dará lugar a un bien privado de muchas personas o de todas las personas, pero no al bien común como tal (1).

La peculiaridad, o ser propio del bien común respecto del bien privado de los particulares, pónese de manifiesto en la concepción tomista de la justicia legal, distinta de la justicia distributiva y de la conmutativa. En la filosofía de Santo Tomás, la justicia se divide primeramente en justicia general y justicia particular, en cuanto que lo suyo que la justicia manda dar, puede ser lo suyo de la comunidad o del individuo. La justicia que se refiere a lo suyo de la comunidad es la justicia general (*iustitia generalis seu legalis*). La justicia que se refiere a lo suyo del individuo es la justicia particular (*iustitia particularis*).

Ahora bien: lo suyo del individuo puede serle debido por la comunidad o por otro individuo, en el primer caso resulta la justicia particular distributiva (*iustitia distributiva*), y en el segundo, la justicia conmutativa (*iustitia commutativa*) (2).

En distintos pasajes de la *Suma* se insiste acerca de que el cometido de la justicia legal es ordenar las acciones de los individuos respecto del bien común (3).

(1) [*Summa Theol.*, 2<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 58, art. 7, ad 2. «Ad secundum dicendum, quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia enim est ratio boni communis et boni singularis: sicut alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus, in 1<sup>o</sup> Polit. dicit, quod non bene dicunt, qui dicunt civitatem et domum, et alia huiusmodi differre solum multitudine et paucitate, et non specie»]

(2) [*Summa Theol.*, 2<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 61, art. 1. «Respondetur dicendum quod sicut dictum est (q. 58, a. 7 et 8), iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his, quae mutuo fiunt inter duas personas adinvicem. Alius ordo attenditur totius ad partes. Et huic ordini assimilatur ordo eius, quod est commune ad singulas personas. Quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duae sunt iustitiae species, scilicet distributiva, vel commutativa»]

(3) [Asi. *Summa Theol.*, 1<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 113, a. 1. «Cum autem iustitia de sui ratione importet quandam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis et secundum hoc iustitia ponitur virtus quaedam, sive sit particularis iustitia, quae ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem, sive sit iustitia legalis, quae ordinat secundum rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis.»—*S. Th.*, 2<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 58 a. 6: «Iustitia legalis dicitur esse virtus generalis, in quantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune, ita etiam iustitia legalis est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum, ut proprium obiectum. Et hoc modo loquendi iustitia legalis est idem in essentia cum omni virtute, differt autem ratione.»—*S. Th.*, 2<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 58 a. 7. «Oportet praeter iustitiam legalem, quae ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes quae immediate ordinant hominem circa particularia bona, ita etiam praeter iustitiam legalem oportet esse particularem quandam iustitiam, quae ordinat hominem circa ea quae sunt ad alteram singularem personam.»—*Commentaria in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, lib. V, lect. 2<sup>a</sup>. «Iustitia legalis includit omnem virtutem. Ex dictis manifestum est, in quo differunt virtus et iustitia legalis. Quia secundum substantiam est eadem, sed secundum rationem non est eadem, sed per comparationem ad alterum dicitur iustitia, in quantum autem est habitus operativus talis boni, est simpliciter virtus. Hoc autem intelligendum est quantum ad usum actum iustitiae et virtutis. Actus enim idem subiecto producitur a iustitia legali et a virtute simpliciter dicta, puta non moechari, tamen secundum aliam et aliam rationem. Verum, quia ubi est specialis ratio obiecti etiam in materia generali, oportet esse specialem habitum, inde est, quod ipsa iustitia legalis est determinata virtus habens speciem ex hoc quod intendit ad bonum commune»]

La especialidad de la *iustitia legalis* como virtud, en cuanto que le corresponde un objeto especial, resulta también claramente cuando Santo Tomás considera como un vicio especial a la injusticia ilegal, opuesta a la justicia legal (1).

Ahora bien; que a la justicia legal corresponda un objeto peculiar y privativo de ella, sólo resulta aceptable en el supuesto de que el bien común, que constituye su objeto, tenga un ser propio, cualitativamente diferente del bien privado de uno, varios o muchos asociados.

El bien común es, según Santo Tomás, distinto del bien privado de los individuos; no se identifica con los bienes privados de éstos, y, sin embargo, se halla en una estrecha relación con ellos; de modo que quien procura el bien común procura también el suyo propio, y viceversa, lo que para cada cual debe ser su bien privado supone congruencia con el bien común (2).

Aun cuando entre el bien común y el bien privado se dé esta implicación mutua, no se encuentran ambos en un plano de igualdad. El bien común prima sobre el bien privado. Santo Tomás lo expresa de muchas formas y en muchas ocasiones, y sobre el asunto es posible recabar textos de las principales obras de Santo Tomás (3).

En distintas ocasiones, Santo Tomás afirma que el bien común es más divino que el bien de los individuos singulares (4). Esto ha de entenderse así: todas las cosas creadas reflejan de algún modo y en alguna medida la infinita perfección y el ser infinitamente valioso de Dios; pero en la comunidad política o humana, el ser y el valor de Dios tienen una expresión mayor. Pero aún hay otra razón filosófica general que aducir en favor de la superioridad de jerarquía del bien común con respecto al bien privado, y es que la mag-

(1) [*Summa Theol.*, 2.ª-2.ªe., q. 59, ar. 1: «Iniustitia est duplex. Una quidem illegalis, quae opponitur legali iustitiae; et haec quidem secundum essentiam est speciale vitium, in quantum respicit speciale obiectum, scilicet bonum commune, quod continentur...»]

(2) [*Summa Theologica*, 2.ª-2.ªe., q. 47, a. 10, ad 2: «Ille qui quaerit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo: primo quidem quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae, vel civitatis, aut regni. Unde et Valerius Maximus dicit de antiquis Romanis quod malebant esse pauperes in divite imperio, quam divites in paupere imperio. Secundo, quia cum homo sit domus, vel civitatis, oportet quod homo consideret, quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum: quia, ut August., dicit in lib. 3 Confess.: Turpis est omnis pars suo toti non conveniens vel non congruens»]

(3) [Así dice en una ocasión que el bien común es mejor que el bien de un individuo aislado: «... quod bonum commune sit melius, quam bonum unius» (*S. Th.*, 2.ª-2.ªe., q. 47, a. 10).—Lo mismo en el pasaje siguiente: «Bonum commune multitudinis quod praeminet bono unius singularis personae » (*S. Th.*, 2.ª-2.ªe., q. 58, a. 6. 3. Praeterea).]

(4) [*Summa Theologica*, 2.ª-2.ªe., q. 31, a. 3 ad 2: «Ad secundum dicendum, quod bonum multorum commune divinius est, quam bonum unius»—*Summa contra Gentiles*, III, 17: «Praeterea bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in fine, esse enim partis est propter esse totius. Unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis...»]

nidad de un bien guarda correspondencia con el alcance de su validez (1).

Pero esta superioridad del bien común sobre el bien privado ha de entenderse, sin embargo, referida no a todos los valores y especies de valores de uno y otro bien, sino a aquellos valores que se alinean sobre un mismo plano. Por eso Santo Tomás dice expresamente que el bien común es mejor que el bien privado de uno solo, si uno y otro bien son de la misma especie, pues en caso de colisión entre bienes de especies diferentes, como, por ejemplo, entre bienes del orden natural y bienes del orden de la gracia, el bien del individuo resulta preferible y mejor que el bien de la comunidad. O sea, que en la esfera puramente temporal y mundana, el bien del individuo queda subordinado al bien común; pero el bien privado de orden espiritual o supramundano, la salud o salvación del alma individual, resulta supraindicada al bien común terrenal. Con ello queda cerrado por igual el paso a toda interpretación unilateralmente totalitaria o unilateralmente individualista del Estado (2).

A la comunidad política, como sociedad perfecta, le corresponde el grado superior en el orden de las formas sociales. En Santo Tomás no sólo está reconocida la subordinación del individuo—en cuanto individuo y no en cuanto persona—al Estado, mas también la subordinación a éste por parte de la familia (3).

En principio está, pues, admitido que la subordinación en calidad de miembro o parte social alcanza lo mismo al hombre individual que a las sociedades y agrupaciones humanas que viven en el seno de la comunidad política.

En general, los numerosos pasajes en que Santo Tomás habla del

(1) [Commentaria in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, lib. I, lectio 2ª: «Manifestum est enim, quod unaquaeque causa tanto prior est et potior quanto ad plura se extendit. Unde et bonum quod habet rationem causae finalis, tanto potius est quanto ad plura se extendit. Et ideo, si idem bonum est uni homini et toti civitati; multo videtur maius et perfectius suscipere, id est, procurare et salvare illud quod est bonum totius civitatis quam id quod est bonum unius hominis. Pertinet quidem ad amorem, qui debet esse inter homines, quod homo conservet bonum etiam uni soli homini. Sed multo melius et divinius est, quod hoc exhibeatur toti genti et civitatibus. Vel aliquando amabile quidem est, quod hoc exhibeatur uni soli civitati, sed multo divinius est, quod hoc exhibeatur toti genti in qua multae civitates continentur. Dicitur autem hoc esse divinius, eo quod magis pertinet ad Dei similitudinem, qui est ultima causa omnium honorum»].

(2) [Summa Theologica, 1ª-2ªe, q. 113, a. 9 ad 2: «Ad secundum dicendum, quod bonum universi est maius, quam bonum particulare unius, si accipitur utrumque in eodem genere: sed bonum graue unius maius est, quam bonum naturae totius universi.»—S. Th., 2ª-2ªe, q. 152, a. 4 ad 3: «Ad tertium dicendum, quod bonum commune potius est bono privato, si sit eiusdem generis: sed potest esse, quod bonum privatum sit melius secundum suum genus.»]

(3) [Summa Theologica, 1ª-2ªe, q. 90, a. 3 ad 3: «Ad tertium dicendum, quod sicut homo est pars domus ita domus est pars civitatis. Civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in 1ª Politicorum (c. 1, to. 5). Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur: ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitas, quae est communitas perfecta»].

bien común, nos hacen ver que lo concibe como *perfectio totius communitatis*, y que, desde ese punto de vista, tiene una elevada concepción del mismo, acentuándolo y sublimándolo con un sentido vigorosamente solidarista. un solidarismo ético de raíz personalista. La acentuación solidarista—en el sentido ético indicado—del bien común, lleva a Santo Tomás a establecer el mérito o el demérito de toda acción—ya se refiera directamente a la comunidad, a uno de sus miembros o al mismo sujeto que obra—, desde un doble punto de vista individual o social, es decir, en atención al bien o al mal que se causa directamente a otro sujeto o a sí mismo e indirectamente a la sociedad; o directamente a la sociedad e indirectamente a sus miembros (1).

Por razón del bien común, además de que por otras razones, queda prohibido el suicidio. Privarse de la vida a sí mismo es, según Santo Tomás, de todo punto de vista ilícito, por tres motivos. en primer lugar, porque se falta a la caridad, que nos manda amarnos a nosotros mismos: en segundo término, porque se falta a Dios y a la justicia, ya que la vida de cada uno es un don de Dios, y sólo a El pertenece el juicio de la muerte y de la vida, y en tercer orden, porque quitarse la vida constituye un acto antijurídico (*iniuriam communitati facit*) respecto de la comunidad, a la cual pertenece el individuo como la parte al todo (2).

En los *Comentarios a la Etica nicomaquea*, interpreta Santo Tomás la costumbre bárbara de aquellos tiempos de dejar insepulto el cadáver del suicida, e incluso de arrastrarlo, como una reacción de la

(1) [*Summa Theologica*, 1<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>., q. 21, a. 3 «Est autem considerandum, quod unusquisque in aliqua societate vivens est aliquo modo pars, et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem, sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum, vel malum alterius singularis personae, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti. Uno modo secundum quod debetur ei retributio a singulari persona quam iuvat, vel offendit, alio modo, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona, quam iuvat, vel offendit, alio modo, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio. Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum, vel malum totius collegii, debetur ei retributio, primo quidem, et principaliter a toto collegio, secundario vero ab omnibus collegio partibus. Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium, vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, in quantum etiam hoc vergit in commune, secundum quod ipse est pars collegii: licet non debeat ei retributio, in quantum est bonum, vel malum singularis personae, quae est eadem agenti, nisi forte a seipso, secundum quandam similitudinem, prout est iustitia hominis ad seipsum »]

(2) [*Summa Theologica*, 2<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>., q. 64, a. 5 «Respondeo dicendum, quod seipsum occidere est omnino illicitum, triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter quaelibet res seipsum amat: et ad hoc pertinet, quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse, et corruptentibus resistit, quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem et contra charitatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo suspensus occisio semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem, et contra charitatem existens. Secundo, quia quaelibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis, et ita id, quod est, est communitatis: unde in hoc quod seipsum interfecit iniuriam communitati facit. Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et eius potestati subiectum, qui occidit, et vivere facit. Ea ideo qui seipsum vita privat, in Deum peccat; sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum, cuius est servus: sicut peccat ille, qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet iudicium mortis, et vitae »]

comunidad ofendida contra quien de modo tan radical y definitivo sustrae sus fuerzas y sus facultades a la comunal cooperación (1).

Así también, por razón del bien común, legítima Santo Tomás la pena de muerte (2).

Ahora bien: con respecto al bien común, se plantea aquí una cuestión interesante. Si el bien común es algo privativamente propio de la comunidad, algo independiente y cualitativamente diferente del bien privado, parece que este bien común no debe ser, según la certera expresión de un neoescolástico, como "la caja común de dividendos de una sociedad por acciones, sino como el bienestar general del cuerpo social que influye sobre los miembros aislados y redundante en su provecho, comunicándoles fuerza y jugos, según es exigido en cada caso en vistas a su función respecto del todo" (3).

Que el bien común, aun concibiéndolo como lo privativamente propio de la comunidad e independiente y cualitativamente diferente del bien privado, redundante, según Santo Tomás, en beneficio de los particulares, es, desde luego, cosa indubitable, y el propio Santo Tomás se ha cuidado de aclararlo especialmente con un ejemplo tomado de Valerio Máximo, según el cual es "preferible ser pobre en un Estado rico que rico en un Estado pobre" (4).

Pero en otros muchos pasajes habla Santo Tomás de la distribución del bien común entre los particulares, viendo en ello precisamente el cometido de la justicia distributiva (5).

(1) [Commentaria in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, lib. V, lectio XVII]: «Videmus enim quod civitas interfert damnum quale possibile est, scilicet inordinationem sive vituperium ei qui occidit seipsum; puta quod faciat trahi cadaver eius, vel dimittit ipsum insepultum, ut per hoc detur intelligi quod ille fecit injuriam civitati»]

(2) [Summa Theologica, 2.a-2ae., q. 64, a. 2: «Omnis autem pars ordinatur ad totum, ut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus, quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum, vel corruptivum aliorum membrorum, laudabiliter, et salubriter abscinditur. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati, et corruptivus ipsis propter aliquod peccatum, laudabiliter, et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur» — S. Th. 2.a-2ae., q. 64, a. 3: «Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, occidere malefactorem licitum est in quantum ordinatur ad salutem totius communitatis»]

(3) [Tischleder: Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas, 1923, pág. 65]

(4) [Summa Theologica, 2.a-2ae., q. 47, a. 10]

(5) [Summa Theologica, 2.a-2ae., q. 61, a. 1 et ad 3 et ad 4: «Iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem» — «Ad tertium dicendum, quod actus distributionis, qui est communium bonorum, pertinet solum ad praesidentem communibus bonis: sed tamen iustitia distributiva est etiam in subditis, quibus distribuitur, in quantum scilicet sunt contenti iusta distributione. Quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium, non quidem civitati, sed uni familiae, quorum distributio fieri potest auctoritate alicuius privatae personae» — «Ad quartum dicendum, quod motus accipit speciem a termino ad quem. Et ideo ad iustitiam legalem pertinent ordinare ea, quae sunt privatorum personarum in bonum commune: sed ordinare e contrario bonum commune ad personas particulares per distributionem, est iustitiae particularis» — S. Th. 2.a-2ae., q. 61, a. 2: «Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, in distributiva iustitia datur alicui alicui privatae personae, in quantum id quod est totius, est debitum parti. Quod quidem tanto maius est, quando ipsa pars maiorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur: quanto illa persona maiorem

No cabe duda de que en el bien común, tal como lo entiende Santo Tomás, hay algo que no se puede repartir, porque es el bien de toda la comunidad como tal: lo que podemos llamar un bien común colectivo, el cual redundaría en el bienestar de los individuos. Pero hay algo también cuyo destino es ser repartido justamente entre los particulares; por tanto, un bien común distributivo. La cuestión está clara; primeramente, por el sentido general de la doctrina; segundo, porque la propia terminología empleada por Santo Tomás espontáneamente algunas veces da a entender que sólo una parte del bien común se puede distribuir (1); tercero, porque el propio Santo Tomás con palabras expresas, distinguió dos clases de bien común (2).

Hay, pues, un bien común colectivo y un bien común distributivo.

Mediante ambas manifestaciones del bien común se cumple en el Estado aquel fin a que antes se ha aludido: *quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant*: forjar una situación social básica en donde a todo hombre diligente sea accesible el bienestar material para que sobre él se pueda desarrollar la personalidad en la plenitud de sus posibilidades espirituales. En la respuesta al art. 2 de la *quaestio* 61 (*S. Th.* 2.<sup>a</sup>-2ae), señala Santo Tomás el criterio con que se debe proceder en la justicia distributiva: ese criterio es la preeminencia (*principalitas*). "Esta preeminencia—dice Santo Tomás—se determina en la comunidad aristocrática por la virtud: en la oligárquica, por las riquezas, y en otras, de otra manera." La fórmula ha quedado abierta para su adaptación a situaciones históricas a que no podía alcanzar la experiencia de Santo Tomás. Por tanto, en sociedades donde, por culpa de su organización, grandes masas de hombres han sido

*habet principalitatem in communitate. Quae quidem principalitas in aristocrática communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias; in democratica secundum libertatem; et in aliis aliter.*—*S. Th.* 2.<sup>a</sup>-2ae, q. 61, a. 3, praeterea 2. «Distributio, quae pertinet ad iustitiam distributivam, est pecuniae, vel honoris, vel aliorum, quaecumque dispartiri possunt inter eos, qui civitate communicant, ut dicitur in 5 Ethicorum...»]

(1) [*Summa Theologica*, 2.<sup>a</sup>-2ae, q. 61, a. 1, ad 2. «Et, ita cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur...»—*S. Th.* 2.<sup>a</sup>-2ae, q. 61, a. 2. «Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur...»]

(2) [*Summa Theologica*, 2.<sup>a</sup>-2ae, q. 39, a. 2, ad 2. «Ad secundum dicendum, quod sicut bonum multitudinis est maius, quam bonum unius, qui est de multitudine; ita est minus, quam bonum extrinsecum ad quod multitudo ordinatur.» Refiriéndose a este pasaje, comenta Fernández Alvar, *La ley en Santo Tomás de Aquino*, Editorial Labor, Barcelona, 1936, pág. 142. «Señala, además de ese bien común de los individuos como colectividad, otro bien común extrínseco, que es aquel fin que persigue o al que se ordena la colectividad como tal, y que existe en la mente e intención del que la gobierna.» «Según esto, podremos señalar dos bienes comunes: uno, distributivo—el bien común de los individuos formando sociedad, o de la sociedad como ayuda y perfección de los individuos que la componen—, y otro, colectivo, la conservación de la sociedad misma como perfeccionadora de la especie humana. Uno y otro son bienes comunes, el primero lo es de los individuos, pero en cuanto forman una sociedad; el otro lo es de la sociedad en cuanto sociedad. Y así como el bien privado debe estar subordinado al bien común distributivo, así éste lo debe estar al bien común colectivo.»]



hundidas en la depauperación, cerrándoseles toda ventana sobre la faceta riente de la vida, esa preeminencia ante la justicia distributiva debe ser su propia miseria y su desgracia. Si Santo Tomás viviera en nuestra época, la potencia maravillosa e impar de su razón disecaría la sociedad moderna, y serena, pero virilmente, como en su época lo hizo con la tiranía, denunciaría cual el mayor enemigo del bien común ese moderno engendro monstruoso que se llama capitalismo, y proclamaría a los cuatro aires, como la más grande injusticia, aquella consecuencia del mismo que se llama proletarización de las masas de gente trabajadora, es decir, su desvinculación de los beneficios de la economía, de la cultura y de la espiritualidad. Aquel Santo Tomás que en su *Tratado de la justicia y del derecho* sostenía (S. Th.; 2<sup>a</sup>-2ae, q. 66, a 77) que la división y apropiación de las cosas procede del derecho humano, y que los bienes superfluos de algunos hombres eran debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres (*ex naturali iure debentur pauperum sustentationi*): aquel Santo Tomás que en ese mismo tratado recordaba a los hombres las palabras de San Ambrosio: "De los hambrientos es el pan que tú retienes: de los desnudos, la ropa que tú guardas: y redención y liberación de desgraciados, el dinero que atesoras", ese mismo Santo Tomás consideraría equivocada e imprudente la acción de un Estado que, como el moderno, ve su misión en mantener a los hombres en aquella propiedad en que se encuentran, en vez de situar a cada uno en la que por justicia le correspondería.

Esto nos lleva a bosquejar la concepción de Santo Tomás acerca de la propiedad.

Cuando se trata de indagar la concepción del Aquinate sobre la propiedad, se hace necesario considerar ante todo que uno de los primeros preceptos de la ley natural impone al hombre el deber de la propia conservación y el de atender a los cuidados de la prole (1).

En consecuencia, debe corresponder al hombre el derecho de procurarse aquellos bienes necesarios para su subsistencia y para la de su familia. No es posible concebir una vida humana sin esa facultad de procuración de lo que es necesario para subsistir. El puesto mismo que el hombre ocupa en el Cosmos, presta fundamento a dicha facul-

(1) [*Summa Theologica*, 1<sup>a</sup>-2ae, q. 94, a. 2. «Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus sustantibus: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem suam esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum et similia »]

tad. Señor eminente, dueño absoluto del Universo, lo es, claro está, únicamente Dios que lo ha creado. Por eso Dios es, al mismo tiempo que Creador, el fin supremo de todas las cosas y seres. Pero a la perfección de Dios repugna ser fin de todo lo creado sin beneficio para las criaturas. Para las criaturas irracionales, ese beneficio está en que Dios las hizo partícipes de la propia perfección divina, convirtiéndolas, por ende, en bienes. Para el hombre, en cambio, dicho beneficio consiste en haber sido hecho a imagen y semejanza de Dios, en haberle sido conferida la mayor dignidad y el más elevado puesto en el Cosmos. Así como Dios es el fin último de todo lo creado, el hombre es por voluntad divina el fin inmediato de todas las cosas y seres irracionales. El hombre fué erigido por Dios en señor de todo lo creado irracional, de la naturaleza orgánica y de la inorgánica, puestas y dispuestas para su utilidad y beneficio, según un orden que el hombre no debe olvidar ni infringir. Este dominio natural sobre las criaturas irracionales compete al hombre en méritos de su razón, que es imagen de Dios, y le fué otorgado en el acto de su creación, conforme a las palabras del Génesis (I, 26): "Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra, y señoree a los peces del mar y a las aves de los cielos, y a las bestias, y en todo el orbe, y en todo animal que se arrastra sobre ella."

Sólo Dios tiene el dominio eminente de todas las cosas creadas. y El mismo providentemente las ordenó a la sustentación del hombre, si bien hizo esto sólo en cuanto al uso. Pues, en efecto, las cosas pueden ser consideradas desde dos puntos de vista: uno, en cuanto a su naturaleza o sustancia, la cual únicamente está sujeta a Dios, no al hombre; y otro, en cuanto al uso, y en este sentido corresponde al hombre el dominio de las mismas, puesto que en virtud de su razón y de su voluntad puede usar de ellas para su utilidad (1).

(1) [*Summa Theologica*, 2<sup>a</sup>-2ae., q. 66, a. 1, et ad 1: «Respondendo dicendum, quod res exterior potest dupliciter considerari. Uno modo quantum ad eius naturam, quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum obediunt. Alio modo quantum ad usum ipsius rei, et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum: quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis, semper enim imperfectiora sunt propter perfectionem. Et ex hac ratione Philosophus probat in 1. Polit. (c. 5, t. 5) quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super caeteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione Genes. I ubi dicitur: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram et praesit piscibus maris» etc. Ad primum ergo dicendum, quod Deus habet principale dominium omnium rerum: et ipse secundum suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem. Et propter hoc homo habet naturalem rerum dominium, quantum ad potestatem utendi ipsis» (Véase S. Th., 2<sup>a</sup>-2ae., q. 64, a. 1, y muy especialmente 1. q. 65, a. 1, et ad 1, et ad 2.) Asimismo, *Summa contra Gentiles*, III, 112: «Inter omnes autem partes universi nobiliores sunt intellectuales creaturae: quia magis ad similitudinem divinam accedunt naturae ergo intellectuales sunt propter se a divina providentia procuratae: alia vero omnia propter ipsas. Videmus quod substantia intellectualis omnibus aliis utitur propter se vel ad intellectus perfectionem, quia in eis veritatem

Pero con lo anterior no tenemos más que un fundamento de principio del dominio en general. Sobre todo, queda sin resolver la cuestión más importante: la de saber la forma que ha de adoptar la propiedad, si ha de ser privada o común.

En la patristica y en los precomunistas, en general, pesó mucho el comunismo de Platón. Por regla general, en este período se consideró el régimen de comunidad de bienes como una situación propia del estado perfecto de la vida humana. San Ambrosio, Graciano, Guillermo de Auxerre y San Buenaventura, por ejemplo, defendieron el comunismo para el estado original de inocencia. Si se admite la propiedad privada como una institución de derecho natural, se hace referencia entonces al derecho natural enturbiado u oscurecido de la naturaleza humana caída, no al puro derecho natural, correspondiente a la naturaleza del hombre en el estado de inocencia. Ocurre con la propiedad lo que con la esclavitud y con el poder coactivo del Estado: supuesto suyo es el pecado. También San Agustín participó de esta doctrina: en una sociedad donde reinase la justicia pura, donde el mal, el pecado y la codicia no existiesen, no habría lugar a plantear la cuestión de la propiedad porque todo sería de todos. Este ideal de vida en común es el que corresponde a la *Ciudad de Dios*. Pero en la *Civitas terrena* la propiedad privada resulta, a los ojos de San Agustín, conforme al orden natural condicionado por el pecado. Estas ideas influyeron también sobre Santo Tomás, al que sin razón, lo mismo que a San Agustín, algunos catalogan decididamente entre los partidarios del comunismo de bienes (1).

Ciertamente, Santo Tomás dice en una ocasión que, en el estado de inocencia, las voluntades de los hombres eran ordenadas hasta el punto de ser posible, sin peligro de discordia, el goce común de los bienes externos: caída la naturaleza humana, en cambio, la comunidad de bienes se convirtió en motivo de querellas, y por eso fué necesario introducir la propiedad privada (2).

speculatur vel ad suae virtutis executionem, et scientiae explicationem ad modum quod artifex explicat artis suae conceptionem in materia corporali vel etiam ad corporis sustentationem, quod, est unitum animae intellectuali, sicut in hominibus patet, manifestum est igitur, quod propter substantias intellectuales omnia alia divinitus providentur. Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari non intelligimus quod ipsa ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi, sic igitur propter se procurari dicuntur et alia propter ipsa, quia bona quae propter divinam providentiam fortiuntur, non eis sunt data propter alterius utilitatem: quae vero aliis dantur, in eorum usum ex divina ordinatione cedunt. Hinc est quod dicitur, Deuter. 4: «Ne videas solem et lunam et caetera astra et errore deceptum adores ea quae creavit dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub coelo sunt»; et in Psalmo dicitur, «Omnes subiecisti sub pedibus eius aves et boves, universas insuper et pecora campi» (Véase también *Summa contra Gentes*, III, 22, 113, 127, 129, 132, 135.)

(1) [Así M. Maurenbrecher: *Thomas von Aquinas Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, 1898, págs. 97-98 y 112-113.—Wickef, *De civili dominio*, I, 5.]

(2) [*Summa Theologica*, I, q. 98, a. 1, ad. 3. «Ad tertium dicendum, quod in

Desde luego, desde el punto de vista del derecho natural, la propiedad privada de los bienes no resulta exigida ni es tampoco rechazada. Si se dice que es de derecho natural la comunidad de bienes, esto habrá de entenderse, no en el sentido de que la naturaleza humana incline a ella—como, por ejemplo, inclina a no hacer a otro injuria—, sino en el de que la naturaleza no induce a lo contrario, en el de que por naturaleza las cosas están ordenadas a ser objeto del dominio del hombre en general, aun cuando sin que sea hecha distinción entre unos hombres poseedores y otros desposeídos. La naturaleza no prescribe la distinción y división de las propiedades; es la razón del hombre quien la introduce para utilidad de la vida humana. La comunidad de bienes se puede considerar de derecho natural, porque éste no establece distinción alguna de propiedades; pero no porque el derecho natural mande que todas las cosas sean poseídas en común y que nada se deba poseer como propio. La distinción y división de las propiedades existe más bien por un acuerdo humano de derecho positivo. Ahora bien: la propiedad privada no es contraria al derecho natural, y aun cuando éste no la prescribe, tampoco la repugna. Lo único que repugna al derecho natural y a la ley eterna es, sin duda de ninguna clase, que unos hombres estén absolutamente desposeídos, que les falte incluso lo más indispensable para vivir, mientras que otros son poseedores en medida superabundante. Esto, desde luego, es contrario a la ley de Dios y clama al cielo, y puede tener un día su debido castigo. Pero la propiedad privada, entendida como un derecho general humano, no repugna al derecho natural, y aun cuando éste no la prescriba, puede considerarse como añadida al mismo por la razón o invención humana. El derecho de propiedad privada supone una mutación, por adición, de la ley natural: constituye una derivación del derecho natural por *determinación*, no por *deducción*. Propiamente hablando, la propiedad es una institución de derecho de gentes. Desde el punto de vista del derecho natural, nada se puede *deducir* ni en favor ni en contra de la propiedad privada, ni tampoco se puede afirmar que el derecho natural prescriba la comunidad de bienes. La propiedad privada es una invención humana, una convención social útil, un aditamento de la razón a la ley natural, y en este sentido algo sancionado por ella. Es decir, que habiéndose conven-

statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum: quia communitas possessionis est occasio discordiae. Sed in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae: quod absque omni periculo discordiae communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus, quae eorum dominio subdebantur, cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur »)

cido los hombres de que, perdido el estado de inocencia, resultaba imposible prácticamente vivir en un régimen de comunidad de bienes, reconocieron y acordaron la conveniencia de establecer la propiedad privada. Esta es, por consiguiente, una institución de derecho positivo justo. Su fundamento es la ley humana, el acuerdo de los hombres (1).

Con resonancias claramente aristotélicas, Santo Tomás despliega una argumentación racional para justificar la propiedad privada. Mas en la propiedad privada, tal como Santo Tomás la concibe, queda siempre destacado su sentido comunal, su función social, en un sentido mucho más enérgico de lo que puedan admitirlo las teorías modernas que han tratado de corregir los excesos a que condujo el régimen de propiedad privada del capitalismo moderno. En efecto, Santo Tomás distingue un doble punto de vista en el derecho de propiedad. Bajo un primer aspecto, hay que considerar en la propiedad la adquisición y administración de las cosas externas, y desde este punto de vista se fundamenta la propiedad en las razones siguientes: 1.<sup>a</sup>, que el hombre despliega más diligencia en lo que a él personal y privadamente le pertenece que en lo que es de dominio común; 2.<sup>a</sup>, que existe una administración más ordenada de las cosas humanas cuando a cada cual incumbe el cuidado de sus propios intereses que cuando cada cual debe cuidarse de todo indistintamente; 3.<sup>a</sup>, que la posesión común de los bienes es fuente de discordia, mientras que la distribución de la propiedad fomenta la paz social. Bajo un segundo aspecto hay que considerar en la propiedad el uso o el disfrute mismo, y

(1) [*Summa Theologica*, 1.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>e., q. 95, a. 2: «Omnis lex humanitas posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio. Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo, sicut conclusiones ex principiis, alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium.»—S. Th., 1.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>e., q. 94, a. 5, ad. 3: «Aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter. Uno modo, quia ad hoc natura inclinat; sicut non esse iniuriam alteri faciendam. Alio modo, quia natura non induxit contrarium; sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo *communis omnium possessio*, et *omnium una libertas* dicitur esse de iure naturali: quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem ad utilitatem humanae vitae. Et sic in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem.»—S. Th., 2.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>e., q. 66, a. 2, ad. 1.<sup>o</sup>: «Communitas rerum attribuitur iuri naturali: non quia ius naturale dicitur omnia esse possidenda communiter, et nihil esse quasi proprium possidendum; sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum conductum, quid pertinet ad ius positivum. Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae.»—S. Th., 2.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>e., q. 66, a. 7: «Respondeo dicendum, quod ea, quae sunt iuris humani, non possunt derogare iuri naturali, vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc, quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem, et appropriationem ex iure humano procedentem.»—S. Th., 2.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>e., q. 57, a. 2, ad. 2: «Voluntas humana ex communi conducto potest aliquid facere iustum in his, quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam. Et in his habet locum ius positivum, sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate fieri iustum.» (Véase también S. Th., 2.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>e., q. 57, a. 2 y 5.)]

desde este punto de vista no puede tener el hombre las cosas como propias exclusivamente, sino como comunes a todos, de modo que generosamente se pueda comunicar su uso a quienes las necesitan (1).

Es decir, que en el concepto tomista de la propiedad, hay un sentido indudablemente solidarista. Santo Tomás no es comunista, pero está muy lejos de la concepción egoísta y exclusivista que la propiedad tiene en la moderna sociedad capitalista. El propietario privado es, a los ojos de Santo Tomás, un administrador que no puede disponer arbitrariamente de las cosas puestas bajo su cargo sin tener en cuenta los fines que Dios ha asignado a los bienes externos. La propiedad de los bienes no destinados inmediatamente a la satisfacción de la propia subsistencia, no constituye un derecho absoluto y sin límites, sino que tiene que cumplir una función social indeclinable que obliga al propietario a utilizar su propiedad en beneficio común. Según el orden natural fijado por la Divina Providencia las cosas inferiores están ordenadas al fin de proveer las necesidades de los hombres; de modo que la división y la apropiación de las cosas, procedente del derecho humano, no suprime el deber de subvenir con ellas a las necesidades de los hombres, y así los bienes que se poseen con superabundancia son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres (2).

Por la misma razón, no sólo no delinque quien en estado de necesidad se adueña de bienes ajenos para atender a su propio sustento, sino que ni siquiera queda obligado a restituir, aun cuando ulteriormente pase a mejor fortuna (3).

(1) *Summa Theologica*, 2.ª-2.ªe, q. 66, a. 2. «Respondeo dicendum, quid circa rem exteriorem duo competunt homini. Quorum unum est potestas procurandi, et dispensandi: et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria. Primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid, quod sibi soli competit, quam id, quod est commune omnium, vel multorum, quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id, quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudinem ministrorum. Alio modo, quia ordinatius res humane tractantur, si singulis imminet propria cura alicuius rei procurandae, esset autem confusio, si quilibet indistincte quaelibet procuraret. Tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est: unde videmus, quod inter eos qui communiter, et ex indiviso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur. Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes: ut scilicet de facili aliquis eas communice: in necessitate aliorum.»

(2) *Summa Theologica*, 2.ª-2.ªe, q. 66 a. 7. «Respondeo dicendum quod ea, quae sunt iuris humani, non possunt derogare iuri naturali, vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex iure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huius modi rebus. Et ideo res, quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi. Unde Ambrosius dicit (serm. 64 de Temp.) et habetur in Decretis, dist. 47 (cap. Sicut hi): «Esaurientium panis est, quem tu detines, nudorum indumentum est quod tu recludis, miseros redemptio, et absolutio est pecunia, quam tu in terram defodis.» Sed quia multi sunt necessitatem patientes et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio unuscuiusque dispensatio propria rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus.»

(3) *Summa Theologica*, 2.ª, q. 32, a. 7, ad 3. «Ad tertium dicendum, quod in

Pero aún es más: la concepción que Santo Tomás tiene de la propiedad le lleva a no limitar la función del Estado a la mera protección y mantenimiento de cada cual en el estado de propiedad en que se encuentra. Y, en efecto, Santo Tomás asigna al Estado la misión de atribuir a cada hombre aquella propiedad que, según la justicia, le correspondería. Muchos Estados—observa Santo Tomás—han perecido a causa de un régimen de propiedad desigual, y para evitarlo deben adoptarse medidas oportunas, como, por ejemplo, un régimen sucesorio adecuado y la distribución equitativa de la propiedad (1).

Si el derecho de propiedad privada tiene fundamentos de justicia, los abusos que a su amparo hayan podido cometerse no deben significar su destrucción. Pero al Estado compete reponer esta institución a sus justas bases. León XIII y Pío XI han apuntado de manera expresa a esta misión del Estado. Concretamente, Pío XI, haciendo suya

casu extremae necessitatis omnia sunt communia Unde dicit ei, qui talem necessitatem patitur, accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inveniat qui sibi dare velit.»—*S. Th.*, 2<sup>a</sup>-2ae., q. 66, a. 7 et ad 2. «Si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas ut manifestum est instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (puta cum imminet personae periculum, et aliter subvenire non potest), tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste, sive occulte sublati, nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae.»—Ad secundum dicendum, quod uti re aliena occulte accepta in casu necessitatis extremae, non habet rationem furti, proprie loquendo; quia per talem necessitatem efficitur suum id, quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam.»—*S. Th.*, 2<sup>a</sup>-2ae., q. 187, a. 4. «Debitum autem est alicui aliquid dupliciter. Uno modo propter necessitatem, quae facit omnia communia.»]

(1) [*De regimine principum*, lib. I c. 13. «Uterius autem oportet homines congregare, qui sunt congruis locis secundum sua officia deputandi. Demum vero providendum est, ut singulis necessaria suppetant secundum uniuscuiusque constitutionem et statum, aliter enim nequaquam possent regnum vel civitas commanere. Haec igitur sunt ut summarie dicatur quae ad regis officium pertinent in institutione civitatis, regni ex similitudine institutionis mundi assumpta.»—*S. Th.*, 1<sup>a</sup>-2ae., q. 105, a. 2 et ad 3. «Et quia per possessionem irregularitatem plures civitates destruuntur, ideo circa possessiones regulandas triplex remedium lex adhibuit. Unum quidem, ut secundum numerum hominum aequaliter dividerentur. Aliud remedium est ut possessiones non in perpetuum alienentur, sed certo tempore ad suos possessores revertantur, ut non confundantur sortes possessionum. Tertium remedium est ad huiusmodi confusionem tollendam, ut proximi succedant morientibus, primo quidem gradu filius, secundo autem filia, tertio fratres; quarto patrum, quinto quicumque propinqui.»—«Regulatio possessionum multum confert ad conservationem civitatis, vel gentis. Unde apud quasdam Gentilium civitates statutum fuit, ut nullus possessionem vendere posset, nisi pro manifesto detrimento. Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quod omnes possessiones ad paucos deveniant, et ita necesse erit, civitatem vel regionem habitatoribus evacuari. Et ideo lex vetus ad huiusmodi periculum removendum sic ordinavit, quod et necessitatibus hominum subveniretur, concedens possessionum venditionem usque ad certum tempus; et tamen periculum removit, praecipiens ut certo tempore possessio vendita ad vendentem rediret, et hoc instituit, ut sortes non confundantur, sed semper remaneret eadem distinctio determinata in tribus. Quia vero domus urbanae non erant sorte distinctae, ideo concessit, quod in perpetuum vendi possent, sicut et mobilia bona. Non enim erat status numerus domorum civitatis sicut erat certa mensura possessionis ad quam non addebatur. Poterat autem aliquid addi ad numerum domorum civitatis. Domus vero, quae non erant in urbe, sed in villa muros non habente, in perpetuum vendi non poterant, quia huiusmodi domus non construuntur nisi ad cultum et ad custodiam possessionum.»—*S. Th.*, 2<sup>a</sup>-2ae., q. 118, a. 1. «In omnibus autem quae sunt propter finem bonorum consistit in quadam mensura, nam ea quae sunt ad finem, necesse est commensurari fini sicut medicina commensuratur sanitati. Bona autem exteriora habet rationem utilium ad finem, sicut dictum est. Unde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quae sit habere exteriores divitias, prout sunt necessariae ad vitam eius secundum suam conditionem. Et ideo in excessu huius mensurae consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas acquirere, vel retinere, quos pertinet ad rationem avaritiae. »]

la doctrina de Santo Tomás sobre el carácter insnaturalista relativo del derecho de propiedad privada, ha indicado de un modo claro que la propiedad no es una institución inmutable y que la Iglesia no se solidariza con ninguna forma de propiedad condicionada históricamente.

Comentando la conocida frase de Proudhon, según la cual "la propiedad es un robo", ha dicho el famoso obispo Ketteler que, mientras en ella haya una parte mínima de verdad, tendrá fuerza suficiente para trastornar radicalmente el orden del mundo, porque, en efecto, Dios ha concedido a los hombres los bienes de la tierra para utilidad de todos y no para provecho de unos cuantos. Hace unos treinta años un escritor católico, Augusto Bechaux, pudo decir que si San Pablo volviese al mundo, se dirigiría, antes que a nadie, a los obreros, y Santo Tomás enseñaría economía política, y San Francisco de Sales fundaría sindicatos. Pensando en Santo Tomás, podríamos decir que los sentimientos de solidaridad y de justicia de quien fué poeta de la Eucaristía, moverían hoy más de una vez la pluma del Aquinate para amonestar a una sociedad traspasada hasta sus tuétanos por el egoísmo, y para que en ella no se continuase abonando el terreno de la incredulidad, porque será incapaz de ver su destino en el Cielo la gran masa de hombres a quienes sus semejantes niegan todo sitio en la tierra, y de sentir los consuelos de la religión en el alma quienes nunca sintieron otros más elementales en sus cuerpos.

EUSTAQUIO GALÁN Y GUTIÉRREZ.

Doctor en Derecho

#### BIBLIOGRAFIA

- S. MICHEL: *La notion thomiste du bien commun*, París, 1932.—L. LACHANCE. *L'Humanisme politique de Saint Thomas*, París, 1932.—C. FERNÁNDEZ ALVAR: *La Ley. Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, 1936.—L. RECASÉNS SICHES: *La filosofía del Derecho*, de F. Suárez, con un estudio previo sobre sus antecedentes en la Patristica y en la Escolástica, Madrid, 1928.—JOSÉ M.<sup>a</sup> GALLEGOS ROCAFULL: *El orden social, según la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1935.—ALFREDO MENDIZÁBAL: *La doctrina de la justicia, según la «Summa Theologica»*. (Revista de la Universidad de Zaragoza, 1925).—H. MEYER: *Thomas von Aquin*, Bonn, 1938.—P. TISCHLEDER: *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule*, 1923.—H. M. HERING: *De genuina notione iustitiae generalis seu legalis iuxta S. Thomam*. (*Angelicum*, enero de 1937).—R. KAIBACH: *Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung*, 1928.—J. GEMMEL: *Die iustitia in der Lehre des h. Thomas*, 1937.—FR. WALTER: *Das Eigentum nach der Lehre des h. Thomas von Aquin und des Sozialismus*, 1895.—FR. SHAUB: *Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquino und dem modernen Sozialismus*, 1898.—P. J. PÉREZ GARCÍA: *De principiis functionis socialis proprietatis privatae apud div. Thomam Aquinatem*, Friburgo (Suiza), 1924.—A. HORVATH, O. P.: *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Graz, Moser, 1929.—J. TONNEAU: *Propriété*, en el tomo XLII, 757-846, del *Dictionnaire de théologie catholique*.—J. MARTIN: *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Nueva York, 1942.