

INTRODUCCIÓN:
LA VIRTUD DE LA JUSTICIA
Juan Cruz Cruz

1. Derecho y ley

1. Sobre la llamada “Segunda Escolástica” española pueden leerse con cierta frecuencia, en libros o artículos de autores relevantes, valoraciones negativas, especialmente a propósito de la ley y el derecho. Por ejemplo, D’Agostino, tras afirmar –en su elaborado libro sobre la epiqueya– que existe en el sistema tomista un conjunto de verdades perdidas o falseadas en la sucesiva historia del pensamiento, agrega que “ya en el solo ámbito de la filosofía del derecho deben recordarse los numerosos estudios que muestran cómo el concepto tomista del derecho natural –dinámico, abierto, flexible– acabó perdiéndose en los autores sucesivos, y en particular en los de la Segunda Escolástica”¹. Y concluye el mismo autor: “No nos debe asombrar que en el siglo XV y todavía más en el siglo XVI la *epieikeia* cambie de sentido, y de haber sido una *superior regula humanorum actuum*, acabe identificándose, a través de un lento pero coherente proceso, con la *dispensa* (incluso implícita) de la ley. El fenómeno es ya evidente en el comentario del Cardenal Cayetano a la *Summa* tomista [...] pero llega a su culmen en los autores españoles del siglo XVI”². Cita explícitamente como exponentes de este infortunio a Fray Luis de León (*De legibus*), a Domingo de Soto (*De iustitia et iure*) y a Suárez (*De legibus*), sin matizar las importantes diferencias que existen entre ellos.

Hay en las palabras de D’Agostino una cosa cierta y otra falsa; la primera es que efectivamente muchos autores modernos mantienen una consideración negativa hacia la Segunda Escolástica; la segunda es que los maestros de la Escuela de Salamanca (por ejemplo, Vitoria, Soto, Báñez, Ledesma) han traicionado, o al menos desfigurado, la doctrina del Aquinate.

El libro de Báñez que el lector tiene entre las manos es una muestra palmaria de que ese segundo punto es erróneo.

¹ F. D’Agostino *La tradizione dell’epieikeia nel medioevo latino*, Giuffrè, Milano, 1976, p. 77.

² F. D’Agostino *La tradizione dell’epieikeia nel medioevo latino*, p. 305.

2. ¿Por qué Báñez, como los demás tratadistas del Siglo de Oro, no habla de la justicia antes que del derecho? En realidad siguen la consigna aristotélica de que al hablar de alguna potencia o hábito se ha de empezar por su *objeto*, del cual depende no sólo la especificación del hábito, sino también sus rasgos y caracteres. “De la misma manera –dice Soto– que quien se propone discutir acerca de los sentidos, primeramente ha de discutir acerca del objeto sensible. El ojo, efectivamente, no puede definirse con propiedad diciendo que es un sentido compuesto de ésta y de la otra materia, sino diciendo que es un sentido que percibe los colores. Y de igual modo el oído que es un sentido que percibe los sonidos; y la sierra un instrumento que corta la madera; y la templanza un hábito que nos enseña a usar rectamente de los deleites del tacto”. Siguiendo esta misma pauta metodológica, hay que definir la justicia por lo justo, diciendo que es un hábito mediante el cual deseamos y practicamos lo que es justo; o también, que es la voluntad firme e irrevocable de dar a cada uno lo que le pertenece. “Por consiguiente, como la justicia ha de definirse por lo justo, es razonable que empecemos por conocer lo que se entiende por lo justo”³.

Lo “justo” ha de tomarse, pues, como el objeto de la justicia, la cual es una virtud que da a cada uno su derecho, lo justo.

Ahora bien, ocurre que, en el uso normal de nuestras lenguas, los nombres de las “obras hechas” pasan a significar las “artes” mismas que las han producido; por ejemplo, la medicina es algo producido por el arte sanitario, pero se aplicó también el nombre al arte mismo. De igual manera, la palabra *jus* se extendió a significar el *arte* con que se conoce lo que es justo, y de aquí pasó a su vez a significar la *ley*. Porque este arte de lo justo no es un dictamen técnico-teórico, sino práctico, constituyendo una ciencia moral; por ejemplo, el juriconsulto investiga qué es lo que ha de determinarse como justo por la ley. ¿Y la ley misma? Es una regla de la prudencia, o sea, un dictamen práctico por ella establecido, como “haz esto”, “no lo hagas”. Y esta regla se halla en el gobernante.

Por tanto, si se dice que la ley es derecho, no hay que considerar entonces que la ley es, desde el punto de vista lógico, una *especie* incluida directamente en el *género* “derecho” –como la especie hombre está incluida en el género animal–. Por tanto, decir que la ley es derecho no puede significar otra cosa que la ley es la regla del derecho.

3. De ahí que los autores del Siglo de Oro español que comentaron temas jurídico-morales, entendían el “derecho” de dos maneras complementarias: Primera, en el sentido de *regla de la razón* y dictamen de la prudencia, en cuyo

³ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, Salamanca, 1556, III q1 a1, p. 191.

caso coincidía con la *ley*, por medio de la cual se aprecia la igualdad que establece la justicia. Segunda, en el sentido de la *igualdad misma*, que es el objeto de la virtud de la justicia.

Ya en atención a la primera manera, Santo Tomás había expuesto en I-II de la *Suma Teológica*, a partir de la cuestión 90, los principales temas de la ley. Y, en atención a la segunda manera, explicó en la II-II, a partir de la cuestión 57, la justicia en general y sus divisiones en legal y particular.

Era lógico, por tanto, que aquellos tratadistas también se sintieran inclinados a enfocar de una o de otra manera sus tratados jurídico-morales. Unos prefirieron investigar el derecho en el primer sentido, ciñéndose a comentar los temas de la *ley*⁴.

Otros se ocuparon del derecho tomado en su segundo sentido, ya que mediante él se definía la justicia y se determinaban sus partes⁵.

⁴ Escribieron comentarios sobre el tratado de las *leyes* (I-II): Francisco de Vitoria (1483-1546): *Commentaria in I-II* (q90-q108), edición preparada por V. Beltrán de Heredia, CSIC, Madrid, 1952. Antonio Agustín (1517-1586): *De Legibus et Senatus-consultis Liber*, Luca, 1567. Bartolomé de Medina (1527-1580): *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris Divi Thomae Aquinatis*, Salamanca, 1577. Gabriel Vázquez (1551-1604), *Commentariorum ac Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae*, Tomus secundus, Alcalá, 1605. Pedro de Lorca (1561-1612), *Commentariorum et Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae*, Tomus secundus, Alcalá, 1609. Juan de Salas (1553-1612), *Tractatus De Legibus in Primam Secundae Divi Thomae*, Lyon, 1611. Francisco Suárez (1548-1617): *Tractatus De Legibus ac de Deo legislatore in decem libros distributus*, Coimbra, 1612. Gregorio Martínez (1575-1637): *Commentaria super Primam Secundae Divi Thomae*, I-III, Valladolid, 1637. –Rodrigo de Arriaga (1552-1667): *Disputationum theologiarum in primam secundae D. Thomae tomus secundus, tractatus De legibus*, Lugduni, 1642.

⁵ Comentarios especiales al tratado de la *justicia* (II-II) fueron escritos, entre otros, por los siguientes autores: Juan de Medina (1490-1546): *Codex De restitutione et contractibus*, Alcalá, 1546. Pedro de Aragón (1539-1592): *In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici Commentaria*, Tomus secundus, *De Iustitia et Iure* (qq 57-90 y q100), Salamanca, 1590. Miguel Bartolomé Salón (1539-1621): *Commentariorum in Disputationem De Iustitia et Iure quam habet Divus Thomas*, Tomus I, Valencia, 1591. Tomus II, Valencia, 1598. Domingo Báñez (1528-1604): *De iure et iustitia [decisiones]*, Salamanca, 1594; Venecia, 1595. Pedro de Ledesma (1544-1616): *Segunda parte de la Suma*, Salamanca, 1598. Luis Torres (1562-1655): *Disputationum in Secundam Secundae Divi Thomae, De Iustitia*, Tomus alter, Lyon, 1621. Tomás Sánchez (1635): *Consilia seu Opuscula moralia duobus Tomis contenta, Opus posthumum*, Lyon, 1625, I: *De Jure et Iustitia commutativa, distributiva et judiciaria*. Gaspar Hurtado (1575-1646): *Tractatus De iustitia et Jure*, Madrid, 1637. Esteban Fagúndez (1577-1645): *De Iustitia et de Contractibus et de Acquisitione et Translatione Domini, libri septem*, Lyon, 1641. Fernando de Castro Palao (1581-1633): *Operis Moralis, Pars septima, De Iustitia et Iure*, Lyon, 1641. Juan de Discastillo (1585-1653): *De Iustitia et Iure ceterisque virtutibus cardinalibus, libri duo*, Amberes, 1641. Juan de Lugo (1583-1660): *Disputationum De Iustitia et Iure*, Tomus primus: *De rerum*

Asimismo, las divisiones que ellos hacían del derecho considerado como *ley* se aplicaban también al derecho tomado como lo *justo*⁶ –el objeto de la justicia–. Dirá Soto que, si se enfoca el derecho como objeto de la justicia, comparece ésta con el carácter de *virtud*; y la ley como *regla* de esa virtud⁷.

4. Es también frecuente leer que el derecho es el arte de lo *bueno* y de lo *justo*; si esta expresión tiene sentido, sólo puede significar que el derecho, en este caso, se identifica con la “epiqueya”, o sea, con la reconducción de las leyes humanas a la ley natural, más allá de lo que dice la letra de la ley. Por tanto, el derecho que es el arte de lo bueno y justo, no es el derecho escrito, sino el *natural*, “por cuanto la epiqueya, obrando en contra de las palabras del derecho escrito, conserva sano su sentido, con que se mantiene intacto el derecho *natural*. Por lo cual arte de lo bueno y de lo justo quiere decir, arte de velar por el derecho natural, cuando el escrito es injusto”⁸. De donde nació el axioma: *sumo derecho, suma injuria*.

Resumamos el sentido de las palabras utilizadas. Lo *justo* está en las cosas. El *arte* de lo bueno y de lo justo está en el intelecto, que es el que enseña a obrar justamente, como lo está el arte fabril. La *ley* es una regla del intelecto práctico establecida por la prudencia, y por tanto es la razón de lo justo, es decir, la que causa y constituye lo justo. La *justicia* es una virtud con asiento en la voluntad, la cual, guiada por la ley, determina lo justo en las cosas⁹. Éste es también el enfoque de Báñez.

Dominio, Lyon, 1642. Tomus secundus: *De Contractibus*, Lyon, 1642. Juan Martínez de Prado (1568): *Theologiae moralis quaestiones praecipuae*, Tomus secundus, *De Iustitia et Jure*, Alcalá, 1656. Antonio Pérez (1599-1689): *Tractatus de Iustitia et Jure et Restitutione et de Poenitentia*, Opus posthumum, Roma, 1668. Entre los tratadistas no españoles cabe destacar a Leonardus Lessius (Brecht/Anvers, 1554-Louvain, 1623): *De Iustitia et Jure, ceterisque virtutibus cardinalibus libri quatuor: ad secundam secundae D. Thomae*, Antuerpiae, 1605.

⁶ Los comentarios más importantes que abarcan tanto el tratado de la ley (*STh* I-II) como el tratado de la justicia (*STh* II-II) son: Domingo de Soto (1495-1560): *De Iustitia et Jure libri decem*, Salamanca, 1553 y 1556. Luis de Molina (1536-1600): *De Iustitia et Jure*, I-III/1, Cuenca, 1593-1597; III/2, Amberes, 1609; IV-VI, Amberes, 1609. Gregorio de Valencia (1551-1603): *Commentariorum theologicorum et Disputationum in Summam Divi Thomae*, tomi quatuor, II: complectens materiam Primae Secundae, Ingolstadt, 1592 (Disputatio septima: *De Legibus*); III: complectens materiam Secunda Secundae, Ingolstadt, 1595.

⁷ D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q1 a2, p. 194.

⁸ D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q1 a1, p. 193.

⁹ D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q1 a1, p. 193.

5. Domingo Báñez es uno de los maestros más profundos de la Segunda Escuela de Salamanca. Nació en Valladolid, año 1528. A los 18 años de edad tomó el hábito religioso en el convento dominico de Salamanca, llamado de San Esteban. Estudió teología en la universidad salmantina entre 1548 y 1552, bajo las lecciones de Melchor Cano, Diego Chávez, Pedro de Soto, Vicente Barrón, Domingo de Cuevas y Juan Gil de Nava. Comenzó su labor docente de teología en Ávila, entre 1561 y 1567; luego en Alcalá, entre 1567 y 1569; en Valladolid, entre 1573 y 1576; finalmente en Salamanca, donde empezó enseñando en la cátedra durandista entre 1577 y 1580. Precisamente durante el período de sus lecciones en la cátedra de Durando comentó la II-II de *Suma Teológica*, lo que daría lugar a su obra *Decisiones de iure et iustitia*. Luego enseñó en la cátedra de *prima* entre 1581 y 1599. Murió en Medina del Campo, año 1604, a los 76 años de edad.

Sobre la vida y la obra de este ilustre maestro hay varios trabajos que incluyen una útil bibliografía¹⁰. En ellos Báñez es especialmente reconocido por sus contribuciones a la teología dogmática¹¹, y por sus disputas sobre la gracia co-

¹⁰ En primer lugar, están los imprescindibles trabajos de Vicente Beltrán de Heredia: “La actuación del Maestro Domingo Báñez en la Universidad de Salamanca”, *Ciencia Tomista*, 1922 (25), pp. 64-78, 208-240; 1922 (26), pp. 199-223; 1923 (27), pp. 40-51, 361-374; 1923 (28), pp. 36-47; “El maestro Domingo Báñez y la Inquisición española”, *Ciencia Tomista*, 1928 (37), pp. 289-309; 1928 (38), pp. 35-58, 171-189; “Valor doctrinal de las lecturas de P. Báñez”, *Ciencia Tomista*, 1929 (39), pp. 60-81; “El maestro Domingo Báñez”, *Ciencia Tomista*, 1933 (47), pp. 26-39; 162-179; *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, Madrid, 1968. Cabe citar también a I. S. Zabala Caballero, *La Iglesia y su autoridad doctrinal según Domingo Báñez*, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinas, Roma, 1983; J. A. García Cuadrado, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, Eunsa, Pamplona, 1998; *Domingo Báñez (1528-1604): introducción a su obra filosófica y teológica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999; I. Jericó Bermejo, *Domingo Báñez. Teología de la infidelidad en paganos y herejes, 1584*, Revista Agustiniiana, Madrid, 2000; *La fe sobrenatural e infusa en Pedro de Aragón y Domingo Báñez, 1584*, Revista Agustiniiana, Madrid, 2004. Buena documentación para todo este período aporta la obra de J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, BAC, Madrid, 2000.

¹¹ D. Báñez, *Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris D. Thomae ad sexagesimam quartam quaestionem complectentia*, Salmanticae, 1584; *Scholastica commentaria super caeteras primae partis quaestiones*, Salmanticae, 1588; *Scholastica commentaria in secundam secundae angelici doctoris Thomae, quibus, quae ad fidem, spem et charitatem spectant, clasissime explicantur usque ad XLVI quaestiones*, Salmanticae, 1584. En otro orden de problemas se deben recordar: *Commentaria et quaestiones in duos Aristotelis Stagyrtae de Generatione et corruptione libros*, Salmanticae, 1585; *Relectio de merito et augmento charitatis in vigilia Pentecostes solemniter prolata*, Salmanticae 1590; *Institutiones minoris Dialecticae quas Summulas vocant*, Salmanticae, 1599.

ontra la *Concordia* de Luis de Molina¹², siendo uno de sus objetivos preservar la libertad del hombre, a pesar de su predeterminación por la causa primera.

Pero han quedado bastante marginadas las aportaciones que Báñez hace al despliegue social de esa libertad, como las que bajo una perspectiva moral y jurídica se hallan en su tratado *Decisiones de iure et iustitia*, publicado en Salamanca en 1594, y en Venecia un año después¹³, edición esta última sobre la que he trabajado. Son escasas las monografías que tratan con interés algunas de estas aportaciones de Báñez¹⁴. De ahí la necesidad de atender, siquiera en los límites de una traducción, una parte fundamental de dicha obra.

El discurso especulativo de estas *Decisiones de iure et iustitia*, aunque siga, en forma de comentarios, el texto de Santo Tomás y suponga la obra de Soto, se preocupa especialmente de reconducir las acciones más propias de la razón jurídica (v. gr., el juicio práctico del juez y la epiqueya) a sus fuentes orginarias: la ley natural o el derecho natural. Puntualiza, desde el realismo ontológico, el sentido de la alteridad en el derecho, el significado del derecho natural, de la justicia legal y del “medio real” de la justicia. Además no pocas veces Báñez disiente de la posición de Soto, como a propósito del derecho de gentes, o del tenor moral de algunas sentencias del juez, o de la justicia vindicativa. Sus aportaciones están llenas de sentido lógico y moral a la vez.

6. En sentido estricto, la justicia contiene, como parte integrante, la *regla* fundamental de la ley natural: hacer el bien y evitar el mal, pero esto precisamente en cuanto el bien y el mal se refieren a otra persona, *a otro* [*ad alterum*]. ¿Por qué se necesita la alteridad? Porque las otras virtudes cardinales distintas

¹² D. Báñez, *Apologia fratrum praedicatorum in provincia Hispaniae sacrae theologiae professorum, adversus novas quasdam assertiones cuiusdam doctoris Ludovici Molina nuncupati*, Martini, 1595.

¹³ En Salamanca sale a la luz con el siguiente título completo: *Serenissimo Principi Philippo III, Magni Philippi Hispaniarum catholici Regis ac Monarchae Filio, de Iure et Iustitia Decisiones*, apud Ioannem & Andream Renaut fratres, Salamanticae, 1594. La edición de Venecia lleva el siguiente título completo: *R. P. F. Dominici Bañes, Ordinis Praedicatorum, Theologiae Salamanticae Primam Cathedram regentis, Decisiones de Iure & Iustitia*, Venetiis, 1595, Apud Minimam Societatem.

¹⁴ Sólo he encontrado tres: J. Esperabé de Arteaga, “El derecho de gentes en las obras de Fray Domingo Báñez”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 1932-33 (5), pp. 115-170 (publicado también como libro en Imprenta La Rafa, Madrid, 1934). L. Martínez Roldán, *La fundamentación normativa en Domingo Báñez*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 1977. R. Hernández Martín, “Domingo Báñez, continuador de Francisco de Vitoria en la doctrina internacionalista sobre Las Indias”, en *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional*, San Esteban, Salamanca, 1990, pp. 61-92.

de la justicia –como son la templanza y la fortaleza– se refieren al *bien propio* del operante; pero la justicia se refiere al *bien de otro*, o sea, a lo que es adecuado a otro, lo que, como “suyo”, está ordenado a su posesión y utilidad.

El “derecho”, en sentido objetivo, es el objeto de la justicia, “lo que se le debe a otro”. Y la justicia misma es el *hábito* –la disposición firme y decidida– por el que alguien, con voluntad constante y persistente, da a cada uno “su derecho”¹⁵. Así pues, el derecho es lo que objetivamente se le debe a otro conforme a igualdad, sujetado a una medida determinada: lo que le es debido a otro está ordenado a él como algo suyo.

Por eso, atendiendo al objeto de la justicia, suelen distinguirse dos grandes ámbitos o géneros: a) Justicia que se refiere al *bien individual*. b) Justicia que se refiere al *bien común*, entendido este bien común como aquél que es propio del orden de la sociedad, el cual es participado por cada miembro de ella según sea la proporción de su cooperación.

Respecto al bien individual hay dos especies de justicia: la conmutativa (horizontal, de miembro a miembro) y la distributiva (vertical, de gobernante a gobernados).

A su vez, respecto al bien común, la justicia se llama *legal*, la cual obliga, por una parte, a que el poder legislativo de una nación presente leyes que permitan el establecimiento del bien común; y, por otra parte, obliga a que los ciudadanos obedezcan las leyes¹⁶.

7. Acerca de la dimensión esencial del derecho, Báñez –como los demás autores de la Escuela de Salamanca– se hacía tres preguntas: en qué *consiste*, cuál es su *sujeto*, cuál es su *fundamento*.

La *forma esencial del derecho* es la “relación” de dominio que tiene el hombre –por su libertad– sobre un objeto. Definir el derecho como una *relación* es un procedimiento normal en la Escuela de Salamanca; y hoy podría explicarse de parecida manera, atendiendo al plexo fenomenológico habido entre el “acto subjetivo” –o *nóesis*– y su “tema objetivo” –o *nóema*–.

Considerando al aspecto noemático, el derecho es –en sentido objetivo– el objeto de la justicia, o sea, “lo que se le debe a otro”; de modo que lo que le es debido a otro está ordenado a él como algo suyo. Pero pueden ser muchas las relaciones que se refieren “a otra cosa” como algo “suyo”: así el accidente se

¹⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II q58 a1.

¹⁶ Como modos de la justicia *legal* podrían considerarse la justicia *social* y la justicia *internacional*. La justicia *social* obliga a que cada sociedad particular (patronos, operarios) de la nación dé a la otra parte su derecho al bien económico, político o de cualquier otro tipo. La justicia *internacional* consiste en el orden que tienen las diversas naciones al bien común de todas las gentes.

refiere a la sustancia como algo suyo; el nido se refiere al ave como algo suyo, etc. Pero con la *relación* propia del derecho se significa aquello que se refiere a otro como *perfectísimamente* suyo, o sea, se refiere a *eso otro* poseyéndolo con el *dominio* que es propio de la libertad.

En lo concerniente al sentido *subjetivo* (*nóesis*), el derecho es la misma *relación* por la que una naturaleza libre se refiere a otra cosa como a algo suyo. En virtud de que una cosa se refiere a mí como algo mío, yo me refiero a ella como poseedor suyo.

Lo cual quiere decir que el *sujeto propio* de tal relación (derecho) es la persona humana. En cambio, el *fundamento último* del derecho es la ley natural (y más hondamente la ley eterna).

8. Por “ley” se entiende la regla y medida de un acto. Mas algo se mide y regula *para* algo (por ejemplo, un solar, *para* construir). Un acto se mide y regula para que alcance su fin último. Se trata de la ordenación que hace la inteligencia para encaminar el acto humano al bien común.

Un autor de la Escuela de Salamanca, discípulo más o menos próximo a Santo Tomás, entiende que la ley puede considerarse de dos maneras: Primera, *esencialmente*, en el supremo regulador, en Dios; tomada así, es la *ley eterna*, la razón divina que dirige todos los actos y movimientos. Segunda, *participativamente*, en lo regulado y medido, en la criatura racional; tomada de esta manera, es entonces *ley natural* y *ley positiva*. Ambas son participaciones de la ley eterna¹⁷. De estas divisiones habla Báñez –en el tratado *De iure et iustitia* que aquí traduzco– dentro de su comentario a la cuestión 57, artículo 2.

¹⁷ La participación se realiza o mediante inclinaciones naturales o mediante una especial manifestación (revelación); ésta última puede estar hecha por el legislador humano o por el legislador divino. Pues bien, *ley positiva* puede ser tanto la *ley divina* como la *ley humana*. Se solía llamar “ley divina *accidental*” a la revelación que Dios hace de los preceptos –concretamente los mandamientos del Decálogo– que están ya contenidos en la ley natural; en cambio, “ley divina *esencial*” es aquella revelación que contiene, de un lado, los preceptos que Dios determina y que no están contenidos en la ley natural –se llama *ley divina natural*–, y de otro lado, contiene los preceptos que ordenan al hombre al fin sobrenatural –es la *ley divina sobrenatural*–.

Paralelamente, hay una “ley humana *accidental*”, la cual legisla con preceptos que están contenidos necesariamente –sólo como conclusiones necesarias– en la ley natural, constituyendo lo que se llamó *derecho de gentes*. En cambio, hay una “ley humana *esencial*”, que legisla con preceptos que están contenidos sólo de modo *indeterminado* en la ley natural, constituyendo la ley humana positiva.

9. Toda ordenación al bien se fundamenta en la ley eterna. El fundamento *último* del derecho es fundamento último de la relación por la que una naturaleza intelectual –como el hombre– se refiere a una cosa como a algo suyo.

Hay fundamentos inmediatos o próximos de los diversos derechos; esos son derivaciones de la ley eterna: la *ley natural* y la *ley positiva*, así como los varios actos con los que se adquiere un derecho conforme a esas leyes (v. gr., la ocupación de una cosa que no es de nadie, la donación, la compra, etc.).

Por lo dicho se entiende que la relación por la que la persona humana se refiere a una cosa como a algo suyo es una ordenación del sujeto intelectual al bien *a través de* la ley natural, la cual se funda a su vez en la ordenación universal y suprema al bien: en la ley eterna.

En síntesis, comparando la “ley” y el “derecho”, los autores de la Escuela de Salamanca enseñaban que la *ley* es el derecho mismo tomado en sentido *fundamental*; y según sea la ley de la que un derecho se deriva inmediatamente, el derecho se divide en derecho *natural* y derecho *positivo*. Porque la ley no es el derecho mismo, en sentido estricto, sino la razón que fundamenta el derecho¹⁸.

10. El derecho es un concepto análogo, con analogía vertical o de atribución: se aplica primero a la *relación* de dominio que tiene la libertad sobre un objeto; y se aplica después al *objeto* de esa relación, y también a su *fundamento*: a la ley.

De modo primario y propio, el derecho significa la relación de dominio que la libertad tiene; y por ella son nombrados tanto el objeto del derecho como su fundamento extrínseco.

A la relación que hay en el sujeto del derecho responde una relación en el objeto: y de la misma manera que el sujeto de derecho se refiere al objeto como a una cosa suya, así también ese objeto se refiere al sujeto del derecho.

Podría discutirse si estas relaciones *son reales* o *ideales* (de razón). Pero lo decisivo es que quien adquiere un derecho sobre un objeto –aunque el sujeto mismo no se mude realmente por tal relación, ni tampoco se cambie el objeto–, ejerce relaciones fundamentadas realmente en la ley y en los actos, por las cuales se adquiere un derecho conforme a la ley.

¹⁸ “Lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris” (*Summa Theologiae*, II-II q57 a1 ad2). He aquí el texto completo: “Del mismo modo que acerca de las acciones que se hacen exteriormente por el arte, preexiste en la mente del artista una cierta idea, que se llama la regla del arte, así también, acerca de la acción justa, que el intelecto determina, preexiste en la mente cierta razón, a modo de determinada regla de prudencia. Y esto, si se formula por escrito, se denomina *ley*; pues la ley es, según Isidoro, *una constitución escrita*. Por lo cual, la ley no es el derecho mismo, propiamente hablando, sino cierta razón del derecho”.

2. La justicia en la escala jerárquica de virtudes

a) Virtudes intelectuales y virtudes morales

1. Los comentaristas del tratado tomasiano de la justicia suelen desplegar su mejor ingenio –su dialéctica moral– a propósito del artículo en que el Aquinate *compara* la justicia con *las demás virtudes* (*STh* II-II q58 a12), preguntando si es la más excelente de todas ellas. Pero Báñez no entra a realizar esa comparación general y se demora en un largo cotejo de la justicia con la *miserecordia*, ofreciendo una profunda y acabada reflexión filosófica y teológica sobre esta última virtud. Da por supuesta, en este caso, la rigurosa exposición que, sobre el mencionado tema comparativo, hizo su maestro Soto en *De iustitia et iure*, cuya doctrina pretende Báñez siempre ampliar y no meramente reproducir.

Por eso considero necesario incorporar, con la brevedad que reclama una introducción, dicha comparación general, que se encuentra tanto en el texto tomasiano como en el comentario realizado por Soto sobre ese tema.

2. La primera actitud que, en la relación del hombre con los demás, parece disputar la primacía sobre *todas* las virtudes es la de aquél que da de lo suyo sin deberle nada a nadie: la magnanimidad o la liberalidad. ¿No es más excelente y singular dar lo que no se debe? ¿Acaso no se necesita mayor virtud para dar cuanto menor es la obligación? ¿No es así más excelente la *liberalidad* –y más todavía la *magnificencia*– que la justicia¹⁹?

E incluso ciñéndonos al caso de las otras virtudes cardinales –prudencia, templanza y fortaleza–, ¿no es la *prudencia* más excelente que la justicia, tanto por parte del *objeto*, como por parte del *sujeto*? Por parte del *sujeto*, porque el intelecto –sede de la prudencia– es la más excelente de todas las facultades, y por tanto es más noble que la voluntad. Y por parte del *objeto*, porque la verdad es más digna que el bien, es decir, más universal y por tanto más alejada de la materia.

¹⁹ La respuesta concreta que los discípulos de Santo Tomás dieron a estos interrogantes es la siguiente: Aunque la *liberalidad supere a la justicia* –porque da lo que no tiene obligación de dar–, sin embargo la *justicia está más cerca del bien común*, puesto que da a cada uno lo suyo, con lo cual se conserva la paz pública. “Para lograr esta paz no es tan necesaria la liberalidad, la cual más bien se ordena al bien particular, que es de suyo difusivo. En segundo lugar la *justicia es más amplia*, pues es necesaria para todos, lo cual no se puede decir de la liberalidad. Además porque la justicia es el fundamento de la liberalidad, pues nadie tendrá derecho a que se le llame liberal dando lo que no tiene obligación de dar, si primero no es justo, pagando lo que debe”. D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a8, p. 218.

¿Y qué decir de la templanza, otra de las cardinales? ¿Acaso no es ella más útil que la justicia, y por tanto más excelente? Porque la templanza nos proporciona los bienes de la salud del cuerpo, la tranquilidad del alma y la libertad de la voluntad. Sin todas estas cosas careceríamos de base para realizar todas las virtudes, tanto las intelectuales –que sirven para la contemplación–, como la justicia –con que se obedece a las leyes–, las cuales se practican con la ayuda corporal.

Cosa parecida podría decirse acerca de la excelencia de la fortaleza, la cual figura como la condición propia de toda virtud, a saber, dar fuerzas para conseguir el bien difícil. ¿Acaso la fortaleza no es superior, por tener un objeto más arduo que la justicia, como es el peligro de muerte, que es lo más terrible de todo?

3. Todos estos interrogantes invitan a afinar la mirada sobre la justicia, para enfocar adecuadamente la comparación de esta virtud con todas las demás. Desde el punto de vista filosófico, conviene dejar aparte las virtudes *sobrenaturales* –porque tienen por objeto a Dios, como la fe, la esperanza y la caridad, indudablemente las mejores y más excelentes–, para centrar la cuestión en las *naturales*, que tienen un objeto natural. De las naturales unas son *intelectuales* y otras *morales* (las morales se hallan contenidas en las cuatro cardinales).

Pues bien, *las virtudes intelectuales sobresalen por su dignidad sobre las morales*²⁰, primeramente por el *sujeto* en que están, el intelecto. “Porque como lo propio de la virtud es enderezar las acciones racionales, la virtud que tenga su asiento en la potencia que es racional por esencia, es más excelente que aquella otra cuyo sujeto sea racional por participación. Pues bien, el intelecto es la esencia misma de la razón, y la voluntad en cambio es racional porque participa de la razón, sometiéndose a ella. Por tanto las virtudes intelectuales son más excelentes que las morales”. Pero también sobresalen las intelectuales por su *objeto*, la verdad. “La verdad es más excelente que el bien, ya que no está ligada a la existencia de las cosas; puesto que el intelecto se perfecciona con el conocimiento de la verdad, existan las cosas o no; mas el bien no puede ser apetecido si no existe. Y la existencia es una condición material; porque la naturaleza es recibida en el sujeto, cuando empieza a existir. Y cuanto una cosa cualquiera está más limpia y pura de toda materia, tanto más excelente es. Mas como la verdad es el objeto de las virtudes intelectuales y el bien lo es de las morales, se sigue que las virtudes intelectuales son más excelentes que las morales”²¹.

²⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II q66 a3.

²¹ D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a8, p. 215.

Soto reconoce que esta doctrina no es admitida por todos, “porque son pocos los que la entienden”; y sin embargo, ella responde al núcleo del pensamiento tomasiano. Pues como el intelecto es una potencia aprehensiva y judicativa, llega a su perfección conociendo la verdad; en cambio, el apetito es arrastrado por el objeto y no puede apetecer nada si no lo disfruta y lo posee. Ya Aristóteles, en *Ethica*, X, c. 10, afirmó que la suprema felicidad consiste en la contemplación de la verdad. Y Santo Tomás amplió esta idea enseñando que la felicidad consiste en el gozo de las virtudes intelectuales, porque éstas tienen por asiento una potencia más noble y un objeto más noble también. Además, el acto intelectual es más continuo, puesto que las virtudes morales, que se ocupan en cosas corpóreas, no pueden ser duraderas; mientras que la contemplación –apostilla el teólogo– continuará perpetuamente en la patria celestial, y la virtud moral no.

4. La réplica a la doctrina tomasiana apelaba, además, a dos puntos de fricción. *En primer lugar*, objetaba que la condición propia de la virtud es *mover a obrar a la potencia o facultad*; y esto no pueden hacerlo las virtudes intelectuales, sino las morales. Soto resume así esta posición: “La virtud intelectual proporciona solamente la facultad para obrar, o sea, el conocimiento; mas la virtud que tiene su asiento en el apetito volitivo es la que aplica este conocimiento al ejercicio tanto de la especulación, como de la acción; y el hábito es para obrar, pues de otra manera sería inútil y superfluo. Por tanto la virtud intelectual está subordinada a la moral; y por consiguiente la virtud moral, por tener razón de fin, es más excelente”²². *En segundo lugar*, objetaba que la virtud moral es *la que hace bueno a quien la posee*. “Pero ni las artes, ni las ciencias –resume Soto la objeción– hacen al hombre bueno en sentido absoluto, sino solamente la virtud moral; y así es digna de mayor estima. A la vez que las virtudes intelectuales pueden existir sin ejercicio y pueden ser comunes a buenos y malos. Por tanto la virtud moral es más perfecta que la intelectual”²³.

Con cierto tono de enfado y sorna observa Soto que estas razones tienen muchísima fuerza para aquellos que tocan sólo *la corteza* de la cuestión. Y recuerda que Santo Tomás hace una distinción que fácilmente las rebate. “Dice, en efecto, que no es inconveniente que una cosa que *de modo absoluto* es mejor, no sea de *modo relativo* lo mejor para uno a causa de su necesidad. Buscar la filosofía es simplemente mejor que buscar riquezas; pero para un necesitado es mejor que busque prosperar. Pues por la misma razón, aunque las virtudes intelectuales sean más nobles que las morales por razón de su *objeto*, del cual depende el mayor o menor grado de excelencia, sin embargo las virtudes morales *participan* en mayor grado la razón general de virtud, que de suyo se ordena a la

²² D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a8, p. 216.

²³ D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a8, p. 216.

acción y a la práctica, por lo mismo que se hallan en el apetito, al cual corresponde mover y aplicar las demás potencias a obrar”²⁴. Por esta razón la prudencia es más excelente que las demás virtudes intelectuales, es decir, porque no sólo considera la *verdad* que es el objeto del intelecto, sino porque la ordena así mismo al *bien* bajo la razón de bien, es decir, a la práctica de las obras, que son las que hacen bueno al hombre.

En realidad la simple *dignidad de una virtud ha de medirse por su relación con la suprema felicidad*. ¿Mas no parece que a esta felicidad suprema nos acercan más las virtudes morales? ¿Se ha de concluir entonces que las virtudes morales son más dignas? No, dice Soto. Porque si bien las virtudes han de apreciarse en relación con la felicidad, sin embargo las virtudes en que *consiste* dicha felicidad son más dignas que aquellas otras que *conducen* a ella. “Y aunque por medio de las virtudes morales caminemos hacia ella, sin embargo de Dios gozamos mediante la contemplación. Y así *en esta vida* las virtudes intelectuales están ordenadas a las morales, porque el conocer se ordena al obrar. Pero las morales son simplemente *medios* por los cuales conseguimos la suprema contemplación. Y por esto aunque las morales merezcan más *estima*, sin embargo las intelectuales han de considerarse como más *dignas* de honor. A los medios se les tributa *aprecio*, pero al fin se le rinde *honor*”²⁵.

b) La justicia general o legal en el contexto de las virtudes morales

Para Santo Tomás *la justicia general y legal es la más excelente de toda las virtudes morales que tienen por asiento el apetito*. Soto añade el último extremo de la frase –tener por asiento el apetito– para hacer honor a la prudencia, que –siendo también virtud moral– no se asienta en el apetito, sino en el intelecto. Y es la más excelente, de la misma manera que el *bien común* es más relevante que el bien particular. “La justicia legal, ordena al bien común todas las virtudes que disponen al hombre a los bienes particulares. Es, pues, la virtud arquitectónica, dirigiéndolas a todas del mismo modo que el arquitecto a sus operarios, o el general a su ejército, o el jefe de un estado a su nación”²⁶. Por eso fue equiparada al sol entre las virtudes humanas, porque ella las ordena todas al bien común, y por esta razón las virtudes reciben el nombre de justicia.

No es, pues, más excelente la virtud que ordena bien al hombre *en sí mismo*, que la que lo ordena *al bien común*. “Porque la sabia naturaleza, a la cual in-

²⁴ D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a8, p. 216.

²⁵ D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a8, p. 216.

²⁶ D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a8, p. 216.

cumbe tener más cuidado del todo que de las partes, creó las partes para la conservación del todo, y por esto imprimió en ellas el instinto de procurar la conservación del todo antes que la de sí mismas. Y la experiencia enseña que el brazo detiene el golpe que se dirigía contra la cabeza, aún con peligro de quedar cortado”²⁷. Y por esta causa en la sociedad civil merece mayor alabanza quien vela más por el bien común que por el propio.

c) Nivel jerárquico de la virtud especial de la justicia

También la virtud especial de la justicia es más excelente que todas las demás virtudes morales, que tienen asiento en el apetito, considerando con esto exceptuada siempre la prudencia. Pues atendiendo al *sujeto*, tiene su asiento en el apetito racional, que es superior al apetito sensitivo, en que se hallan las demás virtudes. También en razón del *objeto*, tiene por asunto lo arduo y difícil. “Y es más difícil –dice Soto– sentir buena disposición para velar por el bien ajeno, al que no nos inclina la naturaleza, que velar por el propio, al que la naturaleza, de no estar impedida, nos arrastra. Pues como la justicia está ordenada a velar por el bien ajeno y en cambio las demás virtudes lo están a velar por el propio, síguese que la justicia ha de ser más sólida y excelente”²⁸.

Soto demuestra esto mismo –entre otros argumentos– por el *efecto* de la justicia. “Porque como el hombre es un animal político, o sea, nacido para vivir en sociedad, la virtud que más debe brillar en él es la que mejor ampara la paz y la tranquilidad pública. Y esto se lo proporciona la justicia mejor que todas las demás, y por tanto la fidelidad en los pactos y contratos es su fundamento. Por la cual hasta en esto mismo principalmente es comparada la justicia al lucero de la tarde, pues que proporciona a la sociedad una hermosura brillantísima. Porque como los bienes precederos de este mundo son tan pequeños y tan limitados no pueden disfrutarse sino parcialmente y por tanto es necesario poner límites o leyes a las ambiciones humanas, a fin de que cada uno, contento con lo propio, no extienda sus manos a lo ajeno, quitando la paz a su legítimo poseedor. La justicia es la que hace que los hombres distintos en dignidades, condiciones y derechos, formen, como si fueran piedras talladas, una sociedad ordenadísima”²⁹.

Y, en fin, es la virtud más excelente, sobre las demás particulares, porque es necesaria para todos y en todo tiempo: la justicia es necesaria en tiempo de paz

²⁷ D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a8, p. 217.

²⁸ D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a8, p. 217.

²⁹ D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a8, p. 217.

y de guerra. En cambio la fortaleza sólo tiene lugar en tiempo de dificultad y de guerra.

Conviene, antes de finalizar, aclarar que, aunque la justicia es más perfecta que todas las demás virtudes morales, no por eso cualquiera de sus actos es también más excelente que otro acto cualquiera de las demás virtudes. Pues, ¿quién podrá decir que vender unas hortalizas en su justo precio tenga mayor mérito y estima, por ser esto un acto de justicia, que el máximo acto de la fortaleza, como el martirio heroico? Por consiguiente, Soto advierte, con buena lógica, que “cuando comparamos una virtud con otra, la comparación se establece solamente entre *género y género*, o entre el *acto más excelente* de una virtud y el *más excelente de la otra*. Lo cual, sin embargo, no impide que, a causa de la insignificancia de la materia, lo que genéricamente es superior, sea inferior individualmente”³⁰.

3. El “medio real” de la justicia

Para los autores de la Escuela de Salamanca la justicia es una virtud –un hábito bueno, una disposición firme y permanente–; y se preguntan en qué consiste específicamente esa virtud, recordando en su respuesta lo que había dicho Aristóteles: que toda virtud consiste en el *medio*, en una disposición que actúa en un punto de equilibrio, sin exceso y sin defecto. Lo importante o definitorio en este caso es saber si –consistiendo su acto en dar a cada uno lo suyo, lo que le pertenece– el *medio* de la justicia es o el medio de la *cosa* o el medio establecido por la *razón*.

Quizás pudiera creerse que la virtud es un hábito que consiste en una medida que la *razón* establece de algo con respecto a nosotros mismos; el medio no sería igual para cada uno de los hombres, puesto que la comida que es excesiva para uno, puede ser escasa para otro. Pues bien, esta misma diferencia existiría también en la justicia, porque no se castiga de la misma manera a quien golpeó a un gobernante supremo, que a quien golpeó a uno del pueblo. Por consiguiente el medio de la justicia no sería el que determinan las *cosas*, sino la *razón*. Y aunque se alegara que el medio de la justicia es el medio de las cosas – porque su acto consiste en dar a cada uno lo que es suyo–, esto no sería siempre verdad.

De manera que la justicia o no establecería el medio, o su medio sería establecido por la razón, pero no por las cosas mismas.

³⁰ D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a8, p. 218.

Para los autores de la Escuela de Salamanca *el medio que tiene como objeto la justicia no es el medio que señala la razón, sino el que determinan las cosas mismas*. Ellos se refieren, claro está, a la justicia *particular*, porque la *general* (o legal) se extiende ampliamente por la materia de todas las virtudes. “Pues entre las demás virtudes y la justicia —explica Soto— se nota la diferencia de que aquéllas se ocupan de las pasiones y la justicia se ocupa de los actos y de las cosas. En las demás virtudes el medio de la virtud no está señalado por la naturaleza de las cosas sino por el dictamen de la razón. Por ejemplo: la templanza consiste en el medio entre las pasiones, o sea, en no comer más ni menos de lo que conviene. Este más y menos no se miden por la naturaleza de las cosas, como por ejemplo, que todos coman una libra, o la coman en determinada hora, etc., sino según convenga a la disposición de cada uno y según el lugar y el tiempo. Y así lo que era mucho para el frugalísimo Diógenes, era poco para el voracísimo Milón, quien, como se refiere en las fábulas, comía un buey entero. Mas el *medio de la justicia*, como consiste en la igualdad de las cosas en relación a otro, no se mide por la balanza y crédito de la razón, sino que se mide por la naturaleza misma de las cosas. Comprar una casa, por ejemplo, o ajustar el salario para los obreros; pues el precio debe de ser igual a las cosas, de la misma manera que dos cantidades que son iguales por naturaleza”³¹.

Ahora bien, con esta tesis no se quiere decir que la justicia constituye el medio entre las cosas en cuanto que éstas se *contraponen a la razón*, en el sentido de que *no son conformes con la razón*; pues por el contrario, son sumamente conformes a la razón. La razón enseña dar al acreedor tanto cuanto se le debe, pero ello ocurre aquí porque *la razón depende de la naturaleza de las cosas*. “Y por lo mismo que establece la igualdad entre las cosas, es más conforme con la razón”, dice Soto. El *medio de las cosas* es también *conforme con la razón*; por eso, la definición de la virtud moral se aplica también por este motivo a la justicia.

Pero es que tampoco se puede decir, en sentido estricto, que el medio de las demás virtudes es el medio de la razón, porque no lo establezcan en las cosas, pues precisamente se establece entre cosas reales, como el apetito de comer mucho y el de comer poco. “Que yo coma una libra de pan constituye un medio para mí solamente *porque* la razón de la *prudencia*, teniendo en cuenta mi naturaleza y condición, juzga que me conviene”³².

Y aunque la diferencia entre las demás virtudes y la justicia no consista sin más en que aquéllas tengan a su cargo el dominio de las pasiones, mientras la justicia se ocupa de las obras y de las cosas, decir esto es insuficiente. Porque se debe añadir que el medio de las cosas se establece de una manera en la justicia

³¹ D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a7, pp. 212-213.

³² D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a7, p. 213.

distributiva y de otra en la conmutativa: la distributiva emplea el medio geométrico y la conmutativa el aritmético.

4. ¿Es el juicio del juez formalmente un acto de la justicia?

1. Según Santo Tomás, el acto del juicio –que es propio no sólo del juez, sino de todo aquél que ha de juzgar sobre la realización de la justicia–, “es ciertamente acto de justicia en cuanto que ésta *inclina* a juzgar rectamente; pero es acto de prudencia, en cuanto que ésta emite el juicio”³³. ¿Qué significa ahí “inclinación” a juzgar rectamente y en qué se distingue de la “emisión” del juicio?

El juicio del que se habla no es el especulativo, sino el “práctico”. Pues bien, Báñez enseña, comentando casi fielmente esas frases de Santo Tomás, que tal juicio pertenece *en sentido dispositivo* a la virtud de la *justicia*, aunque a ella no pertenece en sentido *entitativo y formal*.

2. El juicio es oriundo *entitativamente* de la razón y es emitido por la virtud de la prudencia: o sea, es intelectual, aunque no especulativo. Y en este sentido se ha de tomar lo que dice Santo Tomás: que el juicio pertenece a la razón, y a la prudencia le corresponde darlo a conocer mediante la virtud de la sensatez³⁴.

Así pues, *formalmente y en su ser moral* el juicio no es acto emitido por la virtud de la justicia, sino que es emitido por la prudencia mediante la “sensatez”.

No hay que olvidar que la prudencia es *esencialmente* virtud moral (algunos pensaron equivocadamente que es virtud especulativa, por proceder de la razón) y en toda su operación atiende formalmente al orden moral; es, pues, esencialmente regla moral. Luego *si el juicio es emitido por la prudencia* –concluye Báñez– *no sólo es proferido entitativamente, sino formalmente en su ser moral*.

Insiste el maestro salmantino en que el juicio del que Santo Tomás habla aquí es el *juicio moral*, porque él es la regla próxima de la elección moral en materia de justicia; luego, cuando el Aquinate enseña que la prudencia es principio esencialmente requerido para el juicio, no se refiere sólo a lo entitativo, sino que habla *formalmente* según el orden moral.

Pero, a su vez, conviene advertir que la *justicia*, como *virtud*, es *principio* del juicio en su materia propia, como también lo son las restantes virtudes en

³³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II q60 a1 ad1.

³⁴ *Synesis*, sensatez, es virtud anexa a la prudencia, pues la hace más potente, pero no es la misma prudencia.

sus materias respectivas. Ocurre que la demás virtudes no concurren *emitiendo*, sino sólo *disponiendo*, para que el juicio sea proferido en sus propias materias. El juicio procede, en su emisión, de la prudencia, la cual versa por igual sobre las materias de todas las virtudes morales, pues el objeto de la prudencia es lo hacedero u operable moralmente por nosotros. Luego de la misma manera que la prudencia emite el juicio en la materia de las demás virtudes morales, así también lo emitirá en la materia de justicia.

El “juicio de la justicia” tiene como objeto formal propio el derecho o lo justo, mas no según la razón formal que es completada por la justicia, sino según una razón formal distinta, dado que el juicio no contempla lo justo de un modo cualquiera, sino en cuanto es *dirigible por la razón y por la prudencia*. Ahora bien, la justicia no contempla esta formalidad.

Resulta así que el “juicio de la justicia” no es adecuadamente regulado por la justicia, sino por la prudencia; y en su ser moral no es emitido por la justicia, sino por la prudencia. Pues cuando Pedro *juzga* que deberá pagarse a Juan una deuda que se tenía con él, no es suficiente atender a la rectitud del juicio de que aquella *deuda se le debía pagar* realmente a Juan –lo que pertenece a la esencia de la justicia– sino que, además, es menester considerar las debidas circunstancias de lugar, tiempo, posibilidad, etc. Es claro que la consideración de estas circunstancias en la materia de justicia no pertenece esencialmente a la virtud de la justicia, sino a la prudencia. Por eso la prudencia, y no la justicia, es regla inmediata y adecuada de la rectitud del juicio.

3. Todo lo dicho en nada obsta para afirmar que el juicio pertenece *dispositivamente* a la virtud de la *justicia*. En efecto, disponer bien (“inclinarse”) al recto juicio en materia propia es común a cada una de las virtudes morales; porque el hombre hace juicio de las cosas relativas a lo moral del modo como él está dispuesto en su apetito y afecto por las virtudes o por los vicios.

Hay que tener en cuenta que la buena disposición del intelecto para captar las cosas tal como son proviene radicalmente de la naturaleza, pero en cuanto a su perfección depende del ejercicio, lo cual puede acontecer –según el Aquinate– de dos maneras. Primera, directamente o por parte del mismo *intelecto*; por ejemplo, que no esté imbuido por concepciones depravadas, sino verdaderas y rectas. Esto atañe a la prudencia. Segunda: indirectamente, por la buena disposición de la *voluntad*, de la cual se sigue el *juicio recto* sobre los bienes deseables. De esta manera, los hábitos de las virtudes morales influyen sobre un juicio recto virtuoso especialmente en torno a los fines, y no tanto a los medios³⁵.

³⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II q51 a3 ad1.

5. Cuestiones metodológicas

1. Como teólogo, Báñez incorpora legítimamente a su quehacer la consideración de la justicia y del derecho, con el fin de mirar también por la vida espiritual. Y lo hace recordando que fue Aristóteles (en *Ethica*, V) el primer autor que puso disciplina académica al tema de la justicia; y reconociendo sobre todo que fue Santo Tomás el autor medieval que, a su juicio, dio de esta materia en su totalidad un elenco perfecto y acabado (en *STh* II-II q57-q122). Pero Báñez acaba su comentario en la cuestión 78, estudiando lo relativo a las partes subjetivas, contenidas propiamente bajo la justicia.

En una enjundiosa introducción se pregunta Báñez a qué ciencia le incumbe más propiamente disertar del derecho y de la justicia. En primer lugar, le incumbe a la filosofía moral, porque ésta “tiene como objetivo, de modo propio y directo explicar las cuestiones del derecho y de la justicia *en la medida en que el hombre está ordenado a la convivencia política y al fin natural*”. Justifica este aserto indicando que la filosofía moral se propone como finalidad juzgar los actos humanos en los que se encuentra la virtud y el vicio; siendo así que, después de la prudencia, es la justicia la que ocupa el primer lugar entre las virtudes.

Pero, en segundo lugar, y por la misma razón –respecto al mismo fin del filósofo moral–, “incumbe a los expertos en derecho civil, llamados comúnmente letrados, explicar las cuestiones de la justicia y del derecho *de conformidad con la norma de las leyes humanas*”. Esta tesis necesita de una aclaración. Porque la experiencia o conocimiento de quienes se dedican al derecho civil no será *ciencia científica* si no han *deducido de la filosofía* el porqué de las leyes humanas; y sólo en ese momento, ellos desempeñan también la labor de filósofos morales en la materia de justicia.

En tercer lugar “incumbe en gran medida a la Sagrada Teología escudriñar la justicia y el derecho hasta los más mínimos detalles *en relación al bien espiritual y al fin sobrenatural*”. Porque de la misma manera que la gracia perfecciona a la naturaleza no sólo en su propia realidad, sino también elevándola a un rango superior y divino, así también la Sagrada Teología, cuando conviene con alguna ciencia en su objeto material –en este caso la justicia–, “no sólo la perfecciona dentro de sus límites y en sí misma, sino también eleva su objeto a la razón formal, más eminente, de la propia Teología”. Báñez pone un ejemplo. El metafísico hace sus consideraciones sobre Dios, su unidad, inmutabilidad, eternidad y omnipotencia; pero el teólogo analiza todos estos atributos de modo más profundo y los conoce de modo más distinto. Por consiguiente, la Sagrada

Teología, al ser ciencia práctica, analiza de manera eminente todas las realidades examinadas por el filósofo moral, pero con perspectiva más elevada³⁶.

2. Por su parte Santo Tomás había dividido en cuatro secciones todo el estudio sobre la justicia y el derecho. En la *primera sección* habla de la justicia. En la *segunda*, de sus partes. En la *tercera*, del don del Espíritu Santo, a saber, de la piedad o justicia divina. En la *cuarta*, de los preceptos de la justicia. Sólo las dos primeras secciones son comentadas en la obra de Báñez, desde la cuestión 57 hasta la 78.

A propósito de la primera sección, cabe observar que, siendo una y la misma la ciencia de las cosas que son entre sí contrarias, el tratado de la justicia ha de considerar en gran parte también los modos de la injusticia.

La traducción que aquí ofrezco recoge los comentarios de Báñez a la primera sección dicha, que versa sobre la justicia, y se subdivide a su vez en cinco puntos fundamentales: primero, lo justo o el derecho que es el objeto de la justicia. Segundo, la justicia en sí misma. Tercero, la injusticia. Cuarto, el juicio. Quinto, los fundamentos de la división de la justicia en conmutativa y distributiva.

*

Como el texto de Báñez es un comentario a los artículos correspondientes de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, he considerado oportuno incluir en notas el núcleo de esos artículos de dicha *Suma*³⁷.

Asimismo he visto conveniente incluir en notas a pie de página aquellos comentarios de Soto³⁸ que, por preceder en treinta años a la obra de Báñez, fueron en estas materias una piedra de toque para toda la segunda Escuela de Salamanca, y muy especialmente para Báñez, como se comprueba por las continuas referencias que hace al maestro segoviano.

³⁶ D. Báñez, *De iure et iustitia*, pp. 1-2.

³⁷ La mayor parte de las citas de Santo Tomás están tomadas de: *Suma de teología. III: Parte II-II*, BAC, Madrid, 2002, aunque las he compulsado con el texto latino y, en muchos casos, corregido.

³⁸ D. de Soto, *De iustitia et iure*, 1556, libro III (edición bilingüe, vol. II, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968; traducción de Marcelino González).

Por último, la paginación de la obra original de Báñez va entre corchetes [] dentro del texto castellano³⁹. Ofrezco el texto latino completo de Báñez, según la edición de Venecia, en la siguiente página web: www.leynatural.es.

³⁹ En la edición de Salamanca, el texto latino corre de la página 1 a la 114; y en la edición de Venecia, de la página 1 a la 72; aunque ambas ediciones se corresponden literalmente.

R. P. F.
DOMINICI
B A Ñ E S.

ORDINIS PRAEDICATORVM.

Theologiae Salmanticae Primam Cathedram regentis.

Decisiones de Iure & Iustitia.

IN QVIBVS QVID AEQVVM, VEL INIQVVM SIT,

Et qua ratione ad aequitatem, & iustitiam recurrendum in omnibus negotijs, & actionibus, tam publicis, quam privatis, tam Ecclesiasticis, quam secularibus, & in omnibus pariter uniuersorum hominum contractibus, & commercijs, copiosè explicatur.

CVM INDICE RERVM OMNIVM, QVAE IN HOC

opere continentur, summa diligentia ordine Alphabetico non inconcinnè digesto.



VENETIIS, MDXCV.

Apud Minimam Societatem.