

«ENS ET BONUM CONVERTUNTUR»: FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DE LA ÉTICA EN FRANCISCO DE VITORIA

Podría mostrarse con abundancia de testimonios que no pertenece al espíritu salmantino del siglo XVI, en ninguna de sus épocas, una contraposición entre teoría y praxis. Más aún: podría apreciarse como uno de sus mayores méritos el haber logrado plasmar, para una época histórica concreta, una ética que hiciera justicia a una visión del hombre, del universo y de Dios, que pretende, en lo fundamental, tener una validez permanente. De hecho, creo que de este modo sencillo puede caracterizarse uno de los imperativos éticos fundamentales, si no el más radical de ellos: el de hacer justicia a la realidad. Este imperativo práctico, como es claro, no puede lograrse sin un empeño por dirigirse a la realidad para que ésta se manifieste tal como es; y en eso consiste precisamente la teoría, la contemplación. En esta comunicación me limitaré a exponer algunos aspectos menos conocidos del pensamiento de Francisco de Vitoria desde los que se puede apreciar la congruencia de su visión metafísica de la realidad —que la tenía— con sus desarrollos éticos y jurídicos.

Para evitar malentendidos, debo hacer algunas advertencias. La primera es que de ningún modo pretendo mostrar la ética de Vitoria —casi no me referiré a ella— como si fuese obtenida por una suerte de «deducción» a partir de las tesis metafísicas que serán objeto de esta exposición, sino que sólo intentaré, como he dicho, hacer ver plausiblemente su congruencia. ¿Son las convicciones morales las que alientan ciertos modos de comprender al hombre y a la realidad entera, o es esa comprensión de la realidad y del hombre la que cimienta y posibilita aquéllas convicciones? No lo sé; tal vez ocurren ambas cosas de modo indiscernible, de manera que no puede reducirse la corriente viva del pensamiento a la simpleza de un silogismo. En segundo lugar, debo advertir que, en orden a mostrar lo peculiar de las enseñanzas de Vitoria, no podré evitar referirme a aspectos bien conocidos del pensamiento de otros autores, sin que me sea posible, por otra parte, discutirlos como lo exigiría una exposición más rigurosa. Pido, pues, paciencia para oír algunas cosas que ya se saben, y compren-

sión para no ver dogmatismo en la simpleza de las expresiones, sino sólo las exigencias de la economía del lenguaje.

Uno de los puntos en que se enlazan la metafísica y la ética, al menos en sus versiones más clásicas, es la pregunta por la realidad del bien. ¿Qué vinculación hay entre el bien —que es lo que se busca— y la realidad en la que se pretende que se plasme? Frente a una visión platónica excesivamente trascendente, en la que el bien estaría más allá de toda realidad, es Aristóteles quien formula por primera vez la tesis de su correspondencia con el ser: «el bien se dice de tantos modos como el ente», dice el Estagirita al comienzo de la *Ética a Nicómaco*¹. San Agustín, en sus controversias con el maniqueísmo, reafirma y desarrolla aquel principio: el bien se identifica con la realidad, y el mal es un no ser. «Somos buenos en la medida en que somos»². Pero parece ser santo Tomás quien con más énfasis busca comprender esa correspondencia y hacer patentes sus raíces. Tal vez la formulación más pura de la posición del Aquinate se encuentra en *S. Th.*, I. q. 5, a.1, expone expresamente la identificación radical de ente y bien: «Pues la razón de bien consiste en que algo sea apetecible, por lo que el filósofo, en el libro I de la *Ética*, dice que 'el bien es lo que apetecen todas las cosas'. Pero es manifiesto que una cosa es apetecible en la medida en que es perfecta, pues todo apetece su perfección. Ahora bien, una cosa es perfecta en cuanto está en acto, por lo que es manifiesto que una cosa es buena en cuanto que es ente, pues el ser es la actualidad de toda realidad»³. Así el ser, que es el constitutivo formal de lo real, se presenta también como la raíz y la causa de su bondad.

He querido reproducir aquí esos conocidos textos para tenerlos frescos en la memoria, pues, comentando oralmente estos pasajes de la *Suma Teológica*, el llamado Sócrates español propuso su concepción metafísica del bien, y en esos comentarios pueden apreciarse rasgos de su agudeza hermenéutica y de su genialidad como intérprete del Angélico. Me serviré para esta exposición de dos de los manuscritos que recogen apuntes de las lecciones vitorianas de 1539: el 182 de la Biblioteca de la Universidad Pontificia de Salamanca y el 831 de la de Barcelona⁴, cuya comparación permite hacerse una idea más o menos exacta de lo que

1 *Ética a Nicómaco*, I, 6; Bk 1096a.

2 *De Doctrina Christiana*, citado por Tomás de Aquino en *S. Th.*, I, q.5, a.1 s.c.

3 «Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde Philosophus, in I Ethic., dicit quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei».

4 Para una descripción y valoración de estos manuscritos, vid. V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria*, Madrid-Valencia: FEDA, 1928, especialmen-

pudo ser la lección viva del maestro. Además, haré algunas referencias a los posteriores desarrollos de las cuestiones abordadas por Vitoria por parte de algunos de sus sucesores en las cátedras de teología.

Uno de los primeros aciertos de Vitoria está en hacer ver que en el pensamiento de Tomás de Aquino la tesis del ser como acto y perfección de todas las cosas tiene fundamentos inductivos y se valida primeramente desde el lenguaje corriente, desde el modo ordinario comprender la realidad. «Lo prueba —dice Vitoria— porque inductivamente vemos esto: que si algo no fuese, no poseería nada de perfección»⁵. El recurso al lenguaje corriente como ámbito en el que se patentiza esta tesis se hace presente en la exposición vitoriana a través de giros castellanos que inserta entre los latines académicos: «si rationale non diceret ens rationale, non esset perfectius irrationali, et si res non est ens, *todo le falta*. Itaque tota ratio boni est ens»⁶. No vale, pues, aquí, ni es el modo de proceder del Aquinate, apelar a dudosas intuiciones metafísicas o a oscuras evidencias propias de «filósofos»; en eso también Vitoria es fiel a su maestro. Pero ello no significa que la comprensión deba quedarse en ese nivel primario, ordinario e inmediato; es necesario ahora aplicar la reflexión metafísica, poner a prueba la tesis y avanzar en su comprensión.

Nuevamente, siguiendo su manera de hacer filosofía, en lo posible, desde la vida, Vitoria recoge, contra aquella afirmación, la objeción que está también más próxima al modo corriente de aprehender la realidad. Es la que el propio santo Tomás formula y que más tarde asumiría Escoto⁷, aceptándola como válida. Dice esta objeción que lo más común es lo más imperfecto; pero el ser es lo más común a todas las cosas. Luego, lejos de ser la mayor de las perfecciones, es la menor de ellas⁸. Vitoria añade otros dos argumentos, que son, en el fondo, concreciones que ayudan a comprender más el primero: «Segundo: porque Sócrates es más perfecto por el hecho de que es hombre que por el hecho de que solamente es. Tercero: si el ser es lo más perfecto en todos los entes, y puesto que el ser se encuentra en el hombre y en la piedra, se sigue que lo que es más perfecto en el hombre se encuentra

te las pp. 41-44 y 46-54, en que se contienen, respectivamente, transcripciones del manuscrito 182 de la Universidad Pontificia de Salamanca —en adelante, UPSA 182— y del 831 de la Biblioteca de la Universidad de Barcelona —en adelante, UB 831—. UPSA 182 corresponde al que entonces pertenecía a la Biblioteca del Seminario Conciliar de la misma ciudad.

5 «Probat quia inductive hoc videmus: quod si aliquid non esset, nihil perfectionis haberet». UPSA 182, 38r.

6 UB 831, *In S. Th.*, I, q.5, a.1, folios sin numerar.

7 Cf. *In IV Sent.*, d.1, q.1.

8 Cf. *S. Th.*, I, q.4, a.1, obj. 3.

también en la piedra»⁹. La tesis del ser como perfección de todas las cosas parece, así, suprimir la jerarquía de los seres en el universo, cosa que, a pesar de contrariar el sentido común, podría aceptarse desde un monismo panteísta, según el cual todo es uno y lo mismo, y no es más el hombre que el árbol o la montaña. Pero esto es inaceptable para la antropología y cosmología cristianas que ven en el hombre una imagen de Dios, como es incompatible también con todo reconocimiento de una dignidad especial de la persona humana por sobre lo puramente físico. Posteriores maestros salmantinos harán explícita la dimensión teológica de estas objeciones para negar la primacía de la perfección del ser. Así, Juan Vicente de Astorga, en 1584-85, dirá: «Lo más perfecto en la naturaleza humana es aquello en lo que esta naturaleza más imita a Dios. Pero la naturaleza humana no imita más a Dios en cuanto que es existente, sino en cuanto es racional y libre. Por tanto, no es la mayor perfección de esta naturaleza que exista, sino que sea racional y libre. Se prueba la menor, porque la naturaleza humana está hecha a imagen de Dios porque es racional y libre, y no porque existe, pues de lo contrario también la piedra estaría hecha a imagen de Dios, y lo mismo toda otra criatura, porque también existe»¹⁰.

Estos argumentos y otros semejantes llevaron al mencionado Vicente y a otros maestros salmantinos a interpretar el texto del Aquinate en un sentido que atenúa su radicalidad y, finalmente, a mi juicio, lo desvirtúa. Se acepta, con santo Tomás, que «nada es en acto sino en cuanto que es», es decir, que todas las perfecciones efectivas presuponen, como fundamental, la perfección del existir; y —se dice— sólo en ese sentido el ser puede llamarse la «perfección de todas las cosas»: como una condición para su perfección, pero no como su perfección misma. Así lo afirma Juan Vicente de Astorga, siguiendo a algunos de sus coetáneos: «Algunos de los tomistas jóvenes dicen que el ser tiene un cierto modo de excelencia en el que supera a la esencia en cuanto que es su término formal que la constituye fuera de sus causas,

9 «Secundo: quia Sortes perfectior est per hoc quod est homo quam per hoc quod est solum. Tertio: si esse est perfectissimum in omnibus entibus, cum esse inveniatur in homo et in lapide, sequitur quod illud quod est perfectissimum in homine invenitur in lapide». UPSA 182, 38r.

10 «Illud est perfectissimum in natura humana in quo ista natura magis imitatur Deum. Sed natura humana non magis imitatur Deum quatenus est existens sed quatenus est rationalis et liberi arbitrii. Ergo non est maxima perfectio huius naturae quod existat sed quod sit rationalis et libera. Minor probatur. Nam humana natura ex eo est ad imaginem Dei facta quia est rationalis et libera, et non quia existit. Nam alias lapis esset factus ad imaginem Dei, et etiam quaecumque alia creatura, quia etiam existit». Biblioteca Universitaria de Salamanca, ms. 1607, 46v.-47r. Citado en L. Kennedy, «La doctrina de la existencia en la Universidad de Salamanca», en *Archivo Teológico Granadino* XXXV (1972), 67.

pero que, en sentido absoluto, en toda naturaleza creada la esencia es más perfecta que el ser»¹¹.

La exposición que hace Vitoria de esta tesis de santo Tomás se mueve inicialmente en esta línea simple y menos controvertible, pues, evidentemente, no puede negarse que un requisito indispensable para que algo alcance su perfección es su existencia: «Nada es apetecible sino en orden al existir, como el oro, que, si es apetecible, es porque existe en la realidad. Y todo es apetecible en cuanto que es bueno; por tanto, la razón de su bondad es que existe»¹². Esto es todo lo que concluyen, a primera vista, los argumentos del Aquinate, y un comentador menos avisado que Vitoria —o menos interesado en estas cuestiones metafísicas— bien podría haberse contentado con establecer esa simple correspondencia entre lo bueno y lo existente. Pero Vitoria, yendo al fondo del asunto, advierte que la intención del Aquinate va mucho más allá: el ser no sería sólo una condición, sino la causa formal de la bondad. Ahora bien, el argumento que aduce Tomás, ¿permite dar este paso «más allá»? Esto es lo que expresamente se pregunta su comentador: «Acerca de esto se presenta una primera duda, porque esta razón de santo Tomás bien prueba que nada es bueno sino porque existe en la realidad; pero no parece probar que toda la índole del bien surja de la entidad, lo que sin embargo debería probar, porque 'a eso suena la conclusión'. Luego, la prueba de santo Tomás no es correcta. Por tanto, la duda es si toda la perfección de la cosa está (en ella) por el hecho de que es ente»¹³. La respuesta final de Francisco de Vitoria, en este punto concreto, se pliega plenamente a la intención de santo Tomás y, para ilustrarla, utiliza expresiones quizá más fuertes que las de su maestro: «Los doctores, cuando dicen que el bien y el ente se corresponden, quieren decir que son lo mismo, por lo que yo digo que el ente y el bien se convierten no (sólo) materialmente, de modo que uno se predique de otro, sino que toda la razón de bien en las cosas es porque son entes (ms.: *est ens*). De ahí que, si 'racional' no significara 'ente

11 «Quidam thomistae ex iunioribus dicunt quod esse habet quandam modum excellentiae in quo superat essentiam quatenus est terminus eius formalis, constituens illam extra suas causas; simpliciter tamen, in qualibet natura creata essentia est perfectior quam esse». *Ibid.*, 46r-46v.

12 «Nihil est appetibile nisi in ordine ad existere, ut si aurum sit appetibile, est quia existit in rerum natura. Et unumquodque est appetibile in quantum bonum, ergo, ratio bonitatis est quia existit». UB 831, S. Th., I, q.4, a.1.

13 «Circa quam est primum dubium, quia ista ratio S. Th. bene probat quod nihil est bonum nisi per hoc quod existit in rerum natura; non tamen videtur probare quod tota ratio boni consurgat ex entitate, quod tamen deberet probare, quia conclusio hoc solum sonat (ms.: palabra de difícil lectura). Ergo, probatio Sancti Thomae non est bona. Est ergo dubium utrum tota perfectio rei sit per hoc quod est ens». UPSA 181, 39v.

racional', no sería más perfecto que irracional, y si una cosa no es ente, *todo le falta*»¹⁴.

Sin embargo, no es claro que los textos vitorianos presenten argumentos más de fondo que permitan ir más allá de la comprensión del ser como mera «condición básica» para la perfección, y falta contundencia a la hora de responder a las objeciones expuestas, como la de Escoto o la que podemos llamar de la «imagen de Dios en el hombre». Es verdad que, para ser justos, es necesario recordar que estos textos son apuntes de clase hechos por estudiantes, que seguramente reflejan con imperfección la brillantez proverbial de las exposiciones de Vitoria. No obstante, la tarea queda abierta y las alternativas esbozadas para que los continuadores de la tradición iniciada por Vitoria la acometieran con un empeño pocas veces igualado. Los dos aspectos del ser que se han mostrado en tensión —por un lado, ser lo más común y fundamental y, por otro lado, lo más acabado y perfecto en la cosa— se confrontarán e intentarán conjugar en dos debates típicamente salmantinos: 1.º ¿Qué es más perfecto, el ser o la esencia?; y 2.º ¿El ser debe comprenderse como acto primero, como acto último o como ambas cosas a la vez? En torno a estas cuestiones se juega un empeño de comprensión metafísica de la ética, y a un lado o a otro van tomando posición los catedráticos de teología en sus lecturas sobre la *Prima Pars* de santo Tomás, de modo que se convierte esta cuestión en una de las más debatidas y vivas de la metafísica de los maestros salmantinos, desde Vitoria hasta Vicente, Báñez y Ledesma.

Para concluir de acuerdo a lo propuesto inicialmente, resta ilustrar, aunque sea esquemáticamente, la congruencia de esta comprensión metafísica del bien con los caracteres de la ética vitoriana. Intentaré mostrarlo en dos puntos. Primero: la identificación de la entidad, de la realidad de la cosa —del hombre—, con su bien efectivo, conlleva la radical exigencia de que aquello que se postula como bueno sea no sólo la concordancia extrínseca con un principio trascendente —un ideal, una ley, un «sentido» suprahistórico o supraindividual—, sino una perfección real e inherente en el sujeto. Y esta exigencia no puede dejarse de lado desde el momento en que se considera que toda persona es un bien en sí mismo, irreductible a la condición de simple medio para la consecución de un fin, por sublime que sea. En esta línea, dice Vitoria en los mismos pasajes que venimos analizando que «si Dios no fuese un bien propio para nosotros, no estaríamos obligados a amarle»; más aún: «si no es un bien propio, no podemos

14 «Et doctores cum dicunt bonum et ens convertuntur volunt dicere quod idem sunt, unde ego dico quod ens et bonum ita convertuntur non materialiter quod unum predicatur de alio, sed quod tota ratio boni in rebus est quia est ens, unde si rationale non diceret ens rationale non esset perfectius irrationali, et si res non est ens *todo le falta*». UB 831, *In S. Th.*, I, q.5, a.1.

amarlo»¹⁵. La identidad de ente y bien, de modo semejante, exige una atenta mirada a la realidad concreta de cada situación humana y previene contra la aceptación de ciertos hechos que podrían entenderse como rectos desde la perspectiva de una ley general; dicho gráficamente: impide justificar la asignación de esclavos como «encomienda de indios» para la educación y evangelización, o el saqueo y el latrocinio como «impugnación de la idolatría».

En el segundo punto en el que pretendo mostrar la congruencia de esta metafísica del bien con la ética vitoriana parecen enlazarse aún más la ética y la contemplación. Francisco de Vitoria, después de afirmar, siguiendo a santo Tomás, que hay una identidad radical de ente y bien, y después de afirmar que «todas las perfecciones pertenecen a la perfección del ser»¹⁶, puede contemplar con nuevas luces que las perfecciones de todas las cosas están en Dios, que es el mismo ser subsistente. Y «de este modo —dice Vitoria— (...) se puede probar también que gozando de Dios gozamos de todos los bienes, y así podemos abandonar todos los bienes a causa de Dios»¹⁷. La ética vitoriana, podemos concluir, se alimenta también de una contemplación metafísica de la realidad y está lejos de oponerse a ella en su letra o en su espíritu.

SANTIAGO ORREGO SÁNCHEZ

15 «(...) unde nisi Deus esset proprium bonum nostrum non tenemur diligere Deum. (...) Nisi sit proprium bonum non possumus diligere». *Ibid.*, q.5, a.3.

16 *S. Th.*, I, q.4, a.2.

17 «Isto modo (...) potest quoque probari quod fruendo Deo fruimur omnibus bonis, et isto modo possumus relinquere omnia bona propter Deum». UPSA 181, 39r.