

# LOS LÍMITES DE LA POSESIÓN PRIVADA: DERECHO, JUSTICIA Y BIEN COMÚN EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Dr. Mario Di Giacomo\*

## **ABSTRACT:**

*This paper explores the relationships St Thomas Aquinas sets in his *Secunda Secundae* between the common good and the good of the individuals, on the understanding that the former prevails over the latter. To achieve this we will first explore the theoretical places that natural law, the virtues and, more specifically, the virtue of Justice occupy in the Thomistic system. Next, we will analyze the medieval origin of capitalism, and finally we will offer some reflections on the contemporary centrality of economic discourse.*

**KEYWORDS:** *common good, ethics and economics, market justice, virtue, capitalism, private property, Thomism.*

## **I. INTRODUCCIÓN**

He querido leer la relación entre ética y economía en santo Tomás de Aquino partiendo de sus consideraciones elaboradas en la *Secunda secundae* de la ST, pero también, más concretamente, desde la solución número 2 del artículo 10 de la *quaestio* 47, que parece moderar las lecturas hechas demasiado de prisa sobre un Tomás aparentemente liberal. Allí el doctor Angélico, citando *Confesiones*, escribe lo siguiente: *turpis est omnis pars suo toti non congruens*, es deforme la parte que no está en armonía con el todo. Con esto, la reflexión tomará como

---

\* Lic. en Filosofía. Magister en Ciencia Política. Magister en Filosofía. Dr. en Filosofía. Profesor de Filosofía Medieval y Filosofía Política en la UCAB (pre y postgrado). Investigador del Centro de Investigación y Formación Humanística de la UCAB. Director de la Escuela de Filosofía de la UCAB. Email: panisangelicus@gmail.com

clave hermenéutica fundamental el papel de la noción de bien común en el pensamiento de Tomás. Con ello se delimita además el papel de la justicia y los tipos que de ella cabe describir al interior de una totalidad social entendida orgánicamente. Pero también he querido ver allí el relato de una inminencia, de un alumbramiento. La organicidad de la sociedad medieval y la ordenación hacia fines objetivamente establecidos impide pensar la plenitud de una subjetividad que persigue solamente fines autorreferenciales. La *ratio debiti* que sugiere el cristianismo está pensada al interior de una sociedad en que la libertad subjetiva no es una figura desprendida del bien común. Las distintas acciones sociales permanecen hilvanadas al reconocer la totalidad mayor en la que se integran, confiriéndoles un sentido. Digamos, pues, que una metafísica y una teológica *ordinatio ad unum* rige el itinerario teórico negado a admitir el primado del *dominium* sobre la función social de la propiedad. Para santo Tomás está claro que *quod bonum commune sit melius quam bonum unius*, que el bien común es mejor que el bien de uno solo, así como el bien particular no puede existir sin el bien común *vel familiae vel civitatis aut regni*. Si bien hay esfuerzos que admiten a santo Tomás entre los miembros de la teoría subjetiva del valor, la congruencia de la doctrina tomista, acotada por una visión holista del cosmos, refrena las exageraciones individualistas en virtud de una ética social que se dirige a la consolidación del *opus iustum*. Esto no significa la desaparición del *suum cuique* de Ulpiano en la esfera del derecho tomista, pero el orden jurídico al que Tomás adhiere se funda también en una correcta disposición antropológica que es menester atender tanto en el campo de las virtudes naturales como en la dimensión supererogatoria propia de la visión cristiana del mundo.

En el campo de la fe, sólo Dios tiene dominio pleno, absoluto y principal sobre todas las cosas que han sido creadas, de lo cual se desprende la consecuencia del carácter subsidiario, participado y limitado del poder humano sobre esas mismas cosas. Siendo Él la fuente del poder soberano, el *dominium* de los juristas romanos tiene que ser resemantizado: es decir, el derecho subjetivo del propietario tiene que ser releído a la luz de esa comunicación de poder que al hombre le viene más allá de sí mismo. Esta condición subsidiaria del dominio humano sobre los bienes impone una serie de interesantes restricciones a la capacidad de disponer y de abusar de las cosas que se encuentran bajo su jurisdicción. El *ius possessionis* se encuentra así limitado por el *ius utendi*, por el derecho de uso. Sin embargo, ello es el resultado necesario de las clases de derecho que tiene en mente santo Tomás. Hay que echar una ojeada a la concepción que tiene acerca de la naturaleza humana, así como del evento teológico en que se funda la aparición

de la propiedad privada: de acuerdo con santo Tomás, el hombre no se inclina suficientemente al bien común, después de la falta originaria<sup>1</sup>.

Por detrás de todo orden social, de toda jerarquía, de toda desigualdad no puede verse sino la manifestación de un desorden fundamental: si la santa armonía entre todas las cosas se ha derrumbado, ello se debe a una voluntaria renuncia "... a la felicidad de la igualdad primitiva, en la cual no existía la propiedad"<sup>2</sup> y los bienes eran comunes y común su usufructo. Evidentemente, Tomás se adhiere a un principio revelado en el cual se describe a la naturaleza antes de la caída. No es ése el estado actual del ser humano: ahora se encuentra cautivo de una naturaleza viciada por el pecado. Sin embargo, el registro anterior, obtenido por vía revelada, funciona a la manera de un contrafáctico que regula en última instancia y en casos de extrema necesidad tanto la propiedad privada, que el derecho positivo ha establecido, como el uso de los bienes por encima de las fronteras establecidas en el dominio privado. Para ello debemos tener en cuenta la jerarquía que santo Tomás postula entre los distintos tipos de derecho, así como la abrogación de uno de ellos si violenta la supremacía del que es por definición superior. En la primera parte de la ST, q. 98, a. 1, santo Tomás analiza nuestra situación *post peccatum*. Al hacerlo, considera que ha sido inevitable el aumento de los dominios y de los señores sobre las posesiones, pues en este estado la comunidad de posesión es origen de la discordia (*quia communitas possessionis est occasio discordiae*), como afirma Aristóteles en el II libro de la *Política*. Mas en el estado de inocencia las voluntades de todos los hombres estaban tan armonizadas entre sí que cada uno hubiese tomado del bien común lo correspondiente sin dar ocasión a la discordia. Tomás comprende la necesidad de la existencia de la propiedad privada bajo el derecho positivo y las leyes civiles que regulan su funcionamiento. Con lo cual afirma la historicidad y la concreción de la apropiación de los bienes a fin de mantener, paradójicamente, en paz a la sociedad humana en su conjunto. Esto es, el derecho positivo se sobreañade como invención de la razón humana al derecho natural, como especificación de una condición antropológica que no puede restituirse por sí misma al estado anterior a la caída. Casi podría pensarse que el derecho positivo que consagra la *proprietates possessionum* es el estado más adecuado para una criatura caracterizada por serios desórdenes antropológicos. Ciertos desconciertos humanos tienen su raíz

1 Cfr. Raúl González, *Justicia en el mercado. La fundamentación de la ética del mercado según Francisco de Vitoria*, Caracas, CONICIT-UCAB, 1998, p. 157.

2 Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 107.

en el pecado, en un pecado del que no se tiene memoria, pero del cual la doctrina revelada hace mención. La propiedad sería así la manifestación de una mengua ontológica, y el derecho sería la coartada de una apropiación que sin embargo se enfila a la realización del bien común.

El realismo de santo Tomás permite tanto la convivencia del registro teológico contrafáctico, que se ubica en la figura del derecho divino-derecho natural, y del registro histórico en el cual la misma imperfección ontológica posibilita el régimen de apropiación privada de los bienes. Como no triunfan los santos, ni los hombres en general poseen la voluntad recta propia de los buenos hombres (*bonos viros*<sup>3</sup>), no pueden tomar del bien común lo que les corresponde sin daño de la armonía sociopolítica. No obstante, el *dominium* comprendido como propiedad privada se encuentra con los límites asignados por el *ius utendi* y por la concepción de Dios como señor supremo de las cosas que han sido creadas. Pese al derecho de propiedad, el derecho general de uso de los bienes gravita sobre el derecho positivo que asegura los bienes del propietario. Es decir, por más que el *ius positivum* consagre la apropiación, el derecho al uso de los bienes se extiende jurisdiccionalmente más allá de lo garantizado en el derecho positivo. En sentido absoluto, el dominio corresponde solamente a Dios; en sentido relativo, es decir, en cuanto a su uso, el hombre, dotado análogamente de inteligencia y de voluntad, puede expresar su propio dominio, utilizándolas en su provecho, pues lo menos perfecto está allí al arbitrio de lo más perfecto. Es de derecho natural que todos los hombres puedan subvenir a sus necesidades con los bienes materiales imprescindibles, usando de ellos. Por consiguiente, por más que tengamos en cuenta la historicidad del exilio y una naturaleza gravada por el pecado, el derecho primario no ha sido ni abolido ni borrado por la cultura. Los bienes están allí para dar satisfacción a las necesidades de todos, no de unos pocos apenas. Restringido el derecho absoluto a la propiedad, el uso de los bienes externos ha de ser en beneficio de todos. La centralidad del ser humano impone una función social a la propiedad<sup>4</sup>, de la cual el poseedor no tiene un *dominium* absoluto. Surgen consecuencias sociales del manejo poco ponderado de los bienes privados. Al vivir en sociedad, no hay que contentarse con impersonales armonías preestablecidas, sino que hay que contar con una voluntad que sepa armonizar los múltiples cursos de acción de los agentes individuales en el marco del bien

3 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Madrid, BAC, 1947. Es la parte de la obra conocida como *Secunda secundae*. ST, I, q. 98, a. 2. En lo sucesivo esta *Suma* se abreviará ST.

4 Introducción a la q. 66, p. 485. En: *Suma teológica*, *op. cit.*,

común. Parafraseando a Yves Simon<sup>5</sup>, el liberalismo querría hacer innecesario al Estado, descansando en la idea individualista, atomística y providencialista de la armonía espontánea asegurada por la autonomía de elementos dejados a la libre, bajo el esquema teórico de que se producirá más riqueza y se distribuirá más justamente cuando los núcleos elementales de la actividad económica se desarrollan sin trabas de ninguna clase. Esto involucra un tipo de justicia que brota cuando nadie lo propone de forma voluntaria (liberalismo/capitalismo utópico). Mientras que las doctrinas colectivistas por su parte ven en el Estado una nueva Providencia, capaz de anular por completo la libre iniciativa de los agentes, sean económicos o no, reprimiendo así la natural subjetividad de los seres humanos, volviéndolos súbditos de una administración todopoderosa y finalizando en una organización total que termina por asfixiar al individuo.

Santo Tomás califica de errónea la postura de quienes piensan que no es lícito al hombre poseer cosas propias (*quod non liceat homini propria possidere*)<sup>6</sup>. No obstante reconozca que la propiedad privada mejore el uso de los recursos a disposición (muchas veces escasos dadas las necesidades existentes), no es un derecho inherente a las personas, sino resultado de un acuerdo social. La iglesia Católica responde a la autoridad de la doctrina tomista, señalando los límites del aprovechamiento privado de los bienes: cuando el bien común exija que la propiedad deje de ser privada; cuando la vida de las personas se encuentre amenazada en un sistema económico fundado en la propiedad privada. Los derechos a la vida y a la participación social, por ser naturales, se hallan por encima del derecho de propiedad<sup>7</sup>.

### III. *IUS NATURALE*

Admitido lo privado, vayamos sin embargo a lo común y a las cláusulas que garantizan su uso. Si bien el régimen de propiedad privada surge del *factum* del pecado y se encuentra amoldado a esta condición adverbial ineludible, el *ius naturale* es anterior y superior al *ius positivum* que la establece. Existe un Legislador supremo que ha instilado en el corazón del hombre un derecho originario, así como en la naturaleza de las cosas se guarda una impronta de Él como *creator*

5 Cfr. Yves Simon, "Más allá de la crisis del liberalismo". En: R.E. Brennan y colaboradores, *Ensayos sobre el tomismo*, Madrid, Morata, 1963, pp. 372-373, nota 14.

6 ST, II-II, q. 66, a. 2.

7 Cfr. Raúl González, *Ética y economía*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2005, p. 161.

*omnium*: el derecho natural es esa figura que la experiencia hace suya, y que el hombre lee y dice como *ius aequissimum*<sup>8</sup>. El orden jurídico se interpreta como teniendo *una intensa radicazione nel reale*<sup>9</sup>, hasta la *consuetudo* (la cual vive en el consenso tácito de la comunidad), cuando dura lo suficiente (*longa consuetudo*), es mirada como segunda naturaleza, como *altera natura*, ingresando así ella, la comunidad, dentro de lo que se ha llamado experiencia reicéntrica<sup>10</sup> del derecho, a saber, la dimensión objetiva de las formas jurídicas, ceñidas a las *res*, a la voz misma de las cosas que el sujeto jurídico está obligado a interpretar. Santo Tomás reglamenta las restricciones que vienen a cuento en el caso de la propiedad privada partiendo del carácter fundamente del derecho natural y de la autoridad indiscutible de la naturaleza: la distinción de posesiones no es de derecho natural, sino derivada de convención humana, *quod pertinet ad ius positivum*<sup>11</sup>, añadido al derecho natural aunque sin contrariarlo. La contradicción aparece, según Tomás, cuando el uso y disfrute de los bienes externos de parte de todos es impedido es caso de necesidad. Las cosas vuelven a ser comunes, retornando como a su prístina fuente, cuando los demás requieran de ellos en función de una necesidad apremiante. Y añade Tomás: peca quien prohíbe indiscretamente el uso de las cosas que fueron creadas comunes<sup>12</sup>, ante el cual el mismo régimen de propiedad queda como suspendido. Como el régimen de propiedad acarrea consecuencias tanto individuales como sociales, ella no puede ser el asunto privado de cada poseedor en particular, sino que debe articular su dinámica dentro del marco más amplio de la comunidad, que funciona bajo la premisa del bien común. Una vez más, dentro de una concepción organológica de la sociedad, el todo es mayor que la parte, y cualquier parte no puede mostrarse como perturbadora de la vida del todo, al cual se debe en última instancia. Por lo tanto, el Estado no es innecesario: aparece como esa cláusula que hilvana las acciones atómicas de los agentes, quienes, interesados en hacer fructificar solamente sus propios dominios, son ciegos a las consecuencias laterales de las acciones económicas. Con ello santo Tomás encarga al Estado de *promouvoir une pédagogie du Bien*<sup>13</sup>. Es decir, la teología y la moral aparecen aquí como las figuras domestica-

8 Cortese citado en Paolo Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Bari, Laterza, 2011, p. 179.

9 P. Grossi, p. 103.

10 *Cfr. ibid.*, p. 74.

11 ST, II-II, q. 66, a. 3.

12 *Cfr. ST*, II-II, q. 66, a. 2.

13 Richard Dubreuil, "Preface". En: Saint Thomas d'Aquin, *Petite somme politique* (Anthologie de textes politiques traduits et présentés par Denis Sureau), Paris, Pierre

doras de las inclinaciones particulares que van a la caza de sus propios intereses, ciegos al bosque en el que ellas se insertan. Domesticación, sin embargo, que no ha de volver polvo *les diversités vivants de la société*<sup>14</sup>. El bien común será sin dudas siempre superior al bien particular, evitándose así el individualismo extremo, pero la afirmación anterior no equivale a una supresión o absorción del bien particular en el bien común, como pretendió el socialismo burocrático. Los proyectos singulares y los cursos de acción privados deben encontrar su espacio en la unidad mayor representada por el todo social. Y el individualismo de la acción queda recortado al talle de unas metas sociales, comunitarias o consuetudinarias.

#### IV. LA VIRTUD

La ética, la política y la justicia cumplen funciones cohesivas. La concepción que posee del ser humano como animal político, traída de las reflexiones aristotélicas, impiden pensarlo como desprovisto de nexos sociales, o por encima de ellos. Por el contrario, el hombre está diseñado para vivir en sociedad, sólo en ésta puede alcanzar los fines que se inscriben en su propia naturaleza, y sólo en ésta puede actualizar las potencias intelectuales que lo distinguen de las demás criaturas. Construido para llevar al hombre a su más alta perfección, el gobierno y la política están allí para llevar al *regnum* a la conquista del bien común. Pero para materializar esa conquista la sociedad debe abastecerse de un conjunto de condiciones materiales, culturales y sociales sin las cuales no se favorecería la aparición de las virtudes ni del sujeto que las encarna, como tampoco se pondría en vía hacia la beatitud trascendente. Así como Dios gobierna, legisla y juzga, asimismo, análogamente, el rey o príncipe gobierna, legisla y juzga, es decir, en última instancia administra justicia. Justicia que no lesionará la ley eterna, arquetipo de toda ley<sup>15</sup>, ni la que lleva inscrita el hombre dentro de sí, a saber, la ley natural<sup>16</sup>. La virtud es algo que debe ser construido por el mismo sujeto, pero la ley humana no está exonerada de esa construcción moral. Por consiguiente, los fines naturalmente inscritos en la esencia humana se cumplen progresivamente, al interior de un marco de imperfección e inactualidad. A las descripciones metafísicas y antropológicas de carácter estático (potencias y facultades adscritas al

---

Téqui, 1997, p. 8.

14 *Ibid.*, p. 9.

15 Denis Sureau, "Avant Propos. Une métaphysique de la politique". En: Saint Thomas d'Aquin, p. 21.

16 *Lex naturalis est lex indita homini*, ST, I-II, q. 106, a. 1.

hombre) ha de añadirsele un elemento dinámico de paulatina actualización, o de regresión. El hábito es esa figura que dinamiza la explicación de unas potencias al interior de un mundo que la forma es incapaz de domesticar del todo. Para explicarme mejor, Dios, actualidad pura, no puede ser el sujeto de un hábito, que guarda dentro de sí un índice de potencialidad. Lo diré con Gilson, el hombre virtuoso se va autoproduciendo, el hombre justo es una autoconstrucción paulatina, ya que “sólo lo potencial puede ser habituado”<sup>17</sup>. Por medio de una multitud de actos morales el hombre se va pre-disponiendo a sí mismo a la actuación moral verdadera. Los fines naturalistas no se consiguen de manera mecánica; aunque sean intrínsecos al ser humano, el proceso por el cual el sujeto se actualiza en ellos tiene un sello constructivista: actúa efectivamente para lograrlos, domesticándose a sí mismo en ellos y, moralmente hablando, mediante una asimilación habitual va produciendo una nueva subjetividad. El hombre cambia su propio rostro moral al actuar sus potencias prácticas, y ello a su vez le predispone para acciones virtuosas en las sucesivas tomas de mundo. Lo contrario ocurre cuando se fracturan los hábitos morales que colisionan con la virtud buscada<sup>18</sup>. Lleva razón Dubreuil cuando asegura que la concepción tomista del hombre como animal político imprime un acento anti-individualista en la doctrina<sup>19</sup>, pues la necesidad de la vinculación del ser humano con otros seres humanos está intrínsecamente instalada en su naturaleza, esencia, *ousía*. La sociedad es por así decir la prole, el fruto esperado de una naturaleza que la constituye, pero que al mismo tiempo se va constituyendo en ella. Así, pues, la sociedad no surge de un contrato de voluntades, menos aún de un ficticio y atomizado universo de puntos absolutos que pactan entre sí, sino que es un hecho natural: *la société ne sort pas d'un contrat de volontés, mais de'un fait de nature*<sup>20</sup>.

De esta manera los miembros no se muestran como el tejido deshilachado de una comunidad destruida, antes bien, Tomás metafísicamente imprime una previnculación originaria en el seno mismo de la naturaleza, refrenando de esta guisa los excesos de la libertad subjetiva, pero también, en vista de la espiritualidad inherente al ser humano, su supeditación absoluta a cualquier régimen socio-político. Sujetado por este énfasis en la unidad, los miembros de una comunidad han de tener en cuenta el privilegio acordado al bien común, y al mismo tiempo, el bien común no significa la supresión de una multitud de proyectos singulares

17 Étienne Gilson, *El tomismo*, 2ª ed., Pamplona, EUNSA, 1989, p. 457.

18 *Cfr. ibid.*, p. 460.

19 *Cfr. op. cit.*, p. 8.

20 *Ibid.*

que se insertan en totalidades parciales. Por ello la reflexión política y la reflexión acerca de la justicia se coimplican. Constituida en atención a otro sujeto, la justicia es esa virtud que establece una cierta igualdad<sup>21</sup>, una cierta correspondencia, que coagula en una forma jurídica, es decir, en el derecho. Pero santo Tomás no se conforma con las cláusulas del derecho ya existente, del derecho positivo, sino que coloca como fundante un derecho anterior a todo derecho positivo, que es el derecho natural. Éste atiende la naturaleza misma de la cosa (*ex ipsa natura rei*<sup>22</sup>); aquél, lo elabora la convención (*ex condicto sive ex communi placito*<sup>23</sup>). Entonces, hay una doble manera de administrar la igualdad: naturalmente y positivamente. Pero el derecho positivo admite dentro de sí una ulterior distinción, a saber, la satisfacción de la igualdad bien se establece entre personas particulares, dando así nacimiento a un convenio privado, bien por medio de una convención pública, sea por resolución del mismo pueblo, sea por determinación del príncipe, que cuida al pueblo y le representa<sup>24</sup>. Entre naturaleza y Gracia existe una relación de complementariedad, no de esencias desnaturalizadas en esa misma relación, por un lado. Por el otro, en la ley natural se tocan tiempo y eternidad, mejor, la eternidad se sumerge en el tiempo.

Existen, pues, preceptos inalterables, la *lex divina* y la *lex naturalis* que de ella aflora, pero los preceptos para la vida en común pueden ser adaptados a las circunstancias. El lado estático de la teología y de la naturaleza encuentra en el pensamiento tomista su momento dinámico. Sin embargo, esa *adaequatio juris et temporis* está obligada a respetar los compromisos propios de una jerarquía bastante bien definida: la voluntad humana, capacitada para establecer convenios comunes, propondrá términos de justicia en asuntos que no se opongan a la ley natural (*in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam*<sup>25</sup>). De modo que si una ley humana manda hacer algo contrario al derecho natural, la voluntad humana no puede convertirlo en justo, porque se opone a los mandatos de la naturaleza. Una ley injusta no obliga *in foro conscientiae*. Una ley es injusta cuando impone cargas supererogatorias a los ciudadanos, cuando desafía el bien común, cuando se elabora para el bien del legislador más que para el de la *civitas*. Esas leyes resultan más bien violencias; si el cuerpo

21 Cfr. ST, II-II, q. 57, a. 1.

22 ST, II-II, q. 57, a. 2.

23 *Ibid.*

24 Cfr. *ibid.*

25 *Ibid.*

social las acata, lo hace para evitar dar rienda suelta al desorden y al escándalo<sup>26</sup>. Lo mismo ocurre con una ley humana que contraviene una ley divina: siendo injusta, es lícito no observarla; cuando haya dudas acerca de su seguimiento, también. Tanto Copleston como Gilson coinciden en el aspecto de la legitimidad de la ley cuando ésta colide con o no se deduce de la ley eterna: cuando esto sucede, el hombre no está obligado a obedecerla<sup>27</sup>. Después de analizar los tipos de derecho, santo Tomás, en la q. 58, detalla con más sutileza la virtud de la justicia, apenas tocada en la q. 57. Ponderando que la justicia es una ordenación hacia la alteridad, santo Tomás explicita la razón de débito (*ratio debiti*) propia de la tripartición que realizará al interior de esta virtud. Es pues triple este *ordo iustitiae*: existe el *ordo partis ad totum*, el *ordo totius ad partem* y el *ordo partium ad partes*. Para decirlo de manera introductoria, Tomás se ocupará de los débitos entre los hombres regulados por el derecho, y que se reducen a la tripartición antes mencionada. La primera corresponde al orden legal, los derechos de la sociedad respecto de cada uno de los particulares: qué puede exigirles en atención al bien común. La segunda, son los derechos que poseen los particulares en relación con la sociedad, de acuerdo con el *status* que ocupan en ella. La tercera es la justicia que regula los actos entre los particulares, que rige los intercambios y coordina la igualdad de éstos. Es lo justo igual, *to íson* de Aristóteles<sup>28</sup>, propio de la justicia conmutativa.

## V. JUSTICIA: *VIRTUS AD ALTERUM*

La virtud de la justicia expresa, pues, la relación debida al otro. No aparece allí la justicia social, pero la omisión no debería sorprendernos pues ese término comenzó a emplearse, como expone Ryan, en los tratados de moral católica poco antes del s. XX, siendo Pío XI el primer Papa en usarlo<sup>29</sup>. Nosotros tomaremos como equivalentes la justicia general (o legal) tal como la desarrolla santo Tomás en las q. 58 y 61, y justicia social, tal como la desarrollará posteriormente la Iglesia. La justicia general o legal atiende el bien de toda la comunidad, entendiendo éste como el bien de todas sus organizaciones constitutivas y el de todos sus miembros. Aún más, y siguiendo a Benedicto XVI en *Caritas in veritate*, el

26 Cfr. ST, I-II, q. 96, a. 4.

27 Cfr. F.C. Copleston, *El pensamiento de santo Tomás*, México, FCE, 1976, p. 265. Cfr. Étienne Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid, Rialp, 1981, pp. 343 y 345.

28 Introducción a la cuestión 58, p. 257.

29 *Op. cit.*, p. 319.

bien común ya no puede permanecer restringido al ámbito de la familia, *civitas* o *regnum*. Trascendidos los límites nacionales dentro del esquema de las sociedades del capitalismo tardío, el bien común se hace bien cosmopolita, y la actividad económica se deslocaliza: “En una sociedad globalizada, el bien común ha de abarcar a toda la familia humana: a la comunidad de los pueblos y naciones”<sup>30</sup>. Pero la deslocalización puede llegar a atenuar los nexos de los empresarios con los espacios éticos en los que desarrollan sus actividades productivas: la comunidad de referencia puede estar muy alejada emocionalmente de la *praxis* de empresas y empresarios. La lógica de poder disgregadora o al menos perturbadora de la familia humana actúa a escala global, de modo tal que la justicia social de la Iglesia amplía sus propios márgenes ideológicos para así transformarse en una reflexión centrada sobre una lógica que ha superado el marco de las ahora estrechas fronteras nacionales y la pérdida de soberanía que esto implica.

Volvamos a la q. 58 de la II-II. El medio o rectitud equidistante entre dos extremos viciosos sirve para ponderar a toda virtud. Pero entre la virtud de la justicia y las demás virtudes hay una diferencia importante: éstas apuntan a una modificación del agente mismo que realiza el acto, el agente es modificado interiormente en el cumplimiento de los actos virtuosos, de modo tal que la ejecución de éstos se convierte en una autoapropiación moral del agente mismo. En *Del gobierno de príncipes*, santo Tomás aclara su definición de virtud y los vínculos que ella establece con la felicidad: “la virtud es aquello que hace bueno al que la tiene y buenas a todas sus acciones”<sup>31</sup>; el fin de la virtud es la felicidad, en ésta encuentra su recompensa. Pero para su advenimiento, la virtud misma debe ser disciplinada, retrayéndose el sujeto de los deleites ilegítimos<sup>32</sup>, y cuando es menester, por medio de una disciplina aplicada por medio de las leyes, leyes que por otra parte deben ser conformes a una cierta eticidad, apropiadas a las costumbres del país<sup>33</sup>, adecuándose así a las diferencias existentes entre pueblos, personas, asuntos y tiempos. Quedémonos por ahora con la virtud no disciplinada externamente. Esta especie de motor interior conduce al autodomínio, al refrenamiento de los excesos y a la habituación de la acción virtuosa. Ésta, difícil en los comienzos, se va transformando poco a poco en una predisposición del agente

---

30 *Op. cit.*

31 Santo Tomás de Aquino, *Escritos políticos* (Selección de textos e Introducción por Alessandro Passerin D’Entreves), Caracas, Instituto de Estudios Políticos de la UCV, 1962, p. 53.

32 *Cfr.* ST, I-II, q. 95, a. 1.

33 *Cfr.* ST, q. 96, a. 2.

moral. Por decirlo de otra manera, las virtudes que moderan las pasiones interiores, produciendo poco a poco un hombre nuevo en sentido moral, “ordenan al hombre respecto de sí mismo”<sup>34</sup>, es decir, quedan confinadas a la interioridad del sujeto agente, de modo que el *mesotes* se realiza atendiendo a las condiciones del mismo sujeto que se encuentra en el trance de resistir a sus pasiones. Las virtudes naturales que no son la justicia tienen por objeto la rectificación de las pasiones del hombre mismo, en cuanto, de acuerdo con las circunstancias, se irrita o desea como debe. El deber ser de esta continencia lo dictamina el sujeto humano con respecto a sí mismo, más que con respecto a algo distinto de él. La justicia incluye un aspecto material reflejado en la acción exterior: la cosa de la que se hace uso tiene respecto de otra persona la debida proporción, de modo que encuentra su medio en el uso de la cosa exterior en su relación con un sujeto exterior, luego, *iustitia habet medium rei*<sup>35</sup>. La justicia, a semejanza del acto virtuoso, también va tras el *juste milieu*, pero ya no es la virtud del hombre que regula las pasiones, manteniéndolas en su debida medida por relación a sí mismo, sino que se busca en la relación de dos cosas exteriores, el mismo acto virtuoso y la persona a la que ese acto se refiere: se buscará el justo medio de algo, no es ya alguien que se mantiene en su justo medio<sup>36</sup>. Sin embargo, la objetividad del *medium rei* propia de la justicia no abroga el carácter subjetivo de dicha virtud, pues ella es también una virtud moral, por cuyos actos habituales el sujeto crece moralmente. Como lo señala Tomás explícitamente, *hoc medium rei est etiam medium rationis. Et ideo in iustitia salvatur ratio virtutis moralis*<sup>37</sup>.

Santo Tomás tiene que salvar el medio de razón incluso en la virtud *ad alterum*: sin la anuencia interior del sujeto a sus propios actos virtuosos, la acción moral no ocurriría, quedando ella como por fuera del sujeto agente. La idea tomista es, pues, que el sujeto se mantenga como dueño de sus actos prácticos a fin de evitar la asombrosa paradoja de una virtud que existe sin un sujeto que la soporte. Pero como la materia de la justicia se orienta *ad alterum*, esto es, a una exterioridad, a otro, la medida de la actuación recta ha de ser algo que trascienda la subjetividad virtuosa del agente. La norma sale del foro interno para situarse en el externo: el derecho de otro debe ser medido conforme a una norma objetiva, más que de acuerdo con una subjetiva; “Tal es el *medium rei* o medio real, que Aristóteles lo designaba como igualdad aritmética o cuantitativa entre un

34 Introducción a la q. 58, p. 252.

35 *Ibid.*

36 Cfr. É. Gilson, *El tomismo*, p. 542.

37 ST, II-II, q. 58, a. 10.

exceso y un defecto para la justicia conmutativa, e igualdad proporcional para la distributiva<sup>38</sup>. Al pensarla relacionamente, la justicia se convierte en una virtud directamente social, que funda y norma justamente los adecuados débitos entre las personas, entre el Estado y las personas, y entre éstas y el Estado. Al dar a cada uno lo suyo, lo hará de acuerdo con unas proporciones que santo Tomás piensa desde las líneas de Aristóteles, es decir, de acuerdo con la interpersonalidad de los actos de intercambio, así como desde lo debido en relación con el aparato del Estado. Nacida para salvaguardar la común equidad<sup>39</sup>, ella interviene también en las transacciones voluntarias, como la compraventa, pues su objeto es mantener el bien común, y éste se construye incluso en las relaciones comerciales entre las personas. Si la razón de débito se lesiona en las transacciones privadas, ello repercutirá en la calidad de las relaciones sociales de la comunidad en la que esas prácticas hacen mella. Así, pues, la justicia piensa en el otro, siempre teniendo en mente el bien común<sup>40</sup>. Siendo potencia bienhechora, la justicia es valiosa tanto en la guerra como en la paz, con lo cual queda postulado el primado de una filosofía de lo social que tiene en su base a la justicia, más concretamente a la justicia legal. Sin embargo, desde esta perspectiva surge la dificultad de pensar una juridicidad desacoplada de la moral, es decir, de una norma jurídica para la justicia que opera solamente *in foro externo*, en el cual la subjetividad del agente moral tiene poco que decir y que aportar. Al desacoplar moral y derecho, pareciera que la dinámica moral que ocurre siempre *in foro interno* no interfiere con la razón de débito que impone la tripartición de la justicia: basta con que la acción material considerada justa se cumpla, para que pase a un segundo plano o simplemente desaparezca la convicción interna acerca de la justicia: su razón formal sería así simplemente secundaria o derivada. Por lo tanto, tendríamos así la paradoja de un agente que cumple exteriormente con el *bonum alterius*, pero cuya acción no vuelve sobre él. Es decir, la justicia no repercutiría moralmente en el *bonus operantis*: se sería justo al solamente cumplir externamente con lo que la justicia ordena. A ello lleva un “exceso de exteriorización del derecho”; a ello conduce la “pura juridicidad externa”. Estaríamos así en la “amoralidad del derecho”<sup>41</sup>.

38 Introducción a la q. 58, p. 252.

39 Cfr. ST, II-II, q. 58, a. 11.

40 Cfr. ST, II-II, q. 58, a. 12.

41 Introducción a la q. 58, pp. 252-253.

## VI. *IUS COACTIVUM*

Admitido el hecho de que una gran parte de los hombres no se regocijan en la virtud, santo Tomás no concibe la ley humana como capaz de detener todo mal: Siendo los hombres una multitud de individuos imperfectos, la ley civil no se hallará en capacidad de prohibir todo aquello que se muestra contrario a la virtud. En el Paraíso el derecho no tiene carta de ciudadanía, la tiene en cambio en un mundo poblado de seres muy frágiles, acotados dentro de los límites de una comunidad, *ma dominati da passioni e tentazioni antisociali*<sup>42</sup>. La ley refrenará únicamente lo que haría imposible la vida en sociedad, las demás conductas las tildará de lícitas, no porque las apruebe, sino porque no las sanciona, a diferencia de la ley divina, la cual no dejará impune nada que sea contrario a la virtud<sup>43</sup>. Por consiguiente, nuestro autor sabe que la ley debe estar proporcionada a las capacidades de la multitud que la recibe. Por la imperfección de la multitud y por la incapacidad del género humano en general de abstenerse absolutamente de provocar el mal, Tomás piensa la ley humana no como un pequeño absoluto encargado de suprimir todos los vicios sociales, de los cuales los virtuosos, pocos en número, se abstienen, sino solamente los vicios más graves (*vitia graviora*), de los cuales se pueden abstener la mayor parte de los individuos, en especial de aquellos vicios que consisten en actuar en detrimento de los demás. Sin la prohibición de estos actos, sin el veto sobre un tipo de conducta que lesiona el capital social, la sociedad humana no sabría enfrentar los actos que violan la *conservatio sui*, como el homicidio, el robo y otros crímenes parecidos<sup>44</sup>. El lucro, máxima preocupación de mercaderes y negociantes, aleja de la virtud, despierta en el alma avaricia y concupiscencia, preparando el terreno para el triunfo del fraude en las relaciones personales, destruyendo por consiguiente tanto la confianza y la calidad de los vínculos como la buena fe que debería rodear a la prácticas mercantiles<sup>45</sup>. Basado en un sano realismo político, captando la esencia de los hombres tal cual son, santo Tomás se aleja de toda clase de idealismo que supla lo real mutándolo por algo que no es: si el análisis normativo propuesto debe servir a los fines de la convivencia y de la tranquilidad temporal de la ciudad<sup>46</sup>,

42 P. Grossi, p. 151.

43 Cfr. ST, II-II, q. 77, a. 1.

44 Cfr. ST, I-II, q. 96, a. 2.

45 Cfr. Odd Langholm, "L'economia in Tommaso d'Aquino". En: *Revista Osservaciones Filosoficas*, N° 5, 2007. Disponible en: <http://www.observacionesfilosoficas.net/leconomiaintommaso.html>, p. 109.

46 Cfr. ST, I-II, q. 98, a. 1.

no ha de caer en la provocación de gestar modelos utópicos desprovistos de toda efectividad práctica. Dada la condición de la multitud, alejada del modelo que representan las virtudes, proclive a teñir su vida con prácticas viciosas, la ley humana se piensa entonces, pese a su aspecto punitivo-coercitivo, como dirigida a un fin coloreado moralmente: conducir los hombres hacia la virtud, no de un solo golpe, sino gradualmente<sup>47</sup>, por lo cual se da en el sujeto una alianza entre exterioridad jurídica e interioridad moral.

Si bien el objeto inmediato de la ley no es engendrar la virtud en los hombres a los que rige, sino en eliminar todos los factores que obstaculicen el camino de la sociedad hacia el bien común, sin embargo su objeto mediato es promover las virtudes sociales, esto es, la interiorización de la misma ley, de manera de no obedecerla como si ella fuera un simple mandamiento externo. La pedagogía de la coacción aparece cuando el sujeto, antes imperado exteriormente, admite dentro de sí la razón intrínseca de la ley, y la hace suya: ahora los actos que antes se ejercían por miedo al castigo pasan a ser ejercidos cual actos voluntarios, engendrándose en él la virtud<sup>48</sup>. Modificado en sus prácticas morales, el hombre es restaurado por la ley civil, a pesar del carácter exterior que ésta ofrece en principio, por eso escribe Lafont que la ley “aparece como algo de carácter supletorio: remedia la incapacidad del hombre pecador para desarrollar por sí mismo el sentido social, que en él es parte de la ley natural”<sup>49</sup>.

## VII. BIEN COMÚN

Sabemos que en la q. 58, entre otras cosas, santo Tomás va a definir la justicia, se preguntará además si ésta se refiere siempre *ad alterum*, si es virtud, si radica en la voluntad, si es virtud principalísima entre todas las virtudes morales. En efecto, la justicia es definida como dar a cada uno su derecho. Al escrutar en el interior de la definición, Tomás indica que cualquier acto virtuoso requiere el que sea voluntario (la involuntariedad del acto elimina la posibilidad de virtud), y esta voluntad exige asimismo una cierta afinidad con la razón (que se obre voluntariamente, pero sabiendo), así como elección, un fin legítimo y que se obre invariablemente, es decir, que se constituya con la fijeza del hábito. Voluntad y

47 Cfr. ST, I-II, q. 96, a. 2.

48 Cfr. ST, I-II, q. 95, a. 1.

49 Ghislain Lafont, *Estructuras y método en la Suma teológica de santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964, p. 253.

razón estarán en una misma línea, pasión y razón deben hallarse íntimamente compenetrados. Tomás distingue un doble apetito: el meramente sensitivo, en el cual no puede radicar la justicia, y la voluntad, *quae est in ratione*<sup>50</sup>. Como el apetito sensitivo no puede abstraer para poder diferenciar lo justo de lo injusto (razón de débito), concluye que el *subiectum* de la justicia es la voluntad. Ésta es apetito racional que tiende a la verdad, ya que obedece a la razón y puede llegar a considerar el bien en sentido universal<sup>51</sup>. Por eso la justicia a veces es llamada verdad, *veritas vocatur*<sup>52</sup>. Después de lo cual, santo Tomás redefine su noción de justicia, muy semejante, nos dice, a la aristotélica: la justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada cual su derecho (*iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*<sup>53</sup>). La justicia, pues, es hábito a ser ejercido socialmente, transformándose así en una emulsión social que permite la existencia colectiva en el tiempo, cuya motivación esencial, una vez reformulada la justicia de acuerdo con una forma jurídica, es la amistad de los hombres entre sí; el cometido principal de la ley humana es la incubación y desarrollo de una amistad recíproca entre los hombres, como la de la ley divina es constituir principalmente la amistad del hombre hacia Dios.

La razón de justicia, que apunta a rectificar los erróneos actos humanos mantiene unida a la sociedad de los hombres y a una comunidad de vida<sup>54</sup>. La libertad individual exacerbada, *a fortiori*, no existe. El tapiz de la *civitas* es aún lo suficientemente tupido como para no admitir dentro de sí un montón de hebras sueltas, desprendidas del colectivo al que pertenecen y del orden de los fines al que apunta toda sociedad humana. El orden de los fines imprime el orden correcto a las acciones morales. Si se da una jerarquía objetiva de bienes, inmune a los caprichos de las subjetividades emancipadas hasta el señorío de sí mismas, todo bien parcial requerido debe ordenarse al bien superior que es su corolario, de manera tal que los fines parciales se convierten así en medios de los fines superiores, hasta alcanzar los espirituales (amistad, virtud, bien común, dones de la Gracia). Al absolutizar algo que apenas es relativo (*secundum quid*), este tipo de ser humano idolatriza los valores menos dignos de una realidad objetivamente estructurada. Cuanto más huye del orden estipulado, tanto más huye de sí mis-

50 ST, II-II, q. 58, a. 4.

51 Cfr. ST, II-II, q. 58, a. 5.

52 ST, II-II, q. 58, a. 4.

53 ST, II-II, q. 58, a. 1.

54 Cfr. ST, II-II, q. 58, a. 2.

mo y de su propia edificación antropológica. El autocrecimiento se encuentra en entredicho en una conducta desordenada que opta por lo inferior en vez de por lo superior. Lo diré con las palabras de González: si se da una jerarquía objetiva de bienes (naturales, de fortuna, espirituales), entonces los inferiores han de ser ordenados a los superiores, tal como los medios al fin. Una voluntad desordenada, desertando de sí al huir del orden, se dirige a un bien menor al que abandona. Cuanto mayor sea la diferencia entre el bien abandonado y el bien elegido, tanto más se irrespetará el orden entre los bienes<sup>55</sup>.

Si la justicia se ordena a los demás, ella misma es la virtud que toca desarrollar en el espacio común del *regnum*, a fin de ordenar al hombre al bien común, de allí que reciba el nombre de “virtud general”. En este sentido, al apelar al bien común, santo Tomás estrecha las relaciones entre la justicia y la ley, identificando a aquélla con la justicia legal; ésta normativamente es la responsable de enfilear a los hombres hacia el bien común. Aún más, la virtud ciudadana, la virtud del hombre responsable para la vida en sociedad, corresponde a la virtud de la justicia general, por la cual todos se someten al imperio de la ley con el propósito de que sea posible la conquista del bien común<sup>56</sup>. El objeto propio de la justicia general o justicia legal, disciplina arquitectónica de la *civitas*, es el bien tomado colectivamente: si la justicia legal impera sobre las demás virtudes, ello será consecuencia de una concepción que pone al servicio de la totalidad organizada políticamente cada una de sus partes constitutivas, así como las diversas virtudes, distintas de la justicia, incapaces de alcanzar la razón de bien. El hombre no es mera naturaleza, no se detiene en la pura biología: en efecto, ante todo debe el ser humano obrar y proseguir el bien y evitar el mal (el mal no es más que una semilla de autodestrucción que parasita al bien), conservarse en su ser (*conservatio sui*), pues sin esta autoconservación ya no tendría sentido proponer otros fines más allá de ella. No obstante, la autoconservación se pone allí a disposición de las más elevadas facultades del hombre, para su crecimiento, en la búsqueda de una vida con sentido comunitario y teológico: no es sólo la supervivencia a lo que apuntan ley divina, punto fontanal de todas las demás leyes, ley natural, ley humana y justicia, sino también, y fundamentalmente, a la creación de una vida buena siguiendo más a la razón que a los apetitos sensitivos. Si el hombre ha sido creado *ut bene vivat*, sociedad, Estado, *civitas*, *regnum*, representan ese todo orgánico, funcional, en el cual se inscriben desde los actos de la simple supervivencia hasta los más elevados de entre los actos, es decir, los espirituales,

55 Cfr. R. González, *Justicia en...*, p. 71-75.

56 Cfr. ST, II-II, q. 58, a. 6.

los cuales, a su vez, son la manifestación de la realización humana más perfecta, su más plena actuación, el logro de la *eudaimonía*. Los intercambios espirituales-comunicativos que parten de la misma naturaleza humana tienen como *terminus ad quem* al mismo sujeto que los fomenta y a la comunidad que los hace posibles. Aunque *post peccatum* el hombre tienda a dirigirse más a lo propio que lo ajeno<sup>57</sup>, la justicia aflora como la virtud a la que se confía la misión de domesticar las pérdidas que el pecado trae consigo. La razón de bien, como se ha visto, se encuentra en la virtud de la justicia, y en la voluntad, donde reside. A diferencia de las restantes virtudes, esta superioridad de la justicia le dona una preeminencia que le permite ordenarlas al bien común: *et sic oportet esse unam virtutem superiorem quae ordinet omnes virtutes in bonum commune, quae est iustitia legalis...*<sup>58</sup>.

## IX. CUPIDITAS LUCRI

Si la riqueza muta de medio a fin en sí mismo, se transforma en una amenaza del orden correcto: éste preside el correcto uso de las cosas (*uti*) en función de los bienes más elevados, morales, espirituales, intangibles en última instancia, en los cuales se halla la verdadera fruición (*frui*). La satisfacción de necesidades por medio de la riqueza sufre este trastorno: ella misma se convierte en necesidad, en fin, en *telos* antropológico, desafiando así el orden natural que Tomás ha leído en el orden de la naturaleza. La riqueza sin un fin distinto de ella misma pasa a ser, ante los ojos medievales en general, el síntoma de un grave desorden humano. Piensa Van Roey que *la recherche de la richesse pour elle-même, la spéculation, l'usure apparaissent donc comme un scandale, au point de vue du finalisme péripatéticien*<sup>59</sup>. La *cupiditas lucri* que la hace nacer y que ella expresa tiene un término desconocido, y como dice santo Tomás, tiende al infinito.

Alejados de los fines honestos y necesarios, alejados del milagro de la contemplación, los hombres seguramente ya reflejan en su vida cotidiana lo que Tomás combate. ¿Consecuencia de la vida modesta y mendicante de Tomás? ¿Producto de prejuicios aristotélicos y cristianos ante la crematística y el afán humano por el lucro? ¿Secuela de una luz griega cuya extinción no se ha consumado? ¿Reflejo de ciertos excesos que el día a día no deja de afirmar? Segura-

57 Cfr. ST, I-II, q. 109, a. 3.

58 ST, II-II, q. 58, a. 6.

59 E. van Roey, "La monnaie d'après Saint Thomas d'Aquin". En : *Revue néo-scholastique*, N° 46, 1905, p. 221.

mente. Pero también porque una riqueza meramente exterior es mutable, sujeta al cambio y a la desaparición, en cuya posesión, por el temor a la pérdida, no puede hallarse la verdadera beatitud. La medida de su valor, y la postulación de su lugar exacto en el ámbito de una felicidad construida alrededor de intangibles, determina su papel: son los bienes exteriores *instrumenta, adminicula* para la conquista de bienes más perfectos, no contaminados ni por la pérdida ni por la contingencia. Ya Juan Crisóstomo alertaba que *nullus christianus debet esse mercator*, ningún cristiano debe ser mercader, y Graciano, en su *Decreto*, apostillaba *homo mercator vix aut numquam potest Deo placere*<sup>60</sup>: casi nunca, o nunca, puede ser el mercader grato a Dios. La privación del sentido de lo común y el sometimiento de la razón a la rabiosa independencia de las pasiones olvida la jerarquía de los bienes, así como el mandato de que la actividad mercantil, importante socialmente porque resuelve necesidades humanas, es apenas un medio de realización antropológica. Ni deja empero de tener eco social la lesión producida entre personas privadas cuando no se respeta la equivalencia propia de los intercambios, caracterizados por su voluntariedad. En este caso, hay una obligación a restituir o a retribuir lo que se ha obtenido, fruto de obrar en contra de la voluntad de la otra persona privada involucrada en la transacción. Sin dudas, esa restitución tiene que involucrar una figura institucional, de manera que de la justicia conmutativa no se halla fuera de la intervención correctora del Estado. Además, si tales actos engañosos que violan la voluntad de los demás particulares enfrascados en actividades privadas se hacen legión, es evidente que su resultado social lesiona la confianza que debe existir dentro del espacio comunitario, alcanzando por añadidura a la dimensión social de la virtud. En este sentido, no cabe duda de que la infracción de la conmutativa no solamente perjudica a otra persona privada en su confianza, sino a la república en su totalidad<sup>61</sup>, vulnerando lo que en términos modernos se conoce como capital social. La proyección social del daño causado privadamente desencadenaría dentro de una atmósfera de permisividad y de ausencia de sanción una grave situación para la

---

60 Citado por André Vauchez en «“Homo mercator vix aut numquam potest Deo placere”»: quelques réflexions sur l’attitude des milieux ecclésiastiques face aux nouvelles formes de l’activité économique au XII et au début du XIIIe siècle». En : *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public*. 19<sup>e</sup> congrès, Reims, 1988, pp. 211-217.

61 Cfr. ST, II-II, q. 61, a. 4.

paz pública, por lo cual, “si los hombres se robaran sus bienes unos a otros a cada instante, perecería la sociedad humana”<sup>62</sup>.

## X. *IUS NECESSITATIS*

Hemos visto que rango y *status* determinan la partición del bien común entre los miembros sociales. También, que el hombre posee un dominio relativo sobre los bienes que le han sido confiados a su administración, mientras Dios se reserva su señorío absoluto. Antes de llegar a una conclusión apresurada en torno al pensamiento de santo Tomás en el sentido de que privilegia con exclusividad a los ya privilegiados, debemos reparar en el análisis de lo que él mismo denomina “caso de extrema necesidad”. En el a. 5 de la q. 62 avanza unas primeras líneas sobre este tema: hablando sobre la restitución, la persona que restituye no debería dar una cosa ajena, a menos en caso de extrema necesidad (*nisi forte in casu extremae necessitatis*), en el que podría y debería incluso quitar lo ajeno para socorrer (por ejemplo, a sus padres), *in quo posset et deberet aliquis etiam auferre aliena ut patri subveniret*. El derecho subjetivo del propietario (*ius proprietatis*) encuentra su límite en el *ius necessitatis*. La necesidad urgente y palmaria da al traste con el *ius abutendi* que el derecho romano reclamaba para el propietario. Una concepción radical del dominio privado, el cual incluye el *ius abutendi*, *dominium* de poseer, usufructuar y destruir la cosa poseída, encuentra en el medioevo escolástico un dique de contención mediante la intervención de una premisa teológica. Si el *dominus* humano lo es sólo en sentido analógico, es decir, relativo, mientras que el *dominium* puro y simple se lo reserva Dios, el derecho subjetivo de las personas de disponer y aprovechar sus cosas se topa con la barrera que impone el derecho natural primario, de acuerdo con el cual todo hombre tiene el derecho de usar cualquier cosa. Antes que toda intervención jurídica positiva, el hombre, por naturaleza, posee este tipo de derecho. Como derecho más básico, el natural es anterior y más fundamental que la subsiguiente distinción de las posesiones, distinción que es obra sobreañadida al derecho natural por el derecho positivo<sup>63</sup>. El dominio de algunos sobre las cosas exteriores no debe expulsar a los demás en todo tiempo y bajo toda condición de su uso y

62 ST, II-II, q. 66, a. 6.

63 Cfr. ST, II-II, q. 66, a. 2.

disfrute, porque *quoad usum omnia sunt communia*<sup>64</sup>, en cuanto al uso todas las cosas son comunes.

Sí, el hurto es *peccatum mortale*, excepto cuando se hurta por necesidad para socorrer a un hambriento, y en general para socorrer al prójimo indigente<sup>65</sup>. Asimismo, los bienes superfluos se encuentran sujetos por derecho natural al sostenimiento de los desaventajados<sup>66</sup>; en términos modernos, las exacciones del Estado fiscal son la mediación pública que extrae dinero de los menos necesitados (toma parte de lo que les sobra, de lo que les es superfluo), redistribuyéndolo en los espacios de mayor indigencia social. De suerte que en extrema necesidad, santo Tomás politiza la caridad cristiana, dejando de lado un tipo de justicia distributiva marcada por el rango o *status* de las personas, afirmando por el contrario el carácter social de la propiedad. Lo privado se hace común por medio de un hurto carente de *ratio furti*, y por la administración pública que socializa los bienes en exceso de los propietarios privados. En estas contenciones, derecho natural, señorío relativo del propietario y extrema necesidad se mancomunan para cercar las pretensiones de un *dominium* absoluto. A juicio de Langholm, supongo que ateniéndose a otras obras de santo Tomás, la urgente necesidad que socializa los bienes es una solución poco satisfactoria, pues el espíritu escolástico tendería a prestar menos atención al *ius necessitatis* que al carácter voluntario y deliberado de las limosnas.

Nosotros atengámonos a la *Secunda secundae*. Aquí, una vez dada la extrema necesidad, todos los bienes se vuelven comunes y se abrogan pecado y culpa de la *ratio furti*<sup>67</sup>. *In statu innocentiae* no existía la división y apropiación de las cosas ni el espectáculo jurídico que las garantiza; antes bien, ellas, división y apropiación fueron consentidas y aprobadas por el derecho humano. Empero, la idea es que la apropiación se sobreañada al orden natural que juzgaba eran comunes sin contrariarlo. Si la razón centrada en el interés y la utilidad se potencian con la caída (razón teológica) o se incrementan en un escenario político que multiplica artes, oficios y necesidades y demandas sociales (razón económica), la Iglesia, mediante el recurso del *ius naturale* y del *ius divinum* intenta neutralizar los resultados sociales de universales prácticas individuales. De allí que un estado excepcional restituye a una fuente originaria: el riesgo de la propia vida

64 ST, II-II, q. 32, a. 5.

65 Cfr. ST, II-II, q. 66, a. 7.

66 Cfr. *ibid.*

67 Cfr. ST, II-II, q. 66, a. 7.

suspende el estado de derecho positivo. Resultado de la vitalidad característica de la economía urbana, pues la ciudad se convierte en el motor de un nuevo futuro, la autoafirmación naturalista debe permitir encajar la racionalidad emparentada con esa economía, racionalidad que al mismo tiempo queda reforzada en ella. Santo Tomás debe permitir a un mundo en trance de dar a luz a nuevas proles y a engendrar ciertas autonomías el momento individual que representa la razón mercantil, y su sujeto, los mercaderes. Con cierta precaución, haré la siguiente afirmación: Tomás debe integrar esa razón (momento liberal) dentro de una tradición que sencillamente la recusa, condena o sataniza. Entonces, en la escena contienden dos concepciones rivales del derecho. Parte de la ley humana queda suspendida en la aparición de graves indigencias. La providencia de Dios reaparece en el momento de máxima desesperación material, dejando de lado, mientras dure la urgencia, el *ius positivum*. La convención cede el paso a la naturaleza; las cosas consagradas en el tiempo, a la eternidad. Si dentro de la organización sociopolítica hay casos de extrema necesidad, es posible invocar tanto el derecho natural como el divino. El derecho humano debe callar ante el texto de la ley natural y el de la ley divina. Del orden natural deriva entonces una *necessitas ad finem*, al que el orden jurídico político no hace sino darle un remate, la realización del hombre en cuanto hombre a través de una actualización progresiva de sus potencias implícitas. Pero aunque todas las indigencias hayan sido satisfechas, y quede poco por corregir en sentido material, no obstante el hombre nunca será perfectamente feliz aquí abajo, porque su dinamicidad fundamental, esa dimensión antropológica que le empuja siempre allende los límites establecidos, le incita todavía a desear y a buscar<sup>68</sup>. Por su anhelo constitutivo de ser siempre más, está dotado de una dignidad trascendente<sup>69</sup>. En esta grandeza y en esta insuficiencia, sólo un Dios puede salvarlo. Por más revitalizada que haya sido la naturaleza en la doctrina de santo Tomás, ella no puede alcanzar completamente los fines definitivos a los que aspira: está incapacitada para ese logro. Por eso a las naturales (*virtutes acquisitae*) tienen que sumarse las virtudes infusas (*virtutes infusae*), sólo mediante este suplemento teológico el matrimonio felicitario puede ser efectivamente consumado.

En la introducción a la q. 66 se lee: “Las instituciones de derecho privado en materia de propiedad y de libertad contractual no quedan eliminadas, pero

68 Cfr. ST, I-II, q. 3, a. 8.

69 Cfr. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*. Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html)

quedan rebasadas, transformadas y limitadas por las normas de derecho público y social<sup>70</sup>; el *ius publicum* compromete las garantías ofrecidas privadamente, revitalizando en casos extremos la fundamental prioridad del *ius naturale* en la forma originaria de *ius utendi*. El Estado garantiza la puesta en suspenso de una parte del *ius positivum*. El Estado pone entre paréntesis la vigencia de algún aspecto del orden jurídico, con el propósito de reparar por medio del derecho natural ciertos desórdenes surgidos en el orden civil. El bien público da contención a esa tendencia infame que guardan dentro de sí comercio y usura. El comercio, intrínsecamente, no deja de repugnar, encierra una cierta torpeza, porque distrae de las asuntos espirituales y se involucra excesivamente en los seculares, orientándose más hacia el lucro inmoderado que al lucro ordenado hacia un fin honesto.

Si no hay más remedio puesto que la actividad comercial parece incontenible, troquemos incluso lo que *secundum se turpitudinem habet* mediante una reformulación de sus fines. *Ex parte finis*, el comercio puede justificarse si el lucro se ordena de alguna manera a la virtud o al menos no se hace de él el blanco absoluto de una práctica mercantil. En la q. 77, a. 4, santo Tomás lo dice con todas sus letras: el deseo de lucro, *quae terminum nescit sed in infinitum tendit*, puede ser domeñado mediante una ordenación a un fin necesario o aun honesto. De allí brotaría entonces una *negotatio licita*. Lícita porque el *lucrum moderatum* se destina o al sustento de la familia del comerciante, o al socorro de los necesitados, o al servicio del interés público, cuidando que no falten a la ciudad los bienes necesarios. El lucro en esas situaciones se transforma más bien en una remuneración de su trabajo, en *stipendium laboris*. Por consiguiente si el lucro cobra su verdadero valor, el de ser medio para los fines de una vida más elevada, o recobra su moralidad al atender a fines más elevados que él mismo, la actividad comercial es reinterpretada como una función de los privados con relevancia social-comunitaria.

## XII. EL LADRÓN DE TIEMPO

El tema usurario en Tomás admite una primera distinción: para determinar la justicia por el préstamo a interés, hay que separar los bienes fungibles, que se consumen por el uso (vino, trigo), de los no-fungibles, que no se consumen por el

---

70 *Op. cit.*, p. 486.

uso (casas, inmuebles)<sup>71</sup>. Desde la óptica de Tomás, el dinero es un bien fungible que se gasta en las transacciones. Como un bien fungible, usarlo es consumirlo. Como el vino, por ejemplo, no puede venderse dos veces; no puede ser vendido el vino como cosa, por un lado, y de otra parte, su uso. Hacer esto implicaría vender dos veces la misma cosa o vender lo que no existe (*venderem eandem rem bis, vel venderet id quod non est*<sup>72</sup>). Al consumirse en las transacciones, es absurdo aplicar al dinero esa doble contabilidad que resulta de una doble venta: su uso, es la conclusión de santo Tomás, no puede venderse, recibir un precio por él es ilícito, y obliga, similarmente a toda cosa injustamente adquirida, a la restitución del interés obtenido: *et sicut alia alia iniuste acquisita tenetur homo restituere, illa pecuniam quam uam per usuram accepit*<sup>73</sup>. El dinero, pues, como cualquier otro bien fungible, se consume con el uso<sup>74</sup> en el tráfico mercantil, es “destruido” en las actividades de intercambio, se disipa con el uso, de modo que no guarda en sí una doble propiedad, como las cosas no-fungibles, en las cuales puede venderse el uso del bien a un tercero, arrendatario, v.g., mientras que la propiedad se la reserva su dueño, beneficiario del precio por el uso del bien. Quien ha recibido en préstamo un bien fungible, sea dinero, sea especies, no está obligado a restituir sino aquello que recibió en préstamo, sin añadir ningún *plus* a dicha restitución, *unde contra iustitiam est si ad plus reddendum obligetur*<sup>75</sup>, de donde se ve que es contra la justicia si se obliga al prestatario a devolver algo más de lo que originalmente se le concedió.

Si bien percibir interés por un préstamo monetario *est secundum se iniustum*, porque implica la venta de algo inexistente, sin embargo no se pone obstáculo a una compensación al prestamista por la privación del dinero que debería poseer: esto no se identifica con la venta de dinero, sino con la elusión de un perjuicio<sup>76</sup>. Esta licitud se funda en el daño eventual que ha sufrido el prestamista por la privación de su dinero mientras dura el plazo del contrato<sup>77</sup>. En el artículo 2 Tomás acepta sin reticencias que de la ganancia que surge de un dinero dado en comisión a un tercero, mercader o artífice, que trabaja con él y lo hace productivo, creando algo al final que al principio no estaba, puede participar el dueño

71 Cfr. ST, II-II, q. 78, a. 1.

72 *Ibid.*

73 *Ibid.*

74 Cfr. ST, II-II, q. 78, a. 2.

75 *Ibid.*

76 Cfr. *ibid.*

77 Cfr. Introducción a la q. 78, p. 685.

del dinero, pues bajo la figura de la “comisión” no ha transferido el dominio de su dinero, sino que lo conserva trabajando a riesgo con él. Aquí el prestamista constituye con el prestatario una cierta sociedad que legitima la participación en la ganancia obtenida a través de la inversión productiva del dinero: *Et ideo licite potest partem lucri inde provenientiis expetere, tanquam de re sua*<sup>78</sup>. Ganancia, sí; interés, no. Aceptado por el Angélico el derecho a percibir un interés módico por tal privación o retención ilícita del préstamo (*damnum emergens*), no reconocerá empero las exigencias que impone el título conocido como *lucrum cessans*. Pues el prestatario tendría que recompensar al prestamista algo que virtualmente aquél aún no poseía mientras se privó de su dinero por medio del contrato de mutuo. Tal daño no hay que recompensarlo, pues menos es tener virtualmente que tener en acto; quien está en vía de alcanzar algo, lo posee solamente de modo virtual o en potencia (*quia minus est habere aliquid virtute quam habere actu; qui autem est in via adipiscendi aliquid, habet illud solum secundum virtutem vel potentiam*<sup>79</sup>). Aunque el *lucrum cessans* implica una indemnización de daño, santo Tomás no reconoce, por la virtualidad aludida, su legitimidad. Aceptará, a lo sumo, un cierto interés *post moram*, o sea, cuando el prestatario no restituye al dueño al término del plazo estipulado lo debido (*interesse non debetur nisi ex mora*<sup>80</sup>). El *lucrum cessans* que el Aquinatense reprueba *est un gain probable*<sup>81</sup>.

Hay dos razones especialmente importantes por las cuales se explica la ilicitud de la anomalía usuraria: la primera se refiere a la falta de libertad del prestatario, que actúa movido por la necesidad cuando entra a formar parte de un contrato de venta de dinero a interés (*ille quod dat usuram non simpliciter voluntarie dat, sed cum quadam necessitate*<sup>82</sup>), por lo tanto, el dinero usurario sería el resultado de una violencia, de la explotación de una necesidad; la segunda, está concernida a la concepción medieval del dinero, reducido a medio de intercambio, imposibilitado para la reproducción o acumulación en función de nuevas actividades productivas. Es antinatural que la inmodificable figura del intercambio, el dinero, sufra aumento y disminución: permanece fijo, pues es inadmisiblesu autorreproducción. El parto *contra natura* que la usura representa es inaceptable. La imagen de la esterilidad biológica del dinero se expresa en la fórmula *nummus nummum non parit*, el dinero no pare dinero, no se acrecienta

78 ST, II-II, q. 78, a. 2.

79 ST, II-II, q. 62, a. 4.

80 Endemann citado por van Roey, p. 224.

81 E. van Roey, p. 225.

82 ST, II-II, q. 78, a. 1.

a sí mismo. Como medio de intercambio, el dinero sirve a los fines de adquirir bienes necesarios para la subsistencia, consumiéndose en esa finalidad. El dinero a préstamo en un *mutuum* se consume y se pierde integralmente durante el intercambio. En los términos de una moderna transacción crediticia, dice Langholm, que no implica una transferencia material de moneda, el argumento de la consumibilidad del dinero está privado de sentido. Su significado se apoya sobre la idea de la moneda como cosa material, una idea que Aristóteles imprimió con suma fuerza en la mente medieval<sup>83</sup>. La imposible empresa de reproducción del dinero fundada en el argumento de la esterilidad tiene que contrapesarse con una idea de lucro que debe surgir de algún lado. Tomás lo afirma expresamente en el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo: la ganancia comercial se atribuye a la industria humana del prestamista que usa con sagacidad del dinero. Es decir, siguiendo la argumentación del *sed contra* de la q. 78, a. 3, “lo que se obtiene por interés usurario es a veces legítimamente adquirido. Luego puede conservarse lícitamente (*ergo licite potest retineri*)”.

Si de un interés usurario un prestamista ha logrado obtener algunos bienes, estará obligado a restituir no más que el equivalente a lo recibido, pues todos aquellos bienes que sobrepasaren a los intereses usurarios no se deben sino a su industria (*sed humanae industriae*), de modo que puede sin mayores condenas aprovechar los frutos de ella. Esta industria del ser humano le permite aprovechar los bienes obtenidos a partir del interés recibido sin por ello caer bajo precepto: no tendrá derecho a los intereses devengados, los cuales serán restituidos al prestatario, pero sí a los frutos de su industria aunque hayan mediado los intereses de usura. El dinero es etiquetado como causa instrumental de las adquisiciones, pero la industria es la causa principal de lo anterior. Así, pues, el prestamista se quedará no con los intereses, sino con los bienes que son su fruto: “Lo que se adquiere con los intereses de un préstamo usurero pertenece al adquirente, no en razón del dinero que prestó, que es como causa instrumental, sino en razón de su industria, que es la causa principal (*sed propter suam industriam sicut propter causam principalem*). Por este motivo, el poseedor tiene más derecho sobre la cosa comprada con los intereses del préstamo que sobre los intereses mismos”<sup>84</sup>. El dinero, por consiguiente, engendra dinero, no directamente, sino a través del hombre que trabaja, a través del hombre y de su industria. El ingenio del hombre y de su capacidad emprendedora es la fuente de legitimidad de los títulos adquiridos con el préstamo a interés: que el usurero no tenga derecho al

83 Cfr. O. Langholm, p. 132.

84 ST, II-II, q. 78, a. 3.

interés obtenido no significa a la par no tener potestad sobre los bienes habidos por medio de la usura. Devolverá el ingreso usurario; no sin embargo lo obtenido por medio de él, porque sería como devolver un talento que le pertenece intrínseca e inalienablemente. Conmovida tanto la esterilidad del dinero como la inamovilidad económica, un cierto individualismo parece asomarse en los textos de santo Tomás. Asimismo, la industria hace destacar sobre el telón de fondo de una economía incipiente a un sujeto capaz de aportar su subjetividad y acrecentar el valor de las cosas: no es que las cosas se retirarán del orden inteligible en que se hallan constituidas, pero sí que el orden inteligible de antemano es capaz de recibir la voluntad y la inteligencia humana para acrecentar lo que la naturaleza ha puesto en él. No se da todavía un *esse* inerme al cual la voluntad humana le aportará su propia esencia, sino un *esse* que pese a sus razones intrínsecas puede aceptar esa voluntad sin por ello desnaturalizarse. Sin embargo, hay aún obstáculos para liberar a mercaderes y prestamistas del miedo al fuego eterno: esto todavía nos retiene en las vísperas del capitalismo, en las orillas de una inminencia. Los mercaderes de tiempo, los comerciantes de futuro, le tienen temor al tiempo “sobrenatural” que ajustará cuentas con ellos. Para evitar este borde impreciso y empujar la radical marcha de la historia, ésta constituirá teológicamente su propio ardid, se inventará el purgatorio para la conquista del futuro, del terreno y del escatológico. Al suavizar la drástica disyunción de la doble escatología, el purgatorio se presenta como el doloroso, *ma non troppo*, umbral del paraíso. Como el pórtico de una acumulación originaria de capital, como la condición de posibilidad del “parto del capitalismo”<sup>85</sup>. Puesto que tiene una sola salida, sabemos que estar condenados a él es estar ya de algún modo absueltos de todos los pecados. El purgatorio vive de sus éxodos. En la eclosión de ese lugar penitencial, en la contricción interior, incluso mínima, que se necesita para la salvación se bosqueja ya una doble esperanza y un doble paraíso<sup>86</sup>, un doble botín, la bolsa y la vida, según el título del magnífico texto de Le Goff. Con la esperanza puesta en el rigor favorable del purgatorio, escapando de las espantosas mallas de Satanás, se “... permite al usurero hacer progresar la economía y la sociedad del siglo XIII hacia el capitalismo”<sup>87</sup>. Si san Ambrosio había definido la usura como más un recibir que un dar (*usura est plus accipere quam dare*), ese recibir ilegítimo, ese *plus* inmoderado, encontraba una contraprestación punitiva. Sin

---

85 Jacques Le Goff, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 13.

86 *Cfr. ibid.*, p. 133.

87 *Ibid.*, pp. 133-134.

embargo, mediante la invención purgativa, el usurero, “ladrón de tiempo”, podrá hacer suyas las dos riquezas correspondientes a los dos destinos y a los dos fines humanos. Si antes el gusano de la conciencia, semejante a la usura que trabaja todo el tiempo, de día y de noche, le atormentaba a sol y a sombra, ahora, bajo el espectro de una redención posible, ambos mundos pueden ser suyos. Al corazón arrepenido le esperan dos islas afortunadas. Extraña capilaridad entre mundos. Y, aduce Le Goff, el porvenir sólo espera una seña para emprender su camino. La teología salva un oficio, reduce la importancia del infierno y abre las puertas al capitalismo naciente. El tiempo, don de Dios, se vende. Ciertamente, a cambio de un tiempo penitencial, pero se vende.

### XIII. *DEUS ARTIFEX-HOMO ARTIFEX* (USURA, PURGATORIO Y CAPITALISMO)

Nos encontramos en el *punctum flexii contrarii* de una época, en el nacimiento de una nueva mentalidad, resistida a la vieja idea del trabajo entendido como penitencia, como maldición y como pérdida, para ingresar al umbral del trabajo como salvación, auto-reparación y como soberanía. La nueva teología, incluso la de la Escuela de Chartres, fluye en el mismo sentido, exaltando al *homo artifex*, *créé à l'image de Dieu et dont l'activité laborieuse prolongeait celle du Créateur*<sup>88</sup>. Prolongaría precisamente la actividad laboriosa del artífice humano la del Creador. Del desdichado exilio vamos transitando hacia una feliz colonización, a una valiosa habituación. Pues en la vindicación de la humildad artesanal, siendo el mismo mundo-universo una fábrica gigantesca (*magna totius mundi fabrica*), el *homo faber*, poco ha descubierto y reevaluado<sup>89</sup>, va a destronar el primado de la *vita contemplativa*, haciendo de lo facticio, de lo fabril, de la imitación y transformación de la naturaleza por obra y gracia del arte antropológico, el índice de una cooperación con la voluntad divina. Caben entonces aquí aquellas magníficas palabras de Juan de Salisbury (s. XII) retomadas por Le Goff: “Feliz exilio el de aquél que tiene por morada este lugar”<sup>90</sup>. Resuenan en ellas las de san Agustín: *¡O felix culpa!* La evolución urbana, técnica, económica, la especialización del trabajo y la complejización social involucrada conducen a una transformación mental y espiritual. *¿Natura daedala rerum?* Por supuesto. *¿Dios, alfa y omega del itinerario humano?* Sin ningún género de dudas. Pero en la teología del

88 A. Vauchez, p. 214.

89 Cfr. J. Le Goff, *Los intelectuales...*, p. 65.

90 *Ibid.*, p. 38.

trabajo que está apareciendo en la rehabilitación de la vida práctica, la multitud de profesiones, artes y oficios se interesan en afirmar la dignidad de sus ejercicios, su ortodoxia en función del marco religioso de salvación: de la santidad especialmente reservada a dignidades localizadas pasamos progresivamente a la dignificación de una muchedumbre de lugares, de los santos trabajadores se va cediendo el puesto a los trabajadores santos<sup>91</sup>. La dignidad de la salvación se “democratiza”, rompe con la santidad habitual, con los oficios reservados a unos pocos, socializa el “monopolio” de la espiritualidad salvífica.

Feliz memoria metafísica: la del trabajo efectuado bajo el estado de inocencia. Así dignificado el trabajo, postulando a Dios como sumo artífice, participando nuestros déficits terrestres de aquellos actos, de aquellas realidades superiores, no hay forma de resistir un empuje intelectual que por su parte viaja del cielo a la tierra. Si los discursos legitimadores son especialmente teológicos, y si las mutaciones y los cambios son esencialmente terrestres por la aparición de una historicidad que hará hincapié sobre valores redimensionados de una axiología más comprometida con el mundo, entonces la adecuación discursiva a lo que ocurre en la vida cotidiana irá por cuenta del lenguaje teológico. Sin lugar para las prescindencias del mundo espiritual, la misma teología se ocupará de dar consistencia doctrinaria a los eventos que ya tienen presencia en el exilio: si el hombre es *homo artifex*, Dios será ya siempre el *summus artifex*, si el hombre se apropia de su circunstancia terrestre por medio del trabajo, Dios habrá sido ya desde el principio, en la misma obra de la Creación, el *summus laborator*. Los problemas aparecen sin embargo al interior de esas nuevas prácticas terrestres, pues los cambios requeridos no aparecen barriendo sin más los viejos valores espirituales. En otras palabras, dentro de un horizonte teológico, el tiempo litúrgico, el tiempo adherido a la salvación, aún debe absolver al tiempo humano, al tiempo terrestre. Todavía más: éste lo urge.

Los casos de conciencia, esas antiguas larvas que la intimidad conoce, afloran en derredor de las nuevas profesiones: los discursos tradicionales con sus penas cercan unas prácticas hace poco mal vistas por la Iglesia o aún despreciadas por los más espirituales de ella. Ni modo, el hombre incluso en estas reformulaciones desea asemejarse a Dios. Paulatinamente será propietario de su tiempo y la Iglesia aflojará la rigidez de los lazos invisibles con que ata ciertas

---

91 Cfr. Jacques Le Goff, “Mestiere e professione secondo i manuali dei confessori del Medioevo”. En: Maria Assunta del Torre (Comp.), *Interpretazioni del Medioevo*, Bologna, Società Editrice il Mulino, 1979, p. 175.

prácticas, los argumentos se hacen más dóciles, más flexibles, como la nariz de cera de las autoridades<sup>92</sup>, para entonces favorecer, entre otros asuntos, el pago de interés. Podrá el usurero un día recibir cristiana sepultura en tierra santa y a una buena viuda le serán escuchadas sus oraciones por el esposo fallecido. Puede, en suma, bosquejarse la figura de un *marchand chrétien*<sup>93</sup>, de un mercader cristiano, de la cristianización de un oficio. Una equidad salvífica puede ser elaborada tomando en cuenta tanto las exigencias de una economía terrestre como las de una economía escatológica: la medida saludable en la gratificación del ámbito humano no dejará de difundirse en el ámbito de la ley divina. Incluso la celebrada pobreza evangélica, prescrita como ejemplo de vida, no tiene para la mayor parte de los mortales sino un valor de consejo supererogatorio. Por consiguiente, ella no se encuentra al alcance de todos. Tanto el *damnum emergens* (interés debido por circunstancias ajenas al préstamo) como el *lucrum cessans* (retención del beneficio de un préstamo) son la dulce réplica a la rigidez doctrinaria. Si la usura no es totalmente legítima es porque tiene que enfrentar demasiados obstáculos, griegos y cristianos, empero su utilidad ya estaba en curso, incluso para la formación de carreras sacerdotales. La esterilidad del dinero recibe su estocada final cuando trabajo e industria justifican los aumentos del capital inicial: si el tiempo no justifica el incremento del dinero, se puede acudir al trabajo y a la industria (capacidad empresarial) que pertenecen al hombre<sup>94</sup>. Da la impresión de que se supera la gastada fórmula *nummus nummum non parit*, sustituyéndosela por su negación: *nummus nummum parit*. No biológicamente, como si fuese un parto de seres vivos, pero sí mediante el añadido de un valor que enmienda lo que estaba al principio, poniendo algo más, un *plus*, el mismo ingenio humano proyectado en una obra, en una mercancía, en un artefacto, un parto espiritual, en pocas palabras. La esterilidad biológica del dinero deja paso a una fecundidad espiritual de la que él mismo no es más que una expresión. Se marcha un rigor, o aún subsistente, se le liman sus lados más ásperos. *Enfin, le dynamisme économique encouragea les initiatives personnelles, distendit les contraintes anciennes*<sup>95</sup>, au-

92 La expresión pertenece a Alain de Lille, y es citada varias veces por Paolo Grossi: *auctoritas cereum habet nasum*.

93 Sylvain Piron. « Marchands et confesseurs. Le Traité des contrats d'Olivi dans son contexte (Narbonne, fin XIIIe-début XIVe siècle) ». En: *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*. 28e congrès, Clermont-Ferrand, 1997, p. 307.

94 Cfr. Juan Javier Rivera Andía, "Diana Wood: El pensamiento económico medieval". En: *Gazeta de Antropología*, 2005, p. 3.

95 Georges Duby. « Les sociétés médiévales: une approche d'ensemble ». En: *Annales*.

toriza la promoción individual y el sentimiento de progreso. Se trata por lo tanto de la captura discursiva y normalizadora de una práctica cotidiana, o a lo menos, usual. La facticidad es engolfada en una maniobra teológico-jurídica. Y la totalidad armoniosa del cosmos cristiano, reflejada en el primado del bien común y de la moral social, sigue siendo el límite de comportamientos subjetivos que deseen salirse de cauce. Hemos visto sin embargo, leyendo entrelíneas, la permisividad progresiva de actividades antes condenadas, la posibilidad penitencial de que el pecador escape a cambio de algo de una condenación antes definitiva. No hay en santo Tomás una institucionalización del individuo; tampoco de la racionalidad que le serviría de apoyo. Pero el camino que conduce al futuro encuentra en la doctrina tomista y en la realidad medieval los materiales teóricos, los hitos con los cuales demarcarse. Santo Tomás ha pensado al hombre desde la óptica de una mentalidad no-individualista<sup>96</sup>, pero al admitir ciertos mínimos propios de un sujeto autocentrado, también es un individuo, listo para reclamar algo más, un *plus* que no se encontraba al inicio de los procesos que él pone en marcha. La misma Iglesia ensanchará el ojal por donde cruza el camello. *¿Damnanda est usura?* Los nuevos tiempos son indulgentes con los viejos pecados capitales, poco a poco remueven escrúpulos anquilosados. Éstos, si no pasan a ser veniales, al menos se “venializan”, de las cosas ajenas se puede recibir un beneficio, en especial del tiempo, *quid Dei est*, posesión de Dios. *Tókos*, parto, ganancia, interés, con todo esto se puede ser complaciente, para todo ello existe contrición, una casuística. Los confesores se actualizan en sus manuales, más ceñidos a los nerviosismos del siglo.

Ligero cabo suelto de los fines esencialmente comunitarios, este tipo de sujeto (usurero, mercader) escapa del infierno, escapa de sí mismo, amplía las adustas fronteras de su época, gana el porvenir, porque no en balde ha sido su (i) legítimo vendedor: ladrón de tiempo que compra a futuro con un medio que no le pertenece. Una diversidad desordenada no es más que una sociedad diabólica. El Medioevo cristiano ha identificado muy a menudo “el bien con la unidad y el mal con la diversidad”<sup>97</sup>, pero la ensalzada doctrina de la unidad tiene que ser ajustada a registros discursivos un poco más indulgentes; comunidad y justicia correlativa representan la unidad a salvaguardar, mientras que un margen de laxitud resume una autonomía individual que entrañando incluso *l'esprit d'aventure et de com-*

---

*Économies, Sociétés, Civilisations*. 26e année, N° 1, 1971, p. 9.

96 Cfr. P. Grossi, p. 247.

97 Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 240.

*pétition*<sup>98</sup> no puede ser controlada en su totalidad por las normas jurídicas o por las costumbres. Los *nova negotia* de un mundo mucho más dinámico permiten la emergencia de inéditos fenómenos socioeconómicos: una mayor *circolazione della moneta, il mercante professionista*<sup>99</sup>, nuevo sujeto y viajero infatigable que toma riesgos y cruza fronteras, y el intercambio entendido no como permuta, no como trueque. En la doctrina de santo Tomás no hay, está más que claro, una derrota del origen, una derrota de lo no-mediado, más bien, su persistencia todavía controla lo que serán los venideros excesos del principio de utilidad<sup>100</sup>. Mas el mundo que nace se aferrará paso a paso a una promesa existencial de la cual Dios será una vaga memoria; eso que está por germinar del todo en destacadas biografías individuales vendrá teñido con un ingenuo optimismo de autorregulación moral y jurídica, al menos si a tal optimismo se lo lee a la luz del presente. Nos aguarda una utopía perpetuamente aplazada, un “contrato utópico”<sup>101</sup> que resuelve los problemas de una trascendencia que en última instancia reposaba sobre un auto-sacrificio humano. La salvación asume un enunciado profano, cifra sus esperanzas en espacios inmanentes, se despidе por fin de los “cielos compensadores”<sup>102</sup>: no es Dios, son los hombres quienes se prometen mutuamente, pactan sus términos, contratan en contra de las desgracias, firman los términos de una felicidad siempre inminente. En resumidas cuentas, custodian el futuro. O giran sus fondos sobre una cuestionable “utopía de lo inmediato”<sup>103</sup>. La Jerusalén terrena se ha convertido en un espacio mercantil donde cualquier bien se negocia. La teodicea abandona su espacio, reclamado ahora por sujetos concretos, habilitados para ser sus propios centros. Si hoy ciertos esfuerzos éticos solicitan a la dinámica del mercado insertarse en un esquema de fines humanos más amplio que la persecución individual del lucro<sup>104</sup>, ayer santo Tomás, dada la integridad aún

---

98 G. Duby, p. 9.

99 P. Grossi, p. 128.

100 Aun hoy la Iglesia mantiene *in mente* esa relación, creo que con toda razón, pues ciertas lógicas corporativas, secretas y globales, toman decisiones que afectan la vida de las comunidades y éstas difícilmente se enteran o participan de ellas. Benedicto XVI lo señala en *Caritas in veritate*: No hay que dejar la actuación social a merced de intereses privados y de lógicas de poder disgregadores, más bien, es de desear que haya mayor atención y participación en la *res publica* por parte de los ciudadanos.

101 George Steiner, *En el castillo de Barba Azul*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 101.

102 *Ibid.*, p. 99.

103 *Ibid.*, p. 123.

104 *Cfr.* R. González, *Justicia en...*, p. 562.

sostenida de su mundo, se permite una sutil vacilación en cuanto a ciertos beneficios mercantiles (¿signo de una hora que se anuncia?). Quizá con ella quiera dar a entender que su tiempo guarda más presente de futuro que presente de pasado. Aunque el dinero sea estéril, incapaz de reproducirse, pues se guarda en un arca y sirve solamente a las conmutaciones, sin embargo la situación epocal en que se localiza parece estar lista para un parto complicado.

Hoy, destejidos en nuestras partes constitutivas, quisiéramos suscitar la aparición de una espiritualidad de nuevo cuño que permita dirigir actividades excesivamente autonomizadas, en cuyo centro no se ubican finalidades antropológicas, ni consideran que “todo lo que existe en la tierra debe ordenarse al hombre como su centro y su culminación”<sup>105</sup>. Al lado del “cómo” “técnico, habría que situar el “por qué” y “para qué” sapienciales, el “hacia dónde” orientador, máxime en una época de absolutización técnica que ha modificado radicalmente la comprensión que el ser humano tiene de sí mismo (biotecnología). Aun más, los distintos saberes especializados no pueden ya autocomprenderse sin un análisis ético de los riesgos globales de sus prácticas, riesgos ora culturales, ora medioambientales. Desde esta óptica, se comprende mejor su papel instrumental en el marco *d'une doctrine sociale humaniste*<sup>106</sup>. Sin resucitar los aspectos metafísicos de un cosmos íntimamente vinculado en el cual ser y valor marchaban de la mano, ni suspirando por la fenecida *ordinatissima pulchritudo* agustiniana, sin embargo nuestro actual pensamiento desea apostar por la revinculación entre ética y política, entre ética y conocimiento científico, entre ética y economía. Pero en una atmósfera democrático-republicana, las comunidades tienen el derecho de formular y de repensar sus fines autónomamente, siendo ellas entonces, y no ya el acervo teológico-metafísico, el límite de prácticas expertas que se han vuelto autorreferenciales. El saber experto está allí a disposición de la autoorganización sociopolítica y del mundo de la vida del que ese saber se ha separado (constituyendo cápsulas cuasi-herméticas de lenguajes especializados empecinados en incrementar el poder social de sus muy pagadas eficiencias), no al revés.

Si ayer los objetivos *saecularia* no debían distraer de los *spiritualia*, hoy los *saecularia* no se colman a sí mismos en los *spiritualia*. Éstos son el vago recuerdo de una realidad que la razón contraída a *téchne* no puede asumir como

---

105 *Caritas in veritate*.

106 Sandrine Frémeaux et Christine Noël, “Qu'est-ce qu'une juste rémunération ? Ce que nous enseigne la conception du juste salaire de Thomas d'Aquin”. En: *Management et Avenir*, 48 (2011), p. 86.

su coronación y remate. La actividad moral hoy no se encuentra en capacidad de circundar, proporcionándole su límite, a las distintas *téchnai*, las cuales, desprovistas de una condición sapiencial que alumbre su eficiencia racional y de todo horizonte de atribución que señale fines metaeconómicos, dan cuenta de la totalidad de lo real. La autocomprensión científicista ha incurrido en la maña de barrer con todo lo que no sea ella misma. La acumulación de dinero no encontraría hoy un límite moral (natural/teológico) ante el cual detenerse, ese límite sobre el cual tanto pensó la ya anciana escolástica, pues el marco conceptual de ésta conservaba “la integridad de una antropología compleja al abordar la realidad mercantil, sin restringirla a una racionalidad económica propia y distinta de la única razón práctica pensada para la realización humana”<sup>107</sup>.

---

107 R. González, *Justicia en...*, p. 615.