

**P. RICARDO ANTONCICH**  
**Santo Tomás y la propiedad privada.**

SANTO TOMAS Y LA

PROPIEDAD PRIVADA

Por: P. Ricardo Antoncich R.

CUADERNOS DE TEOLOGIA

Nº 3

**DONATIVO**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU

DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA

## I N D I C E

PRESENTACION .....	2
INTRODUCCION.....	3
<u>PRIMERA PARTE</u>	
Pensamiento de Santo Tomás sobre la propiedad.....	5
1. Ubicación del tema de la propiedad.....	5
2. Estructura de la cuestión 66 .....	6
a) Artículo 1º .....	6
b) Artículo 2º .....	7
c) Artículo 3º - 6º .....	11
d) Artículo 7º .....	11
e) Artículos 8º y 9º .....	14
3. Comentario.....	14
1. Destino Universal de bienes .....	17
2. Argumentos que justifican la decisión privada...	22
3. Propiedad privada y responsabilidad humana ante la economía .....	24
4. El problema del derecho de gentes .....	28
<u>SEGUNDA PARTE</u>	
El Derecho natural y la propiedad privada .....	29
1. Primer nivel: derecho de gentes y derecho natural..	30
2. Segundo Nivel: Principios y conclusiones .....	36
<u>TERCERA PARTE</u>	
La doctrina Tomista ¿Es una ideología? .....	49
1. El concepto de ideología .....	49
2. La ideología de la propiedad privada .....	50
3. Doctrina de Santo Tomás sobre la usura .....	52
CONCLUSION .....	57

## P R E S E N T A C I O N

Los grandes pensadores ofrecen una riqueza de ideas, de reflexiones, que por ser profundamente humanos son inspiradores y sugerentes. Por eso son actuales.

Tomás de Aquino planteó hace 7 siglos temas que todavía los seguimos pensando, aunque evidentemente la hacemos hoy desde una perspectiva histórica diferente, enriquecidos con las nuevas experiencias de la humanidad.

Uno de los temas trabajados por el Aquinate, recobra súbita actualidad en el Perú, por el debate en torno a la propiedad social. Nada más necesario que volver a las fuentes, cuando se aducen argumentos "cristianos" para enfocar una u otra posición.

El trabajo que presentamos aquí intenta actualizar el tema; mostrando las implicancias del pensamiento tomista en un posible desarrollo lógico de su sistema ante hechos sociales que él no pudo confrontar y ni siquiera preveer, como el de la propiedad de medios industriales de producción. La fidelidad al pensamiento de Santo Tomás no se muestra en la mera repetición de sus ideas, sino en el desarrollo de la fecundidad creadora de sus geniales instituciones. Por eso, el trabajo termina con un ensayo de "tomismo ficción". ¿Como hubiera enfocado Santo Tomás el problema nuevo de la sociedad industrial moderna: la propiedad de los medios de producción?

Al publicar este trabajo, el Departamento de Teología de la Universidad Católica se asocia de alguna manera a la celebración del - Septimo Centenario de Santo Tomás.

Ricardo Antoncich R.  
Jefe del Dpto. de Teología

Lima, 4 de Noviembre de 1974

## I N T R O D U C C I O N

Presentar el pensamiento de Santo Tomás de Aquino sobre la propiedad privada, en el séptimo centenario de su muerte, es más que evocar una vieja doctrina; es confrontarla con nuestra situación actual para encontrar en sus ideas inspiración para nuestro tiempo.

Se acaba de promulgar el 1º de Mayo del presente año, en nuestra Patria, una Ley sobre empresas de propiedad social. El debate en torno al proyecto de ley mostró cuan apasionadamente se trajo como argumento de defensa para la propiedad privada, la doctrina social de la Iglesia. Hablar sobre la propiedad, por tanto, es entre nosotros algo más que una abstracta elucubración escolástica. El criterio de la propiedad divide al mundo en dos sistemas socio económicos y políticos que se diferencian por el tipo de propiedad de bienes de producción, como eje de cada sistema.

Nuestro interés al estudiar el tema en Santo Tomás es múltiple. En primer lugar, rendir homenaje a un gran genio del pensamiento universal, y en este sentido, tratar de presentar su concepción con toda limpidez y objetividad. Pero también pretendemos comprender su significación para la posteridad, pues el pensamiento del Aquinate ha marcado notablemente la escolástica y perdura, en materia social, a través de las encíclicas pontificias.

La crítica a la religión, hecha desde el pensamiento ateo, ha tomado el tema de la propiedad, defendido por la Iglesia, como uno de los blancos preferidos y ha denunciado la función ideológica de sacralización del status quo. Nada puede resultar más interesante que responder al desafío de esta crítica por la presencia objetiva del pensamiento de Santo Tomás, la que, esperamos, mos—

trará no sólo la posibilidad de desviaciones ideologizantes, sino también el germen de un pensamiento utópico que es justamente la denuncia de una situación injusta y el anuncio de otro ideal mejor.

Nuestro trabajo tiene tres partes: en la primera presentamos la doctrina de Santo Tomás sobre la propiedad. Dedicamos la segunda al análisis más detallado de si la propiedad privada es derecho natural, pues defenderla como tal es la base de ideologización de ese derecho. Finalmente, en la tercera tratamos de explicarnos cómo y por qué este pensamiento ha podido derivar hacia una posición ideológica, y cómo podemos hoy recoger los elementos de utopía presentes en el pensamiento tomista.

Intentar la hermenéutica de los textos tomistas desde nuestra concreta situación política peruana puede parecer injustificado. Se trata de entender su pensamiento, pero de entenderlo nosotros. Retroceder a su tiempo para quedarnos en él es una aventura, en primer lugar imposible, pues no podemos despojarnos del mundo en que vivimos; y en segundo, inútil y carente de sentido. Si evocamos la memoria de Santo Tomás no es por mera curiosidad ante un pensamiento ya cerrado y concluido, sino por la pasión vital de iluminar con sus ideas nuestro camino de hoy. Tal propósito es una manera de fidelidad al tomismo, y me atrevería a decir, incluso, que la mejor.

## PRIMERA PARTE

### PENSAMIENTO DE SANTO TOMAS SOBRE LA PROPIEDAD

#### 1. Ubicación del tema de la propiedad

Tomamos como punto central de la doctrina tomista sobre la propiedad el texto de IIa IIae quaestio 66. Allí trata Tomás, sistemáticamente del tema de la justicia, dentro del contexto de las virtudes en general y de las virtudes cardinales en particular.

El tratado de la justicia es el más amplio de todos los dedicados a las virtudes, pues comprende 65 cuestiones. Después de hablar en las cuestiones 57 a 60 de la IIa IIae, de la virtud de la justicia en sí misma, habla Tomás de los vicios opuestos a la justicia distributiva y a la justicia conmutativa. El tema de la propiedad lo plantea al hablar del pecado que injuria, con hechos, a los bienes de otro, es decir, del hurto o robo con engaño y de la rapiña con violencia. Tal es el tema específico de la cuestión 66.

La estructura de esta cuestión se articula en nueve puntos que giran en torno a cuatro temas fundamentales; ellos, los dos primeros son centrales en nuestra reflexión: el derecho de propiedad (es decir, el que el hombre pueda ser dueño de las cosas), en el artículo primero; y la división de esa propiedad (es decir, que la propiedad sea de individuos y no común) en el artículo segundo. Los 7 artículos restantes nos interesan menos, salvo el artículo 7º que sirve para comprender mejor el pensamiento expresado en el artículo 2º.

En cada uno de estos artículos, Santo Tomás usa su conocido me todo: presenta objeciones y argumentos a favor, y toma después su propia posición, desde la cual aclara las objeciones.

Presentamos a continuación la estructura de la "quaestio 66" y comentamos los puntos más destacados.

## 2. Estructura de la cuestion 66

a) artículo primero : Tomás trata aquí del derecho de posser. Pone tres objeciones: la primera señala que Dios es el que tiene dominio de todas las cosas, ¿cómo se puede compaginar entonces, - un dominio humano frente al dominio divino?. La segunda recuerda que el rico del evangelio es reprendido por actuar como si fueran suyos los bienes. La tercera objeción señala que el hombre no puede tener poder sobre las cosas exteriores, porque no puede cambiar su naturaleza.

Frente a las tres objeciones, Tomás contrapone el salmo 8, en que el salmista alaba a Dios porque ha puesto todas las cosas bajo los pies del hombre.

Atendemos ahora a la argumentación que usa Tomás: comienza con una distinción: las cosas exteriores pueden ser consideradas en cuanto a su naturaleza (y esta no cae bajo el poder del hombre si no sólo bajo el poder de Dios), \* en cuanto a su uso. El dominio del cual ~~estamos~~ hablando se refiere sólo a ese nivel del uso de las cosas. El hombre es señor, dueño, "dominus", porque usa de las cosas externas. Cuando hablamos de dominio, nos referimos sin embargo a algo más que uso o mera posesión, ya que ésta puede llegarse

contra todo derecho, por el abuso de la fuerza. Tomás aclara que este poder sobre las cosas le viene al hombre precisamente en cuanto que es imagen de Dios y manifiesta a Dios mismo como su creador.

Desde aquí Tomás resuelve las objeciones: el dominio que Dios tiene sobre el mundo no es competitivo con el del hombre; y el dominio del hombre no es absoluto sino participado; debe regirse, -- por tanto, por la voluntad de Dios.

b) artículo segundo : Aquí se encuentra el núcleo fundamental del pensamiento de Santo Tomás sobre la propiedad privada. Inicia el artículo señalando objeciones : la primera es el derecho natural, según el cual todas las cosas son comunes. La propiedad privada se opone pues a ese derecho natural común. La segunda objeciones una cita de San Basilio que muestra la injusticia del rico al apropiarse privadamente de bienes destinados a todos como -- si un espectador por llegar el primero al teatro tuviera derecho a impedir a los demás la entrada para disfrutar privadamente del espectáculo público. La tercera objeción cita a Ambrosio y el decreto de Gratiano: nadie debe llamar propio a lo que es común.

En cambio, en defensa de la propiedad privada cita a San Agustín que polemizó contra tendencias colectivistas de una secta llamada los "apostólicos". Esta secta condenada como malos cristianos a los que tenían posesiones privadas.

La clave de su pensamiento está en la respuesta a las objeciones. Aquí matiza Tomás los elementos verdaderos que se encuentran en las objeciones y rechaza la ambigüedad. En las distinciones te

mistas se encierra lo más valiosos de su pensamiento. Dice así, textualmente:

"Acerca de los bienes exteriores, dos cosas--  
competen al hombre: primero, la potestad de--  
gestión y disposición de los mismos, y en cu-  
anto a esto es lícito que el hombre posea co-  
sas propias. Y es también necesario a la vida  
humana por tres motivos: primero, porque cada  
uno es más solícito en la gestión de aquello-  
que con exclusividad le pertenece que en lo--  
que es común a todos o a muchos, pues cada cu-  
al, huyendo del trabajo, deja a otro el cuida-  
do de lo que conviene al bien común, como su-  
cede cuando hay muchedumbre de servidores;  
segundo, porque se administran más ordenada-  
mente las cosas humanas cuando a cada uno in-  
cumbe el cuidado de sus propias intereses,--  
mientras que reinaría confusión si cada cual-  
se cuidara de todos indistintamente;  
tercero, porque "el estado de paz entre los---  
hombres se conserva mejor si cada uno esta---  
contento con lo suyo, por lo cual vemos que--  
entre aquellos que en común y pro indiviso po-  
seen alguna cosa, surgen más frecuentemente--  
contendias".

Notemos que la propiedad privada ha sido definida como poder--  
de gestión y, así definida, dice Tomás que debe ser privada, por-  
tres razones: hay más cuidado de las cosas, hay más sentido de--  
responsabilidad individual, y hay más paz colectiva.

Completa su pensamiento añadiendo que en el uso de las cosas--  
exteriores no hay límites de división privados.

"En segundo lugar también compete al hombre,--  
respecto de los bienes exteriores el uso o dis-  
frute de los mismos; y en cuanto a esto no de-  
be tener el hombre las cosas exteriores como-  
propias sino como comunes, de modo que fácil-  
mente dé participación en ellas a todos cuan-

do lo necesiten. Por eso dice él apóstol: manda a los ricos de este siglo que den y repartan con generosidad sus bienes".

Desde esta distinción Tomás contesta las objeciones. La primera arguía contra la propiedad privada desde el derecho natural del destino común de los bienes. Tomás responde:

"La comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural, no en el sentido de que éste disponga que todas las cosas deban ser poseídas en común y nada como propio, sino en el sentido de que la distinción de posesiones no es de derecho natural, sino más bien derivada de convención humana, lo que pertenece al derecho positivo, como se ha expuesto. Por consiguiente, la propiedad de las posesiones no es contraria al derecho natural, sino que se le sobreañade por conclusión de la razón humana"

La segunda objeción es la de San Basilio que considera injusta apropiación del rico el separar para sí los bienes que están destinados a todos. Tomás responde:

"Aquella persona que, habiendo llegado la primera a un espectáculo, facilitase la entrada a otros, no obraría ilícitamente, pero si actuaría con ilicitud si se la impidiera. Igualmente, no obra ilícitamente el rico que, habiéndose apoderado el primero de la cosa que era común en el comienzo, la reparte entre los demás; más peca si les prohíbe indiscretamente el uso de ella. Por eso dice San Basilio en el mismo lugar: ¿Por qué estás tú en la abundancia y aquel en la miseria, sino para que tú consigas los méritos de una buena distribución y él reciba una corona en premio de su paciencia?"

Finalmente, al argumento de San Ambrosio contesta:

"Cuando San Ambrosio dice: nadie llame propio lo que es común, habla de la propiedad en cuanto al uso, y por eso añade: lo que excede de lo necesario para el gasto, se ha obtenido -- violentamente".

Queda pues, completamente establecido en el artículo primero-- que el dominio del hombre sobre el mundo no es absoluto, porque-- tal dominio sólo corresponde al creador. La propiedad del hombre es participada.

Este principio coloca la propiedad privada, defendida en el artículo segundo, en una condición de derecho subordinado a las exigencias más radicales y fundamentales del orden de la creación:-- que todos los bienes sirva a todos los hombres.

El artículo segundo marca la concretización del dominio genérico del hombre sobre los bienes. Para Tomás sólo es posible hablar de propiedad privada, sin contradicción con el principio superior, si se distingue cuidadosamente entre el poder de decisión, que,-- por razones sociales conviene que esté bajo la responsabilidad de una sola persona, y el uso de los bienes que debe seguir siendo-- común.

En otros términos, la propiedad privada no puede constituir un impedimento para que se realice el destino universal de todos los bienes para todos los hombres, sino más bien un medio para esa-- realización.

Por tanto, el poder de decidir, en lo que consiste la propie-

dad privada, no es absoluto sino relativo. Relativo con relación a Dios, de quien el hombre participa dominio; y relativo a la necesidad del prójimo, ya que hay injusticia si la decisión (privada) no permite al necesitado usar aquellos bienes sobre los que el propietario ejercita su decisión, se frustra el destino universal de los bienes. Por ser injusta tal decisión, el tomar esos bienes en caso de necesidad extrema no puede ser considerado como robo. Tal es la clara afirmación del artículo 7º.

c) artículos 3-6 : En los artículos 3 y 4, Tomás quiere precisar el concepto de hurto, ya que sólo tiene sentido hablar de robo si se presupone la propiedad. Por ello los artículos anteriores han aclarado este presupuesto. Tomás define como esencia del hurto el carácter de conmutación involuntaria, el bien de uno pasa a ser de otro, pero no por decisión del propietario como podría ser en la venta o donación, sino contra su voluntad. Esto puede realizarse de dos maneras, o por ignorancia o por violencia. El propietario no sabe que es despojado, o lo sabe y se le despoja usando la fuerza.

Los artículos 5 y 6 se dedican a la gravedad del pecado de hurto. Tomás afirma que es pecado grave porque es opuesto a la justicia que debe dar a cada uno de lo que es suyo; el hurto quebranta la justicia en cuanto sustrae algo ajeno. Tomás sostiene la gravedad del pecado "porque si los hombres se robaran unos a otros a cada instante, perecería la sociedad humana".

d) artículo 7º : Este artículo es particularmente importante porque completa el pensamiento del art. 2º. Si ya el artículo primero mostraba la relativización de la propiedad ante el dominio

absoluto de Dios, éste muestra la relativización de ese derecho-- en relación al necesitado.

El texto comienza con tres dificultades: las tres refuerzan la idea de que parece que **a nadie es permitido robar** por causa de necesidad.

La primera dice:

"No se impone penitencia sino al que peca. Mas está escrito: si alguno por necesidad de hambre o desnudez hubiera hurtado alimento, vestido o ganado, ha de hacer penitencia durante tres semanas. Luego no es lícito hurtar por-- necesidad"

La segunda dice:

es

"Dice Aristóteles que "hay cosas que llevan-- en sí una idea de malicia", entre las que vita el hurto. Pero lo que en sí mismo es malo no puede hacerse bueno por ningún fin. Luego no puede nadie robar lícitamente para subve-- nir a su necesidad"

Finalmente, la tercera objeción arguye así:

"El hombre debe amar al prójimo como a sí mismo. Ahora bien, no es lícito hurtar para socorrer al prójimo con una limosna, como escribe San Agustín. Luego tampoco es lícito hurtar-- para cubrir la necesidad propia".

Contra estas objeciones puede aducirse, en cambio, a favor del hurto en caso de necesidad, el argumento de que en tal circunstancia todas las cosas son comunes, y por tanto no constituye pecado

el que uno tome una cosa de otro, porque la necesidad la hace común.

La respuesta de Tomás, indica qué elementos conserva en su propia posición ante el problema:

"Lo que es de derecho humano no puede derogar el derecho natural o el derecho divino. Ahora bien, según el orden natural instituido por la divina Providencia, las cosas inferiores están ordenadas a la satisfacción de las necesidades de los hombres. Por consiguiente su división y apropiación, que procede del derecho humano, no ha de impedir que con esas mismas cosas se atienda a la necesidad del hombre. Por esta misma razón, los bienes superfluos que algunas personas poseen son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres; por lo cual San Ambrosio -y el decreto lo consigna también-, dice: de los hambrientos es el pan que tu tienes; de los desnudos las ropas que tú almacenas; y es la redención y liberación de los desgraciados el dinero que tu escondes en la tierra"

"Más puesto que son muchos los indigentes y no se puede socorrer a todos con la misma cosa, se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer los que padecen necesidad. Sin embargo, si la necesidad es tan evidente y urgente que resulte manifiesta la precisión de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, substrayéndolas, ya manifiesta, ya ocultamente. Y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de rapiña".

Desde aquí responde las objeciones: la primera, dice, se refiere a un caso en que la necesidad no urge; por tanto, merece sanción quien roba por necesidad, pero no extrema. A la segunda objeción responde de esta manera: "el usar de la cosa ajena substraída ocultamente en caso de extrema necesidad no tiene razón de hurto propiamente hablando, puesto que tal necesidad hace nuestro lo que tomamos para sustentar nuestra propia vida". A la tercera objeción contesta con una negación categórica, pues puede uno tomar lo ajeno para socorrer la necesidad extrema del prójimo.

a) artículos 8-9 : Los dos artículos finales de la q. 66 plantean los problemas de si la rapiña puede realizarse sin cometer pecado y de si el hurto es pecado más grave que la rapiña. La rapiña, en cuanto que supone uso de violencia, es ilícita porque sólo puede usar de coacción quien está investido de autoridad, y ésta debe usarla solo conforme a la justicia. Tomás opina que hay mas gravedad en quitar al otro lo que es suyo, con el uso de la violencia que por la ignorancia.

### 3. Comentario

Debemos distinguir claramente dos problemas: el derecho de dominio que el hombre tiene sobre la naturaleza y el de la privacidad de la propiedad. Tomás ha marcado netamente la diferencia-- dedicando un artículo a cada uno de los problemas.

Una cosa es decir que todos los hombres (o el hombre en general) por su dignidad de imagen y semejanza de Dios, debe ser señor de la naturaleza, y otra muy distinta, afirmar que ese seño--

río se realiza por la propiedad privada, pues hay muchas formas de expresión de ese dominio del hombre sobre el mundo.

Recogemos el comentario de Vitoria, quizá el comentarista de Santo Tomás que más influjo ha tenido en el derecho, y añadimos el comentario que surge desde una perspectiva actual.

Vitoria establece como base de toda discusión el dominio pleno absoluto y principal de Dios sobre todas las cosas. (1) Dios es creador del universo y todo procede de un acto de su libertad. Este poder divino es fuente de todo poder existente en la tierra. Por consiguiente, el hombre no tiene un poder absoluto, sino participado: hay limitaciones en su dominio, las cuales debe aceptar y acoger.

Dios comunica a los hombres y sólo a ellos, un dominio natural sobre todas las cosas exteriores y criaturas irracionales. Es una comunicación "natural" en cuanto que está dada por la naturaleza; por tanto, el simple hecho de existir tan naturaleza implica que Dios la hace participar en el dominio sobre el mundo. Ser imagen y semejanza de Dios implica ser dueño. La restricción a solo el hombre, no tiene otro fundamento que el ser él la única criatura racional que es imagen de Dios y que necesita del mundo. Por ello, por derecho natural, compete al hombre un dominio directo sobre todas las criaturas y bienes exteriores en orden al uso de los mismos. Hay una correlación en la naturaleza del hombre y la del mundo, por la cual, la naturaleza del hombre debe poseer, y la del mundo debe ser poseída.

(1) F. VITORIA, Comentarios a IIa IIae; ed. V. Beltrán de Heredia, Salamanca, 1934, cit. por URDANOZ, BaC 152, pag. 476 sig.

La cuarta observación de Vitoria al artículo primero es la más interesante para nosotros. Dice textualmente: "No solo la universalidad y comunidad del género humano tiene dominio sobre todas las cosas sino también cualquier hombre en la naturaleza integra, es decir, estando en el puro derecho natural, tenía dominio sobre las cosas creadas y podía usar de ellas". Lo que Vitoria quiere afirmar es que el sujeto del dominio natural no es solo la colectividad humana sino cada uno de los individuos. Es decir, todos los hombres son iguales y gozan de los mismos derechos; todos los bienes pueden ser poseídos por cualquiera y cada hombre tiene la facultad de dominar las cosas exteriores. Lo que se quiere decir es que la naturaleza no ha determinado la porción de bienes que debe tener cada uno; y que es más bien, la determinación positiva la que asignará esta división a cada individuo.

Vitoria sigue fielmente el pensamiento de Tomás en lo relativo a la propiedad como derecho de gentes. Sin embargo, algunos autores ha visto en Vitoria precisamente al comentarista que marcaría una línea de comprensión más profunda de Santo Tomás por la identificación entre derecho de gentes y derecho natural. La importancia de este tema nos lleva a dedicar la segunda parte de nuestro trabajo a este punto.

Desde nuestra perspectiva creemos que es posible también comentar el pensamiento de Santo Tomás. La estructura del artículo segundo permitía a Santo Tomás recoger toda la tradición en favor de la propiedad en común, como una objeción para la propiedad privada, pero la manera de resolver las objeciones no fué negar la tradición, sino mostrar que la apropiación privada de bienes no

es contraria al uso en común de dichos bienes. De allí que no pueda identificarse, en el pensamiento tomista, el derecho de propiedad con el derecho de uso. Esta no identificación es muy importante porque nos distancia del concepto usual defendido ardorosamente por el liberalismo. Reconquistar la distinción nos permite introducir una brecha profética y utópica en ese compacto bloque ideológico que parece ser la doctrina social como justificación de la economía capitalista.

Queremos destacar en nuestro comentario los siguientes puntos:

1. Cómo se da, en la tradición, el principio del destino universal de todos los bienes a todos los hombres.
2. Qué valor tienen los argumentos que ofrece Tomás para justificar el derecho privado de disponer.
3. Cómo ha sido retomado este principio de privaticidad en la responsabilidad del hombre ante la economía, y que vigencia tiene en la economía moderna.
4. Finalmente introducir al tema de la II parte: la distinción entre derecho natural y derecho de gentes.

### 1. Destino universal de los bienes

La distinción del artículo primero, de las cosas exteriores en cuanto a su naturaleza y en cuanto a su uso nos remite directamente a la doctrina de la creación.

Pero sabemos por los estudios bíblicos contemporáneos que hay que situar como primera experiencia religiosa de Israel la de su liberación de Egipto y la alianza con Jahvé. Es desde allí, desde donde se explica el pueblo escogido el sentido y destino del mun-

do y del hombre.

Creación y liberación son dos polos que gravitan sobre la legislación hebrea sobre el pobre. Si Dios es el soberano de todo, el rico debe someterse a su voluntad, y ésta es que el pobre no tenga necesidad. El pobre se presenta como "mensajero" que debe actualizar el dominio de Dios sobre todas las cosas, de modo que impone al rico un límite en el ejercicio de suyo positivo de las riquezas.

También la experiencia de Egipto está en el fundamento de la legislación social y humanitaria de Israel: Dios no quiere que exista en su pueblo la división entre ricos y pobres porque a todos liberó de Egipto. El rico no debe aprovecharse de las necesidades del pobre (Lev 23,28) ni obligarle a realizar servicios de esclavo ni venderlo como esclavo, porque también el pobre es propiedad de Jahvé y también él pertenece al pueblo que Jahvé liberó (Lev 25, 42.55).

La riqueza, por su dinámica interior tiende a absolutizarse y devorar toda relación humana; no quiere reconocer límites ni recortes. Por eso se hace ídolo y por eso mismo no se puede servir a Dios y a las riquezas.

La defensa del pobre y la predilección hacia los necesitados como los privilegiados del reino, conducen a una condena de la acumulación de riquezas. La primera comunidad cristiana de Jerusalén entiende perfectamente que compartir la misma fe implica participar en el uso común de los bienes, argumento que será después recogido en el primer texto catequético, la Didaché: "No echarás-

al indigente, sino que tendrás todo en común con tu hermano y no dirás que es tuyo, porque si comparten en lo inmortal, cuanto más en los bienes pasajeros".

Tomás recoge pues, tan solo algunos de los testimonios que la tradición patristica ofrece sobre este tema. Basilio dice que la tierra se ha dado a todos y por tanto nadie puede decir que es suya. (2). Clemente dice que todo es para todos y que sólo el pecado y el egoísmo dieron origen a la división. (3) Ambrosio taxativamente dice: "Natura igitur ius commune generavit, usurpatio fecit privatum". (4) Ambrosio piensa que la limosna es en realidad una restitución. (5) Santo Tomás también conoce el texto de San Basilio en el que éste fustiga los abusos de los ricos, les inculca la obligación de la limosna como una obra de justicia y reparación de usurpaciones pasadas y se muestra favorable a la posesión en común de los bienes. (6)

Queda absolutamente claro en el pensamiento de Santo Tomás que la propiedad privada no es derecho absoluto sino relativo a este dominio universal de los bienes. Por tanto, lo privado sólo puede ser el derecho de decisión individual, pero esta decisión está

---

(2) S. Basil. Hom 3 in Lc. 12, interprete Rufino, MG 31,1752

(3) "Communis usus omnium quae in hoc sunt, omnibus esse, ser per iniquitatem alius dixit hoc esse suum et alius istud et sic inter mortales facta est divisio" (Decr. Grat. II caus. 12 q. 1, cn. 2)

(4) ML 14, 731; ML 16,22.

(5) ML 14, 747; ML 15, 1303.

(6) MG 31, 276: IIa IIae q. 32, a. 5, ad 2; y q. 66 a. 2. obi. 2.

ob-ligada por el bien común al cual se destinan estos bienes. En otros términos, frente al derecho de gentes que rige la división de las propiedades, está el derecho natural del destino universal de los bienes.

El destino universal de los bienes encuentra su expresión jurídica como derecho natural de posesión en común, Santo Tomás lo formula así: "quoad usum sunt omnia communia" (IIa IIae q. 66, a. 2). Esta fórmula recoge toda una línea de tradición.

El decreto de Graciano señala la distinción claramente: derecho natural es el derecho de posesión en común; el derecho de gentes es la determinación de lo privado de esa posesión:

"Ius naturae est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur ut... communis omnium possessio.... Ius gentium est sedium occupatio, aedificatio.... Hoc inde ius gentium appellatur, quia eo iure omnes gentes utuntur" (7)

Gratiano citando a San Agustín dice que el derecho de vindicar una propiedad, no es derecho divino, sino humano. Es el derecho del "emperador" el que señala esta distribución en posesiones privadas. (8)

(7) Decret. Gratiani, I Dist, I, c. 7,9. Esta parece ser una transcripción casi literal de San Isidoro, cf. ML 82,199.

(8) "Iure ergo humano dicitur: haec villa mea est". Decretum Gratiani I, dist. 8, cn. 9

Guillermo de Auxerre y Alejandro de Hales tienen como principio indiscutido e indiscutible que el derecho de propiedad de todos los bienes es natural, y es el régimen ideal de la naturaleza; en el estado de inocencia se hubiera implantado el régimen de comunidad de bienes, exigido por la naturaleza. Después de la caída en el pecado se instaura la propiedad privada como concesión a la naturaleza caída, "ad rixas et negligentias vitandas". (9).

Los tres argumentos de Santo Tomás para justificar lo privado de la decisión ante los bienes reflejan no una perfección del hombre, sino una imperfección en la falta de servicio a los demás, y la escasa preocupación ante los bienes de todos.

Los grandes comentaristas de Santo Tomás siguen la distinción de la Suma Teológica. Vitoria comentando esta cuestión 66, dice: "Divisio rerum non fuit facta iure naturali... nec de iluredivino positivo... Divisio et appropriatio rerum facta fuit iure humano". (10) Igualmente, Bañez, Molina, Lessius, Vazquez, pues todos ellos consideran la división de la propiedad como introducida por el derecho de gentes, fundamentalmente derecho humano nacido del consentimiento virtual o acuerdo consuetudinario de todos los hombres. La fórmula "derecho natural de la propiedad privada" que aparece en las encíclicas, es introducción muy tardía de la escolástica por obra de Taparelli D'Azeglio y de Liberatore.

(9) URDANOZ, o.c. p. 480, nota 24

(10) VITORIA, Comentarios..., cf. URDANOZ, o.c. p. 481

Sin embargo, el artículo 7º sería insostenible si se identificara el derecho de gentes con el derecho natural. La condición--de posibilidades de poder afirmar la legitimidad de tomar lo "a-jeno" para la grave necesidad de una persona, está en una jerar-quía de derechos, que Tomás expresa por la diferenciación entre-derecho natural al uso común de los bienes, y derecho positivo a su posesión privada.

Notemos de paso que en todo el texto de la cuestión 66 no se plantea el problema de una injusticia estructural, por la que el rico ha fabricado la miseria del pobre, porque entonces es mucho menos evidente aún el derecho que dice tener sobre sus bienes.-- Nos estamos colocando en una hipótesis, difícilmente verificable hoy día, de una miseria "inocente" de la cual nadie es culpable, y mucho menos el rico. Pues bien, aun en esta hipótesis, el rico no puede seguir llamando suyo aquello que es necesario para una vida humana en necesidad extrema, y precisamente porque ya no es suyo, el tomarlo no es robo.

## 2. Argumentos que justifican la decisión privada.

Santo Tomás no es original en las razones que ofrece para justificar el derecho a decidir privadamente sobre los bienes. No--hace otra cosa que copiar y comentar a Aristóteles. (11) Los ar-gumentos de Aristóteles son:

a) la propiedad privada es necesaria para la explotación eficaz; el hombre no encuentra estímulo sino en la propiedad privada;

---

(11) en Politic. 1,2, en su comentario, lect. 4.

b) es necesaria la posesión en privado para una ordenada explotación y administración de estos bienes, por lo que la necesidad de evitar la confusión de todo régimen colectivista lo impone:

c) es necesaria la propiedad privada para una gestión y posesión pacífica de estos bienes a fin de evitar las discordias y el desorden que sobrevienen en todo régimen comunitario.

Dos observaciones a estos argumentos: la primera señala el carácter social de los motivos, pues el argumento de la privaticidad en la propiedad no se fundamenta en el uso egoísta del propietario, sino en la necesidad de una gestión responsable para el bien de todos, y la experiencia histórica lleva a Tomás a afirmar que el estímulo, la administración mas ordenada y la paz de la comunidad se aseguran mejor por la propiedad privada que por otro tipo de posesión.

La segunda observación quiere dejar en claro que los siglos que median entre Aristóteles y Santo Tomás parecen haber sido absolutamente irrelevantes, ya que Tomás puede acudir en su argumento histórico a una experiencia tan lejana como la de Aristóteles y aplicar su argumento sin modificarlo. Hoy no podemos repetir un argumento que descansa fundamentalmente en una experiencia histórica pasada, y mucho menos cuando esta experiencia contrasta con otra en la que la apropiación privada de bienes, sobre todo de producción, ha dado origen a situaciones conflictivas.

### 3. Propiedad privada y responsabilidad humana ante la economía

Podemos comprender las razones que aseguran a la persona humana su poder de decidir sobre los bienes. Se expresa así su dignidad de ser libre y racional, capaz de asumir una responsabilidad. Sin embargo, en el actual momento histórico, tenemos también el derecho de preguntarnos por qué sólo pocos hombres están en la capacidad de ejercitar ese derecho de responsabilidad, mientras muchos no pueden hacerlo. Y además, podemos preguntarnos, si la economía moderna garantiza a los propietarios esa responsabilidad. Estas dos cuestiones muestran fisura en el argumento de Santo Tomás en favor de la propiedad privada.

Recordemos que lo que Santo Tomás defiende es el derecho de decidir sobre los bienes para de esta manera ejercer un acto responsable. No defiende, de ninguna manera, el uso egoísta de los bienes.

Cuando el propietario privado decide sobre el destino de sus riquezas, realiza un acto de libertad y responsabilidad, en el que manifiesta su dignidad y grandeza como señor de la creación. Pero esta decisión no puede ser arbitraria; esta ob~~ligada~~ por la voluntad de Dios de destinar todos los bienes creados al servicio de todos los hombres. Está ligada, además, por la necesidad de los demás, de modo que en ningún caso, el propietario puede alegar su derecho de decisión, como justificación para impedir que, en necesidad extrema, cualquier persona pueda usar los bienes que él llama suyos.

Esta defensa de la responsabilidad individual ante la comuni-

dad es la que está en la base de toda argumentación de la Iglesia para la defensa de la iniciativa privada en la economía; defensa que recibe su más acertada expresión en el famoso principio de subsidiariedad. Formulado por vez primera, en el contexto de las encíclicas sociales, por Pío XI en *Quadragesimo Anno*, dice así:

"Sigue en pie y firme en la filosofía social aquel gravísimo principio inamovible e inmutable: como no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social pero no destruirlos y absorberlos" (QA, 79).

Juan XXIII parte de este principio que cita textualmente, en *Mater et Magistra*, 53, para seguir afirmando luego:

"Manténganse siempre a salvo el principio de que la intervención de las autoridades públicas en el campo económico, por dilatada y profunda que sea, no sólo no debe coartar la libre iniciativa de los particulares, sino por el contrario, ha de garantizar la expansión de esa libre iniciativa, salvaguardando, sin embargo, incólumes los derechos esenciales de la persona humana" (MM, 55).

Con mayor precisión señala la necesidad de la libre iniciativa:

"La experiencia diaria prueba en efecto, que cuando falta la actividad de la iniciativa--

particular, surge la tiranía política"-----  
(MM, 57).

"La historia y la experiencia demuestran que en los regímenes políticos que no reconocen a los particulares la propiedad, incluida la de los bienes de producción, se viola o suprime totalmente el ejercicio de la libertad humana en las cosas más fundamentales, lo cual demuestra con evidencia que el ejercicio de la libertad tiene su garantía y al mismo tiempo, su estímulo en el derecho de propiedad". (MM.109).

Pero, por otro lado, la misma Encíclica constata:

"En estos últimos años, como es sabido, en las empresas económicas de mayor importancia, se ha ido acentuando cada vez más la separación entre la función que corresponde a los propietarios de los bienes de producción y la responsabilidad que incumbe a los directores de la empresa" (MM. 104).

En otros términos, en la economía moderna la propiedad de un bien productivo no implica la responsabilidad de una decisión, lo cual echa por la base todo recurso al argumento tomista de justificar la propiedad privada.

Además, si el derecho de decidir como persona ante el totalitario poder del Estado, es un derecho de todo hombre, y se considera a la propiedad privada de bienes de producción como camino de garantizar esa libertad, es forzoso concluir que o esta es de todos y cada uno de los ciudadanos o no es tal defensa. De lo contrario habría que admitir que el hecho de que solo un grupo de personas pueda ejercer este derecho y tener la garantía de esta defensa ante el poder totalitario del Estado, basta para asegurar a todos los ciudadanos la libertad y esto no es nada claro.

En pleno apogeo de las ideas liberales, Rousseau expresa en su libro sobre el contrato social que la suma de voluntades individuales conduce al bienestar colectivo. Pero, como lo señala muy acertadamente Louis Althusser (12) en su estudio sobre el tema, Rousseau sospecha que si el tránsito de la voluntad individual a la voluntad general no es directo, esto es, si entre el individuo y la sociedad general hay la mediación de un grupo, es decir, de un nivel que no es el puro individuo, pero tampoco la sociedad en su conjunto, entonces no habrá seguridad de que los resultados presenten los intereses individuales y no los de estos grupos. "Condición absoluta para Rousseau: que la voluntad general sea interrogada allí donde reside, en cada individuo aislado y no en tal o cual grupo de hombres unidos por intereses que le son comunes, pero que permanecen siendo particulares respecto al interés general" (13).

Al no verificarse, en las sociedades capitalistas dependientes, la propiedad privada de bienes de producción como un derecho de todos, queda sólo como posibilidad de algunos individuos los cuales conforman un grupo social con intereses de grupo que no son ya expresión del interés individual y universal.

Estas observaciones nos muestran cuán problemático es la argumentación del derecho de decidir, aplicado a la economía con

---

(12) cf. ELISEO VERON: El proceso ideológico, Ed. Tiempo contemporáneo, 1971, Bs. As. pp-115-152.

(13) id., p. 144

temporánea, y en qué medida la aplicación indiscriminada de ese principio de Santo Tomás ha dado pie a la formación de una ideología de defensa del status que de la sociedad capitalista.

#### 4. El problema del derecho de gentes.

Si aceptamos los textos de la q. 66 tal como suenan, no tenemos motivo para asumir que hay una identificación entre Derecho natural y derecho de gentes.

La discusión no deja de tener su importancia. En caso de mostrarse la identificación, la fórmula "derecho natural de propiedad privada" sería exacta expresión del pensamiento de Santo Tomás; de lo contrario, sería una desviación introducida posteriormente en la escolástica, aunque asumida por el magisterio en las encíclicas. Habría que preguntarse, entonces, si estas tienen la expresa intención de modificar el pensamiento anterior y cuales son las razones que se ofrecen de dicha modificación. Estas razones, por referirse al derecho natural, deben ser racionalmente convincentes y no propuestos dogmáticamente. La discusión de si la propiedad privada es derecho natural quedaría por tanto plenamente abierta al análisis de los argumentos ofrecidos.

- - - - -

S E G U N D A      P A R T EEL DERECHO NATURAL Y LA PROPIEDAD PRIVADA

La discusión de si la propiedad privada es derecho natural o no lo es, es fundamental para el problema de la ideologización del pensamiento social de la Iglesia. Si la propiedad privada es derecho natural, entonces participa de las cualidades de éste, es decir, debe ser universal, inmutable, inderogable.

Hay que aclarar en primer término que es derecho natural y si el derecho de gentes es derecho natural. Los textos ofrecidos en la q.66 inducen a pensar que el derecho de gentes no se identifica con el derecho natural, ya que para contestar a la objeción del derecho natural del uso en común de los bienes, Tomás acude al derecho de gentes, que resultaría ser también él, un derecho natural.

Consideramos que hay dos niveles de problemas, ambos mutuamente implicados:

a) en el primer nivel discutimos si el derecho de gentes es derecho natural. Si la respuesta es afirmativa, entonces hay que atribuir a la propiedad privada, que según Santo Tomás es verdaderamente derecho de gentes, las propiedades que corresponden a todo derecho natural, es decir la universalidad, inmutabilidad, inderogabilidad, etc. Por el contrario, si la respuesta-

es negativa, el derecho al uso común de los bienes, cómo único--  
derecho natural recobra toda su fuerza y vigor como juicio y de-  
nuncia de aquellas situaciones en que este derecho no es realmen-  
te accesible a todos los hombres.

b) en el segundo nivel se plantea el problema de la estructura y  
límites del derecho natural. Llamo la estructura a la rela-  
ción entre primeros principios evidentes en sí mismos y las con-  
clusiones derivadas de ellos. Por tanto, si el derecho natural--  
se extiende hasta las conclusiones, cobran éstas un valor univer-  
sal e inmutable, correspondiéndoles las mismas características--  
que a los principios. Esta extensión equivale, en la práctica, a  
una sacralización de todo lo que sea afirmado como derecho natu-  
ral, aun cuando sólo sea conclusión de los primeros principios.--  
Por el contrario, si la categoría de Derecho natural sólo queda-  
reservada a los principios, entonces se abre, en primer lugar,--  
un gran camino para la discusión de la propiedad y los sistemas--  
en torno a ella, ya que en las conclusiones se refleja el proce-  
so mental de una razón que no es pura sino históricamente situa-  
da; en segundo lugar, se abre también la posibilidad a cuestio-  
nar las formas tradicionales de entender el derecho natural y---  
proponer, incluso, otras perspectivas filosóficas más cercanas---  
al pensamiento contemporáneo.

### 1. Primer nivel: derecho de gentes y derecho natural.

Si tomamos la división de derecho que hace Aristóteles encon-  
tramos la división bipartita: el derecho es o positivo o natural.  
Esta división bipartita es aceptada por Cicerón y los juristas--  
romanos, pero estos llamaron derecho de gentes al derecho natu--

ral, porque era más universal que el derecho civil romano o positivo.

La división tripartita aparece en Ulpiano: derecho natural, derecho positivo y derecho de gentes. El derecho positivo es particular de cada pueblo, los dos restantes son universales para todos los pueblos. Pero éste es un detalle sumamente curioso— la diferencia está en que derecho natural se extiende también a los animales. Este concepto tiene su raíz en el panteísmo estoico de una "ratio universalis" que impone orden en el cosmos.

La división tripartita de Ulpiano es introducida en la escolástica por San Isidoro, pero los ejemplos que ofrece de derecho de gentes se refieren a las relaciones internacionales entre los pueblos, vg. derecho de guerra, ocupación de ciudades, etc.

El decreto de Graciano consuma la división entre derecho de gentes y derecho natural al atribuir la propiedad al derecho de gentes y no al derecho natural. Se apoya Graciano en San Agustín quien afirma que la apropiación privada de bienes se define con el derecho del emperador, pero que todas las cosas han sido creadas para todos.

El que Santo Tomás conteste a la objeción de que no puede haber derecho de propiedad privada porque hay un derecho al uso común de los bienes, con la distinción entre derecho natural y derecho de gentes a la división de bienes parece mostrar también, con claridad, que no se identifica para él, el derecho de—

gentes con el derecho natural.

Sin embargo se ha defendido con gran acopio de argumentos la tesis contraria, de que el derecho de gentes es verdadero derecho natural, formal y estrictamente tal, con todas las propiedades esenciales del mismo, aunque distinto, como derecho natural-propiamente humano, del derecho natural común a los animales (14)

La diferencia entre derecho natural y de gentes estaría tan sólo en el carácter primario del primero y secundario y derivado del segundo. "Al derecho natural primario se le adscriben los principios comunes y al derecho de gentes todas aquellas normas que la razón natural dicta como derivadas de los principios por necesaria consecuencia" (15).

Urdanoz sostiene la tesis de que Vitoria es fiel intérprete de Santo Tomás al indentificar el derecho de gentes con el derecho natural. Pero al mismo Urdanoz tiene que reconocer que si bien hay numerosos textos del Aquinate en favor de la identificación, hay otros en favor de la no-identificación, como por ejemplo el dividir en Ia IIae q. 95, a.4 ad l. el derecho positivo en derecho civil y derecho de gentes; o considerar la esclavitud como derecho natural de segundo modo, en IIa IIae q. 57 a.3, siendo así que es mero derecho positivo de una legislación inhumana.

(14) Cf. Santiago Ramírez: El derecho de gentes, Madrid, 1955; Teofil Urdanoz, Coment. a las obras de Vitoria, BAC, 198 p. 558

(15) Cf. Urdanoz, Coment. Vitoria, BAC, 198, p. 559

El fundamento de la tesis de ser Vitoria intérprete adecuado de la identificación, no lo encuentra Urdanoz en las lecciones ordinarias que comentan la IIIa IIae, pues Vitoria allí niega que el derecho de gentes sea lo mismo que el derecho natural. La autoridad que da vigencia al derecho de gentes no es la naturaleza sino un pacto entre los hombres. Vitoria concibe el derecho de gentes a nivel de relaciones internacionales, como derecho obligatorio para todas las naciones a pesar de no hacer de un consenso sino virtual y no explícito. Por tanto Vitoria sostiene que el derecho de gentes es positivo admite también la mutabilidad, y esto es claro en la propiedad. Vitoria aclara la contradicción de Santo Tomás de llamar a la propiedad en la q.57 derecho natural, y en la q.66 derecho positivo. La solución es que es derecho natural, "Ex quo patet... quod ius gentium, licet participet de iure naturali et positivo, potius spectat ad positivum. Et... si positivum, mutare posse ius gentium" (16).

Vitoria se corregiría a sí mismo, en su obra "De Indis" y "De iure belli" con motivo del descubrimiento y conquista de América. Pero leyendo estos textos descubrimos que la identificación entre derecho de gentes y derecho natural es muy ocasional: trata de justificar el primer título legítimo de conquista (después de haber negado valor a las tesis más comunmente sostenidas entonces, lo cual no deja de tener gran interés histórico) con el derecho natural de recorrer países: "Se prueba, en primer lugar, por el derecho de gentes que es derecho natural o del derecho natural se deriva, según el texto de las Instituciones : lo

---

(16) cit. por Urdanoz, id., BAC 198, p. 563.

que la razón natural estableció entre todas las gentes se llama derecho de gentes" (17). Sin embargo, otro texto parece debilitar bastante la tesis de la identificación. "Y ciertamente muchas cosas parecen proceder del derecho de gentes, el cual por derivarse suficientemente del derecho natural, tiene manifiesta fuerza para dar derecho y obligar. Y dado que no siempre se deriva del derecho natural, parece que basta el consentimiento de la mayor parte del orbe, sobre todo si es en favor del bien común de todos. Si por consiguiente, después de los primeros tiempos de criado el mundo o reparado después del diluvio, la mayoría de los hombres estableciese que los legados en todas partes fueran intangibles, que los mares fueran comunes, que los cautivos de guerra fueran esclavos, y que convenía que los huéspedes no fueran expulsados, ciertamente esto tendría fuerza de ley, aunque algunos otros se opusieran" (18).

Podemos concluir que tanto en Vitoria como en Santo Tomás hay gran ambigüedad y oscuridad. Desde luego no parece exacto defender que el derecho de gentes es el derecho específicamente humano frente al derecho natural que se extiende también a los animales. Tal argumento, por lo menos en lo que toca a la propiedad, carece de fundamento porque el derecho natural está siendo entendido en la IIa IIae q.66 a.1, claramente como un derecho del hombre y exclusivo de él. Tanto Santo Tomás como Vitoria su comentarista, son conscientes de que la participación en el dominio absoluto de Dios, por el dominio relativo al hombre, le corresponde a éste por su naturaleza racional. En este texto dere-

---

(17) Vitoria, BAC 198, p. 706.

(18) id., p. 710

cho natural no se refiere a los animales; y se contrapone, por tanto dentro de la esfera de los derechos humanos al derecho de gentes como algo distinto de él.

En confirmación de este argumento podemos citar el concepto de ley natural que define Santo Tomás en la IIae q.91 a.2, diciendo que si bien es verdad que todas las cosas creadas participan de la ley eterna, en cuanto son medidas por ella, la manera de participar del hombre es diferente:

"La criatura racional entre todas las demás está sometida a la divina providencia de un modo especial, ya que se hace participe de esa providencia siendo providente para sí y para los demás. Participa, pues de la razón eterna: ésta le inclina naturalmente a la acción debida y al fin. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural".

Hay que ver el derecho natural en relación, sobre todo, a aquellas inclinaciones que son específicamente humanas:

"Hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional, inclinación que es específicamente suya; y así el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad" (Ia IIae q. 94 a.2)

En los textos que comentamos sobre la propiedad parece evidente la intención de Santo Tomás de contraponer el derecho natural al de gentes, como algo distinto, Pero, por otra parte, esta diferencia no implica que el derecho de gentes sea mera determinación positiva humana. Si para distinguirlo del derecho positivo-

decimos que es un derecho derivado y secundario, no habría problema si no diéramos a este derecho la misma fuerza del derecho natural. Es allí donde está la ideologización: en atribuir al derecho de propiedad, incluso definido como derecho de gentes, un carácter inmutable y absoluto.

Ahora bien, esto nos plantea el problema de la extensión del derecho natural, desde los principios hasta las conclusiones; es decir, el problema en lo que hemos llamado "segundo nivel"

## 2. Segundo nivel: principios y conclusiones.

Mientras Tomás es fiel a Ulpiano en el Comentario a las Sentencias, y recoge la fórmula "Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit", en la Suma Teológica tiene un concepto más teológico y menos jurídico. "Lex naturalis es aliquid per rationem-constitutum", nos dice en Ia IIa2 q. 94 a.1. ¿Qué significa aquí "razón"?

La tradición pre-tomista, entendía con Abelardo la razón, como aquella facultad natural que todos tenemos y que nos indica lo que hay que hacer.

"Quod opere complendum esse ipsa quae omnibus naturaliter inest ratio suadet, et idcirco apud omnes manet"(19).

(19) Cit. O. Lottin: Psychologie et Morale aux 12e et 13e siècles, Lüwen, 1948, T. II, p. 73, nota 1.

Guillermo de Auxerre define el derecho natural por lo que es percibido por la razón sin deliberación discursiva.

"Stricte sumitur ius naturale secundum quod dicitur ius naturale quod naturalis ratio si ne omni deliberatione aut sine magna dicat esse diligendum et similia" (20)

El texto de Guillermo de Auxerre señala que el derecho natural es percibido por la "razón natural", y ésta es la que "sine omni deliberatione aut sine magna" determina lo que hay que decir. Razón natural se contrapone aquí no a sobrenatural sino a raciocinio. Decir "naturale cognitum" es lo mismo que decir "sine discurso cognitum", o lo que es lo mismo, "per se notum".

Para Guillermo de Auxerre hay, pues, un fiel paralelismo entre los primeros principios del orden especulativo y el derecho natural como primer principio del orden práctico.

Pero este mismo sentido es el que atribuye Santo Tomás a la ley natural. De tal manera acepta el paralelismo entre los primeros principios que fundamenta en ese presupuesto uno de los argumentos de la tesis que va a defender de que la ley natural contiene un solo precepto y no muchos. Dice así:

"Los preceptos de la ley natural en el hombre son en el orden práctico lo que los primeros principios en el orden especulativo. Pues bien, los primeros principios son múltiples; luego también lo son los preceptos de la ley natural". (Ia IIae q.94, a.2, sed contra).

Partiendo de este presupuesto continúa Santo Tomás:

---

(20) *ibid*, p. 76, n.l.

"Como hemos dicho, los principios de la ley natural son, respecto de la razón práctica -- lo mismo que los primeros principios de la demostración respecto a la razón especulativa: unos y otros son principios evidentes -- por sí mismos".

Después de recordar como evidente el principio de la no contradicción, añade:

"Pues bien, como el ser es lo primero que cae bajo toda consideración, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica ordenada a la operación, puesto que todo agente obra por un fin, el cual tiene naturaleza de bien. Por tanto, el primer principio de la razón práctica será el que se funda en la naturaleza del bien" (Ia IIa q.94, a.2)

Bien, para Santo Tomás es todo lo que es apetecido por todos los seres. Por eso el primer precepto de la ley es que se debe obrar y perseguir el bien y evitar el mal. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en este, de suerte que todas las cosas que deban hacerse o evitarse, en tanto tendrán carácter de preceptos de ley natural en cuanto la razón práctica juzgue naturalmente como bienes humanos.

De esta evidencia originaria de hacer el bien y evitar el mal han de deducirse las demás conclusiones; las cuales, porque son universales, no deben confundirse con la ley positiva. Sin embargo, creemos que tampoco pueden identificarse simplemente con la ley natural. Santo Tomás marca demasiado las diferencias entre el principio primero y las conclusiones que de él se derivan, de modo que habría que decir que se es más fiel a su pensamiento si se reserva exclusivamente el derecho natural a los principios pero no a las conclusiones. Por consiguiente, tampoco habría que atribuir a las conclusiones las mismas características que a los

principios.

Esta posición se diferencia radicalmente de la de Vitoria y-- muchos comentaristas antiguos y modernos de Santo Tomás, pero es pero demostrar su justificación, primero, por la distancia que-- hay que tomar frente a las inclinaciones naturales para no tomar las inmediatamente como derecho natural, y en segundo lugar examinando las diferencias que el mismo Santo Tomás marca entre principios y conclusiones.

Tomo el problema de las inclinaciones naturales, porque señalan un proceso hacia la "objetivización" del derecho y por tanto un abandono de una perspectiva "subjetivista" que sería propia-- de Santo Tomás.

Santo Tomás reconoce que las inclinaciones naturales nos orientan en el conocimiento del derecho natural:

"Y puesto que el bien tiene naturaleza de fin, y el mal naturaleza de lo contrario, todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y por consiguiente, como necesariamente practicables; y sus contrarias como malas y vitandas" "Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales" (Ia IIae q. 94, a.2).

Santo Tomás señala tres niveles de inclinaciones en el hombre, una es común a todos los seres que buscan conservar su propia naturaleza:

"Por esta razón pertenecen a la ley natural-

todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y evitar sus obstáculos"

El segundo nivel, lo comparte el hombre con los animales, como vg. en la comunicación sexual y educación de la prole. Finalmente se da un tercer nivel exclusivamente humano:

"Finalmente hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional, inclinación que es específicamente suya; y así el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad" (ibid).

"Desde este punto de vista pertenece a la ley natural todo lo que se refiere a esa inclinación, vg. desterrar la ignorancia, evitar las ofensas a aquellos entre los cuales uno tiene que vivir, y otros semejantes concernientes a dicha inclinación" (ibid).

Debemos preguntarnos qué papel juegan las inclinaciones en la determinación del derecho natural. Si ellas son verdaderamente normativas, sobra entonces el papel de la razón, pues ésta sólo tendría como función percibir y constatar las inclinaciones. No puede haber dos instancias del derecho natural: una la razón y otra las inclinaciones. Una de ellas sobra. Por eso la solución propuesta por JOS. TH. C. ARNTZ (21) me parece coherente. Las inclinaciones naturales ofrecen al hombre solo materia en la cual él mismo tiene que crear un orden racional. En definitiva, la ra

(21) "Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus", en la obra editada por Franz Böckle: "Das Naturrecht im Disput", Patmos, Düsseldorf. 1966.

zón es la última responsable de decir qué hay que hacer.

Este examen acerca de las inclinaciones naturales no carece-- de significación para el problema de la propiedad privada. Si las inclinaciones naturales fueran la norma y la razón simplemente-- las constatará, no podríamos diferenciar las buenas de las malas inclinaciones. Tal discernimiento es sólo posible hacerlo cuando la razón natural mide la adecuación de una inclinación con los fines más profundos y definitivos de la vida humana.

Sin embargo, Santo Tomás argumentó por la inclinación natural a velar por lo suyo y no por lo ajeno, para justificar la propiedad privada. Decir que el hombre "por naturaleza" cuida de lo suyo y descuida el patrimonio colectivo es reflejar más bien una-- naturaleza imperfecta, que una naturaleza normativa para el derecho. Si tal inclinación se tomara como norma, habría que ser aún más consecuente que Santo Tomás y decir que la inclinación egoísta pide no sólo decidir en privado, sino también usar en privado egoístamente, sin ninguna referencia al derecho de usar en común.

Atender a las inclinaciones naturales tiene sus riesgos de--- "objetivizar" el derecho y por tanto ideologizarlo. Poner el --- acento en las inclinaciones y no en la razón hace pensar el polo de fundamentación del sujeto al objeto y por consiguiente preocuparse por la necesidad y gravedad de la materia. Según Arntz (op. cit) es Vitoria el principal responsable de esta desviación. --- Quien afirma, como Vitoria, que los juicios del derecho natural participan de la necesidad y obligatoriedad y deriva la atención hacia la necesidad de la materia, puede incluir como Derecho Natural las conclusiones inmediatas y mediatas. No interesa además,

si esa materia necesaria es conocida per se o per aliud, y por tanto desaparece prácticamente la diferencia entre principios y conclusiones.

¿Es justo suprimir esta diferencia? Muchos textos de Santo Tomás más permitirían hacerlo, pero otros no. El artículo 40 de la cuestión 94 que estamos tratando marca tajantemente las divergencias:

"Ahora bien, es característica de la razón proceder de lo más universal a lo particular, como consta en el libro de los Físicos. Pero en este proceso, la razón especulativa se distingue de la razón práctica: la primera versa principalmente sobre cosas necesarias, invariables en su modo de ser y por eso, sus conclusiones, lo mismo que los principios universales, contienen la verdad sin defecto, mientras que la razón práctica se ocupa de cosas contingentes, que son el ámbito de las acciones humanas, y por eso aunque se dé necesidad en los principios más generales cuanto más descendemos a lo particular, tanto más defectos encontramos"

En el orden especulativo, la verdad es la misma, tanto en los principios como en las conclusiones. Todos ven la verdad, y es igual para todos; sólo hay diferencias en los grados de conocer la verdad. Pero no pasa lo mismo en la ley natural:

"así pues debemos decir que la ley natural, cuanto a los principios primeros comunes, es la misma para todos los hombres tanto por la rectitud de su inteligencia, como por el conocimiento de esta. Pero cuanto a ciertos preceptos particulares que son a modo de conclusiones derivadas de los principios comu-

nes, es la misma para todos en la generalidad de los casos, sea en cuanto a su recta-inteligencia, sea en cuanto al conocimiento de sí misma; pero puede fallar en algunos casos, sea en el recto sentido, a causa de algunos particulares impedimentos, a la manera que fallan también las naturalezas generales y corruptibles en ciertos casos a causa de ciertos impedimentos; sea en su conocimiento, y esto porque algunos tienen la razón pervertida por una pasión o mala costumbre, o por mala disposición natural, como entre los germanos, en otro tiempo no se reputaba ilícito el latrocinio, según refiere Julio César, siendo expresamente contrario a la ley natural".

Hoy contamos con el aporte considerable de la tesis de J.B. Metz sobre el pensamiento antropocéntrico de Santo Tomás. Sus ideas nos ayudan a cuestionar el desplazamiento del polo subjetivo al objetivo.

El Prof. Metz ha señalado el viraje epocal de Tomás de Aquino frente a la herencia griega:

"El pensamiento griego es antropocéntrico en cuanto al contenido, o sea, ónticamente respecto a la jerarquía de los seres (antropocentrismo material), pero es cosmocéntrico-objetivista en cuanto a la forma, o sea, ontológicamente, respecto a la concepción del ser (cosmocentrismo formal). El pensamiento tomasiano, en cambio, es teocéntrico, en cuanto al contenido, o sea ónticamente, respecto a la jerarquía de los seres (teocentrismo material) pero es antropocéntrico en cuanto a la forma, o sea, ontológicamente, respecto a la concepción del ser, y por tanto, se rige por el modo de ser propio del hombre, por

la subjetividad (antropocentrismo formal) (22)

Metz señala entre otros ejemplos, dos que tomamos nosotros para aclarar qué significa este antropocentrismo formal, que según Metz, debe Tomás a su herencia cristiana.

En el concepto del ser, los trascendentales *verum et bonum* están vistos como correlativos de dos aspectos del hombre: el *intellectus* y la voluntad. Las modalidades del ser están vistas bajo el arquetipo de la subjetividad.

"La subjetividad del pensamiento o del hombre que se caracteriza por ese pensamiento, queda instalada en su original categoría ontológica; se convierte en el lugar fundamental de la manifestación del ser; el pensamiento se revela como una especie de actualización del ser. De ahí que la relación del hombre con el ser incluya necesariamente una relación consigo mismo, una reflexión sobre sí mismo; la investigación pensante del ser es una autoinvestigación del hombre pensante" (23).

El que el hombre tenga obligación de seguir su conciencia, aun errónea, por tanto, a pesar de no coincidir con la objetividad moral, muestra una prioridad del sujeto sobre el mundo.

Otro ejemplo claro de esta forma antropocéntrica de pensamiento

---

(22) J.B. METZ: *Antropocentrismo cristiano, Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*. Sígueme, Salamanca, 1972.

(23) *id.*, p. 74

to es el concepto de Dios y de su trascendencia. La trascendencia de Dios no es descrita espacialmente. Dios no es tanto un su pra-objeto, sino un principio interior a la subjetividad.

"La trascendencia aparece originariamente como la "libertad liberadora de la libertad humana", como la subjetividad de la subjetividad del hombre, como la concentración en la interioridad de la subjetividad. La trascendencia, concebida así, no perjudica sino que salva la originalidad del ser humano. No es una especie de rival sino de garante de la auto-eficiencia del hombre... Porque la trascendencia no es concebida nunca como un ser (competidor) junto a, o por encima del hombre, sino como el fundamento (principium) ~~rector~~ siempre abierto y como el horizonte (finis) unificante de esa auto-realización cognitiva y libre radical (reditio completa) que define la existencia del hombre" (24).

Si aceptamos pues la tesis de Metz de que Tomás inaugura epocalmente una nueva forma de pensamiento antropocéntrica, habría que corregir el proceso de objetivación del derecho natural en conclusiones, y volver a la intuición del primer principio como único núcleo del derecho natural.

El riesgo de caer en formas enmascaradas de positivismo jurídico, del cual no escapa Santo Tomás al llamar a la esclavitud-- derecho natural, se explica precisamente por el salto de la evidencia del principio a la oscuridad de algunas conclusiones.

Si, en cambio, reservamos al Derecho natural exclusivamente la percepción inmediata de los primeros principios, se abre entonces un camino fecundo que puede ser recorrido por todos los hombres y todos los tiempos.

Gran parte de la controversia en torno al derecho natural nace de la impresión de parecer una "propiedad privada" de la escolástica tomista. Pero las condiciones de posibilidad de un derecho natural son el presupuesto ontológico de la existencia de una naturaleza humana, y el epistemológico de la cognoscibilidad de dicha naturaleza. El problema surge porque la naturaleza no aparece como tal sino a través de los instrumentos conceptuales que el hombre dispone en cada cultura. Por tanto, el mejor camino es partir de una descripción fenomenológica de la vida del hombre y de la naturaleza como núcleo de deberes y derechos y hacer de este núcleo algo inteligible a los hombres de todas las culturas y no exclusivamente de una determinada filosofía.

Hay en el pensamiento moderno, formas sugerentes y novedosas de intentar una comprensión del derecho natural, como la de W. Luypen (25) quien parte de la fenomenología existencial describiendo al sujeto en su triple intencionalidad de "cogito", "volo" y "ago". En su relación con el mundo encuentra al otro, a la subjetividad del otro, de modo que la existencia humana como coexistencia es percibida como base de todo derecho natural. El derecho que tiene el otro al sí que debo yo afirmar frente a su sub-

---

(25) "Fenomenología del Derecho natural" (Lohlé, Bs. As. 1968).

jetividad es un derecho natural; de lo contrario, mi existencia es inauténtica por no haber sabido ser hombre en la relación, un ser para otro. En este camino se trata de formular, ciertamente, la validez del derecho natural, pero no con resabios naturalistas ( en el sentido de no destacar suficientemente la originalidad del hombre en el conjunto de seres), sino de una experiencia exclusivamente humana como comprensión de ser en la intersubjetividad.

La convergencia de datos indicados, como, por ejemplo, la tesis de Metz sobre la forma de pensamiento antropocéntrica de Santo Tomás; o el cuestionamiento que hace Arntz a las desviaciones de Vitoria, Suárez y Vázquez; o la posibilidad de tomar caminos nuevos para el derecho natural, como lo intenta Luypen, todo ello nos dice, por una parte, lo vital y permanente que son estos temas, pero también por otra, lo mucho que queda por hacer. Vivimos la dolorosa experiencia de que una aspiración humana a fijar los derechos fundamentales, se vuelve ideología encubridora de injusticias ; de luz se convierte en tinieblas.

Antes de entrar al tema de la ideología, queden marcados las principales conclusiones conseguidas hasta ahora:

a) en el derecho de propiedad hay que distinguir entre uso y disposición; esta distinción permite retomar toda la tradición sobre el destino común de los bienes.

b) los fundamentos que justifican lo privado de la propiedad, es decir, el poder de decidir, son experiencias históricas que no han sufrido modificaciones desde Aristóteles hasta Santo Tomás.

De allí no se puede sacar la misma conclusión para la economía moderna.

c) no hay que dar a la determinación privada de posesiones prescindiendo de en qué sentido pueda ser Derecho natural- el mismo rango que el derecho natural al uso común. De lo contrario, la distinción tomista sería un puro juego de palabras, pues a la objeción de derecho natural responde con un derecho de gentes que es derecho natural.

d) finalmente, el examen más detenido de si el derecho natural debe abarcar solo los principios o también las conclusiones no deja de tener su importancia. Restringido a solo los principios hay una referencia a una experiencia humana universal que puede ser tematizada filosóficamente en diferentes contextos culturales.

-----

### T E R C E R A      P A R T E

#### LA DOCTRINA TOMISTA ¿ES UNA IDEOLOGIA?

Las dos primeras partes han planteado el pensamiento de Santo Tomás sobre la propiedad y la problemática en torno al derecho natural, ya que la afirmación "derecho natural de propiedad privada" es la que se considera como ideológica.

Hemos visto que la identificación entre propiedad privada y derecho natural no es tomista. Pero sí aparece como tal en las encíclicas pontificias. Hay que reconocer que ciertos elementos utópicos de Santo Tomás, han desaparecido y el resultado ha sido un pensamiento ideológico.

#### 1. El concepto de ideología

La ideología es un concepto nada claro en la sociología por las diversas acepciones que tiene. Necesariamente hay que señalar una definición del término en el sentido en que lo usamos aquí.

En el proceso genético del concepto (26) se han ido acumulando muchas experiencias y posturas filosóficas: para la ilustración, la ideología era el prejuicio que impide que el sujeto conozca el estado de la sociedad. Para Marx la ideología es una falsificación de la vida, reproduce la división del trabajo y la separación entre lo intelectual y manual, de modo que la conciencia se separa del ser y es capaz de tener su propia vida y de justificar la división existente. Para Schopenhauer, la razón sirve a la voluntad de vivir, por tanto busca razones de autoafirmación, pero esto nada tiene que ver con la verdad. Mannheim señala el desajuste frente a la realidad, tanto en la ideología como en la utopía; en el primer caso, porque dice que la realidad es así y no lo es; en el segundo, porque señala cómo quiere que sea la realidad social en el futuro, y por tanto, tampoco refleja la presente.

Lo que nos interesa destacar es que la ideología tiene pretensión de verdad; quiere explicar el todo social. Tomada en sentido amplio, la ideología sería la suma total de ideas que orientan la vida social del hombre. Tomada en sentido más restringido y peyorativo, es el complejo de ideas, tomadas como verdad, pero no por razón de la fuerza interna, sino por el interés práctico de lo que está defendido y custodiado por esas ideas.

## 2. La ideología de la propiedad privada

Cuando hablamos del carácter ideológico de la propiedad priva

---

(26) (cf. HANS BARTH: Verdad e ideología)

da nos referimos, sobre todo, al uso de la doctrina tradicional en un nuevo contexto cualitativamente diferente, de modo que inconscientemente se deja de defender un derecho universal para convertirse en la defensa de un privilegio.

El paso de la sociedad pre-industrial a la industria supone modificaciones de conductas y de relaciones humanas. El carácter ideológico de la propiedad aparece con más evidencia cuando comparamos su pervivencia y la desaparición en el sentido, de otro derecho natural, calurosamente defendido por la Iglesia: la prohibición de la usura. Ambos principios son examinados desde la revolución industrial, pero uno es recogido y el otro eliminado. En forma muy cruda, podríamos decir que la argumentación subyacente es la siguiente:

Frente a la propiedad privada se arguye así: los principios de derecho natural son inmutables y los cambios históricos no los afectan. Hay que seguir defendiendo la propiedad privada, como lo hizo toda la tradición cristiana.

Frente a la prohibición de la usura se arguye así: los cambios en la economía moderna imponen la revisión de los principios tradicionales, aun los sostenidos como derecho natural, de modo que es preciso levantar la prohibición de la usura.

Evidentemente este paralelismo habla por sí mismo. Quizá no existan sus formulaciones explícitas, pero sí los dos procesos: reafirmación de la propiedad y silencio respecto a la prohibición de la usura. ¿No es legítimo, entonces, sospechar que los intereses ocultos de la sociedad han actuado como filtro de ambas dec-

trinas, tomando una y suprimiendo la otra?

La ideología, por tanto, tiene un poder selectivo. Confronta el nivel de los principios, pero en realidad sólo toma aquellos que refuerzan un aspecto de la realidad y deja otros que serían el cuestionamiento de la misma sociedad. Mannheim, en *Ideología y Utopía*, (27) señala el carácter inadaptado de la prohibición de la usura ante la nueva sociedad: "Su arbitrariedad y su carácter sobrenatural se hizo aún más evidente en el período del capitalismo naciente, cuando, al cambiar su función, pudo ser utilizada como arma en manos de la Iglesia contra la fuerza económica naciente del capitalismo". Y es que "prestar dinero sin interés, sólo podría practicarse en una sociedad que se basara económica y socialmente en relaciones íntimas y de vecindad" (28).

Señalar, por claroscuro, el carácter ideológico de la propiedad privada como derecho natural no es acusar a Santo Tomás, puesto que él no lo hace, y además es muy claro en exponer la doctrina tradicional sobre la prohibición de la usura. Observemos que la fundamentación de esta prohibición tiene todo el peso y fuerza que la de la propiedad.

### 3. Doctrina de Santo Tomás sobre la usura

Santo Tomás trata el tema en la IIa, IIae, q. 78, a. 1. Se pregunta si es pecado recibir interés por un préstamo monetario.

(27) cf. KARL MANNHEIM: *Ideología y Utopía*

(28) (cf. Karl Mannheim, o.c. p, 151)

Después de examinar razones a favor y en contra, dice: "el uso propio y principal del dinero en su consumo o inversión, puesto que se gasta en las transacciones. Por consiguiente, en sí, es ilícito percibir un precio por el uso del dinero prestado que es lo que constituye la usura. Y del mismo modo que el hombre ha de restituir las demás cosas injustamente adquiridas, también ha de hacerlo con el dinero que recibió a título de interés".

Por usura hay que entender el dinero que se reproduce y engendra a sí mismo. En la Edad Media existía como axioma: "Nummus nummun non parit". El dinero no puede engendrar dinero.

Santo Tomás encuentra la prohibición de la usura en Ex, 22, 25. Pero las citas que se pueden recoger de los Santos Padres sobre este punto son innumerables. (29). San Basilio dice que exigir dinero por lo prestado es recoger lo que no se ha sembrado. Ambrosio, Agustín, León Magno y Basilio, denuncian el "parto monstruoso" del dinero que engendra dinero.

Desde los concilios de Elvira, Arlés, Laodicea y Nicea, está vigente la prohibición, en el derecho canónico, de la usura para los clérigos; pero también desde el siglo VIII se extiende a los laicos. Algunas decisiones conciliares y pontificias sonaban casi como definiciones dogmáticas y no meros decretos disciplinares (30)

(29) Vg. S. Agustín: Enarr. in ps. 36, ML 36, 386; S. Juan Crisóstomo, Homil. 5 in Mat. n.8, MG 47, 62.

(30) cf. canon 13 del Conc II de Letrán, D 365; y D476, 736, 1142, 1191-2.

Gradualmente se introdujo aclaración y se suavizó la severidad de esta doctrina (31). Para ello se acudió a reconocer "títulos extrínsecos" de ganancia moderada para el prestamista, con ocasión de la concesión de su dinero, pero no por razón del préstamo mismo: *damnum emergens* (reconocido por Santo Tomás, IIa IIae q. 78, a.2 ad 1 y ad 9); *lucrum cesans*, *periculum sortis*, et *poena conventionalis*.

El comentario de Urdanoz nos parece muy revelador:

"Es extraño que hayan surgido como por encanto tantos títulos, muchos de ellos reprobados en siglos anteriores, para coonestar y hacer universalmente lícito lo que antes era tenido por intrínsecamente ilícito, sin que haya habido algún cambio profundo en la naturaleza misma del crédito del dinero"(32).

La solución no hay que buscarla en añadir títulos extrínsecos sino en examinar si ha cambiado o no la naturaleza del dinero.-- Urdanoz se inclina por esta segunda solución:

En el mundo griego o en la edad media el dinero no produce nada: se guarda, o se presta al que necesita comprar un bien de consumo. En la economía moderna, en cambio, el dinero es necesario para el desarrollo de la técnica, y por eso se convierte en instrumento de producción, de circulación y de poder adquisitivo.

(31) cf. D 1609, 1610; 1611, 1612.

(32) Coment. a IIa IIae q. 78, BAC

"El dinero no tiene más fecundidad que aquella que extrae del dinamismo mismo del régimen que participe. Pero al trocarse en capital, se ha transformado, como éste, en algo esencialmente activo" (33).

La pregunta que deseo plantear es ¿por que en el caso de la--usura se atiende con tanto cuidado a la evolución económica, y en el de la propiedad se descuida el cambio cualitativo de la---producción artesanal a la industria? La respuesta, para mí es la selectividad del sistema. Por eso, creo, perfectamente justificado que, desde un punto de vista ateo, se pueda acusar a la Igle-sia de encubridora ideológica de la sociedad capitalista. La ne-ta diferencia con que son tratadas dos tradiciones de derecho natural, la usura y la propiedad, prueba la inserción en el siste-ma como fuerza justificadora.

Pero ¿se hace justicia a la Iglesia al considerarla de este-modo? Creo que no. No solo desde el punto de vista de la fe, que ve en la Iglesia la obra permanente de Jesucristo en la historia, sino también desde la estricta objetividad empírica, se debe re-conocer que la Iglesia no sólo ofrece razones de justificación,-sino también ideas, razones, hechos y testimonios que son cues-tionamiento al orden establecido.

El pensamiento de la Iglesia es también utópico, porque el desajuste con la realidad viene de una anticipación del futuro. Es un grito utópico decir que allí donde hay necesidad extrema cesa

---

(33) *ibid.*

la propiedad del rico y que no puede seguir llamando suyo a lo-- que Dios destinó para todos; es un grito utópico decir que si el rico no sabe compartir, no es robo tomar sus bienes para aliviar la necesidad extrema. Es un grito utópico, por que nos recuerda-- que si la justicia es dar a cada uno lo suyo, hay que dar a cada uno según sus necesidades y sólo una sociedad donde los bienes-- sirvan a todos los hombres será verdaderamente justa y cumplirá-- el designio del Creador.

-----

## C O N C L U S I O N

Quisiera terminar con un breve texto de "tomismo ficción", es decir, de una reproducción, en el estilo y modo de pensar del--- Aquinate, de posiciones que podrían haber sido suyas ante la propiedad en la sociedad industrial moderna. Si queremos, llamemos a este texto, IIa IIae, q. 66 bis.

Muchos se preguntan si es lícito la posesión en privado de--- los bienes de producción de la era llamada industrial. Algunos--- defienden esta sentencia por estas razones:

1. Parece que es lícita esa posesión, puesto que son bienes y la propiedad privada de bienes es legítima.
2. Los Pontífices Romanos han afirmado expresamente que es lícita esta propiedad privada, incluida la de bienes de producción.
3. La experiencia de toda la humanidad, demuestra que era lícita la propiedad privada de bienes, incluso productivos.

Sed contra. Por el contrario, dicha propiedad de bienes productivos confiere, en algunos casos, un dominio sobre la sociedad que

es injustificado que lo tengan personas privadas, como dice sabiamente Pío XI, en QA, 114, por tanto parece que dicha propiedad privada debe ser abolida.

Respondeo quod. A esto respondo que el hombre tiene derecho natural a poseer los bienes de la naturaleza ya que estos le han sido destinados por Dios. Este derecho natural corresponde a la humanidad en general, ya que la misma naturaleza no determinó qué parte de los bienes han de corresponder a qué individuos, sino dejó esto a la libre determinación de los pueblos el derecho positivo. Sin embargo, el uso de los bienes requiere que los individuos puedan decir qué es propio de ellos, para que el uso por uno no sea injuria a los derechos de uso del otro. De este modo, la propiedad privada de los bienes de consumo es necesaria para que el uso de los bienes sea pacífico y sin daño de la paz de la república.

Empero, en forma muy diversa hay que hablar de los medios de producción de la llamada era industrial. Estos suponen y exigen, por su propia naturaleza, que su uso sea organizado y dirigido con unidad de mando. Empero esta unidad no se identifica con la pluralidad de personas que usan de los instrumentos y que cooperan a la producción así llamada industrial. Igualmente, la unión de dirección no se identifica con la propiedad de estos bienes instrumentales, de modo que la exigencia de paz y concordia — que como Aristóteles pensaba era motivo para defender la propiedad privada de los bienes — está garantida por dicha unidad de dirección y no por la propiedad. El trabajo asociado, que por su naturaleza demandan muchos bienes industriales, está debidamente garantizado por la unidad gerencial de organización, y con esto

se provee a la paz, conservación de los bienes, eficiencia, etc.

Por tanto, hay que decir, respecto a las objeciones:

1. que es lícita la propiedad privada de los bienes de consumo, porque el uso de ellos requiere que no se haga injuria a los derechos de otros, debiéndose determinar a quién corresponde cada bien.

2. Los Papas al referirse a los bienes de producción lo hacen en forma genérica, lo que se verifica como derecho de los bienes artesanales, en los que el trabajo lo realiza el individuo y por tanto mejor cuidará de sus instrumentos si ellos le son propios. Pero no se verifica en los bienes de producción industriales ya que quienes los usan no son sus propietarios, ni la propiedad de estos bienes, significa poder de decisión y responsabilidad ante la sociedad y el Estado. Si, como es evidente, los Sumos Pontifices, se refiere, por el contexto, a los bienes industriales hay que responder que esta distinción y sus consecuencias, no han sido suficientemente patentes a ellos.

3. La experiencia histórica muestra que efectivamente la propiedad privada de bienes artesanales aseguró la paz y convivencia pacífica, pero no así la propiedad privada de bienes industriales, porque de allí han nacido numerosas contiendas en el mundo y los ánimos no encuentran quietud. La potestad que dichos bienes confieren cuando son poseídos privadamente, han hecho de la convivencia humana, la feroz batalla de intereses de unos contra otros.

Con este intento de expresar con conceptos y lenguaje tomista uno de los más graves problemas de nuestro tiempo, he querido--- rendir hómeneje a este gran pensador y al mismo tiempo indicar-- lo que yo creo, debe ser el camino de la fidelidad al tomismo.-- Más allá de la repetición cerrada y estática de las ideas del--- Aquinate debemos ir a su espíritu de confrontación de la fe con todo pensamiento humano, a su confianza en la razón para la orientación de la vida, y, por decirlo una vez más, con la fórmula de Metz: a ser teocéntricos en la jerarquía de los seres, pero-- antropocéntricos en el proceso de conquistar el mundo como hom-- bres adultos y responsables.



