



Munich Personal RePEc Archive

# **Ordination of economic activity, natural law and justice in Aristotle and Saint Thomas**

Cendejas Bueno, José Luis

Universidad Francisco de Vitoria

5 September 2016

Online at <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/73585/>

MPRA Paper No. 73585, posted 12 Sep 2016 11:29 UTC

## Ordination of economic activity, natural law and justice in Aristotle and Saint Thomas

José Luis Cendejas Bueno<sup>(\*)</sup>  
Universidad Francisco de Vitoria

**Abstract:** In Aristotle's thought, economic activity refers to a kind or *praxis* consisting of allocating human and material means comprising the *oikos* –the domestic community– to fulfill its natural ends: ensure both life and means of life. By means of natural chrematistics -acquisitive art- families acquire the necessary means for that, coming from production and exchange. Families group together in the political community (*polis*) whose end is well living, according virtue, outstanding justice as the “perfect virtue”. For its part, the Christian *ethos* informs this complete system (*polis*, *oikos* and chrematistics) ordering towards its ultimate purpose (*beatitudo*) every human act, internal and external. In St. Thomas view, eternal law constitutes the order of Creation that man can freely accept. This law harmonizes necessity of irrational beings, loving God's action (divine law), natural law, and the contingency of “human things” that include economy. Trading activity is licit if it is at *oikos* or *polis* disposal and according how is exercised, by following commutative justice. Familiar, political and religious man's nature establishes what the *natural-necessary* consists of, embracing, apart from body goods, others goods derived from considering social status and the life chosen (civil, religious, active or contemplative). Economic activity based on this anthropological root has a specific place as a part of an ordered *natural-legal* totality that provides economy with a meaning and a sufficient moral guidance.

**Keywords:** *oikonomia*, chrematistics, natural law, economic thought of Aristotle, economic thought of Saint Thomas

**JEL codes:** a13, b11

### Ordenación de la actividad económica, ley natural y justicia en Aristóteles y en Santo Tomás

**Resumen:** En Aristóteles la actividad económica se refiere a un tipo de *praxis* consistente en asignar los medios materiales y personales que componen el *oikos* -comunidad familiar- para dar cumplimiento a su fin natural: procurar y procurarse la vida. Mediante la crematística natural -arte adquisitivo- las familias adquieren los medios necesarios para ello, que provienen de la actividad productiva y del intercambio. Las familias se agrupan en la comunidad política (*polis*) cuyo fin es el vivir bien, conforme a la virtud, destacando la justicia como “virtud perfecta”. El *ethos* cristiano, por su parte, informa la totalidad de este sistema (*polis*, *oikos* y crematística) ordenando a su fin último (la *beatitudo*) todo acto humano, interno y externo. Para Santo Tomás la ley eterna constituye el orden de la Creación que el hombre puede aceptar libremente. Ésta armoniza la necesidad de los entes irracionales, la acción amorosa de Dios (ley divina), la ley natural, y la contingencia de “las cosas humanas”, entre las que se incluye la economía. La actividad mercantil es lícita si está al servicio de *oikos* o *polis* y según el modo en que se ejercite, atendiendo a la justicia conmutativa. La naturaleza familiar, política y religiosa del hombre determina qué es lo *necesario-natural* abarcando además de bienes corporales, otros derivados de considerar el rango social y el tipo de vida elegido (civil, religiosa, activa, contemplativa). La actividad económica de raíz antropológica cristiana ocupa, por lo tanto, un lugar

preciso como parte de un todo ordenado *legal-natural*, lo que le proporciona sentido y orientación moral suficiente.

**Palabras clave:** *oikonomía*, crematística, ley natural, pensamiento económico de Aristóteles, pensamiento económico de Santo Tomás

(\*)E-mail: [jl.cendejas@ufv.es](mailto:jl.cendejas@ufv.es). Grant #3/2016 of the Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales “Francisco de Vitoria” is acknowledged. Postal adress: Universidad Francisco de Vitoria. Ctra. Pozuelo-Majadahonda Km. 1.800. 28223 Pozuelo de Alarcón (Madrid, Spain)

## I. Introducción: del gobierno de la familia a la norma racional de la acción

“Lo económico” se refiere originalmente a la ordenación (*nomos*) de la casa (*oikos*). En la Grecia clásica ésta incluía tanto los bienes como las personas, libres y esclavas, bajo la potestad del cabeza de familia, lo que denominaríamos familia y patrimonio familiar, unidad de personas y bienes. El doble significado de familia y de propiedad familiar pervive de algún modo en palabras como hogar o casa, así que expresiones como “economía doméstica” o “economía de la familia” encerrarían cierta redundancia. Por el camino hasta el presente se ha perdido el significado de lo económico como relativo al gobierno familiar de bienes y de personas, al tiempo que lo que constituía originalmente la crematística se ha identificado en la práctica con la economía tal como hoy es entendida comúnmente. Este cambio semántico dificulta enormemente apreciar la relación orgánica que establece Aristóteles entre ética y economía ya que la crematística natural, moralmente admisible, está subordinada al *oikos*, y éste a la *polis* en la cual se realiza el ideal humano de convivencia. La relación entre ética y economía (Encinar *et al.*, 2006), o entre ética y crematística si es esto lo que quiere decirse realmente, pasaría entonces por esta ordenación de espacios de acción. Estrictamente, “lo ético” en economía es la administración prudente del *oikos* en el seno de una *polis* justa.

Singer (1958) hace referencia a Hesíodo que en *Los trabajos y los días* (ca. 700 a. C.) narra cómo un agricultor debe resolver el problema de la necesidad humana mediante el trabajo, la moderación, la honestidad y el conocimiento de cómo y cuándo se deben realizar las diversas labores, o ajustando los deseos a los recursos, y sobre todo adecuando disposiciones y actos con vistas a disfrutar de una vida buena. En esta obra no aparecen los términos *oikonomía* u *oikonomos*, pero obviamente ese es su tema central. De ella toma Aristóteles el verso que resume el objeto de la economía “*Lo primero casa, mujer y buey de labranza*” (*Política* I, 2, 1252b 5). Con esta obra, Hesíodo habría elaborado el primer tratado de economía -que equivale a familiar-, género que trataba de la gestión de una propiedad familiar agrícola, y que tiene su continuación en Roma con los tratados *De re rustica*<sup>1</sup> y similares.

El *Oikonomikos* (ca. 380 a. C.) de Jenofonte, anterior a la *Política* de Aristóteles, comparte una concepción similar de lo que constituye la gestión del *oikos* -que incluye el culto doméstico-. Jenofonte pone el énfasis en el papel del cabeza de familia, su liderazgo e iniciativa para la coordinación de las actividades y disposiciones de los miembros del *oikos*. Su principal ocupación es elegir, educar, supervisar e inspirar a su esposa, hijos y

---

<sup>1</sup> Es habitual la referencia a la abeja como modelo de “economista”, también lo deseable de una esposa que sepa llevar su casa, o la importancia, por parte del cabeza de familia, de delegar en un buen *oikonomos*. Sobre la presencia del término *oikonomía* en el pensamiento y la literatura clásica griegas, véase Leshem (2016).

esclavos. La descripción de las diversas ocupaciones en el seno del *oikos* y su imbricación con las relaciones entre sus miembros, entre marido y esposa, padres e hijos y amo y esclavos, define con precisión el objeto de estudio de la economía tal como Aristóteles lo recoge posteriormente en la *Política*<sup>2</sup>. Es de señalar que Aristóteles no extiende sin más “lo económico”, propio del hogar, hasta la *polis*<sup>3</sup>, ya que no identifica las formas de gobierno doméstico y político. La *polis*, al pretender un bien superior al *oikos*, comprende el *oikos*, es de una especie distinta, y distinto es también su modo de gobierno (*Política* I, 7, 1255b 1). Sí concibe una crematística natural al servicio de la *polis*.

Conforme a esta concepción original, “lo económico” en tanto referido a la administración de personas y bienes en el seno de la comunidad familiar, sitúa a la familia<sup>4</sup> como agente nuclear en torno al cual se encuentran la comunidad política como instancia superior, y la producción y el intercambio -esto es, las distintas artes y la crematística como arte adquisitivo- como instancias subordinadas. Como vemos más adelante, en Aristóteles, el modo en que se integran estos tres espacios de acción constituye, tanto un resultado natural de la acción personal virtuosa, como un ideal de buen orden social. Su carácter *natural* hace de este orden tanto una realidad positiva como normativa.

La extensión de “lo económico” a otros ámbitos de la acción humana, además del familiar, proviene de la propia generalidad de la norma racional que gobierna el *oikos*. Singer (1958) analiza el cambio semántico del término *oikonomía* y la extensión de su significado hasta denotar la buena disposición de las partes de un todo en orden a su fin, pudiendo referirse, por ejemplo, al cosmos, a una obra de arte o a cualquier organismo. En este sentido es utilizado por la Teología -economía de Dios- o por Quesnay en su obra *Essai physique sur l'économie animale* (1736). Ordenar o asignar consiste entonces en poner en su sitio, en disponer adecuadamente las partes constitutivas de un ente determinado para que esté en condiciones de cumplir con su fin propio -natural- del mejor modo posible.

“Lo económico” de la acción humana es entonces aquella dimensión suya que consiste en ordenar, asignar, dirigir, coordinar, planear, gobernar, administrar, distribuir medios,

---

<sup>2</sup> Es preciso referirse también a la *Oeconomica*, obra erróneamente atribuida a Aristóteles y que tuvo, junto con la citada de Jenofonte, una importante repercusión en el pensamiento medieval y renacentista (Baloglou, 2012). La *Oeconomica* añade, de modo inconexo, a un ensayo en la línea de Jenofonte y Aristóteles, otro más original que distingue cuatro niveles o sistemas económicos y el modo en que obtienen sus recursos.

<sup>3</sup> Como sí hacen Platón, Jenofonte y otros. Ya en la antigüedad clásica, “lo económico” pasó de referirse a la familia, a hacerlo a las finanzas de la *polis* y, en general, a la administración de personas y/o bienes en otros contextos (p.ej. el ejército o la navegación). Hasta el siglo XVIII era habitual diferenciar estos ámbitos. Por ejemplo, Rousseau afirma que «Le mot d'Économie ou d'Oeconomie vient de οἶκος, maison, et de νόμος, loi, et ne signifie originairement que le sage et légitime gouvernement de la maison, pour le bien commun de toute la famille. Le sens de ce terme a été dans la suite étendu au gouvernement de la grande famille, qui est l'État. Pour distinguer ces deux acceptions, on l'appelle dans ce dernier cas, économie générale, ou politique; et dans l'autre, économie domestique, ou particulière» (*Discours sur l'économie politique*, 1755).

<sup>4</sup> “El hombre no es solamente un animal político, sino también familiar (*zoon oikonomikon*), y, al revés que los otros animales, no se aparean ocasionalmente hombre y mujer; en un sentido particular, pues, el hombre no es un animal solitario, sino hecho para la asociación con aquellos que son naturalmente sus parientes. Habrá, pues, una cierta comunidad y una cierta justicia, aun cuando no exista la ciudad, pues la familia es una amistad” (Aristóteles, *Ética a Eudemo* VII, 10, 1242a 22-28). Véase también Mirón (2004) que reivindica la relación entre economía y *oikos* destacando, en el contexto del mundo clásico griego, el distinto papel de los espacios interior (femenino) y exterior (masculino) del *oikos*.

recursos o actividades cualesquiera en un determinado espacio de acción -ámbito de sociabilidad- para el logro de cualquier fin u objetivo -el “todo” pretendido-. La configuración -dar forma- de las partes ordenadas al todo, sean medios, recursos o actividades, sigue normalmente una pauta temporal ya que su puesta en disposición ha de tener lugar en momentos precisos conforme a lo que el agente considera el curso de acción más adecuado con vistas a lograr el “todo” buscado. De ahí que procede hablar de plan de acción (Rubio de Urquía, 2005) como configuración ideada o imaginada de actos que discurren en el futuro -la acción ideada por fuerza es siempre a futuro- para llegar a algo lo más parecido posible a “la forma buscada”. Esta configuración imaginada sigue una norma racional, no es aleatoria ni insondable, sino inteligible: podemos saber la razón por la cual las personas hacen lo que hacen<sup>5</sup>. Este es precisamente el hallazgo intelectual fundamental que hace de la economía la ciencia de la acción. El “teórico de la acción” - el economista es realmente un *praxeólogo* en terminología de von Mises- puede caracterizar la norma racional de muy diversos modos si bien lo ideal es que replique la norma racional efectivamente empleada por el agente si se trata de explicar su acción. En este proceso desempeñan un papel fundamental los presupuestos antropológicos adoptados explícita o implícitamente. Por ejemplo, el primer precepto indemostrable y evidente de la ley natural para Santo Tomás es que “todo agente obra por un fin y el fin tiene razón de bien” (*Suma* I-II, c. 94, a. 2) lo que viene a ser el “primer axioma de la acción”. Además de principios como el recién citado, son también precisos otros rasgos caracterizantes más sustantivos que producen tantas teorías económicas como modelos antropológicos quepa imaginar (Rubio de Urquía, 2000, 2005). Así, la ley -toda ella- en Santo Tomás constituye un conjunto de principios “positivo-normativos” de la acción de un tipo antropológico cristiano.

La “racionalidad de la norma racional” no presupone realizabilidad *ex post* del plan de acción pero sí una inteligibilidad *ex ante* que es posible aprehender por parte del *praxeólogo* con mayor o menor esfuerzo. Un principio o axioma fundamental de esta norma racional es que el plan de acción está configurado para lograr lo pretendido en el máximo grado posible<sup>6</sup>, de ahí que, en el pensamiento del agente -en el plan de acción *ex ante*- el logro de lo pretendido cuenta con la máxima probabilidad de ocurrencia. Esto es, el agente configura sus planes en la expectativa de su cuasi-pleno cumplimiento, dados su conocimiento y expectativas sobre la respuesta previsible del medio de operación. Durante su ejecución, el plan de acción *ex ante* demostrará su grado de adecuación o compatibilidad con la realidad, por ejemplo, con los planes en ejecución de los demás agentes. La mayor o menor correspondencia entre “lo pretendido” y “lo resultante” nos informará de la consistencia y realizabilidad de que gozaba dicho plan (Encinar, 2002) pudiendo dar lugar a eventuales procesos de aprendizaje (aunque podría pensarse en un plan de acción que incluyera un aprendizaje progresivo a partir de las discrepancias, esto

---

<sup>5</sup> Mediante la reelaboración del proceso lógico que ha seguido un agente determinado en la configuración de su plan de acción, podemos comprender o descubrir su intencionalidad, el sentido y fin de su acción. Este proceder es común a las ciencias humanas que no eluden el carácter precisamente humano de su objeto de estudio. Otro proceder es el del positivismo en las ciencias humanas que, reduciendo previamente a la persona a ciertas manifestaciones empíricamente constatables, la transforma en pseudo-persona o mecanismo, explicando luego el comportamiento, movimiento más bien, del ente así creado.

<sup>6</sup> Economizar en medios forma parte de “lograr lo pretendido en el máximo grado posible”. Debido a la posibilidad de destinar medios, recursos o actividades del plan previsto a otros planes alternativos, es preciso asignarlos del mejor modo posible y asumir la pérdida de las alternativas desechadas -coste de oportunidad-. Por estas y otras conexiones entre planes, al considerar la ejecución de uno de ellos, se ha de tener en cuenta todo el entramado de planes relacionados, lo que Rubio de Urquía (2005) denomina haces de planes de acción, idea que queda ilustrada en la Figura nº 3 de la página 91.

es, que el objetivo del plan fuera aprender, bien como fin en sí mismo, bien para otra cosa).

Si acudimos al concepto de ley de Santo Tomás nos encontramos con que la ley es simultáneamente ordenación o disposición del ser -forma-, y orientación externa hacia el bien, esto es, el modo en el que Dios instruye para el bien<sup>7</sup>. La ley es “regla y medida”, buena ordenación o disposición de las partes para dar cumplimiento al fin propio -natural- de una determinada totalidad. Así que las cosas siguen una norma racional o razón, y precisamente en eso consiste su ley. En tanto la ley se conoce, también se puede denominar norma racional o razón, si bien la “regla y medida” de las distintas cosas no es cognoscible del mismo modo, siendo preciso diferenciar de entrada una razón práctica y una razón especulativa. La naturaleza humana está dispuesta para dar cumplimiento al fin al que el hombre está llamado. Intellecto y voluntad se orientan como objetos generales a la verdad y al bien permitiendo aprehender en el orden de la Creación su razón de ser -la naturaleza de las cosas- en la que reside además su bien. Es posible, por tanto, adecuar la acción -los planes de acción- a la verdad y al bien ajustando su norma racional, en lo posible y en un proceso perfectivo, a la ley, a la “regla y medida” de las cosas a las que se orienta nuestra acción.

Aristóteles separa la filosofía práctica -ética, política y economía- de la filosofía especulativa, a diferencia de Platón, que concibe todas las ideas subordinadas a la idea de bien y, en coherencia, establece un único saber que es la propia filosofía. De ahí su república utópica -sin familias ni propiedad privada- gobernada por reyes filósofos que buscan dar cumplimiento a esa idea. En cambio, para Aristóteles y para Santo Tomás la relación entre universal y particular es distinta en los asuntos humanos y en los entes irracionales. Los problemas de la filosofía práctica difieren de los de la filosofía especulativa, pues “cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo” (*Ética a Nicómaco* II, 7, 1107a 31-33). En este contexto no vale la aplicación mecánica de principios generales, “si tal es la naturaleza de una exposición general, con mayor razón la concerniente a lo particular será menos precisa; pues ésta no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que los que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno, como ocurre en el arte de la medicina y de la navegación” (*Ética a Nicómaco* II, 2, 1104a 5-10).

Santo Tomás continúa con esta distinción. Razón especulativa y razón práctica proceden de lo común a lo particular (*Suma* I-II, c. 94, a. 4) aunque de diferente manera. La razón especulativa versa sobre cosas necesarias y sus principios comunes y conclusiones particulares expresan verdades sin excepción. La razón práctica se ocupa de las “operaciones humanas” que son contingentes y en cuyos principios comunes se encuentra cierta necesidad, pero donde suceden más excepciones conforme más se desciende a lo

---

<sup>7</sup> En el pensamiento griego la realidad es un todo bien ordenado (*cosmos*) que encuentra en su razón de ser el criterio de su propia bondad. Salvo para algunos sofistas, no hay escisión entre un ser necesario (*physis*) inteligible mediante la razón, y un deber ser contingente determinado conforme a leyes humanas convencionales (*nomos*) fruto de la voluntad. Descubrir el “deber ser” es descubrir el “ser” lo que permite la recta razón en un proceso perfectivo, tal es el ideal socrático. La concepción tomista de ley sigue esta idea donde el ser es Criatura. Bajo la concepción cristiana, el mal no es realidad substantiva sino privación de bien y, en este sentido, imperfección de la forma. La acción malvada consiste entonces en privar de un bien a uno mismo o al prójimo, en herir, corromper o destruir una forma, en vulnerar su ley. Por tomar el fruto del árbol del bien y del mal el hombre puede hacer de sí mismo su ley (*monstra legum*) y constituirse en “medida de todas las cosas” (Protágoras).

particular. En el orden práctico, a diferencia del especulativo, la verdad o rectitud práctica no es la misma para todos los hombres en lo referido al conocimiento particular, aunque sí en el universal, esto es, en los principios comunes o universales de la ley natural. En el contexto de este trabajo, podríamos interpretar esta verdad o rectitud práctica como la simultánea viabilidad y bondad del plan de acción.

En cualquier caso, existe un orden en todas las cosas, incluidos “los asuntos humanos”, que constituye su ley, aprehensible por la razón, bien especulativa, bien práctica. Tendiendo esto en cuenta y lo dicho sobre la norma racional que la ciencia económica descubre primero en el *oikos* y después en toda acción humana, bien podemos concluir que los planes de acción serán tanto más viables y buenos cuanto mejor conozcan los agentes la ley y mejor ajusten a ésta su acción. Ahora bien, ¿a qué tipo de ley es preciso ajustarse? A toda ley, ya que en la ley eterna se incluye tanto “el principio activo intrínseco en los seres físicos” (*Suma* I-II, c. 93, a. 5, “leyes de la naturaleza” diríamos hoy), como la ley natural que es “participación de la criatura racional en la ley eterna” (*Suma* I-II, c. 94), como la ley divina que, por no ser plenamente cognoscible por la sola razón natural, ha sido revelada por el amor de Dios al hombre<sup>8</sup>. Y a la ley humana que si es auténtica ley proviene de la ley natural y obliga en conciencia.

Siguiendo este esquema argumental, desarrollamos el resto del trabajo del siguiente modo. Primero analizamos en qué consiste el orden social natural de *polis* y *oikos* en Aristóteles conforme a lo expuesto en la *Política* y en la *Ética a Nicómaco*, centrándonos en los contenidos de la economía, de la crematística y en su relación. Dando por bueno este orden, el *ethos*<sup>9</sup> cristiano orienta a su fin último (la *beatitudo*) todo acto humano, interno y externo, al tiempo que añade un espacio de acción “religioso-salvífico” de rango superior. Para Santo Tomás la ley eterna es precisamente el orden de la Creación que el hombre acepta libremente conforme al cumplimiento del plan de Salvación. La ley consigue armonizar necesidad de los entes irracionales, acción amorosa de Dios (ley divina), necesidad moral (ley natural) y contingencia de las “cosas humanas”, entre las que se incluye, aunque no sólo, la ley humana y la actividad económica. En la sección tercera exponemos, por tanto, el concepto de ley conforme a la *Suma Teológica*. Desde Platón y hasta el siglo XVIII, los temas tradicionalmente calificados de económicos (=crematísticos o mercantiles) se abordan en relación a la virtud de la justicia, lo que pasamos a exponer en la sección cuarta, también conforme a la *Suma*. Además hemos considerado otros aspectos pertinentes en torno al lugar que la actividad económica ocupa en este orden legal y social, por ejemplo, en el contexto de las virtudes de la caridad y de la prudencia, así como sobre el concepto de lo *necesario-natural* que está condicionado por el estatus y el tipo de vida de cada cual. En la sección quinta realizamos una valoración global de lo expuesto. Metodológicamente, hemos optado a lo largo del texto por diferenciar la síntesis de los textos originales mediante paráfrasis o citas textuales, de su análisis o valoración. Esperamos haber logrado esto con la suficiente claridad.

## II. El orden social natural aristotélico: *polis*, *oikos* y crematística

---

<sup>8</sup> Para Santo Tomás, razón y fe cuentan con sus propios dominios sin que ambas se encuentren al mismo nivel. A las verdades naturales permite acceder la razón natural, mientras que los artículos de fe son revelados. Hay un “área de solapado”, los preámbulos de la fe, cognoscibles por la razón natural, pero también revelados. Entre ley divina y ley natural sucede lo mismo: hay preceptos de la ley divina que son conocidos también como ley natural. En todo lo mundano se encontraría entonces “algo divino” que es accesible por todos en espera de que la revelación complete el conocimiento de la ley.

<sup>9</sup> Sobre el significado del *ethos* y su relación con los diversos órdenes, véase Negro (2008).

Pasamos a considerar el lugar que la economía, en tanto administración de la casa, ocupa en el pensamiento aristotélico<sup>10</sup>. Sintéticamente, el *oikos* es la unidad básica de personas y bienes cuyo objetivo fundamental es procurar y procurarse la vida, esto es, procurar su continuidad conforme a su naturaleza. En relación al *oikos*, se determinan dos espacios de acción, el crematístico, por el cual el *oikos* obtiene los medios de vida, y el político que surge de la agrupación de familias con el fin de lograr, no solo el vivir, sino también el vivir bien conforme a la virtud, de las cuales la justicia es la virtud perfecta.

El libro I de la *Política* de Aristóteles está dedicado a la comunidad familiar, origen y parte de la comunidad política, la *polis*. El *oikos* se basa en tres relaciones o emparejamientos dados por naturaleza (*Política* I, 2, 1252a 2): hombre con mujer, padre con hijo, y amo con esclavo. El *oikos* es la “comunidad, constituida por naturaleza, para satisfacción de lo cotidiano”, para vivir. La *polis* es la comunidad perfecta proveniente de varias aldeas, agrupaciones de familias antiguamente gobernadas por reyes<sup>11</sup>. A pesar de precederla en la historia, la *polis* supera al *oikos* en perfección ya que, aunque la *polis* tiene su origen en la urgencia del vivir a la que el *oikos* sirve, aquella subsiste para el vivir bien. La *polis* da cumplimiento al ideal de vivir bien de las comunidades originarias, constituye su perfección, y en este sentido, resulta autosuficiente, autárquica. La *polis* es natural, y el hombre, por naturaleza, es un animal cívico (*zoon politikon*, *Política* I, 2, 1252b 9). La *polis* es anterior al *oikos* y a cada individuo, ya que el conjunto es anterior a las partes. La justicia es el orden de la *polis* y la virtud en la que se basa consiste en la apreciación de lo justo, que se comunica mediante al lenguaje.

La economía, en tanto administración de la casa, debe diferenciarse de la crematística<sup>12</sup>. Lo propio de la crematística es la adquisición de bienes útiles, mientras que lo propio de la economía es el uso de dichos bienes (*Política* I, 8, 1256a 2). Partes de la crematística son el pastoreo, la agricultura, la piratería, la pesca y la caza (*Política* I, 8, 1256b 8). Estas sirven a la administración de la casa pues le procuran bienes indispensables para la vida. Los bienes así adquiridos obedecen al uso que les es natural (comer, vestir, habitar, etc.). Tales bienes constituyen la riqueza: suma de medios o instrumentos al servicio del *oikos*

---

<sup>10</sup> Basañez (1994, 1995), Crespo (2006, 2011, 2014), Cruz (1989), Martínez-Echevarría (2011) y Scalzo (2010) entre otros en lengua española, abordan el pensamiento económico de Aristóteles completando aspectos que aquí tratamos con menor detalle. Dos buenas revisiones bibliográficas de trabajos sobre las aportaciones de Aristóteles al pensamiento económico se encuentran en Spiegel (1996) y en Rothbard (1995). Además de la *Política* y la *Ética a Nicómaco*, son de interés algunos fragmentos de la *Retórica* y de los *Tópicos* que anticipan el principio de utilidad marginal decreciente y la teoría austriaca de la imputación. Cabe citar también Gordon (1964), Kauder (1953), Lowry (1987), Meikle (1995) y Polanyi (1968).

<sup>11</sup> El origen del *oikos* es religioso al basarse en los dioses domésticos -antepasados divinizados-. La propiedad, que es familiar y no individual, es inalienable pues constituye una unidad con los antepasados que “residen” en esa casa, y sólo se transmite en herencia por línea masculina. La destrucción de la casa, la pérdida de la propiedad, equivale al fin de la familia y a la pérdida de la ciudadanía. Sobre la significación de la *oikia* y la naturaleza de las relaciones en el seno familiar, véase Cruz (1989). La mención a las “agrupaciones de familias gobernadas por reyes” es una referencia a la estructura familiar gentilicia del mundo griego.

<sup>12</sup> En Platón (*Gorgias*) la crematística es una técnica que procura la obtención de riquezas, de modo análogo a cómo la medicina procura el bien del cuerpo, o la justicia el bien del alma. En *El Sofista* se expone una clasificación de los tipos de crematística, y su correspondiente valoración moral, en la que luego se basa Aristóteles.

y de la *polis*. Este arte adquisitivo es natural y está limitado por el cumplimiento de los fines propios del *oikos* y de la *polis*, esto es, vivir y vivir bien<sup>13</sup>.

También es crematística el arte adquisitivo que puede carecer de límite y no estar al servicio ni del *oikos* ni de la *polis* (*Política* I, 9, 1257a 1-8). Se basa en utilizar los bienes indispensables para la vida en algo que no les es propio como es su intercambio. En el seno del *oikos*, el cambio es impensable, además de innecesario. Pasa a serlo cuando la comunidad se hace más extensa. Entonces el cambio de bienes útiles mediante el trueque resulta natural pues permite la autosuficiencia. Al adquirir los intercambios mayor volumen y por la dificultad del transporte a mayores distancias, se introduce por necesidad el uso de la moneda. Con la moneda puede pasarse del cambio indispensable y natural al comercio de compraventa con moneda (*Política* I, 9, 1257b 9-14). Monetizados los intercambios, la riqueza que el dinero simboliza -el valor del dinero es convencional, no natural, y cambiante con las circunstancias-, permite una acumulación antinatural y sin término. En tanto medio para algún fin, no cabe imaginar una acumulación ilimitada que dé satisfacción a un fin limitado. Esta crematística no es parte de la economía, pues el fin de la administración de la casa, además de limitado -procurarse lo necesario<sup>14</sup>, no es la acumulación de riquezas.

La confusión entre economía y crematística desordenada lleva a afirmar que el fin de la economía es la acumulación de riquezas sin límite (*Política* I, 9, 1258a 15-18). En definitiva, hay una crematística necesaria, subordinada a la economía, que cuida del sustento y tiene un límite; y otra, antinatural e ilimitada. Esta segunda lleva a muchos a pervertir las demás artes (e.g. el arte militar, la medicina) transformándolas en medios de hacer dinero. Esta crematística es censurada con justicia y no es conforme a la naturaleza pues es a expensas de otros. La usura, que en ella se basa, es, de todos los negocios, el más antinatural pues, mediante la usura, el dinero resulta hijo del dinero (*nómisma nomísmatos*, *Política* I, 10, 1258b 4-5) no siendo la usura el fin para el que el dinero fue creado. Además del comercio y la usura, forman también parte de esta crematística el trabajo asalariado y el monopolio. Un tipo intermedio entre la crematística natural y la de cambio es la propia de la minería y de la explotación forestal (*Política* I, 11, 1258b, 4-5).

En consecuencia, lo económico remite en su origen a la unión, no confusión, de familia y patrimonio familiar, pues en esa unión se da cumplimiento al fin natural de la familia que es la satisfacción de las necesidades cotidianas que permiten la propia continuidad familiar. Aunque la familia no es autosuficiente en un sentido pleno, ya que precisa de la *polis* para dar cumplimiento al ideal moral de vivir bien. La adquisición de los bienes necesarios para vivir cuenta con un límite natural que se traspasa al acumular riqueza como fin en sí mismo, lo que se opone a su naturaleza instrumental como conjunto de medios útiles para vivir. Si bien el comercio y el dinero en sí no contravienen la naturaleza de lo económico, posibilitan este proceso, algo imposible en su ausencia. De ahí que el paso de una economía fundamentalmente agraria de intercambios limitados, a otra donde el comercio gana en importancia<sup>15</sup> y la moneda se utiliza de modo generalizado, sea visto como una amenaza al orden natural de *oikos* y *polis*.

---

<sup>13</sup> El fin de la *polis* es el vivir bien, aunque comporte también ventajas defensivas o favorezca el mero vivir mediante el comercio, pero para estas solas funciones bastaría un acuerdo. Existe una tendencia natural que dirige a los hombres hacia el vivir feliz en común.

<sup>14</sup> Sobre la naturaleza de las necesidades en Aristóteles y su influencia en Marx, véase Springborg (1984). Más adelante recogemos lo dicho por Santo Tomás sobre “lo necesario”.

<sup>15</sup> Es evidente el paralelo entre economía y crematística -no natural- y el existente entre dos modelos sociales, el tradicional griego (basado en un cabeza de familia propietario agrícola en tiempo de paz y

La adquisición de los bienes necesarios para la vida se realiza “saliendo del hogar” y ésta es su característica distintiva, mientras que su uso, se realiza “dentro del hogar”. Como detalla Aristóteles, ese “salir para adquirir”, o bien busca obtener lo necesario en la naturaleza (mediante el pastoreo, la agricultura, la pesca o la caza), bien en otros grupos humanos (mediante la piratería) o mediante el intercambio. En este último caso surge el dinero como medio de cambio de común aceptación que supera en eficacia al trueque al resolver el problema de la doble coincidencia de necesidades. El arte crematístico donde toma parte el dinero es susceptible de constituirse en arte desordenado y antinatural, ya que la naturaleza convencional del dinero lo permite, poniendo en peligro el orden familiar y político cuando el arte crematístico no está debidamente orientado al fin natural del *oikos* o de la *polis*. Esto no sucede por el hecho de utilizarse el dinero en los intercambios, sino cuando el fin del arte crematístico para ser la mera acumulación. Si el ámbito monetizado se expande conforme a una lógica autónoma, no subordinada al orden de la casa, puede corromper espacios de acción que no le pertenecen, o desnaturalizar el resto de artes que se ejercerán por exclusivo afán de lucro desviándolas así de su fin propio. El resultado es la alteración de una ordenación natural que garantiza en definitiva la continuidad familiar y política. Esta es la crítica sustantiva que subyace en Aristóteles contra el afán de lucro -afán acumulativo- y que está presente bajo diversas formas en buena parte del pensamiento económico y social posterior<sup>16</sup>.

Conforme a lo dicho, queda establecido un cuadro coherente de relaciones entre espacios de acción -política, economía y crematística- y, en consecuencia, una ordenación jerárquica de los planes de los agentes cuando operan en su seno<sup>17</sup>. Sobre la ordenación de los fines ya se indicó que el *oikos* procura el vivir, la *polis* el vivir bien, y la crematística adquirir “fuera del *oikos*” los medios que las familias precisan para vivir. Mientras que la

---

soldado en tiempo de guerra, como el protagonista del *Oikonomikos* de Jenofonte) donde la tierra no se vende y el trabajo proviene de la esclavitud, y el basado en el comercio y el trabajo asalariado, con frecuencia ejercidos ambos por *metecos*. La tensión presente en Aristóteles entre un esquema de relaciones armónicas entre *polis* y *oikos*, de un lado, y crematística de otro, guarda relación con este proceso de transformaciones económicas y sociales. Sin entrar en la polémica que ocupó en su momento a los historiadores de la economía sobre el carácter predominantemente agrario o comercial del mundo griego (“primitivistas” vs. “modernizadores”, véase Polanyi *et al.*, 1957, pp. 3-11) señalemos a este respecto la postura de Finley (1970, p. 18) quien no encuentra restos -“*not a trace*”- de análisis económico en la *Política* afirmando que Aristóteles no consideró las “reglas o mecánica del intercambio comercial”. Al contrario, al insistir sobre lo antinatural de la ganancia mercantil eliminó la posibilidad de tal discusión. El hecho de que la economía griega fuera predominantemente agrícola, habría impedido a Aristóteles reconocer la autonomía de “lo económico” (=crematístico), un espacio de acción regido por sus propias reglas al margen de la de la política o de la familia. Una interpretación que explica la diferencia entre ambas crematísticas se basa en la idea de que el intercambio es de distinta naturaleza al tener lugar en sociedades distintas. La crematística natural implica la reciprocidad, se basa en la amistad, es una relación personal y cohesiona la *polis*, a diferencia de la crematística que busca el lucro como fin, que la disuelve (Borisonik, 2013, 2014).

<sup>16</sup> Vemos más adelante cómo Santo Tomás admite los dos tipos de crematística y añade otro motivo para censurar la segunda: el ánimo de lucro, como cualquier otro afán por las cosas temporales, desvía del fin último del hombre. Analizado bajo la virtud de la justicia, un lucro moderado obtenido gracias al comercio es justo si puede atribuirse al trabajo o a otras causas y si sirve a la comunidad familiar o a la política. El cauce abierto por Santo Tomás a la actividad mercantil, casi estigmatizada por Aristóteles, permitirá los desarrollos analíticos posteriores en torno al precio justo de la Escuela de Salamanca.

<sup>17</sup> La idea de orden jerárquico entre espacios de acción es la siguiente. Las personas que actúan son siempre las mismas pero al operar en distintos entornos han de hacerlo de tal modo que, en caso de conflicto entre niveles, tenga prioridad el de orden jerárquico superior. Por ejemplo, que un ciudadano decida sacrificar su fortuna por el bien de la *polis* en caso necesario (política > familia); o que se nombre para cierto cargo público conforme al mérito y no a un familiar (política > familia); o, actualmente, que no se abandone determinado negocio familiar aunque fuera lucrativo hacerlo (familia > crematística).

economía es una actividad orientada al interior del *oikos*, la crematística lo está al exterior ya que fuera del *oikos* se encuentran los medios necesarios para la vida<sup>18</sup>. Al vivir bien está dedicada la ética, que informa a la política y a la administración del *oikos*.

Según lo expuesto, existe un tipo de actividad comercial y de intercambios monetizados al servicio de los fines propios y limitados del *oikos*, que es parte de la crematística natural. En efecto, el uso de un zapato como objeto de cambio es un uso del zapato como tal, pero no es su uso natural (*Política* I, 9, 1257a 2-4), ya que no se hizo para ser intercambiado<sup>19</sup>. El intercambio no puede ser fin, pues es una actividad cuyo sentido reside en el uso de lo intercambiado en el seno del *oikos*. La crematística antinatural, meramente acumulativa, corrompe el vínculo de toda producción con su fin que es el uso por parte del *oikos* (a pesar de que no ha podido escapársele a Aristóteles el hecho de que el zapato será adquirido por alguien que le dé su uso natural, y que ésta es la causa final de la producción orientada al intercambio con moneda). Sin embargo, el análisis de Aristóteles va más allá de la afirmación habitual de que el fin de la producción es el consumo. El consumo, el mero uso de los bienes, con ser necesario para vivir, no constituye un fin en sí mismo. El vivir como fin propio del *oikos* cobra sentido en un todo que es la *polis*, siendo el vivir bien su finalidad última. Contemplada la crematística como parte de un orden social, el problema estaría tanto en una acumulación no natural -desordenada- por tratarse de un medio que se constituye impropriamente en fin, como en las consecuencias que tendría sobre el orden social alterar la jerarquía natural de espacios de acción y en sus efectos disolventes sobre *oikos* y *polis*.

Esto por lo que respecta al orden que guardan entre sí los espacios de acción, pero ¿en qué consiste exactamente el vivir bien propio de la *polis*? El sumo bien, fin último de toda acción, es la felicidad (*eudaimonia*), y esta resulta del ejercicio de las virtudes que completan la buena disposición del hombre para realizar plenamente su naturaleza, aunque también sea preciso disponer de ciertos bienes exteriores (*Ética a Nicómaco* I, 8, 1099b, 1-9). Las virtudes son hábitos perfeccionantes que se ajustan a una debida proporción -el justo medio-. Entre ellas, el rango más alto corresponde a las intelectuales o dianoéticas -arte, ciencia, prudencia, sabiduría e intelecto-, mientras que, entre las morales, destaca la justicia. La prudencia, que se considera a veces como virtud moral, es la sabiduría práctica que delibera sobre la bondad del fin y lo que conviene para vivir bien en general (*Ética a Nicómaco* VI, 5, 1140a 25-30). Es la propia de los administradores y de los gobernantes (*Ética a Nicómaco* VI, 5, 1140b 10). Por su parte, la justicia es la más

---

<sup>18</sup> La diferencia entre economía y crematística tiene su correlato en la diferencia entre *praxis* y *poiesis*. La primera se refiere al aspecto inmanente de la acción, esto es, a aquellos resultados que repercuten en el interior del agente, mientras que la segunda, que se podría traducir como producción, es un tipo de acción transitiva que resulta en algo separado del agente: “el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin” (*Ética a Nicómaco* VI, 1140b 5). Multitud de acciones cuentan con ambos tipos de resultados. Por ejemplo, al producir, un artesano no solo produce como tal un objeto determinado, sino que aprende, lo cual es un resultado inmanente de su acción. El aspecto inmanente de la acción es el realmente valioso para Aristóteles pues se orienta a la perfección del propio agente como fin, mientras que el aspecto transitivo resulta instrumental en relación a un fin ulterior. La crematística constituye un tipo de acción transitiva, mientras que la economía recoge un aspecto inmanente: uso de los recursos para vivir. Véase Crespo (2006), quien también analiza en detalle las cuatro aproximaciones de lo económico presentes en Aristóteles: como acción inmanente, como capacidad, como hábito y como ciencia práctica.

<sup>19</sup> Marx parte de Aristóteles cuando diferencia el intercambio regido por el valor de uso en que el dinero es medio (mercancía-dinero-mercancía), del intercambio regido por el valor de cambio en que el medio es la mercancía y el fin el dinero (dinero-mercancía-dinero), esto es, la circulación simple de la mercancía, de la circulación del capital, respectivamente. La primera acaba con la satisfacción de la necesidad, la segunda no tiene fin.

excelente de las virtudes puesto que, quien la posee, puede hacer uso de la virtud con otros, esto es, orientar su acción al bien ajeno preservando la felicidad o sus elementos (*Ética a Nicómaco* V, 1, 1129b 15-20). Así que la justicia, más que una virtud, es la virtud entera, y en consecuencia, la injusticia, no es una parte del vicio, sino el vicio total (*Ética a Nicómaco* V, 1, 1130a 5-10).

Divide Aristóteles la justicia en particular y general. Dentro de la primera, la justicia correctiva se refiere a las relaciones entre los miembros de la *polis* en tanto iguales. Como consecuencia de los diversos tratos<sup>20</sup> debe quedar preservada dicha igualdad. Dentro también de la justicia particular, la justicia distributiva se refiere a lo que la *polis* debe a sus miembros proporcionalmente en tanto contribuyen de modo distinto al bien de la *polis*, por ejemplo, mediante el reconocimiento de méritos u honores. Un tipo especial de relación entre los miembros de la *polis* es la reciprocidad. Las acciones recíprocamente proporcionadas mantienen unida a la *polis*. Dentro de la reciprocidad se incluye el intercambio en el cual la mediación del dinero permite igualar desiguales a través de la necesidad<sup>21</sup>. El dinero, medida convencional establecida en virtud de un acuerdo, resuelve el problema de la conmensurabilidad necesaria para dicha igualación, al menos en grado suficiente al ser una especie de sustituto de la necesidad (*Ética a Nicómaco* V, 5, 1133a 15-30).

El tercer tipo de justicia es la general que se refiere a la relación de los miembros de la *polis* con la *polis* misma, también por ello denominada justicia política. Ésta solo es posible entre personas libres e iguales (*Ética a Nicómaco* V, 6, 1134a 25-30), por lo que se diferencia de la justicia doméstica. La justicia política puede ser natural o legal. La natural tiene la misma fuerza en todas partes y no está sujeta al parecer humano, mientras que la legal lo es en virtud de su promulgación, o por aplicarse a casos particulares (*Ética a Nicómaco* V, 7, 1134b 20-25). En definitiva, la justicia actúa en tres direcciones: primera, ligando entre sí a iguales mediante la justicia correctiva; segunda, a la *polis* respecto a sus miembros mediante la justicia distributiva; y tercera, a sus miembros respecto a la *polis* misma mediante la justicia política.

En resumen, la continuidad de la *polis* no se logra mediante la imposición autoritaria<sup>22</sup> de un determinado orden social externo que imponga la justicia con el fin de procurar a los

---

<sup>20</sup> Sean estos tratos voluntarios (compra, venta, préstamo, fianza, usufructo, depósito, alquiler) o involuntarios, básicamente delitos que exigen un castigo o reparación para mantener la igualdad previa a su comisión.

<sup>21</sup> En común con la justicia correctiva está la igualación de las cosas intercambiadas cuando, expresados sus precios en términos monetarios, se resuelve suficientemente el problema de su comparabilidad y es posible la igualación a través de la necesidad. La reciprocidad está también relacionada con la justicia distributiva al tener en cuenta la debida proporción entre los agentes productores: “es preciso, pues, que entre el arquitecto y el zapatero haya la misma relación que hay entre una cantidad de zapatos y una casa” (*Ética a Nicómaco* V, 5, 1133a, 22). Esta afirmación ha dado lugar a múltiples interpretaciones. Parecería que, con la igualación de las cosas, se produce también la debida justicia distributiva entre los agentes. Nada apunta a una teoría implícita del valor trabajo. La igualación es de los valores monetarios de las cosas a manera de sustitutos de las necesidades respectivas. Si zapatero y arquitecto intercambian sus productos en cantidades  $q_1$  y  $q_2$  a los precios  $p_1$  y  $p_2$ , la reciprocidad exige que  $p_1q_1 = p_2q_2$ , que implica la regla

de proporcionalidad que define el precio relativo  $\frac{q_2}{q_1} = \frac{p_1}{p_2}$ .

<sup>22</sup> Aristóteles (*Política* II, 2, 1261a 1-4) rebate la constitución utópica de la *República* de Platón. Se muestra en contra de poseer todo en común -bienes, mujeres, hijos- por el cuidado que cada cual pone en lo suyo y el aumento de los delitos y de la conflictividad que traería consigo. Esto se debe a que en el hombre hay dos grandes móviles que son la propiedad y la afección. El proyecto utópico de Platón identifica *polis* y

hombres la *eudaimonia*, sino que son estos los que mantienen el ser de la *polis* mediante el ejercicio “descentralizado” de las virtudes. Estas tienden a generar acciones ordenadas compatibles con la conservación del ser social y familiar. Precisamente, el ejercicio desordenado de la crematística es una de las causas que pueden alterar este orden social natural al desviar el ejercicio de las diversas artes o de la propia política del fin que les es propio. La justicia en todas sus especificaciones es la encargada de mantener la igualdad natural de los ciudadanos en la que se basa la unidad de la *polis*. El orden social como orden natural se mantiene como tal, no por necesidad ajena<sup>23</sup> a los actos humanos o imposición coactiva, sino gracias al concurso humano virtuoso que procura la perfección conforme al lugar que cada uno ocupa en *polis* y *oikos*. Por supuesto cabe el actuar no virtuoso, pero no puede hablarse de la existencia de una *polis*, una comunidad humana ordenada, si ésta no se ajusta al orden natural que le es propio.

### III. Ley y ordenación de la acción en Santo Tomás

La *Suma Teológica* de Santo Tomás constituye tanto síntesis del pensamiento previo, como punto de arranque del posterior que culmina con la Escuela de Salamanca en los siglos XVI y XVII. Ello no implica ignorar la riqueza del pensamiento habido desde la Antigüedad (Langholm, 1992) que incluye, además de la patrística, la tradición dominicana iniciada en el siglo XIII, más cercana a Aristóteles y donde destacan las figuras de San Alberto Magno y de Santo Tomás; la tradición franciscana, próxima a San Agustín y de inspiración neoplatónica; o la tradición jurídica, bien románica, bien canónica. Basta con comprobar las fuentes del Aquinate en la *Suma* que, por ejemplo, sería inimaginable sin la aportación de San Agustín. En este sentido, el abundante recurso a la autoridad no busca tanto justificar lo que se afirma, sino que responde más bien a la idea de comunidad de pensamiento y fe.

El pensamiento económico de Santo Tomás, entendiendo económico como crematístico, constituye una parte mínima<sup>24</sup> de su obra moral y teológica en la que se integra de modo

---

*oikos* lo que sólo es viable destruyendo la familia (=casa): “al avanzar en este sentido y hacerse más unitaria, ya no será ciudad. Pues la ciudad es por su naturaleza una cierta pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convertirá en casa, y de casa en hombre, ya que podríamos afirmar que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que aunque alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad. (...) los elementos de los que debe resultar una ciudad difieren específicamente. Por eso precisamente la igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades”. Popper (*The open society and its enemies*, 1957) sitúa el proyecto platónico en una corriente “historicista” de inspiración totalitaria que llegaría hasta el presente.

<sup>23</sup> No cabría predicar un bien inintencionado externo al actuar humano al modo de la Ilustración escocesa. Otra cosa es que el actuar humano virtuoso preserve la justicia en la operación cotidiana de las diversas instituciones, de modo que su funcionamiento justo parezca ajeno a la voluntad y actos concretos de cada uno, casi automático. Aunque en absoluto sea así como se comprueba durante los procesos de descomposición moral en los que esos “automatismos” dejan de funcionar.

<sup>24</sup> Según Langholm (1992), la actividad económica no constituye la principal preocupación de Santo Tomás, su pensamiento económico resultaría convencional debido a su recurso constante a las autoridades reconocidas y sus posiciones, moderadas. Su principal contribución habría radicado en introducir orden y lógica en la doctrina heredada introduciendo el contenido patrístico en los moldes teóricos de Aristóteles. Por nuestra parte, esperamos mostrar que la integración de “lo económico” como norma racional de la acción en la constelación tomista a través del concepto de ley en sus diversas especificaciones, encierra un enorme potencial para la producción de pensamiento económico, como así lo prueba el desarrollado por los doctores de la Escuela de Salamanca. Considerar sólo el aspecto mercantil sin atender al conjunto en el que se integra, oculta la visión del mundo que explica precisamente el lugar de lo económico o lo crematístico en el todo social y, en muchos casos, por qué se dice lo que se dice. Como consecuencia de esta visión limitada, se puede llegar a calificar, por ejemplo, de protoliberal al pensamiento económico escolástico,

orgánico, lo que se aprecia sobre todo en el lugar que ocupa dentro de la *Suma*, distribuido entre las virtudes de la justicia, la prudencia o la caridad. Conforme a la concepción aristotélica tomista, la crematística ha de subordinarse a la economía. Entendemos por esta última, tanto su sentido estricto de “ordenación de la casa”, como el de “norma racional de la acción”, por lo que ha de tener cabida, como anticipábamos en la Introducción, el análisis que sobre la ley realiza el Aquinate. Como norma racional de la acción, la ley -“regla y medida”- no sólo compete al legislador<sup>25</sup> o al jurisconsulto, sino también al *oikonomos* entendido como cualquier agente con capacidad directiva (cabeza de familia, gobernante, comerciante, artesano,...), o cualquier persona que planea o decide sobre sus asuntos particulares. Cuando un agente planea su acción no separa radicalmente las cuestiones “morales” de las “materiales”. Este “modo mixto” es el modo natural en el que el ser humano elabora sus planes de acción, mezclando en sus consideraciones lo que es fácticamente posible y moralmente bueno conforme a sus apreciaciones personales en ambos casos. La concepción tomista de ley se ajusta precisamente a este modo de proceder pues en la naturaleza de cada ser está su bien, que se descubre hasta donde es posible según las diversas circunstancias, por lo que el agente acierta en mezclar ambos tipos de consideraciones sobre lo que es y lo que debe ser -otra cosa es el modo en que lo haga-. En términos actuales, es imposible que sus acciones estén “libres de juicios de valor”. Es preciso señalar que la necesidad presente en los entes irracionales forma parte de la ley, como aclara Santo Tomás al referirse a la ley eterna<sup>26</sup>. Por su parte, sin forzar su naturaleza, por ley humana podríamos entender algo más que las leyes positivas promulgadas por el gobernante. Si incluimos en la ley humana toda institución, esto es, toda pauta previsible de comportamiento social, formal o informal, también le sería de aplicación lo relativo a la ley humana. Así que el concepto tomista de ley puede ser a un tiempo lo bastante general y preciso como puedan serlo el conjunto de elementos sobre el ser y el deber ser que los agentes tienen en cuenta cuando elaboran sus cursos de acción.

La *Suma* ordena las diversas cuestiones conforme al plan divino que sigue la historia: tras la Creación y la Caída queda volver al Reino de Dios por mediación de Cristo. De sus tres partes<sup>27</sup>, la segunda (*Secunda*) se centra en la acción humana en general (*Prima Secundae*, I-II) donde se incluye el tratado sobre la ley, y la acción humana en particular (*Secunda Secundae*, II-II), donde se incluye el tratado sobre la justicia, y que podría considerarse como el auténtico comentario del Aquinate a la ética de Aristóteles. No obstante este encaje aristotélico, la visión del hombre y el sentido cristiano de su existencia introduce una diferencia radical respecto al pensamiento aristotélico: nuestra

---

cuando, a pesar de una secuencia lógico-histórica reconocible, las visiones del hombre y de la sociedad de liberalismo y cristianismo se contradicen en aspectos fundamentales (Ballesteros, 2015). Una muy buena introducción al pensamiento de Santo Tomás es Forment (2005).

<sup>25</sup> La ley ordena determinadas cosas a su fin como principio activo. En los legisladores sólo accidentalmente la ley (humana) es principio pasivo pues su fin es exterior a ella al tener que ordenarse a la ley eterna (*Suma* I-II, c. 91, a. 1, respuesta a la 3ª objeción). Dicho de otro modo, los legisladores redactan las leyes humanas ajustándolas a la ley eterna.

<sup>26</sup> Citando a *Proverbios* 8, 29: “Cuando fijó sus términos al mar e impuso a las aguas una ley para que no traspasasen sus linderos...” (*Suma* I-II, c. 93, a. 5).

<sup>27</sup> La Primera: sobre Dios, la Trinidad, la Creación, los ángeles, el hombre, el gobierno de Dios. La Segunda, primera parte (I-II): sobre la bienaventuranza, los actos humanos, las pasiones del alma, los hábitos, las virtudes, los dones del Espíritu Santo, los vicios y pecados, la ley en general, la ley antigua y nueva, la gracia. La Segunda, segunda parte (II-II): sobre la fe, la esperanza, la caridad, la prudencia, la justicia y su división, la religión, las virtudes sociales, la fortaleza, la templanza, la profecía, los estados de la vida cristiana. La Tercera: sobre el Verbo encarnado y los sacramentos.

vida es camino de salvación mediante Cristo, y lleva consigo el cumplimiento de los preceptos -que son también de ley natural- y la aspiración a la perfección evangélica, ambos facilitados por las virtudes y el auxilio de la gracia.

Todo hombre es parte de la comunidad perfecta -en el sentido de *polis*-, ordenándose la ley a la felicidad común (*Suma I-II*, c. 90, a. 2). Como el fin último de la comunidad humana es la salvación de cada uno de sus miembros, la ley primariamente se ordena a la bienaventuranza. Quedan unidas así la concepción aristotélica de bien común y la cristiana de salvación. Mantiene Santo Tomás la diferencia específica entre las comunidades política y familiar, y afirma en este sentido que el bien de la sociedad doméstica se ordena al bien de la *polis* (*Suma I-II*, c. 90, a. 3, respuesta a la 3ª objeción). La ley humana “es una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad” (*Suma I-II*, c. 90, a. 4). Por su parte, la promulgación de la ley natural consiste en el hecho mismo de estar inscrita en la mente de los hombres. En total, considera Santo Tomás la ley eterna, la ley divina (antigua y nueva), la ley natural y la ley humana, todas ellas especificaciones de una única legalidad<sup>28</sup>.

Mediante la **ley eterna**<sup>29</sup>, la divina providencia rige el mundo: “la comunidad del universo está gobernada por la razón divina” (*Suma I-II*, c. 91, a. 1), dado que Dios es su monarca. Es “la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento” (*Suma I-II*, c. 93, a. 1), ordenadora de todas las cosas creadas hacia sus fines. A la ley eterna están sujetos los seres irracionales pues Dios ha impreso en ellos los principios de sus operaciones propias<sup>30</sup>, y no porque “capturan intelectualmente el precepto divino” como así hacen las criaturas racionales (*Suma I-II*, c. 93, a. 5). Afirma Santo Tomás que “entre la inserción de un principio activo intrínseco en los seres físicos y la promulgación de la ley con respecto a los hombres hay cierta equivalencia, porque por la promulgación de la ley, se imprime en los hombres un principio director de sus propios actos” (*Suma I-II*, c. 93, a. 5, respuesta a la 1ª objeción). Las criaturas irracionales son movidas por Dios y, en tanto obedecen, participan de su razón; mientras que las racionales, capturando intelectualmente el precepto divino, pueden desobedecer cuando pecan aunque estén naturalmente inclinadas a la virtud<sup>31</sup>. La ley eterna es conocida en cuanto a los principios comunes de la ley natural (*Suma I-II*, c. 93, a. 2) pero no en sí misma -solo por los bienaventurados- y de ella deriva toda ley en la medida en que participa de la recta razón (*Suma I-II*, c. 93, a. 3). De modo que la ley natural es la participación de la ley eterna en la criatura racional (*Suma I-II*, c. 91, a. 2), por ella discernimos lo bueno de lo malo además de inclinarnos de modo natural al fin debido. Aquella ley humana que se aparte de la razón es inicua, no es ley, sino violencia.

---

<sup>28</sup> Existe además la ley del *fomes* (*Suma I-II*, c. 91, a. 6) que es una inclinación a la sensualidad propia de los animales. En el hombre surge por la Caída al perder vigor la ley de la razón que le es propia. Actúa como ley penal tras ser el hombre destituido de la justicia original.

<sup>29</sup> El precedente del concepto de ley eterna se encuentra en el estoicismo griego y romano, si bien viene a recoger la idea del universo como un todo ordenado del mundo griego. Cicerón proporcionó fundamento jurídico a las diversas legalidades de los estoicos y, a diferencia de éstos, defendió la participación activa en la política. A través de San Agustín influyó en Santo Tomás.

<sup>30</sup> En términos actuales lo que llamaríamos, de modo confuso desde una perspectiva tomista, “leyes de la naturaleza”.

<sup>31</sup> “El conocimiento natural del bien es oscurecido por las pasiones y los hábitos pecaminosos” (*Suma I-II*, c. 93, a. 6). En ningún hombre domina la ley de la carne de modo que destruya todo el bien natural que hay en él; siempre queda en el hombre una inclinación a hacer lo que le pide la ley eterna. El pecado no destruye todo el bien de la naturaleza (*Suma I-II*, c. 93, a. 6, respuesta a la 2ª objeción).

La **ley natural** parte de preceptos indemostrables y evidentes por sí mismos, el primero de los cuales es que “todo agente obra por un fin y el fin tiene razón de bien” (*Suma I-II*, c. 94, a. 2). Así que la noción primera que se alcanza mediante la razón práctica es la noción de bien: “el bien es lo que todos apetecen”, de donde se deduce que “el bien ha de hacerse y buscarse, el mal ha de evitarse”. El orden de los preceptos de la ley natural es correlativo al de las inclinaciones naturales del hombre. La primera inclinación, común a todas las sustancias, es a conservar su propio ser por lo que corresponde a la ley natural todo aquello que concierne a la conservación de la vida e impide su destrucción. En segundo lugar, existe una inclinación hacia bienes más determinados, y que es común con el resto de los animales como la conjunción de los sexos y la educación de los hijos. Y en tercer lugar, en consonancia con la naturaleza racional del hombre, su inclinación natural a buscar la verdad sobre Dios y a vivir en sociedad, por lo que pertenece a la ley natural todo lo que de esto se derive como evitar la ignorancia o respetar a los conciudadanos<sup>32</sup>. Los actos de las virtudes, en cuanto virtuosos, también son de ley natural, aunque muchas acciones virtuosas no responden de manera inmediata a una inclinación natural sino que resultan de un proceso racional por el cual el hombre busca lo más útil para vivir bien (*Suma I-II*, c. 94, a. 3). A los preceptos del Decálogo “la razón natural asiente inmediatamente como a principios evidentísimos” (*Suma II-II*, c. 122, a. 1) por lo que también formarían parte de la ley natural. También lo son “los primeros y principales preceptos de la ley: “Amarás al Señor tu Dios, y amarás a tu prójimo”, *Mateo 22*, 37-39 (*Suma I-II*, c. 100, a. 3).

La ley natural es la misma para todos, si bien la propia especificidad de la razón práctica hace que la verdad y la rectitud práctica no sea la misma para todos en tanto dirigida a un conocimiento particular, aunque sí en sus principios universales; e incluso coincidiendo en la norma práctica, tampoco todos conocen la ley natural del mismo modo. Esto se debe a que, al ocuparse la razón práctica de cosas contingentes como son las operaciones humanas, y a pesar de existir “cierta necesidad” en sus principios, “cuanto más se desciende a lo particular tanto más excepciones ocurren” (*Suma I-II*, c. 94, a. 4). Así que la ley natural es la misma para todos en cuanto a sus primeros principios universales o comunes, pero en relación a ciertos principios particulares, que vienen a ser conclusiones derivadas de dichos principios, es la misma en la mayor parte de los casos, pero pueden ocurrir excepciones, bien en la rectitud del contenido por algún impedimento especial o por el grado de conocimiento<sup>33</sup>. Y esto sucede cuanto más se desciende a situaciones particulares (pone Santo Tomás un ejemplo sobre la conveniencia de devolver un depósito). La ley natural cambia con el tiempo si es por adición pero no por sustracción (*Suma I-II*, c. 94, a. 5). Se le añade, por ejemplo, mediante disposiciones útiles para la

---

<sup>32</sup> Aquí resuenan de nuevo el *zoon oikonomikon* y el *zoon politikon* aristotélicos con sus respectivos fines en vivir y en vivir bien. Añade Santo Tomás una inclinación natural presente en todos los hombres a buscar la verdad sobre Dios, evidencia constatada por las ciencias de la religión y la etnografía. El hombre sería primeramente animal religioso pues la religión proporciona un sentido y determina en última instancia la forma de *polis* y *oikos*.

<sup>33</sup> “debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural”, por ejemplo, los germanos consideraban lícito el robo (*Suma I-II*, c. 94, a. 4). Cabe entonces considerar un carácter perfectivo -no irreversible, no obstante- de la acción del hombre conforme éste consigue ampliar el dominio de aplicación de la ley natural, bien al eliminar trabas morales como las recién mencionadas que dificultan o impiden su reconocimiento, bien mediante una mejor deducción de las especificaciones particulares a partir de los preceptos comunes, o bien mediante nuevas “disposiciones útiles para la vida humana”. Por el contrario, las leyes inicuas, contrarias a los principios universales de la ley natural, muestran un proceso en sentido opuesto.

vida humana tanto por la ley divina, como incluso por la ley humana<sup>34</sup>. Por sustracción, en cambio, la ley natural es inmutable en sus primeros principios -“Tu ley ha sido escrita en los corazones de los hombres donde ninguna iniquidad la puede borrar”, San Agustín, *Confesiones* II. Si bien los preceptos secundarios o conclusiones, aunque inmutables en la mayoría de los casos, pueden cambiar en algunas situaciones particulares según lo dicho (*Suma* I-II, c. 94, a. 6).

La ley humana parte de los preceptos generales e indemostrables de la ley natural llegando a disposiciones particularizadas que son las propias leyes humanas. Este proceso, que corresponde a la razón práctica, discurre de modo análogo al de la razón especulativa que parte de unos principios indemostrables conocidos de modo natural y obtiene las conclusiones de las diversas ciencias (*Suma* I-II, c. 91, a. 3). La incertidumbre que afecta a los asuntos humanos (*Sabiduría* 9, 14: “los pensamientos de los mortales son inseguros, y nuestras previsiones inciertas”) no impide que exista una ley humana que pueda establecerse con toda certeza. La razón práctica versa sobre lo operable, que es singular y contingente, a diferencia de la razón especulativa que lo hace sobre lo necesario, de ahí que las leyes humanas no puedan alcanzar la infalibilidad de las conclusiones científicas obtenidas mediante demostración, “aunque tampoco es necesario que toda medida sea absolutamente infalible y cierta, sino sólo en cuanto cabe en su género”<sup>35</sup> (*Suma* I-II, c. 91, a. 3, respuesta a la 3ª objeción).

Ahora bien, el fin último del hombre sobrepasa el alcance de sus facultades naturales, por lo que además de la ley natural, aun participando de la eterna, precisa el hombre de la ley divina, que le es revelada. Además, la incertidumbre de los juicios humanos da lugar a que las leyes humanas sean diversas y hasta contrarias. La ley divina establece sin lugar a error lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. La ley humana nada puede decir de los movimientos interiores del hombre, ya que afecta solo a los actos externos, y la perfección de la virtud precisa la rectitud en lo interior y lo exterior. La ley divina alcanza y ordena también los actos interiores. La ley humana tampoco puede prohibir todas las acciones malas, pues al intentarlo suprimiría también muchos bienes y el desarrollo del bien común. Para que ningún mal quede sin prohibición ni castigo es precisa la ley divina por la que se prohíben todos los pecados. La ley divina convierte el alma al dirigirse tanto a los actos externos como a los internos y ordena al hombre a su fin sobrenatural (*Suma* I-II, c. 91, a. 4). La ley divina se divide a su vez en antigua<sup>36</sup> y nueva, siendo la segunda perfección de la primera.

Por la **ley nueva** se ordenan los actos internos del alma. La ley nueva trae consigo la promesa de la vida eterna, e induce a los hombres al cumplimiento de los preceptos -el

---

<sup>34</sup> La ley natural en ocasiones no determina lo contrario, como la posesión de los bienes en común frente a la propiedad privada, o la libertad igual para todos frente a la servidumbre. A diferencia de Aristóteles, Santo Tomás no considera natural la esclavitud, aunque tampoco opuesta a ella. Conforme a San Isidoro, en el estado de la naturaleza todo es común y todos somos libres.

<sup>35</sup> No hay diferencia fundamental entre el proceder de la razón especulativa y el de la razón práctica por lo que respecta a su lógica deductiva. Sin embargo, como se ve, si la hay en el modo de interpretar o aplicar los juicios o conclusiones que se alcancen, debido a la contingencia y singularidad de los actos humanos.

<sup>36</sup> La ley antigua incluye, aunque no sólo, el Decálogo. “La ley antigua fue dada al pueblo judío a fin de que con ella tuviera ciertos privilegios de santidad por reverencia de Cristo, que de él debía nacer” (*Suma* I-II, c. 98, a. 5). Entre la ley de la gracia y la ley natural fue conveniente que se diera la ley antigua en tiempos de Moisés para que los hombres se convencieran de “la vanidad de su orgullo”, tras acabar en “la idolatría y hasta los más torpes vicios en la época de Abrahán” por seguir el gobierno de su sola razón (*Suma* I-II, c. 98, a. 6). Gracias a la ley antigua el hombre, caído en el pecado, reconoce su flaqueza y la necesidad de la gracia (*Suma* I-II, c. 106, a. 3).

Decálogo- mediante el amor “infundido en nuestros corazones por la gracia de Cristo” (*Suma I-II*, c. 91, a. 5). Es ley de perfección porque es ley de caridad (*Suma I-II*, c. 107, a. 1). Con ella el Señor enseña que caen “bajo la prohibición los actos interiores de los pecados”, no solo los exteriores como en la ley antigua (*Suma I-II*, c. 107, a. 2). Admite además “consejos de perfección” como “vende lo que tienes, dalo a los pobres y sígueme” (*Lucas* 18, 22). Ley natural, ley antigua y ley nueva implican una progresión en perfección: siguiendo a San Juan Crisóstomo, “primero brota la hierba en la ley natural, luego la espiga en la ley de Moisés y después, en el Evangelio, el grano maduro” (*Suma I-II*, c. 107, a. 3). La ley nueva es ley de libertad pues aquellas obras ni mandadas ni prohibidas en orden a la salvación eterna, han sido dejadas “por el legislador, que es Cristo, a cada uno en la medida en que cada cual debe tener cuidado de otro” (*Suma I-II*, c. 108, a. 1). Y las que sí son preceptos o prohibiciones las cumplimos libremente por “un interior instinto de la gracia” (*Suma I-II*, c. 108, a. 1, respuesta a la 2ª objeción). Así que en relación a la determinación de los actos exteriores “en las palabras de Cristo está suficientemente determinado todo lo que pertenece a la salvación humana” (*Suma I-II*, c. 108, a. 2). Sobre los actos interiores, la ley nueva incluye “la voluntad de lo que hay que obrar y la intención del fin” (*Suma I-II*, c. 108, a. 3). Esta última no ha de consistir en “la gloria humana ni las riquezas del mundo, lo cual es atesorar en la tierra”.

Ya que la inclinación natural es preocuparse por las cosas que se necesitan, qué hay de la solicitud por el alimento y el vestido (*Suma I-II*, c. 108, a. 3, respuesta a la 5ª objeción). Esta solicitud no está prohibida por la ley nueva siempre que sea ordenada. La solicitud desordenada se da cuando se pone el fin en lo temporal; cuando esa preocupación hace que “desesperemos del auxilio divino” (*Mateo* 6, 19: “ya sabe vuestro Padre celestial que necesitáis todo eso”); cuando se cree que lo necesario para la vida se puede obtener sin el auxilio divino; y cuando nos adelantamos a los acontecimientos preocupándonos por el porvenir.

La ley nueva como ley de libertad, además de los preceptos para la salvación, incluye consejos que se dejan a la elección de aquel a quien se dan (*Suma I-II*, c. 108, a. 4). Mientras los preceptos son necesarios para la salvación, mediante los consejos el hombre ve facilitado ese fin. El hombre se encuentra entre las cosas de este mundo y los bienes espirituales. Apegarse a las cosas del mundo poniéndolas como fin y regla de las obras aparta del logro de los bienes espirituales. Aunque para alcanzar la bienaventuranza no es preciso el rechazo pleno de las cosas del mundo, ésta se logra más fácilmente abandonándolas totalmente, de ahí los consejos del Evangelio a este respecto. El abandono de los bienes de este mundo (riquezas, deleites carnales y honores, que pertenecen respectivamente a la concupiscencia de los ojos, de la carne y a la soberbia de la vida) es propio de quien sigue los consejos evangélicos. En ellos se funda el estado religioso que profesa la vida de perfección a través de los votos de pobreza, obediencia y castidad. Se puede cumplir también con los consejos evangélicos en casos particulares y en mayor o menor grado conforme a la aptitud de cada uno, si bien la perfección corresponde a una observancia rigurosa.

La **ley humana** fue instituida debido a que la perfección de la virtud, a pesar de cierta disposición natural del hombre, no se puede alcanzar “sino merced a la disciplina” (*Suma I-II*, c. 95, a. 1). La disciplina de la ley obliga mediante el temor y la pena, lo que resulta preciso en tanto existen individuos “propensos al vicio” siendo el objeto de la ley que éstos acaben haciendo voluntariamente lo que, por el temor a la pena, inicialmente hacían obligados. La finalidad de la ley es conducir a la virtud. La ley humana lo es por derivar

de la ley natural<sup>37</sup>, en otro caso es corrupción de la ley (*Suma I-II*, c. 95, a. 2). Esta derivación se produce de dos modos: como conclusión a partir de los principios de la ley natural -véase lo dicho anteriormente-, o como determinación de algo indeterminado<sup>38</sup>. Las primeras son leyes humanas con fuerza de ley natural, las segundas no tendrían más fuerza que la de la ley humana. Las cualidades de la ley positiva sirven para armonizar los diversos tipos de legalidad considerados (*Suma I-II*, c. 95, a. 3): “que guarde armonía con la religión, puesto que ajustada a la ley divina; que ayude a la disciplina, puesto que acorde a la ley natural; y que promueva la salud pública, puesto que ordenada a la utilidad humana”.

Las leyes humanas se establecen según lo que sucede generalmente y no para un caso particular (*Suma I-II*, c. 96, a. 1), “pues para regular los actos singulares, están los preceptos singulares de las personas prudentes”. Han de estar orientadas a la utilidad común. Se diferencian de los privilegios, que son universales bajo un aspecto y particulares desde otro, y de las sentencias, que suponen la aplicación de una ley a un hecho particular. Dada la contingencia de los actos humanos basta con que las leyes sean adecuadas en la mayor parte de los casos, aunque fallen en los menos. En este sentido, en casos particulares, es lícito obrar sin atenerse a la letra de la ley (*Suma I-II*, c. 96, a. 6) para dar cumplimiento al propósito del bien común de la propia ley. Es así debido a que la ley no puede atender a todos los casos singulares, y a que es posible que, de su aplicación estricta, se derive un resultado contrario al que la propia ley pretende<sup>39</sup>. No obstante, si no hay peligro inmediato, dispensar del cumplimiento de las leyes corresponde a los gobernantes. En ningún caso pueden éstos dispensar del cumplimiento de los preceptos comunes de la ley natural (*Suma I-II*, c. 97, a. 4).

A la ley humana no le incumbe reprimir todos los vicios (*Suma I-II*, c. 96, a. 2) ya que del mismo modo que se permite a los niños cosas que no se permitiría a los adultos, así también al “hombre imperfecto” se le han de permitir cosas que no se permitirían al virtuoso. La ley humana ha de ser factible y para ello debe tener en cuenta la diversa disposición de los hombres a la virtud. Como predomina la imperfección en la virtud, y la ley debe establecerse para la mayor parte de los hombres, la ley sólo prohíbe los vicios

---

<sup>37</sup> En paralelo con la división entre ley natural y ley humana, al pasar al ámbito de la justicia, contamos con el derecho natural y el derecho positivo (*Suma II-II*, c. 57, a. 2). Lo justo por naturaleza corresponde al derecho natural, mientras que por acuerdo privado o por convención pública (todo el pueblo consiente o lo ordena el gobernante) surge el derecho positivo, que no puede contravenir al natural. El derecho positivo convierte en justo aquello que, sin oponerse a la ley natural, pasa a constituirse en justo legal por la voluntad humana. También afirma Santo Tomás (*Suma II-II*, c. 60, a. 5) que la ley escrita contiene el derecho natural, pero no lo instituye ya que su fuerza de ley deriva de la naturaleza, mientras que sí lo hace en el derecho positivo. De modo análogo, el derecho divino puede dividirse en dos. En la ley divina hay cosas mandadas o prohibidas por ser naturalmente buenas o malas, pero otras son buenas o malas por ser mandadas o prohibidas (*Suma II-II*, c. 57, a. 2, respuesta a la 3ª objeción). Santo Tomás diferencia la ley del derecho (la ley es una cierta causa del derecho) que pasan a confundirse a partir del siglo XVI. El cambio de paradigma en el derecho natural se analiza en Carpintero (2013).

<sup>38</sup> Coherentemente podría dividirse el derecho en derecho de gentes y en derecho civil. Al primero pertenecen las normas que se derivan de la ley natural como las conclusiones de sus principios. Al segundo las determinaciones particulares de dicha ley.

<sup>39</sup> Mediante la *epiqueya* (véase en Aristóteles, *Ética a Nicómaco* V 10, y también en Cruz, 2008) es posible reconducir las leyes hacia la ley natural en los casos en que su aplicación práctica puede resultar injusta, sin que la propia ley, en su universalidad, lo sea. Entonces, la falta no está en la ley ni en el legislador, sino en la naturaleza de los actos humanos sujetos a una singularidad y contingencia imposibles de prever por el legislador (*Suma II-II*, c. 120, a. 1). Los legisladores legislan para la mayoría de los casos, pero observar estrictamente la ley en todos los casos puede ir contra la equidad y el bien común, que es precisamente lo que persigue la ley. La *epiqueya* constituye así cierta forma de justicia.

más graves, de los que se abstiene la mayoría, y que hacen daño a los demás. Esto es, aquellos que, de generalizarse, impedirían la subsistencia. La conducción a la virtud por medio de la ley ha de hacerse de modo progresivo. De otro modo, los imperfectos, no soportando imposiciones excesivas conforme a su virtud, caerían en males mayores. “La ley humana queda muy por debajo de la eterna”, aunque ésta participe en la ley humana a través de la ley natural. Según lo expuesto, la ley humana tampoco puede prohibir todo lo que prohíbe la ley natural, quedando el castigo de su transgresión a la divina providencia (*Suma I-II*, c. 96, a. 2, respuesta a la 3ª objeción y siguiendo a San Agustín).

Lo dicho sobre la adecuación de la ley positiva a la imperfección de los hombres, no contradice el hecho de que la ley deba prescribir los actos de las virtudes. Debe hacerlo pero limitarse a aquellos actos que se refieren al bien común y no al bien privado (*Suma I-II*, c. 96, a. 3). Asimismo las leyes humanas obligan en el foro de la conciencia (*Suma I-II*, c. 96, a. 4) si son justas, esto es, derivan de la ley eterna. Las leyes son justas en razón de su fin, si no exceden el poder de quien las instituye y si distribuyen las cargas con igualdad proporcional y en función del bien común. En caso contrario, son más violencia que ley y por ello no obligan en conciencia, aunque deberían cumplirse si con ello se evita un desorden o escándalo mayor, pero en ningún caso si se oponen a la ley divina. La ley obliga a todos, súbditos y gobernantes (*Suma I-II*, c. 96, a. 5): a los primeros por estar sujetos a la autoridad, a los segundos, por propia voluntad.

Aunque se derive de la ley natural, la ley humana puede cambiar (*Suma I-II*, c. 97, a. 1 y a. 2) porque la razón puede avanzar gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto, igual que en las ciencias especulativas, y porque pueden cambiar las condiciones humanas. En todo caso, ya que el solo hecho de cambiar las leyes va en detrimento del bien común, pues la costumbre ayuda a la observancia de la ley, es preciso ponderar siempre si lo que se pierde por esta vía, se compensa con lo que se gana con una ley mejor. La costumbre puede alcanzar fuerza de ley humana ya que el consenso del pueblo -no la voluntad de un particular- expresado en la costumbre “vale más en orden a establecer una norma que la autoridad del príncipe” que lo representa. La simple tolerancia supone la aprobación de lo introducido por la costumbre (*Suma I-II*, c. 97, a. 3, respuesta a la 3ª objeción). Sucede que los actos exteriores reiterados expresan eficazmente la inclinación interior de la voluntad y el hecho de proceder de un juicio racional deliberado. La costumbre “tiene fuerza de ley, deroga la ley e interpreta la ley”.

En definitiva, la ley en sus cuatro especificaciones (eterna, divina, natural y humana) actúa como principio normativo -regla y medida- de la totalidad de la acción humana en sus diversos espacios de acción (ético-político, económico-familiar, crematístico-productivo) añadiendo un cuarto con prioridad jerárquica que podría calificarse de “religioso-salvífico”, de contenido cristiano. La propia ordenación jerárquica de los espacios de acción también resulta natural conforme a las tendencias naturales del hombre -procurar y procurarse la vida, vivir bien y buscar a Dios- de modo que existe una jerarquía de valor o de prioridad que resulta explícita, aunque siempre esté vigente, en caso de conflicto entre los distintos niveles.

#### **IV. Actividad económica y crematística en Santo Tomás**

La actitud general ante los bienes temporales depende de la vida que se elija, contemplativa o activa, ya que, bajo la primera, los consejos evangélicos son preceptivos, mientras que, en la vida activa, el grado de perfección a que cada cual aspire determina el rigor con que se sigan éstos. En cualquier caso, los preceptos de la ley obligan a todos por igual. La *praxis* relativa a los bienes temporales queda sujeta a las virtudes. Así, en

relación a la caridad, analiza Santo Tomás la limosna y con motivo de ello, qué es “lo necesario” para vivir. La solicitud por los bienes materiales y por el mañana compete al ejercicio de la prudencia. Y, siguiendo a Aristóteles, la propiedad y los tratos mercantiles -compraventa y usura- han de considerarse conforme a la virtud de la justicia, de modo que lo económico -más correctamente lo crematístico- se concibe como lo justo económico. Pasamos a exponer el tratamiento que realiza Santo Tomás de estas cuestiones.

Santo Tomás coincide con Aristóteles en señalar el carácter instrumental de las riquezas y en condenar la crematística antinatural por hacer de un medio en fin. Pero además rechaza que el enriquecimiento se constituya en objetivo de la acción porque su búsqueda puede desviar al hombre del que debe ser fin último. En efecto, las riquezas naturales subsanan las debilidades de la naturaleza -sirven para vivir-, por tanto son medio y no fin último. Y las riquezas artificiales, como el dinero -medida de las cosas vendibles inventado para facilitar el intercambio- y que se buscan para adquirir las naturales, menos aún son fin último (*Suma I-II*, c. 2, a. 1). El deseo de riquezas naturales es finito porque las necesidades de la naturaleza tienen un límite, pero no lo tiene el deseo de riquezas artificiales, esclavo de una concupiscencia desordenada (*Suma I-II*, c. 2, a. 1, respuesta a la 3ª objeción). Tampoco honores, fama, poder, ni bien alguno del cuerpo o del alma -en tanto bien interno a ésta, pues la Salvación es un bien externo-, placer o bien creado, son el fin último del hombre. La bienaventuranza última y perfecta está en la visión de la esencia divina (*beatitudo*).

Así que la actividad económica -crematística- compete a la **relación del hombre con los bienes exteriores** y queda subordinada a su fin último que es la salvación. El fin último aristotélico es una felicidad intramundana consistente en la contemplación del ser para la cual se requieren los bienes exteriores, pues como afirma Santo Tomás “son necesarios sólo para el sustento del cuerpo animal o para algunas operaciones que realizamos a través del cuerpo animal y que son necesarias para la vida humana” (*Suma I-II*, c. 4, a. 7). Para un cristiano es posible en este mundo una bienaventuranza imperfecta (*felicitas*), correlato de la *eudaimonia* aristotélica, a la cual los bienes exteriores sirven instrumentalmente. Pero la bienaventuranza perfecta, que consiste en la contemplación de Dios (*beatitudo*), fin último del hombre, no precisa de bien exterior alguno. Y son los bienes interiores, las virtudes -hábitos perfeccionantes- las que facilitan que la acción humana se ordene conforme a ella. Tenemos así una jerarquía de fines ordenadora de la acción: la bienaventuranza perfecta es ultramundana, referente último de la vida mundana. Y dentro de la vida mundana, podemos aspirar a una bienaventuranza imperfecta, tanto desde la vida contemplativa propia del estado religioso, como desde una vida activa basada en la virtud. La vida activa precisa de más bienes exteriores que la vida contemplativa, preferible y más exigente, pues en el estado religioso se han de asumir como preceptivas ciertas reglas que en la vida activa son consejos -no preceptos- de perfección.

En efecto, la vida contemplativa es mejor que la activa (*Suma II-II*, c. 182, a. 1). El Aquinate asume las ocho razones de Aristóteles, a las que proporciona un sustento teológico, y añade una novena. Estas razones son: la vida contemplativa conviene al hombre por lo que hay de más excelente en él, que es su razón, mientras que la vida activa se dedica a las cosas externas; la vida contemplativa puede ser más continua aunque no en el sumo grado de contemplación; su placer es mayor; se basta mejor a sí misma porque necesita menos cosas; es más amada por sí misma, mientras que la activa se orienta a otras cosas; consiste en cierto descanso y reposo; se dedica a las cosas divinas, mientras que la activa a las humanas; que se acomoda a lo más esencial del hombre que es su entendimiento, mientras que en la activa intervienen las potencias inferiores. Y la novena

la añade el Señor (*Lucas* 10, 42) al afirmar que “María ha escogido la mejor parte y no le será quitada”, siendo María -frente a Marta- símbolo de la vida contemplativa “sentada a los pies del Señor”. Y citando a San Agustín (*De Verbis Domini*) “...a ti se te quitará un día el peso de la necesidad; la dulzura de la verdad es eterna”. Por imposición de la vida presente, en casos concretos, es preciso elegir la vida activa, pero de modo añadido sin abandonar lo que ya se tenía.

La vida contemplativa es más meritoria que la activa (*Suma* II-II, c. 182, a. 2). Si bien la raíz de todo merecimiento es la caridad y ésta consiste en el amor a Dios y al prójimo, es más meritorio amar a Dios, fin de la vida contemplativa. La vida activa se dedica a las obras presentes, a “socorrer las necesidades del prójimo”. Aunque puede suceder que uno merezca en la vida activa más que otro en la contemplativa si, “debido a la abundancia de su amor a Dios” abandona temporalmente la contemplación para amar al prójimo. El trabajo -exterior- es propio de la vida activa, que es signo de la caridad -en tanto amor al prójimo- pero es “un signo más elocuente” abandonar todo lo relativo a esta vida y dedicarse sólo a la contemplación divina (*Suma* II-II, c. 182, a. 2, respuesta a la 1ª objeción). Una vida activa que “dirige y ordena las pasiones del alma” no es estorbo para la vida contemplativa, sino que puede ayudar a la contemplación “la cual es imposible por la falta de orden de las pasiones internas”. Citando a San Gregorio (*Moral* VI), es preciso ejercitarse en las buenas obras y desprenderse del deseo de los bienes temporales, para contemplar las cosas espirituales “sin sombras de las cosas temporales”.

Qué hay de la **solicitud por los bienes materiales y por el futuro**. En lo tocante a la **virtud de la prudencia** encontramos lo siguiente. Como especie de la prudencia ordenada al gobierno de la multitud, se considera la prudencia económica, junto con las prudencias política y legislativa (*Suma* II-II, c. 50, a. 3). La familia ocupa un lugar intermedio entre la persona y la *polis* o reino. Las riquezas son instrumento, mientras que el fin último de la prudencia económica abarca “la totalidad del vivir bien en las manifestaciones de la vida familiar”. La solicitud por las cosas temporales puede ser ilícita por tres razones: que se busque lo temporal como fin, por un excesivo empeño por lo temporal que lleve a apartarse de lo espiritual, y por un temor exagerado<sup>40</sup> (*Suma* II-II, c. 50, a. 6). No obstante si hacemos lo que es nuestro deber, la solicitud mayor por los bienes espirituales traerá consigo los temporales “conforme a nuestra necesidad”. Ello se debe a los beneficios mayores que concede Dios al hombre sin intervención de éste, como son el cuerpo y el alma, la protección sobre los animales y las plantas, y por la divina providencia. Debe abandonarse la solicitud innecesaria, que inquieta el alma (*Mateo* 6, 31: “no os preocupéis de qué comeremos, de qué beberemos o de qué nos vestiremos”). Sobre la solicitud por el futuro (*Mateo* 6, 34: “no os preocupéis por el mañana”), cita Santo Tomás *Eclesiastés* 3, 1: “cada cosa tiene su tiempo y su sazón”, lo que incluye tanto las obras externas como la solicitud interior. Corresponde a la prudencia una debida previsión por el futuro. En definitiva “no reprueba el Señor que se procuren estas cosas según la costumbre humana, sino que por ellas se olvide a Dios” (San Agustín, *De Sermone Domini In Monte*).

Sobre los bienes externos que las familias precisan para procurarse la vida, Santo Tomás profundiza en el concepto de “**lo necesario**” con que Aristóteles diferenciaba la crematística natural de la no natural considerando las “exigencias normales de la

---

<sup>40</sup> No sólo el afán de riquezas conduce a una solicitud desordenada por las cosas temporales, también la pobreza indeseada, que debe combatirse, entre otros, por este motivo. Otra cosa distinta es la pobreza evangélica como ideal de perfección de la ley nueva.

condición y el estado de la propia persona”<sup>41</sup>. Este análisis se realiza en el tratado **sobre la caridad** dedicado a la limosna. Conforme al precepto fundamental de la ley nueva, la caridad consiste primeramente en el amor a Dios, y secundariamente en el amor al prójimo. A ella pertenece que queramos su bien y lo realicemos. Las obras de misericordia pueden ser preceptivas o aconsejadas según el grado de perfección con que demos cumplimiento a la ley nueva. La limosna se entiende, en sentido general, como cualquier acto de misericordia y también, en sentido más estricto, como ayudar al necesitado con bienes externos.

Afirma Santo Tomás que la limosna auxilia a quien tiene necesidad, se da al indigente por amor de Dios siendo acto de caridad mediante la misericordia. La diversidad de limosnas se basa en la diversidad de deficiencias que hay en el prójimo (*Suma* II-II, c. 32, a. 2), bien del cuerpo, bien del alma, y para ellas están las diversas obras de misericordia. Así que la limosna no se limita a compartir las riquezas materiales, sino a obrar conforme a los actos de misericordia mediante la donación de los bienes corporales y espirituales (*Suma* II-II, c. 32, a. 3). Las limosnas espirituales superan a las corporales, aunque en casos particulares, como el que se muere de hambre, “antes hay que alimentarle que enseñarle”. La limosna corporal tiene efecto espiritual en quien da, pues se da por amor a Dios y al prójimo, y en quien recibe “que se siente movido a orar por el bienhechor” (*Suma* II-II, c. 32, a. 4).

Dado que al amor al prójimo es preceptivo, debemos tanto querer como procurar su bien (*Suma* II-II, c. 32, a. 5) lo que implica socorrerle en sus necesidades. Al versar los preceptos sobre los actos de las virtudes, dar limosna es necesario para la virtud según lo exige la recta razón. Esto implica dos tipos de relación, respecto a quien la da y a quien la recibe. En quien la da, lo que se haya de dar en limosna ha de resultar superfluo para sí y para quienes estén a su cargo, y ello atendiendo a “su condición y rango”. Así actúa la naturaleza, primero se procura lo necesario para su sustento, “el resto lo gasta en la generación de otros seres nuevos”. Y de quien recibe, debe estar efectivamente en estado de necesidad, y “dado que uno solo no puede remediar las situaciones de cuantos lo necesitan, no toda necesidad obliga bajo precepto, sino solamente cuando quien la padece no pueda ser socorrido de otra manera”. Lo juzgado como superfluo en quien da y como necesario en quien recibe debe serlo “según las probabilidades ordinarias que se presentan” (*Suma* II-II, c. 32, a. 5, respuesta a la 3ª objeción), esto es, con la solicitud debida por el día de mañana. Fuera de estas condiciones, es de consejo dar limosna, aunque no preceptivo.

Por debajo de lo superfluo, el rango de lo necesario “a tenor de las exigencias normales de la condición y el estado de la propia persona” y de quienes tiene a su cuidado es amplio: se le puede añadir mucho y no sobrepasar el límite de lo necesario, o sustraer mucho y quedar lo suficiente para “desenvolver la vida de un modo adecuado al propio estado” (*Suma* II-II, c. 32, a. 6). Dar limosna dentro de ese rango es de consejo, pero no preceptivo. Sería incluso desordenado dar hasta quedar por debajo de ese límite que permite “una vida conforme al estado”. Las excepciones respecto a no dar limosna de lo que resulta necesario son el cambio de estado, como el ingreso en religión ya que se exige como acto

---

<sup>41</sup> El estado social de la persona resulta también relevante en la determinación del salario justo, si bien esto no se trata en la *Suma*, sino en las cuestiones *Quodlibetali* (Langholm, 1992). En el caso de “profesiones liberales” la remuneración incluye algún tipo de consideración a la justicia distributiva, además de a la conmutativa a la que siempre han de estar sujetos los intercambios. Es posible que a esto responda la debatida afirmación de Aristóteles “es preciso, pues, que entre el arquitecto y el zapatero haya la misma relación que hay entre una cantidad de zapatos y una casa”, y no a una teoría implícita del valor trabajo.

de perfección; o bien que se recupere fácilmente lo dado y no se sigan inconvenientes graves; o bien en caso de necesidad extrema de la persona privada o del Estado.

Como Aristóteles, Santo Tomás analiza **la propiedad, la compraventa y la usura**, esto es, lo propio de la crematística, en relación a la **virtud de la justicia**, concretamente de la justicia conmutativa. Dentro de las virtudes, la justicia ordena la acción en las cosas que están en relación con otro (*Suma II-II*, c. 58, a. 2). La define Santo Tomás como “el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho” (*Suma II-II*, c. 58, a. 1). El hecho de que sea virtud hace que el acto humano sea bueno y también quien lo lleva a cabo, no pudiendo ser bueno sino concurre “espontánea y pronta voluntad”. No puede haber justicia que no sea virtuosa (*Suma II-II*, c. 58, a. 3, respuesta a la 1ª y a la 3ª objeción), ni por tanto obras externas en sí justas, ya que las obras externas corresponden al hacer, mientras que las virtudes versan sobre las acciones, esto con independencia de que la justicia recaiga sobre cosas o implique la realización de actos exteriores<sup>42</sup>.

Se trata de una virtud general pues -siguiendo a Aristóteles- cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en tanto ésta ordena hacia el bien común (*Suma II-II*, c. 58, a. 5), y como a la ley corresponde ordenar al bien común, puede hablarse de justicia legal, porque por medio de ella el hombre concuerda con la ley que orienta los actos de todas las virtudes hacia el bien. Santo Tomás establece un paralelo entre la justicia y la caridad, ambas ordenan los actos de las demás virtudes, y en ese sentido son virtudes generales, la primera al bien común, la segunda al bien divino (*Suma II-II*, c. 58, a. 6). Además de esta justicia general orientada al bien común, cabe considerar otra particular, orientada al bien de otra persona en particular. Por analogía, cabe hablar también de otra especie de justicia -“justicia económica”-, que no lo es en sentido perfecto, y que se aplicaría a la comunidad familiar como comunidad intermedia (*Suma II-II*, c. 58, a. 7, respuesta a la 3ª objeción).

Como partes subjetivas de la justicia, siguiendo la clasificación aristotélica, cabe distinguir en la justicia particular, una justicia conmutativa y otra distributiva. La primera relaciona a una persona con otra -cómo se le debe a alguien lo que es propio-, y la segunda el todo respecto a las partes -cómo se le debe a alguien lo que es común- (*Suma II-II*, c. 61, a. 1). La determinación del justo medio es conforme a la proporción aritmética en la conmutativa, y a la proporción geométrica en la distributiva. Por su parte, las conmutaciones pueden ser voluntarias (compraventa, usufructo, mutuo, depósito,...) o involuntarias (hurto, robo, homicidio, injurias, adulterio,...).

En la cuestión 66 sobre el hurto y la rapiña, es donde al Aquinate trata el tema de **la propiedad**<sup>43</sup>. Las cosas exteriores, en cuanto a su naturaleza, no están sometidas a la potestad humana, sino a la divina a la que obedecen todos los seres. Pero en cuanto a su uso, el hombre puede usar de ellas dado que los seres imperfectos existen por los más perfectos siendo su dominio, por tanto, natural. El dominio le compete debido a su razón en la que reside la imagen de Dios (*Suma II-II*, c. 66, a. 1). En cuanto a la disposición y gestión de los bienes exteriores, es lícito que el hombre posea cosas propias (*Suma II-II*, c. 66, a. 2) debido a tres razones: cada uno es más solícito en lo propio que en lo común, se administra de modo más ordenado que al tener que ocuparse de todo indistintamente reinando entonces la confusión, y porque se mantiene el estado de paz entre los hombres

---

<sup>42</sup> La justicia es *praxis* virtuosa aunque implique la realización de obras externas (*poiesis*).

<sup>43</sup> Se puede comparar lo expuesto aquí con *Suma II-I*, c. 105, a. 2, sobre diversas disposiciones civiles y penales de la ley antigua.

si cada uno está contento con lo suyo. En aquello que es común suelen suscitarse contiendas con más frecuencia. Este uso no implica que se tengan las cosas exteriores como propias sino como comunes, de modo que se dé fácilmente participación de éstas en las necesidades de los demás. De ahí que, si alguien se apropia de algo que era común en el comienzo, no debe privar de su uso a los demás (*Suma II-II*, c. 66, a. 2, respuesta a la 2ª objeción). La distinción de las posesiones no es de derecho natural, sino positivo, pero ello no implica que el derecho natural se oponga a la propiedad particular. La propiedad es un desarrollo del derecho natural hecho por la razón humana por conveniencia debido a las razones expuestas (*Suma II-II*, c. 66, a. 2, respuesta a la 1ª objeción).

Conforme a la ordenación de las cosas exteriores a la satisfacción de las necesidades de los hombres, que es de derecho natural, la apropiación, que se realiza por derecho positivo, no ha de impedir que se atienda a la necesidad del hombre. Así que, si la necesidad es evidente y urgente, es lícito sustraer las cosas ajenas, de modo manifiesto u oculto, y no puede considerarse a esto hurto o rapiña (*Suma II-II*, c. 66, a. 7). Se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad dado que son muchos y no se puede socorrer a todos con la misma cosa, aunque los bienes superfluos son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres. En caso de extrema necesidad es lícito tomar de lo ajeno para el sustento si no se encuentra quien quiera dárselo, incluso el depositario puede dar de lo que no es suyo si no hay otro medio mejor (*Suma II-II*, c. 32, a. 7, respuesta a la 3ª objeción).

Dentro de las transacciones voluntarias, Santo Tomás considera de **la compraventa** las circunstancias que podrían hacerla fraudulenta pudiendo considerarse en ese caso como hurto o rapiña. Son cuatro los aspectos tratados: (i) la venta injusta por razón del precio, (ii) la injusticia por razón de la cosa vendida, (iii) los defectos de la cosa vendida, y (iv) el aumento del precio en el comercio respecto al coste de adquisición de la cosa.

(i) A la primera cuestión (*Suma II-II*, c. 77, a. 1), esto es, si es lícito vender una cosa más cara de lo que vale, la respuesta es tajante: vender por encima del precio justo<sup>44</sup> es pecado al engañar al prójimo en su perjuicio. También lo es que el vendedor ponga un postor que eleve el precio, o el comprador otro que puje a la baja (citando a Tulio). Esto es, es ilícito cualquier tipo de fraude que altere el precio. Excluido el fraude y en su esencia, la compraventa parece instituida en interés de ambas partes por necesidad mutua. Por ello no debe redundar más en perjuicio del uno que del otro debiendo el contrato basarse en la igualdad de la cosa. El valor está en términos monetarios, de ahí que se deba atender a si el precio excede o no cubre el valor de la cosa, lo que sería injusto. Por lo tanto, de este análisis del Aquinate y una vez excluido el fraude, el problema radica en determinar el precio justo, esto es, aquel que iguala el valor de la cosa.

Además de a su esencia, es preciso atender a las circunstancias que, accidentalmente, podrían hacer injusta una compraventa debido a que una de las partes recibiera utilidad y la otra perjuicio. Esto sucede cuando alguien tiene gran necesidad de la cosa de la que se va a desprender o bien va a recibir un gran provecho de la que desea adquirir:

---

<sup>44</sup> De acuerdo con Schumpeter (1954, p. 93, nota a pie 15), el hecho de que la cuestión 77 sea sobre el fraude, revela que Santo Tomás por precio justo entiende el de un mercado competitivo normal aunque no lo aclare explícitamente (esto se daba por sobreentendido entre los juristas): si el mercado es competitivo difícilmente los vendedores pueden imponer un precio por encima del vigente, lo que sí pueden hacer entonces es engañar con la cantidad y la calidad que es de lo que trata básicamente esta cuestión.

- en caso de perjuicio del vendedor por desprenderse de la cosa, el precio podrá ser mayor al valor de la cosa -a manera de indemnización-, aunque no superior al valor que tiene para el poseedor.
- un gran provecho que pueda obtener el comprador sin perjuicio del vendedor no justifica un precio mayor al valor de la cosa, ya que el vendedor no puede cobrar por algo que no le pertenece<sup>45</sup>, esto es, el provecho que recibe el comprador como consecuencia de sus propias circunstancias. Si bien, por honradez, el comprador podría dar al vendedor espontáneamente algo más.

El hecho de que el precio se determine por leyes civiles no hace lícito que compradores y vendedores procuren “engañarse recíprocamente” (*Suma II-II, c. 77, a. 1*, respuesta a la 1ª objeción). Las leyes humanas se dan al pueblo, donde se mezclan muchos carentes de virtud con virtuosos y éstas no pueden prohibir todo lo contrario a la virtud, solo aquello que destruye la convivencia social. Lo no prohibido es lícito, pero no porque se apruebe sino porque no se castiga. Así, excluido el fraude, compradores y vendedores pueden vender y comprar en más o en menos de lo que vale la cosa mientras la diferencia no sea excesiva. Una diferencia se considera excesiva, conforme a la ley humana, cuando el precio excede, en más o en menos, en más de la mitad del precio justo. En ese caso, existe obligación de restituir. Sucede que el precio justo no está exactamente determinado, sino que se fija mediante una “estimación aproximada” que no destruye la igualdad que la justicia requiere.

Que sea generalizado el deseo de vender lo más caro posible y comprar lo más barato posible, no permite calificar de natural este deseo, sino de vicioso siendo de aplicación lo dicho sobre el precio justo (*Suma II-II, c. 77, a. 1*, respuesta a la 2ª objeción). Por último, cuando hay amistad útil entre comprador y vendedor, no se debe atender en la fijación del precio a la igualdad de la cosa, sino a la igualdad de utilidades (*Suma II-II, c. 77, a. 1*, respuesta a la 3ª objeción).

(ii) Cuando hay un defecto en la cosa vendida con conocimiento del vendedor, la venta es injusta y da derecho a la restitución, sean este defecto en la naturaleza, la cantidad o la calidad de la cosa (*Suma II-II, c. 77, a. 2*). Si el vendedor lo ignora no incurre en pecado porque su acción en sí no es injusta. Pero cuando tuviera conocimiento de ello estaría obligado a restituir. Lo mismo sería de aplicación para un comprador que compra por menor valor lo que vale la cosa sin conocimiento del vendedor. No hay excepción si la cosa vendida, aún defectuosa, puede cumplir con lo que realmente quería el comprador, tampoco por la diversidad de medidas existentes en los distintos lugares, ni por falta de conocimiento sobre la naturaleza última de lo vendido, ya que basta un conocimiento suficiente sobre la aptitud de la cosa vendida.

(iii) Es ilícito poner a alguien en ocasión de perjuicio o de daño como lo hace un vendedor que vende con defecto la mercancía sin rebaja en el precio, o si el defecto puede hacer nocivo el uso de la cosa. El vendedor está obligado a revelar esos defectos (*Suma II-II, c. 77, a. 3*). Si el defecto es evidente y hay rebaja proporcional en el precio, el vendedor no está obligado a revelar el defecto. Cabe apuntar la 4ª objeción en la cual el vendedor es conocedor de una bajada futura del precio debido a una mayor afluencia de vendedores, en ese caso, por deber a la justicia, no tiene por qué revelar esa bajada previsible del

---

<sup>45</sup> No sería lícito apropiarse del “excedente del consumidor”, la práctica que la teoría económica denomina discriminación de precios, y que sólo es posible cuando hay poder de mercado. No se avanza aquí en la relación entre el grado de concurrencia en el mercado y la formación del precio. Habrá que esperar al análisis del monopolio de la escolástica española.

precio, lo que le causaría un perjuicio, aunque practicaría una virtud más perfecta si así lo hiciera o rebajase el precio.

(iv) El comercio en sí no es ilícito, los vicios del comercio lo son del hombre y no del arte en sí, afirma el Aquinate citando a San Agustín (*Suma II-II*, c. 77, a. 4). Repite Santo Tomás los argumentos de Aristóteles en torno al comercio, no obstante se aparta en un punto fundamental. El intercambio puede ser natural, bien mediante trueque o mediante dinero, cuando se produce para satisfacer las necesidades de la vida. Este comercio es propio de los cabezas de familia o de los jefes de la ciudad. Aun así, el comercio en sí mismo encerraría cierta torpeza. No obstante, si bien el comercio en su esencia carezca de elemento honesto o necesario, tampoco hay en ella nada vicioso u opuesto a la virtud. El lucro puede estar ordenado a un fin necesario o incluso honesto. Sucede cuando el “moderado lucro” se destina al sustento de la familia, a socorrer a los necesitados, o si el comercio sirve al interés público para proporcionar a la patria las cosas necesarias. En este caso, ya no se busca el lucro como fin, sino que se trata de la remuneración del trabajo.

En efecto, en la respuesta a la primera objeción (*Suma II-II*, c. 77, a. 4) afirma Santo Tomás que es lícito vender a un precio mayor por el que se adquirió la mercancía si se ha mejorado por el trabajo -en ese caso, el sobreprecio parecería el precio del trabajo- o bien si el lucro no se busca como un fin último sino en orden a otro necesario u honesto. En la respuesta a la segunda objeción, declara lícito vender más caro si no era esto lo que se buscaba, es decir, si quien se beneficia de, lo que calificaríamos hoy en día, un incremento del valor patrimonial, lo hace como consecuencia de mejoras en la cosa, de variaciones del precio por diferencias de tiempo y lugar, o por el peligro al transportar de un lugar a otro. Esto es, la ilicitud reside en el fin de la acción: que se compre para vender más caro sin añadir nada o sin que cambie ninguna circunstancia, siendo el lucro fin exclusivo y último.

A los clérigos se les exige, no solo no realizar cosas que son malas, como al resto de los hombres, también otras que lo aparentan como el comercio (*Suma II-II*, c. 77, a. 4, respuesta a la 3ª objeción). Los clérigos deben despreciar el lucro terrenal y apartarse de una actividad en la que el vicio aparece frecuentemente. Además el comercio ata el espíritu a las cosas temporales apartándolo de las espirituales. Sí pueden los clérigos comprar o vender para satisfacer las necesidades de la vida.

**La usura**, esto es, prestar dinero con interés es injusto en sí mismo pues implica la venta de lo que no existe (*Suma II-II*, c. 78, a. 1) por lo que no se produce la igualdad requerida en los intercambios. En aquellos bienes prestados cuyo uso consiste en su consumición (vino, trigo) el uso y la cosa misma no se consideran separadamente, esto es, no es posible en ellos el usufructo<sup>46</sup>. El préstamo transfiere, por tanto, la propiedad y el uso -que vendrían a ser lo mismo- no pudiendo reclamarse dos pagos, uno por la propiedad y otro

---

<sup>46</sup> Según Langholm (1992), en esto sigue Santo Tomás las fuentes legales, el *Digestum* y las *Institutiones* de Justiniano, que unen la esterilidad de las cosas objeto de *mutuum*, como el dinero, y la consumibilidad en el uso. El usurero vende entonces un fruto que no existe. El valor de uso del dinero es nulo. Como consecuencia, el pago de la usura siempre es resultado de un tipo de “violencia mixta” pues el prestatario no la pagaría si no fuera por necesidad (argumento de la constrictión). En el occidente cristiano, la consideración de la usura es más compleja que entre los judíos y en el Islam debido a que, además de atender a las Sagradas Escrituras y a los Padres de la Iglesia, que la prohíben, es preciso tener en cuenta el derecho canónico (el *Decretum* de Graciano y los *Decretales* de Gregorio IX) y el civil (el código de Justiniano permitía cargar un interés en contratos de *mutuum* con ciertos límites). A este respecto, véase Grice-Hutchinson (1978), también para un análisis de diversas prácticas mercantiles que trataban de eludir las prohibiciones. La referencia clásica sobre la usura en la escolástica es Noonan (1957).

por el uso, de ahí el término usura. En otros objetos el uso no implica la consumición, como en una casa, siendo posible separar el uso de la propiedad y recibir el alquiler correspondiente. En los préstamos monetarios, se trata, por tanto, de analizar a cuál de estos dos tipos de bienes corresponde el dinero. Aristóteles dejó establecido que el dinero, cuya naturaleza reside en servir de medio en los cambios, se consume al ser gastado, luego no es lícito separar su uso de su propiedad -la propiedad se transfiere al prestatario- y el cobro de intereses es ilícito. También lo es en otros bienes fungibles como el trigo o el vino.

La prohibición del cobro de intereses se debe hacer extensiva a todo hombre “como prójimo y hermano nuestro” conforme a la ley del Evangelio (*Suma II-II*, c. 78, a. 1, respuesta a la 2ª objeción). El poder concedido a los judíos para cobrar un interés a los extranjeros lo fue, no por lícito, sino como tolerado para evitar males mayores debido a la avaricia. Tampoco el consentimiento de las leyes civiles que definen un cuasi-usufructo implica la licitud del interés, ya que “las leyes humanas dejan impunes algunos pecados debido a la condición de hombres imperfectos, pues se privaría a la sociedad humana de una multitud de beneficios si se reprimieran con rigor todos los pecados” (*Suma II-II*, c. 78, a. 1, respuesta a la 3ª objeción). El resto de objeciones rechazadas por Santo Tomás para el cobro de interés son: que se trate realmente de un consejo y no de un precepto; que se deba exigir el interés puesto que no existe obligación de prestar; que sí se admita el usufructo de objetos de plata; o que el prestatario voluntariamente pague un interés, ya que no lo haría de modo plenamente voluntario.

Si no es por el uso, ¿se puede exigir algún otro beneficio por el dinero prestado? (*Suma II-II*, c. 78, a. 2), tampoco. El prestamista puede recibir algo gratuitamente si no ha mediado pacto tácito o expreso y lo recibido no puede ser estimado en dinero. Podría, eso sí, exigir la benevolencia o la amistad del prestatario. Respecto a los títulos extrínsecos (*Suma II-II*, c. 78, a. 2, respuesta a la 1ª objeción), si hay daño emergente está justificado el pago en concepto de indemnización ya que se evita un perjuicio y no se está vendiendo el uso del dinero. Incluso el prestatario, gracias al préstamo, puede recibir una utilidad por evitar un daño con la cual puede resarcir al prestamista. No es lícito, en cambio, estipular en el contrato el pago de un interés por lucro cesante, pues “no se puede vender lo que aún no se posee y cuya adquisición puede ser impedida por multitud de motivos”. Esto es, no es seguro que el dinero prestado le hubiera generado al prestamista ningún lucro. La respuesta a la 5ª objeción considera el dinero prestado a un artesano o comerciante con el fin de que lo use en su negocio constituyendo algún modo de sociedad. En este caso no se transfiere la propiedad, el prestamista asume un riesgo y por ello puede exigir lícitamente, “como fruto de una cosa suya”, una parte de las ganancias<sup>47</sup>. Son ilícitos ciertos tratos que ocultan la usura. Por ejemplo, si se pignora un bien (*Suma II-II*, c. 78, a. 2, respuesta a la 6ª objeción) por el cual el prestamista recibe un beneficio, éste debe detraerse de la cuantía del préstamo, si no, sería usurario. O bien un sobreprecio en un bien por una demora en el pago -que tiene entonces la naturaleza de préstamo

---

<sup>47</sup> Es impagable la siguiente cita de Keynes sobre el tratamiento escolástico de la usura: “I was brought up to believe that the attitude of the Medieval Church to the rate of interest was inherently absurd, and that the subtle discussions aimed at distinguishing the return on money-loans from the return to active investment were merely Jesuitical attempts to find a practical escape from a foolish theory. But I now read these discussions as an honest intellectual effort to keep separate what the classical theory has inextricably confused together, namely, the rate of interest and the marginal efficiency of capital. For it now seems clear that the disquisitions of the schoolmen were directed towards the elucidation of a formula which should allow the schedule of the marginal efficiency of capital to be high, whilst using rule and custom and the moral law to keep down the rate of interest”, *The General Theory of employment, interest and money* 23, V, 1936.

encubierto-, o un descuento al comprador por pagar anticipadamente la cosa (*Suma II-II*, c. 78, a. 2, respuesta a la 7ª objeción). No es usura una reducción respecto al precio justo con el fin de obtener antes el dinero. Por injustos, existe obligación de restituir los intereses obtenidos gracias a la usura (*Suma II-II*, c. 78, a. 3).

Desde la perspectiva del prestatario, ¿es lícito recibir dinero mediante un préstamo usurario? No es lícito inducir a prestar con usura, pues es inducir al pecado, pero sí lo es recibir un préstamo a interés de quien ya está dispuesto a darlo y ejerce la usura, si esto se hace por algún bien como socorrer las necesidades propias o ajenas. El prestatario no consiente en el pecado del usurero, sino que se sirve de él para un bien, lo cual está permitido (véanse los casos análogos en *Suma II-II*, c. 78, a. 4). El prestatario tampoco le da ocasión de recibir intereses sino solo de prestar. Es el usurero el que toma ocasión de pecar exigiendo intereses. Por último, entregar en depósito a un usurero con el fin de que se lucre con la usura, sí es darle materia de pecado y se participa de su culpa (*Suma II-II*, c. 78, a. 4, respuesta a la 3ª objeción).

## V. Ordenación de la actividad económica y crematística

Originalmente, en el mundo griego, el objeto de la economía es la ordenación de los medios personales y materiales de la familia a su fin natural: procurar y procurarse la vida. El orden social natural que concibe Aristóteles sitúa a la comunidad política como espacio de convivencia superior cuyo objetivo es un “vivir bien” conforme a la virtud, destacando la justicia como “virtud perfecta”. A la crematística natural le corresponde un lugar subordinado como arte adquisitivo al servicio del *oikos*. Su fin es procurar *los medios de vida* tomándolos de la naturaleza o mediante el intercambio natural. En el ideal aristotélico, la actividad mercantil natural cuenta con una muy limitada presencia, no debe ocupar un lugar destacado en la vida de la *polis*, pues amenaza su continuidad, y tampoco constituye un ideal de vida personal. El ciudadano está liberado de la urgencia del vivir gracias a su *oikos*, de modo que puede dedicarse a actividades más nobles como la política y la filosofía, es decir, a una *praxis* virtuosa y a la contemplación del ser.

Al esquema aristotélico basado en la *polis* y el *oikos*, el *ethos* cristiano añade un espacio de acción superior “salvífico-religioso”, que no solo se refiere al estado religioso, sino que informa la totalidad de los espacios -político, económico-familiar y crematístico-orientando todos los actos, interiores y exteriores, al fin último del hombre. Esta orientación se produce conforme a la ley eterna que es el orden de la Creación que el hombre acepta libremente. La concepción tomista de ley como “razón y medida”, al tiempo que “instrucción para el bien” incorporada en las cosas particulares, nos señala la importancia de que la norma racional de la acción humana conozca la ley en todas sus expresiones, si se busca que lo realizado se aproxime a lo pretendido por un *ethos* cristiano.

La configuración de la totalidad de los actos humanos, además de aspirar a la perfección de la ley evangélica, pasa por la aceptación de la ley que consiste en no pecar, es decir, en atenerse a los preceptos de la ley divina. La ley, toda ella, consigue armonizar el plan de salvación divino con la ley natural y las cosas humanas cuando los hombres se dejan instruir, progresando en el conocimiento de la ley natural. La ley divina, conocida por revelación, incorpora la natural, potencialmente cognoscible por todos, también por los no cristianos, si bien en todas sus implicaciones dicho conocimiento puede ser laborioso y está condicionado de diversos modos. Por su parte, la ley humana, que ha de provenir y ser coherente con la natural para ser ley como tal y no violencia, no puede penalizar todo pecado, pero sí conducir a la virtud, así como limitarse a los actos externos. Ha de

ser viable, lo que implica tener en cuenta la imperfección y circunstancias de los hombres. Por este motivo es necesariamente incompleta para regular las acciones humanas, precisando del entramado completo de legalidades. Aunque incompleta en este sentido, la ley humana completa la natural al especificar aquello que la ley natural no concreta, pues la ley humana sigue consideraciones de utilidad humana, contingentes y no determinadas unívocamente por la ley natural. Las leyes humanas son también buenas, y por ello preceptivas -el cristiano debe cumplirlas- pero su valor moral último reside en la ley natural de la que derivan: resultan de aplicar los principios de la ley natural, y lo que de ellos se pudiera deducir, a las realidades humanas particulares. Por esta vía agregan algo a la ley natural, pero nunca pueden sustraer nada en sus principios universales. Las circunstancias humanas concretas concurren con la ley natural para dar forma a la ley humana, conveniente y útil, pero en absoluto arbitraria o injusta ya que, además de no oponerse a la ley natural, ha de servir al bien común. Virtud y ley están ligados, pues “los actos de las virtudes, en tanto virtuosos, también son de ley natural, aunque muchas acciones virtuosas no responden de manera inmediata a una inclinación natural sino que resultan de un proceso racional por el cual el hombre busca lo más útil para vivir bien” (*Suma I-II*, c. 94, a. 3). Por tanto, la instrucción exterior para el bien y la interior, que es la virtud, norman coherentemente la acción.

Para la perfección evangélica es preciso el auxilio de la gracia, ya que los consejos evangélicos se oponen al mundo, exigiendo más que la virtud que ayuda a no pecar. La ley evangélica exige esfuerzo y renuncia mayor, pero con todo es ley de libertad. Esta ley determina el sentido de la actividad humana en el estado religioso e imprime una dirección clara en el estado civil. Pero, como ley de libertad, no determina actos externos concretos, que pueden ser de lo más variado siempre que estén orientados al bien de Dios y del prójimo. Esta ley es la específicamente cristiana, perfecciona la ley antigua, y da por supuesta la ley natural. En este sentido, Rubio de Urquía (1996, p. 647) afirma que “...la norma de desenvolvimiento de la acción del cristiano es la producción de bien en la caridad”, especialmente de bien dirigido a los carentes. En esto “se objetiva la cooperación del cristiano con la obra de salvación y práctico-externamente se realiza el sentido de la existencia intrahistórica del cristiano en imitación de Cristo” (p. 648). Desde la “inserción en Cristo”, esta norma de producción de bien afecta a la totalidad de la persona conforme ésta responde a la llamada de la gracia, y por ello, a la totalidad de su acción.

Esta estructura de legalidades, de suma coherencia según lo expuesto por Santo Tomás, puede no ser de aplicación sencilla cuando se trata de configurar o juzgar acciones determinadas. Esta dificultad es la propia de la razón práctica que no admite sin más la elaboración de juicios particulares, deducidos de otros generales y de aplicación cuasi-mecánica, válidos para toda circunstancia personal, de tiempo y de lugar. La articulación de legalidades implica la consideración simultánea de diversos niveles de análisis, teniendo que decidir de entrada cuál es el más adecuado, o cómo lidiar con más de uno si ese fuera el caso -por ejemplo, en un problema de conciencia-. El esquema normativo de legalidades no se puede reducir a dos niveles autónomos superpuestos: legal (aproximadamente ley positiva) y moral (aproximadamente ley natural). Todo lo legal positivo tiene su razón de ser en lo *legal-natural*, aunque lo *legal-natural* no puede ser legal positivo en su integridad ni de un único modo por la propia naturaleza humana y por la diversidad de circunstancias.

La articulación de legalidades según el caso está condicionada por los fines del agente y la razón por la que acude a la ley, bien para normar su acción o la de otros. Por ejemplo, el proceder de la razón práctica no será el mismo para un legislador, para un juez que

sentencia, un confesor que aconseja, o un cabeza de familia. Y este último no procederá de igual modo cuando decida sobre su negocio<sup>48</sup>, sobre los asuntos familiares o sobre los públicos. El legislador deberá tener en cuenta a qué puede y debe atenerse la ley positiva, qué dejar de lado siendo ilícito, qué se deduce de la ley natural, o qué partes de ésta o de la ley positiva en vigor son pertinentes y de qué manera. Por su parte, el juez no aplicará la ley sin más, sino que ejerce la *juris-prudencia*, que es el arte que procura lo justo, de ahí, por ejemplo, la doctrina sobre la *epiqueya*. El confesor juzgará actos interiores y exteriores atendiendo a las circunstancias personales, siendo su objetivo final, no juzgar, sino reconciliar al creyente con Dios, al tiempo que promover su virtud. A diferencia de los ejemplos anteriores en que alguien elabora diversos juicios prácticos que afectan a otras personas, el agente que actúa deberá llevarlos a la práctica personalmente normando adecuadamente sus planes de acción, y asumiendo costes de oportunidad y consecuencias en un contexto de incertidumbre. Se lleva realmente la parte más difícil al tener que ordenar sus actos al fin pretendido, e integrar en su plan de acción medios y actos intermedios de modo eficaz, atendiendo a toda ley pertinente en el entorno de acción correspondiente -religioso, político, familiar, crematístico- hasta llegar a los “preceptos singulares de las personas prudentes”. En definitiva la regla racional a la que el agente ajusta sus planes procura lo pretendido, que tiene carácter de bien -no necesariamente en sí mismo- y se norma conforme a lo que el agente consigue “deducir” de la ley tal como ésta sea conocida o interpretada y según la *naturaleza* del caso.

Si bien la ley eterna es inmutable, la autonomía reconocida al hombre conlleva cierta “dinamicidad interna” a dicha ley, la que tiene lugar precisamente en la historia. La necesidad que afecta a los entes irracionales -“leyes de la naturaleza”- es invariable, así como los principios universales de la ley natural y la ley divina. La dinamicidad de la ley proviene, tanto de la ley humana, como de lo que se añade a la ley natural gracias a las “disposiciones útiles para la vida humana”. Es posible corregir trabas morales que impiden el reconocimiento de la ley natural, o que conducen a la promulgación de leyes inicuas, o deducir más correctamente sus especificaciones particulares desde los principios comunes. Las instituciones que regulan la convivencia, la ley humana, pueden mejorar como determinación de la ley natural en los contextos humanos particulares que van surgiendo en la historia. Esta perfectibilidad supone una progresión, no necesariamente acumulativa, en las tres dimensiones *social-naturales* del hombre, familiar, política y religiosa, siendo la ley nueva la “norma de progreso” definitiva para el *ethos* cristiano.

¿Qué implica el *ethos* cristiano cuando pasamos al ámbito crematístico? En el apartado anterior hemos expuesto los aspectos que habitualmente se seleccionan como propiamente económicos (=crematísticos) en el pensamiento escolástico: concepto de lo *necesario-natural*, justificación de la propiedad, ánimo de lucro, compraventa, usura. Para comprender íntegramente este análisis -que no separa lo positivo de lo normativo, recuérdese que son cuestiones que se analizan en el contexto de las virtudes, especialmente de la justicia- es preciso referirse al “entorno teórico” de dichas

---

<sup>48</sup> Así por ejemplo, la consulta de los mercaderes españoles de Amberes a la Sorbona en 1517, donde se encontraba entonces Francisco de Vitoria, sobre el mantenimiento de la doctrina de San Antonino: “si algún comerciante ejerce su arte no para un fin honesto, como el gobierno de la familia, la utilidad de la patria, u otro parecido, sino movido de un deseo de incrementar la riqueza, al cometer torpe lucro incurre en un grave pecado”, casi réplica de lo afirmado por Santo Tomás. O la solicitud de un mercader de Sevilla a Tomás de Mercado para que escribiera un tratado sobre la licitud de los diversos tratos y contratos. Esto llevó a Pierre Vilar a afirmar que “el manual de confesor se convierte en un libro de análisis económico” (*Oro y moneda en la historia*, 1969, p. 217).

reflexiones: configuración de legalidades, *praxis* virtuosa, exigencia evangélica, y lugar para “las cosas humanas” que se resuelven conforme a su utilidad o conveniencia.

Los bienes exteriores son necesarios instrumentalmente mereciendo la debida solicitud por debajo de los bienes espirituales. La necesidad que se tiene de ellos es objetiva aunque no se trata de mera necesidad corporal: la necesidad no sólo está relacionado con lo necesario para el sustento, atiende también a la condición y rango -recuérdese la discusión sobre la limosna- y al estado -civil o religioso- y tipo de vida -activa o contemplativa-, ya que el estado religioso y la vida contemplativa *necesitan* menos cosas que el estado civil o la vida activa respectivamente. Por ser el hombre, por su naturaleza, animal político y buscar, también naturalmente, a Dios, lo necesario es lo *naturalmente necesario* conforme a las dimensiones familiar, política y religiosa, siendo las tres, inclinaciones naturales<sup>49</sup>. Ni en Aristóteles ni en Santo Tomás lo natural en el hombre se limita a lo natural corpóreo, dado que naturales son también su racionalidad, sociabilidad y religiosidad (ésta última en Santo Tomás). Lo *necesario-natural* lo es en relación a lo *natural-humano*, que es simultáneamente familiar, político y religioso, y debe ser adquirido de modo justo y administrado prudentemente al servicio de los fines *naturales* de familia, *polis* e Iglesia. Aquí reside el sentido del análisis realizado por Santo Tomás en torno a la propiedad, el intercambio, el lucro y la usura.

La propiedad privada o particular no es por ley natural, sino por ley humana, siendo ejemplo de lo dicho sobre las disposiciones humanas útiles para la vida que la ley natural no determina. Estas suponen un desarrollo de la ley natural, pero no adquieren por ello el carácter de inmutables reservado para los principios comunes o universales de la ley natural. Santo Tomás alega diversas razones justificativas de la propiedad particular en la línea de Aristóteles. La especial configuración de legalidades se pone de manifiesto cuando afirma el Aquinate que se debe dar fácilmente participación a los demás en las cosas que tenemos como propias puesto que *el uso es común* o, en caso de urgente *necesidad*, sea lícito tomar cosas ajenas, lo que sería por ley natural no rigiendo entonces la ley humana.

Los intercambios se producen en interés de ambas partes por *necesidad* mutua. Excluido el fraude, se puede comprar y vender en más o en menos de lo que vale la cosa. Aunque esto no sea lícito, en términos de ley humana se tolera con un margen. Tampoco el precio justo está exactamente determinado sino que se trata de una estimación aproximada. El comercio pertenece también al mundo de las estrictas cosas humanas: en sí no es honesto ni vicioso, aunque encierra cierta torpeza. Un lucro moderado es lícito si se destina al sustento de la familia o de los necesitados, o si el comercio sirve al interés público. Es decir, se trata de una crematística natural o *necesaria* al servicio de *oikos* y *polis*, igual que en Aristóteles, pero admitiendo mayor margen de actuación y consideración social. La diferencia entre el precio de venta y el de compra con la que el comerciante obtiene una ganancia está justificada si ha habido una mejora en la cosa, por lo que vendría a ser el precio del trabajo, o si han concurrido circunstancias que justifican esa alteración. Para la usura se aplica la misma distinción entre las legalidades natural y humana: conforme a la humana a veces se tolera aunque sea ilícita. Incluso se introduce un nivel de legalidad adicional, el de la ley antigua, para explicar cómo, conforme a ésta, fue autorizado a los

---

<sup>49</sup> No se reconoce una cuarta tendencia natural a intercambiar. Será Adam Smith quien considere ésta como fundamento exclusivo de la economía: “This division of labour, from which so many advantages are derived, is not originally the effect of any human wisdom, which foresees and intends that general opulence to which it gives occasion. It is the necessary, though very slow and gradual consequence of a certain propensity in human nature which has in view no such extensive utility; the propensity to truck, barter, and exchange one thing for another”, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* I, 2, 1776.

judíos prestar con interés a los extranjeros. Tampoco el cuasi-usufructo que reconocen las leyes civiles hace lícita la usura. Es lícito endeudarse con interés si se *necesita* y no se da ocasión de pecar al prestamista que ya estaba dispuesto a ello. De gran interés analítico es la diferencia entre un préstamo, en que el prestamista cede al prestatario la propiedad, y la participación en una sociedad, en que ésta no se cede.

No hay en Santo Tomás consideración alguna sobre la mejora en las condiciones materiales de vida consecuencia de procesos de inversión o de mejoras técnicas, tampoco en Aristóteles. Este último, como otros pensadores griegos, juzgaba negativamente el cambio de modelo social que la expansión comercial traía consigo. Entonces no era evidente que la acumulación de medios productivos pudiera conducir a mejoras económicas persistentes ni tampoco podían percibirse en su integridad los profundos cambios sociales que esto podía conllevar -salvo lo dicho sobre Aristóteles-. No obstante, el orden legal y social aquí expuesto, que proporciona una completa orientación a la actividad económica -instituciones y comportamientos-, constituye un marco adecuado para la intelección y valoración moral de procesos de “acumulación capitalista”: como desarrollos del pensamiento económico tomista deben considerarse el de la Escuela de Salamanca y la doctrina social de la Iglesia.

## **VI. Nota final**

La actividad económica basada en un tipo antropológico cristiano ocupa un lugar preciso dentro del orden legal y social tomista, lo que le proporciona un sentido y una orientación moral suficiente. Dado ese lugar, corresponde a la razón práctica decidir sobre la verdad o rectitud práctica en cada caso particular, ayudada por la configuración pertinente de legalidades, que es preciso conocer. Como asunto humano que es, la economía (=familiar) atiende, tanto a criterios de utilidad y conveniencia, como -debe hacerlo- al precepto de caridad y al ideal evangélico de perfección de la ley nueva. La actividad crematístico-productiva cuenta con un *lugar natural* al servicio de las familias y del bien común a través de la comunidad política.

A pesar de su autonomía, las “cosas humanas” deben ajustarse a la ley natural, o a los preceptos de la divina que ya incluyen la natural, en la medida en que ésta se aplica o adapta a cada contexto particular, siendo ésta una aplicación perfectible dadas las limitaciones propias del ser humano. Por su parte, la ley evangélica no determina actos externos concretos en las “cosas humanas”, ni prohíbe nada que no lo estuviera ya por la ley natural. Además del precepto de amor a Dios y al prójimo, la ley nueva invita a un modo de acción de mayor perfección que implica renuncia a los bienes externos. Cada cual elige el grado de perfección al que aspira, más allá de una simple división en los estados civil y religioso, y conforme a ello surgen diversidad de tipos personales y sociales que comparten una misma fe pero no idénticas dinámicas personales, sociales o económicas. Esta heterogeneidad, al tiempo que complementariedad, en la configuración de planes de acción, proviene en buena medida del hecho de que la ley nueva sea ley de libertad, además de por la propia diversidad humana.

Normar la acción conforme a la ley nueva implica que su bondad no depende tanto del resultado conseguido, sino de “la voluntad de lo que hay que obrar y la intención del fin”. Buscar la eficacia de la acción pertenece al plano de las “cosas humanas” puesto que en las condiciones particulares en que se desenvuelven los asuntos humanos “los recursos son escasos”, y faltaría al amor al prójimo derrochar los bienes materiales y espirituales cuyo uso es común conforme a la ley natural. Para el *ethos* cristiano no es objetivo de la acción conseguir lo pretendido en el mayor grado posible, sino amar a Dios y al prójimo.

Entra en las “cosas humanas” dar forma concreta a este mandato, y es también “cosa humana” procurar que los actos así inspirados procuren en el mayor grado posible lo pretendido, no siendo el grado finalmente alcanzado lo que los hace valiosos.

### Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1985), *Ética nicomáquea*, traducción de J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid.
- Aristóteles (1988), *Política*, traducción de M. García Valdés, Gredos, Madrid.
- Ballesteros, Daniel (2015), *Fundamentos antropológicos y Teoría Económica: análisis comparativo de escuelas de inspiración liberal y de inspiración católica*, Tesis Doctoral inédita dirigida por José Luis Cendejas. Universidad Francisco de Vitoria, Madrid.
- Baloglou, Christos P. (2012), “The Tradition of Economic Thought in the Mediterranean World from the Ancient Classical Times through the Hellenistic Times until the Byzantine Times and Arab-Islamic World”, en Jürgen G. Backhaus (ed.), *Handbook of the History of Economic Thought*, Springer, Berlín, capítulo 2.
- Basañez, Federico (1994), “El lugar epistemológico de "lo económico" en Aristóteles: la filosofía de la economía de Aristóteles”, *Thémata: Revista de filosofía*, nº 12, pp. 133-170.
- Basañez, Federico (1995), “Entre la teoría económica y la economía política: estudio sobre Ética a Nicómaco V.5 y Política I.8-10, de Aristóteles”, *Thémata: Revista de filosofía*, nº 13, pp. 37-72.
- Borisonik, Hernán G. (2013), “El debate moderno sobre los escritos económicos aristotélicos”, *Revista de Economía Institucional*, vol. 15, nº 28, pp. 183-203.
- Borisonik, Hernán G. (2014), “Aristotle and the Tensions between Politics and Economy”, *Journal of Finance and Economics*, vol. 2, n. 1, pp 1-6. DOI: 10.12691/jfe-2-1-1
- Carpintero-Benítez, Francisco (2013), “Sobre la ley natural en Tomás de Aquino”, *Dikaion*, vol. 22, nº 2, pp. 205-246.
- Crespo, Ricardo F. (2006), “The Ontology of ‘the Economic’: an Aristotelian Analysis”, *Cambridge Journal of Economics*, vol. 30, nº 5, pp. 767-781.
- Crespo, Ricardo F. (2011), “Enseñanzas aristotélicas para la economía contemporánea”, *Revista de Empresa y Humanismo*, vol. XIV, nº 2, pp. 31-56.
- Crespo, Ricardo F. (2014), *A Re-Assessment of Aristotle's Economic Thought*, Routledge Studies in the History of Economics, Londres/New York, Routledge.
- Cruz, Juan (1989), “Familia, trabajo y política en Aristóteles”, *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, nº 20, pp. 9-60.
- Cruz, Juan (2008), “Reconducción práctica de las leyes a la ley natural: la epiqueya”, *Anuario Filosófico*, vol. XLI, nº 1, pp. 155-179.
- Encinar, M. Isabel (2002), *Análisis de las propiedades de "consistencia" y "realizabilidad": una perspectiva desde la teoría económica*, Tesis Doctoral inédita dirigida por R. Rubio de Urquía. Universidad Autónoma de Madrid.

- Encinar, M. Isabel, José Luis Cendejas y Félix Fernando Muñoz (2006), “On the relationship between Ethics and Economics”, *Cuadernos de Economía*, vol. 29, nº 79, pp. 93-118.
- Finley, Moses I. (1970), “Aristotle and economic analysis”, *Past and Present*, nº 47, pp. 4-25.
- Forment, Eudaldo (2005), *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*, Fundación Gratis Date, Pamplona.
- Gordon, Barry J. (1964), “Aristotle and the development of value theory”, *Quarterly Journal of Economics*, vol. 1, pp. 115-128.
- Grice-Hutchinson, Marjorie (1978), *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*, Allen & Unwin, Londres. Traducción: *El pensamiento económico en España, 1177-1740*, Crítica, Barcelona, 1982.
- Kauder, Emil (1953), “Genesis of the marginal utility theory: from Aristotle to the end of the eighteen century”, *Economic Journal*, vol. 63, pp. 638-650.
- Langholm, Odd I. (2007 [1992]), *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Brill Academic Publishers, Leiden. Traducción de los capítulos 8 y 9 sobre Santo Tomás por de S. Lanás en *Observaciones filosóficas*, nº 5, <http://www.observacionesfilosoficas.net/leconomiaintommaso.html>
- Leshem, Dotan (2016), “What Did the Ancient Greeks Mean by Oikonomia?”, *Journal of Economic Perspectives*, vol. 30, nº 1, pp. 225–231.
- Lowry, S. Todd (1987), *The archaeology of economic ideas: the classical Greek tradition*, Duke University Press, Durham, NC.
- Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso (2011), “Técnica y crematística en Aristóteles”, *Revista de Empresa y Humanismo*, vol. XIV, nº 2, pp. 69-88.
- Meikle, Scott (1995), *Aristotle’s Economic Thought*, Oxford University Press, Oxford.
- Mirón, M. Dolores (2004), “*Oikos y oikonomía*: El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua”, *Gerión*, vol. 22, nº 1, pp. 61-79.
- Negro, Dalmacio (2008), *La situación de las sociedades europeas a debate. La desintegración del *êthos* y el Estado*, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales “Francisco de Vitoria”, Unión Editorial, Madrid.
- Noonan, John T. (1957), *The Scholastic analysis of usury*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Polanyi, Karl, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson (1957), *Trade and Market in the Early Empires*, The Free Press, Glencoe, Illinois.
- Polanyi, Karl (1957), “Aristotle discovers the economy”, en Polanyi, K. *et al.* (eds.), *Trade and Market in the Early Empires*, The Free Press, Glencoe, Illinois, pp. 64-94.
- Rothbard, Murray N. (1995), *Economic Thought before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Cheltenham, UK: Edward Elgar. Traducido en Unión Editorial, Madrid, 1999.

- Rubio de Urquía, Rafael (1996), “ ‘Amor de preferencia por los pobres’ y dinámica económica del cristiano”, en F. Fernández (ed.), *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, pp. 579-695, AEDOS-Unión Editorial, Madrid.
- Rubio de Urquía, Rafael (2000), “Acerca de los fundamentos antropológicos de la ciencia económica: una introducción breve”, *Revista Empresa y Humanismo*, vol. 2, nº 1, pp. 109-129.
- Rubio de Urquía, Rafael (2005), “La naturaleza y estructura fundamental de la Teoría Económica y las relaciones entre los enunciados teórico-económicos y enunciados antropológicos”, en R. Rubio de Urquía, E. M. Ureña y F. F. Muñoz (eds.), *Estudios de teoría económica y antropología*, pp. 23-198, Unión Editorial, Madrid.
- Scalzo, Germán R. (2010), “El sentido de la actividad económica en Aristóteles”, *Cuadernos de Empresa y Humanismo*, nº 113, Universidad de Navarra.
- Schumpeter, Joseph A. (1954), *History of Economic Analysis*, Routledge, Londres. Traducido al español: *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona, 2008.
- Singer, Kurt (1958), “Oikonomia: An inquiry into beginnings of economic thought and language”, *Kyklos*, vol. 11, nº 1, pp. 29-57.
- Spiegel, Henry W. (1996), *The growth of economic thought*, 3rd edn, Duke University Press, Durham, NC. Traducido como *El desarrollo del pensamiento económico*, Omega, Barcelona, 2000.
- Springborg, Patricia (1984), “Aristotle and the problem of needs”, *History of Political Thought*, vol. V, nº 3, pp. 393-424.
- Tomás de Aquino [1267-1273 (2001)], *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.