PROPIEDAD Y JUSTICIA, A LA LUZ DE SANTO TOMAS DE AQUINO

POR

JUAN VALLET DE GOYTISOLO

SUMARIO: I. LA JUSTICIA ENTRE POSITIVISMO Y TEOLOGISMO. REFLEJO EN LA PROPIEDAD: 1. En justicia como virtud y como objetivo del derecho humano; 2. Lo justo natural y lo justo positivo. Negación de aquél por el nominalismo, voluntarista o historicista; 3. Repercusión en la propiedad, y en su juicio, de los avatares del concepto de justicia; 4. El moderno teologismo panjuridista; 5. Efectos en el orden económico de la pretendida descomposición del hombre en persona e individuo; 6. La gnosis historicista y su incompatibilidad con el derecho.—II. LA PROPIEDAD PRIVADA JUZGADA POR SANTO TOMÁS DE AQUINO: 1. La perspectiva de Santo Tomás de Aquino. El hombre y los bienes exteriores; 8. La utilización de los bienes y su apropiación privada bajo el punto de vista teológico y en el estado de inocencia; 9. En qué sentido la propiedad privada es de derecho natural; 10. El bien común y la propiedad privada; 11. Razones de pública utilidad que la justifican; 12. La *potestas procuranti et dispensandi;* 13. El deber del propietario de comunicar lo superfluo; 14. Reflejo jurídico del deber de distribuir lo superfluo.

I

1. El enunciado de nuestro tema plantea enseguida una pregunta: ¿está de acuerdo con la justicia la institución de la propiedad, más concretamente, de la propiedad privada?

Pero, para contestarla, es preciso ponerse primero de acuerdo acerca de que es la justicia. Con una perspetiva positivista, nuestro tema no tendría más significado que el de constatar lo que está impuesto, ya sea formalmente por el derecho positivo o bien materialmente en los hechos sociales, según el tipo de positivismo, normativo o sociológico, aceptado. Naturalmente. para que tenga

Fundación Speiro

sentido la pregunta formulada, debemos trascender el derecho positivo, y, además, superar la aporía que significaría aceptar que la justicia sólo consiste en el cumplimiento de lo que disponen las leyes positivas y, a la par, que la finalidad de éstas es el logro de la justicia, o sea, que se hallan sometidas al juicio de ésta.

Ahora bien, por una parte, recordamos que en los catecismos, que de niños nos enseñaban, la justicia se enumera entre las virtudes, concretamente como una de las cuatro virtudes cardinales. Ello nos mostraba que deberemos dar cuenta a Dios del cumplimiento de nuestros deberes de justicia.

Y, por otra parte, es patente que la justicia es el objetivo que, según se pregona o pretende, debe alcanzar el arte del derecho humano.

Esta duplicidad de uso terminológico había sido observada por Santo Tomás de Aquino, al comenzar su Tratado de la Justicia (1).

"... la justicia principalmente somete al hombre a Dios; pues dice San Agustín en *De moribus Eccles.* (I, c. 15) que «la justicia es un amor que sólo sirve a Dios, y por esto impera rectamente sobre las demás cosas que están sometidas al hombre». Pero el derecho no atañe a las cosas divinas, sino únicamente a las humanas, ya que, según San Isidoro en las *Etimologías* (l. V, c. 2), «lo sagrado *(fas)* es ley divina, mas el derecho *(ius)* ley humana». Luego el derecho no es objeto de la justicia".

"Mas, en contrario, escribe en el mismo libro de las *Etimologías* (c. 1, nota 2) que «el derecho (*ius*) se ha llamado así porque es justo». Pero lo justo es el objeto de la justicia, pues dice Aristóteles en el libro V de su Etica (c. I, núm. 3) que «todos convienen en dar el nombre de justicia al hábito con el que se obran cosas justas». Luego el derecho *(ius)* es objeto de la justicia".

En su respuesta, el Aquinatense acepta, como evidente —*manifestum est*—, esta última afirmación; y concluye precisando (2):

---

(1) Santo Tomás de Aquino: *Summa Theologiae,* IIª-IIªᵉ, *q.* 57, *a.* 1, *videtur* 3 y *sed contra.*

(2) *Ibid, ad.* 3.

Fundación Speiro

"... puesto que la justicia entraña igualdad, y para con Dios no cabe compensación equivalente, nosotros no podemos dar a Dios lo justo en su sentido estricto, y por esta razón la ley divina no se llama propiamente derecho *(ius)*, sino «lo sagrado» *(fas)*, puesto que a Dios le basta que cumplamos a medida de nuestras posibilidades. Sin embargo, la justicia tiende a que el hombre, en cuanto le sea posible, satisfaga a Dios, sometiéndole totalmente su espíritu".

Y, en su *Tratado de las leyes* —notemos que para Santo Tomás, genéricamente ley es una norma preexistente para que, guiándose por ella, sea más fácil a la razón humana determinar lo justo (3)—, responde que "la ley no es otra cosa que la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos" (4). Por lo cual, siendo "la ley eterna la razón de gobierno existente en el supremo gobernante, es necesario que todas las razones de gobierno que existen en los gobernantes inferiores deriven de la ley eterna"; y, consiguientemente, "toda ley se deriva de la ley eterna en la medida en que participa de la recta razón" (5).

Por eso, concluye que "la ley humana tiene razón de la ley sólo en cuanto se ajusta a la recta razón; y, en este sentido, es manifiesto que procede de la ley eterna. Pero, en cuanto se aparta de la recta razón es una ley inicua; y así no tiene carácter de ley, sino más bien de violencia" (6).

Sin embargo, advierte (7), que "si bien la ley humana permite algunas cosas [San Agustín, en *De lib. arb.*, l. 1, c. 5, había dicho que «la ley escrita para regir al pueblo permite acertadamente muchas cosas que la Divina Providencia castigará», frase recogida por el Aquinatense como dificultad que resuelve en la solución que transcribimos], no significa que las apruebe, sino que no alcanza a regularlas. Porque hay muchas cosas que la ley eterna regula y que no pueden ser reguladas por la ley humana, ya que son más

(3) *Ibid, ad.* 2.
(4) Santo Tomás: *S. Th.*, Iª IIªᵉ, *q.* 93, *a.* 1, *resp.*
(5) *Ibid, a.* 3, *resp.*
(6) *Ibid, ad.* 2.
(7) *Ibid, ad.* 3.

Fundación Speiro

las cosas que no pueden ser reguladas por la ley humana, ya que son más las cosas sujetas a una causa superior que a otra inferior. Por eso, el mismo hecho de que la ley humana permita las cosas que no pueda regular proviene de una ordenación de la ley eterna. Otra cosa sería que la ley humana aprobase lo que la ley eterna condena. En consecuencia, de aquí no se sigue que la ley humana no se deriva de la ley eterna, sino que no tiene perfecta semejanza con ella" (8).

Puede sintetizarse que para el Aquinatense (9):

— Ante Dios, nuestros actos, tienen la caridad como virtud que subsume las demás y, por eso, se la denomina "virtud general", "en cuanto ordena el acto de las otras virtudes a su fin, lo que equivale a mover imperativamente todas las virtudes" "al bien divino".

---

(8) Ocurre esto así, según explica el mismo Santo Tomás por que:

—«... como dice San Agustín en *De lib. arb.* l. I, c. 5, la ley humana no puede castigar o prohibir todas las acciones malas ya que al pretender evitar todos los males, se seguiría también la supresión de muchos bienes, con perjuicio del bien común, necesario para la convivencia humana. Por eso, para que ningún mal quedara sin prohibición y castigo, fue necesaria la imposición de una ley divina, por medio de la cual todos los pecados quedasen absolutamente prohibidos» (*S. Th.* Iª IIªᵉ, *q.* 91, *a* 4, *ad.* 4)

—«... la ley se instituye a modo de regla y medida de los actos humanos. Ahora bien, la medida debe ser homogénea con lo mensurado, como dice Aristóteles en su Metafísica (l. *IX*, c. 1, n. 13), y las cosas diversas se miden con distintas medidas. Por eso, las leyes han de imponerse a los hombres atendiendo a su condición, porque como dice San Isidoro (*Etimologías* l. 2, c. 10), «la ley debe ser posible, conforme a la naturaleza, apropiada a las costumbres del país». Ahora bien, el poder o facultad de obrar se debe a una disposición o hábito interior; de aquí que una cosa sea muy posible para el virtuoso y no lo sea tanto para el que carece del hábito de la virtud; así como no puede tanto el niño como el adulto y, por eso, no se le imponen a los niños las mismas leyes que a los adutos. A los niños se les permiten muchas cosas que las leyes de los adultos condenan y sancionan. De la misma manera, a los hombres imperfectos en la virtud hay que permitirles muchas cosas que no podrían tolerarse a las persona virtuosas» (*S. Th.* Iª IIªᵉ, *q.* 96, *a.* 2, *resp.*).

(9) Santo Tomás de Aquino, *S. Th.* IIª IIªᵉ, *q.* 58. *a* 6, *resp.* y *ad.* 4.

Fundación Speiro

— En nuestras relaciones sociales, la "virtud superior es la justicia legal, en cuanto virtud general" que, aun cuando "no se identifica por esencia con toda virtud", "ordena todas las virtudes al bien común".

No deja de ser virtud porque deba cumplirse, pero sí deja de serlo en cuanto es objeto de coacción que, "como contraria a la voluntad, destruye la noción de mérito" (10).

2. Hasta aquí hemos podido observar una doble perspectiva de la justicia; la divina, metajurídica, y la humana, propiamente jurídica.

Pero, a su vez, la justicia humana tampoco presenta una perspectiva uniforme. Santo Tomás de Aquino distinguía (11):

— lo *justo natural,* determinado "*ex ipsa natura rei*";

— y lo *justo positivo,* determinable por pacto entre personas particulares, por convención pública u ordenado por el príncipe "*qui curam populi habet et ei personam gerit*": pero sólo "en aquellas cosas que de suyo no se oponen a la justicia natural". pues "si algo en sí mismo se opone al derecho natural, no puede hacerse justo por voluntad humana".

La justicia natural, según añade el propio Aquinatense, puede determinarse, a su vez (12):

— Considerando la cosa absolutamente y en sí misma, "*secundum absolutam sui considerationem*";

— y considerándola en relación a sus consecuencias, "*secundum aliquid quod ex ipo consequitur*".

Esta perspectiva no ha sido siempre compartida por todos los autores, y no es la que prepondera en la filosofía moderna y en los sistemas jurídicos vigentes.

---

(10) *Ibid, q.* 58, *a.* 3, *ad.* 2.
(11) *Ibid. q.* 57, *a* 2, *resp.* y *ad.* 2.
(12) *Ibid, q.* 57, *a* 3, *resp.*

Fundación Speiro

Lo cierto, sin embargo, es que la perspectiva del Aquinatense abarca, con la mayor plenitud asequible, el hombre y las cosas dentro del orden de todas las relaciones; y, así, el derecho es contemplado en toda la extensión que corresponde a la definición de la jurisprudencia: ***divinarum atque humanarum rerum notitiae (13), iusti atque iniusti scientia (14).***

---

(13) Con esa amplitud, la perspectiva de Santo Tomás de Aquino comprende:

— desde el orden del universo *(De gubernatione rerum in communi)* u orden de la Providencia divina (*S. Th.* Iª, *q.* 103), que imprime en todas las cosas la ley eterna *(S. Th.* Iª IIªᵉ, *q.* 91, *a.* 2), de la cual la ley natural es la participación de la criatura racional; pues, siendo la ley eterna «la razón del gobierno existente en el supremo gobernante, es necesario que todas las razones de gobierno que existen en los gobernantes inferiores deriven de la ley eterna» (*S. Th.* Iª IIªᵉ, *q.* 93, *a. 3, resp.)*;

— hasta las cosas humanas, comenzando por el conocimiento del propio hombre: como *ser finito* que tiene su principio y su fin en el Ser Infinito, (I *Sent., disc.* 8, *q.* 5, *a.* 1, *arg.* 2, *sed contra*); como *animal racional,* con proyección hacia el mundo exterior en un doble sentido, de dentro afuera, dimanación o efusión vital y de fuera a dentro o motivación objetiva (*In III Eth. lect.* 19, n. 611; *S. Th.*, I, *q.* 76, *a.* 8, *ad.* 1 y *q.* 77, *a* 7; Iª IIªᵉ, *q.* 31, *a.* 6, y *q.* 56, *a.* 5, *ad.* 1); como *animal social,* que si bien es sustancial y ontológicamente incomunicable (*In,* III *Sent., dist.* 5, *q.* 5, *a.* 3; *S. Th.* I, *q.* 31, *a.* 1, *ad.* 2), está dotado de una comunicabilidad *operacional* de la que dimana la vida social, resultando la sociedad un complemento perfectivo que requiere su ordenación al bien común en cuanto al fin común sin confundirse con el bien propio (*S. Th.* IIª IIªᵉ, *q.* 58, *a.* 5, *resp.* y, *a.* 9, *ad.* 3; *De regimene principum,* Lib. I cap. I y lib. IV cap. II.); *ser temporal e histórico* en el sentido de que si bien no es un producto de la historia tampoco es histórico, sino que, de una parte, tiene história y, de otra, es sujeto de ella, en mayor o menor grado (*S. Th.* Iª-IIªᵉ, *q.* 95, *a.* 3, *resp.* y *q.* 97, *a.* 3, *resp.* y *ad* 2);

— y al conocimiento de los demás animales y cosas del mumdo físico con las que el hombre se halla en relación relativamente atropocéntrica, pues está dentro del orden de la causa primera (*S. Th.* Iª, *q.* 84, *a. 1, resp.*, y *a.* 4, *resp.* y *ad.* 1; y *q.* 86, *a.* 1 *resp.* y *a.* 3, *resp)*.

(14) Según Santo Tomás de Aquino la ciencia de lo justo se obtiene por dos caminos: partiendo de los principios que constituyen la ley natural, captados por el hábito de la sindéresis (*S. Th.* I, *q.* 79, *a.* 13, *ad.* 3, y Iª-IIªᵉ,

Fundación Speiro

En cambio, esta plenitud de perspectiva se ha desvanecido e, incluso, ha sido negada su posibilidad y significación desde que se produjo la sucesión de fisuras ocurridas a partir de la crisis nominalista. El profesor Federico de Castro ha expuesto como, perdida la objetividad del derecho, comienza una larga época de desorientación en la que los teóricos acudirán a todos los caminos; los hombres, que "separan el derecho de Dios, se debaten en fatigosa e infructuosa búsqueda de sombras y fantasmas"; y la situación a que llega la doctrina jurídica moderna es "resultante de una serie de crisis del pensamiento europeo, de distinto carácter y origen que sólo coinciden en sus pretensiones de reemplazar la concepción cristiana de la vida" (15).

Aquí nos interesa destacar el contraste que esas crisis han significado de la distinción de Santo Tomás, entre derecho natural y derecho positivo, que, aún recogidos ambos en las normas del derecho humano, " se escriben para la declaración de uno y otro derecho aunque de diferente manera; porque la ley escrita contiene el dere-

---

q. 94, *a.* 1, *ad.* 2, y *a.* 2, *resp.*), y partiendo de las consecuencias, elevándose a través de la inducción y los juicios prodenciales (*S. Th.* IIª-IIªᵉ, *q.* 57, *a.* 3, *resp.)*.

(15) Federico de Castro: *Derecho civil de España,* parte general, tomo I. 3ª. ed. Madrid 1955, libro preliminar, cap. I, I, 1. pág. 15. De esas crisis señala como principales manifestaciones: «1º. La teoría nominalista de Guillermo de Occam (1300 - 1350), mediante la que se intentará separar la Ley eterna de la naturaleza y de la sociedad. 2º La indicación de Hugo de Groot (1583-1645) de que la ley natural "no dejaría de tener lugar en manera alguna aunque se admitiese —lo que no se puede admitir sin máximo crimen— que no hay Dios o que no se cuida de los asuntos humanos", que abrirá la puerta a las construcciones de los derechos racionalistas, desconectados de la ley eterna. 3º. La concepción protestante de la independencia completa del Derecho positivo humano del divino y del natural expresada por Luther (1483 - 1546), diciendo: "Si eres un príncipe, caballero, señor, etc., y tienes gentes debajo de tí y quieres saber lo que te corresponde, no lo preguntes a Cristo, sino al Derecho del país y al del Imperio, ellos te dirán como portarte y valorar a tus súbditos". 4º. La desconexión entre el Derecho y la política que predica Maquiavelo (1469 - 1527) diciendo: "Cuando se trata de la salvación de la patria, no caben consideraciones sobre lo justo y lo injusto"».

Fundación Speiro

cho natural, más no lo instituye, pues éste no toma fuerza de la ley, sino de la naturaleza", mientras "el derecho positivo se contiene e instituye en la ley escrita, dándole ésta su fuerza de autoridad"; y "así como la ley escrita no da fuerza al derecho natural, tampoco puede disminuírsela o quitársela, puesto que la voluntad del hombre no puede inmutar la naturaleza" (16).

Con el nominalismo de Occam todo el derecho es derecho positivo. No es posible el derecho natural (17). El hombre para guiarse no dispone en ese caso sino: de la palabra revelada, convertida así en *teologismo* —pues, según Occam, en Dios prevalece la voluntad, siendo bueno lo permitido y malo lo prohibido por el solo hecho de ser permitido o prohibido, y no viceversa—; y de sus investigaciones experimentales, con las que no pueden elevarse más allá de un *empirismo* a ras de tierra (18).

El teologismo, al rechazar el derecho natural: o bien invade el campo de lo jurídico, o, por el contrario, lo abandona, ya sea a un mero voluntarismo o a un puro intelectualismo racionalista, o bien a un empirismo; pero en estos casos siempre produce un positivismo de una u otra especie, y reduce el arte del derecho a una técnica dependiente de la política, o a ser sólo el producto de un historicismo o sociologismo cualquiera.

Con Lutero el teologismo abandona el campo jurídico a las leyes positivas humanas (19). Siendo los preceptos del Evangelio dema-

---

(16) Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, IIª-IIªᵉ, *q.* 60, *a.* 5, *resp.* y *ad.* 1.

(17) E. Gilson: *La unidad de la experiencia filosófica,* ed. en castellano. Madrid, Rialp, 1960, cap. III, págs. 90 y sigs.

(18) Cfr Gilson, op. y cap. últ. cit., págs. 109 y sigs., explica que, según Occam, como «todo lo que existe es individual, nada puede corresponder en la realidad a nuestras ideas generales» y «los conceptos son puras ideas que han nacido *en* la mente y *de* la mente, no como expresiones intelectuales de lo que es, sino como modelos o moldes de lo que debe ser».

(19) Cfr. Jacques Maritain, *Tres reformadores,* I, Lutero, IV; páginas 45 y sig. de la ed. en italiano, traducida por G. Battista Montini, Brecia 1928, explica que, para Lutero, era incancelable la caída de la naturaleza del hombre, causada por el pecado original, incluyéndose el deterioro

Fundación Speiro

siado puros para un mundo de seres mezquinos que no los respetan, no puede haber más derecho que el emanado de los príncipes, dotado de una fuerza coactiva sin más límite que el respeto de las consciencias, en las que no puede constreñir la fe. De ese modo —con tal excepción— el *mando arbitrario* resulta la fuente última del derecho (20). A ese resultado ya había llegado Maquiavelo por otro camino, al considerar que el príncipe no estaba sujeto a la ética y al derecho natural, sino que encarnaba lo que más tarde se denominaría la razón de Estado —para él, "la salvación de la patria"—, con lo cual, la política queda reducida a pura técnica de dominación para mantener el poder.

El vacío en el cual el nominalismo y el luteranismo dejaban el juicio de la razón humana, debía provocar una reacción que, por una evidente paradoja, la situó como norma y medida de todas las cosas. Aislada de éstas, la razón autónoma se erige en nuestra única guía (21).

Este método fue empleado por la nueva escuela del derecho natural, idealista y racionalista, que encabezó Hugo Grocio, fundada ya no en la observación de la naturaleza sino en la razón autónoma. El primer axioma, o más bien postulado, del que se tratará de deducirse todo el derecho, será alternativamente el instinto de con-

---

de la razón humana —«gran prostituta del diablo»—, a la cual puede solo concedérsele una función de tipo práctico en la vida de los quehaceres humanos.

(20) Michel Villey, *La formatión de la pensée juridique moderne (Cours d'Histoire de la Philosophie du Droit 1961 - 1966)*, París, Ed. Montchrestien, 1968, III, I parte, cap. II, B y C, págs. 293 y sigs. y 302 y sigs.

(21) R. Descartes, en su *Discours de la Mèthode*, 4.ª parte; cfr. ed. comentada por Gilson, París, Vrin, 1947, pág 39 escribió: «Sea que velemos, sea que durmamos —nunca nos debemos dejar persuadir más que por la evidencia de nuestra razón. Y es de subrayar que digo de nuestra razón y no para nada de nuestra imaginación y de nuestros sentidos». Su orden intelectivo es, como se lee en la 6ª. parte, ed. cit., pág. 63: «Primero, buscar en general los principios o primeras causas; después, examinar cuáles son los primeros y más ordinarios efectos que pueden deducirse de esas causas; en fin, no creer posible al espíritu humano el distinguir las formas o especies de cuerpos que hay en la tierra de otra infinidad que podrían haber».

Fundación Speiro

servación, el deseo de bienestar, la aspiración a la libertad, a la igualdad... El hombre deja de ser contemplado en todas sus dimensiones; y se parte de una sola de sus aspiraciones para deducir todo el derecho

Escindida la *res cogitans* de la naturaleza, ésta queda reducida a la *res extensa,* "mundo inerte, pasivo, sometido a las leyes determinantes de la mecánica". (22).

Y Kant, tomando la física como ciencia tipo de conocimiento, consuma el giro copernicano. El idealismo se centra en lo metódico, convirtiéndose en idealismo crítico, de modo tal que la razón práctica aplica a las cosas los primeros principios de la razón teórica, categorías intuidas por nuestra mente, no extraídas de la experiencia sino que la hacen. De ese modo, el mundo y con él la organización social, son considerados mera materia, ya no sólo para una construcción teórica, sino de una *praxis,* que trata de realizar operativamente los modelos ideados, *a priori,* por la razón teórica (23).

La justicia ya no es una pauta que facilita la naturaleza en el pleno sentido de esa palabra, sino un modelo ideal que el hombre tratará de imponer a la organización social para conformarla a sus propias ideas. Pero, cada hombre, desde este subjetivismo, puede

---

(22) M. Villey: *Op. cit.,* parte V, Introducción, «Descartes», II, páginas 574 y sigs. Como dice el mismo Villey, op. y parte últ. cits., *Juicio de conjunto,* pág. 579, «*la res extensa*» es objeto de investigación empírica; pero no de una observación dócil sino de una experiencia artificial, pues comienza por trazar parcialmente una teoría y se obliga, como dice Bacon, a la naturaleza a someterse a las preguntas del hombre y a callarse en lo demas. Para manipularla se emplea el método de Galileo y la escuela de Pavía, descompositivo-reconstitutivo o analítico-sintético, que procede primero a la descomposición de los cuerpos y después a su recomposición, como también advierte Villey, *Op. cit.,* II, cap. I, A, págs. 655 y sigs. Thomas Hobbes, *Leviathan,* cap. XVIII, cfr. versión en francés, de François Tricaud, París, Sirey 1971, págs. 179 y sigs., aplicando ese método a las ciencias sociales, descompone la sociedad en individuos aislados que une ficticiamente, mediante un mítico pacto, instituyendo el Estado, convertido en Leviathan, con todas sus leyes.

(23) Cfr. E. Gilson: *El realismo metódico.* Madrid, Rialp. 1952, IV, págs. 138 y sigs. y *La unidad de la experiencia filosófica* cit. cap. IX, páginas. 269 y sigs.

Fundación Speiro

tener su propio modelo, con lo cual socialmente se llegaría a la mayor anarquía, y el hombre aísladamente tampoco podría realizar ni imponer modelo social alguno. Por eso Kant —aún con su óptica individualista—, aísla la ética del derecho, relegando aquélla a un plano interno y jurídicamente irrelevante (24), y, por otra parte, somete éste a un poder legislativo ilimitado. En efecto, si bien lo concibe como "el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de cada uno puede conciliarse con el arbitrio de otro, según una ley general de libertad" (25), resulta que ese conjunto de condiciones precisas debe determinarse mediante la ley positiva; y la coacción, consecuente, no es sino "un impedimento de un obstáculo de la libertad" (26); es decir, fuente de libertad por autodefinición, aunque en realidad pueda ocurrir todo lo contrario, puesto que el determinarla queda al arbitrio del Estado, por muy democrático que sea.

Rousseau (27) no alcanza para su democracia mejor resultado a través de su *contrato social,* concretado a "la alienación total de cada asociado, con todos derechos a toda la comunidad", en virtud de la cual "al hacerse la alienación sin ninguna reserva, la unión es todo lo perfecta que puede ser, y ninguno de los asociados tiene derecho a reclamar nada"; si bien —sorprendentemente— "como

---

(24) E. Kant: *Principios metafísicos del derecho. Introducción a la teoría del derecho. División de la metafísica de las costumbres,* vers. en casteano de G. Lizarraga, Madrid, Lib. Gral. Victoriano Suárez 1873, página 56, e *Introducción a la teoría general del Derecho,* vers. en castellano de Felipe González Vicén, Madrid 1954, Inst. de Estudios Políticos, páginas 56 y sigs. Como ha hecho notar Paul Roubier, *Théorie générale du Droit,* 2ª. ed. París, L. de R. Sirey, 1951, núm. 6, pág. 56, Kant «ha arruinado los fundamentos metafísicos de todas las morales trascendentes; así no puede hallar otra fuente a la regla moral que esta voz interior que se hace oir en nosotros mismos; es, pues, nuestra voluntad autónoma la que nos da la ley moral».

(25) E. Kant, *Introducción a la teoría general del Derecho,* § B, *in fine,* pág. 80.

(26) Kant, loc. últ. cit., pág. 83.

(27) J. J. Roussseau: *Du contrat social,* lib I, cap. IV; cfr. ed. París U. G. de Ed. 1963, págs. 60 y sig.

Fundación Speiro

cada uno se da a todos, no se da a nadie", aun quedando "bajo la suprema dirección de la voluntad general".

Dando un paso más allá que Kant, J. G. Fichte, con "el acuerdo entre los productos de las voluntades individuales", forma su Una-Eterna-Voluntad-Infinita del Estado, que "crea el mundo del sentido y del etendimiento como sustitutivo de una realidad que de otra manera sería ininteligible" (28); y así "crea el mundo en nuestras mentes, y por nuestras mentes" (29).

Hegel lo ensambla todo, moral y derecho, voluntad, razón y realidad histórica, en el Estado que "es la realidad en acto de la idea moral objetiva" (30); y " la idea del Estado" "es la idea universal como género y como potencia absoluta sobre los Estados individuales, el espíritu que se da su realidad en el progreso de la historia universal" (31). Así, son postulados indiscutibles: la "racionalidad" del Estado y que "todo lo real es racional" en cada momento histórico. El Estado dirige el triunfo de la idea en la historia, y, con ella, la realización de la justicia.

Tal historicismo se hace materialista y dialéctico con Marx. Ya no es sino un "proceso natural" que ha de llevar al comunismo; que no debe considerarse como "un ideal al que deba conformarse la realidad" —según escribieron Marx y Engels en *Die Deutsche Ideologie,* (32)— sino como el "movimiento real que aniquila la situación actual". No obstante lo cual, dedicaron apasionadamente la vida a instigar la violencia revolucionaria a la que se orienta toda la praxis del marxismo. Y, aunque, en su *Crítica al Programa de*

---

(28) Cfr. Gilson: *op. últ. cit.,* cap. IX, págs. 281 y sig.

(29) Cfr. Michéle Federico Sciacca: *Estudios sobre filosofía moderna,* IV, parte II; cfr. vers. en castellano, Barcelona, Ed. L. Miracle 1966, páginas 350 y sigs.

(30) Hegel, *Principes de la philosophie du Droit,* § 257; cfr. 9.ª ed. en francés, París, Gallimard 1949, pág. 190.

(31) *Ibid,* § 259, págs. 194 y sig., en rel. § 341, págs. 256 y sigs.

(32) Karl Marx y Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie* cap. I, citado por Vladimiro Lamsdorff-Galagane: *El concepto de justicia en el marxismo soviético actual,* Santiago de Compostela, Porto y Cia. 1969, pág. 56, en el texto correspondiente a la nota 25.

Fundación Speiro

Gotha (33), sustituyen los sustantivos "derecho justo" y "derecho injusto" por "derecho igual" y "derecho desigual" —lo que no deja de ser significativo—, señalaron reiteradamente que la meta de la revolución proletaria, que propugnaban, consistía en el logro práctico de los imperativos, "de cada uno según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades". Imperativos que, si bien ellos no los calificaron como un ideal de justicia, resulta difícil estimarlos de otro modo (34). Y, este resultado, para su logro, requiere —tras la denominada dictadura del proletariado— la colectivización de todos los bienes de producción.

3. Los avatares del concepto de la justicia han repercutido, más o menos consecuentemente, en el de la propiedad y en su juicio. Este depende: de la ideología dominante, según cuales sean sus primeros principios o axiomas, del modelo ideado de sociedad que operativamente se pretende instaurar en sus estructuras; o del "movimiento de la historia" que la *praxis* operativa desencadenada y de su momento actual. Todo se debate y confluye en la opinión pública, elevada a definidora de lo divino y lo humano...

Hace unos años, efectuamos un breve repaso de las posiciones más relevantes de quienes han afrontado el examen de la propiedad después de las crisis jurídicas sufridas por el pensamiento europeo a partir de la nominalista (35).

Hobbes, nominalista, con un "realismo" político al nivel de Maquiavelo, pesimista respecto de la moral del hombre conforme las opiniones de Lutero y Calvino, aplicando mentalmente a la sociedad el método analítico-sintético de Bacon y la escuela de Pavía, estimaba (36) que la propielad, como la sociedad civil y la determinación de lo justo y lo injusto, no tienen otro fundamento que la necesidad de salvaguardar la paz entre los hombres, señalándoles la

(33) Karl Marx y Friedrich Engels: *Critique du programee de Gotha et d'Erfurt;* cfr. ed. París, Ed. Sociales, 1950, págs. 23 y sigs.

(34) Cfr. Vladimiro Lamsdorff-Galagane: *Op. cit.*, parte I, cap. I y II, pág. 35 y sigs.

(35) *La propiedad en Santo Tomás de Aquino,* I parte, núms. 1 a 7; en Rev. de Est. Políticos 195-196, mayo-agosto 1974, págs. 49 y sigs.

(36) Th. Hobbes: *Op. cit.*, cap. XIII, *in fine*, pág. 126.

Fundación Speiro

esfera de "lo tuyo y lo mío" El derecho, lo justo y lo injusto, sólo nacen de las convenciones, y la validez de éstas depende de la constitución de un poder capaz de imponer su observancia; y, así, el derecho de propiedad depende de las reglas, constituyentes del derecho positivo, que establece el Estado, totalmente dependientes de él, es decir, de *Leviathan*.

Para Locke, en cambio, la propiedad privada se sitúa en una esfera que el poder público —instituido, por el contrato social, para conseguir el mayor bienestar posible entre los súbditos— no puede invadir, sino sólo para proteger el derecho de propiedad, pues, por un "acuerdo común", "los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie, mayores extensiones de tierras de las que cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata, metales que pueden permanecer largo tiempo en manos del hombre sin que se eche a perder el excedente, y tomando el acuerdo de que tengan un determinado valor" (37). Esta doctrina ha constituido una de las raíces del *espíritu del capitalismo*. Es decir, la estimación de "que el bienestar público, que requiere la emancipación y la protección de las facultades dispositivas, viene a significar que acumular tanto dinero y riquezas como se quiera es bueno y justo, es decir, intrínsecamente justo por naturaleza" (38).

Las teorías económicas de Adam Smith, fundadas en la filosofía de Locke, responsables en gran parte del *success story* americano, sustituyeron la moral tradicional precapitalista por la ley del mercado que respeta la elección de los consumidores. La actividad económica, según ese criterio, debe conformarse a las leyes económicas, como el movimiento se conforma a las leyes de la mecánica (39).

---

(37) John Locke: *Dos tratados sobre el gobierno de los pueblos*, Trat. II: *Ensayo sobre el gobierno civil*, cap. V, § 50, cfr. ed. en castellano Madrid, Aguilar 1969, vol. II, pág. 39.

(38) Cfr. Leo Straus, *Droit naturel et histoire*, vers. en francés, París, Plon, 1954, cap. V, b. págs. 255 y sigs.

(39) Cfr. Thomas Molnar, *Le modèle défiguré; L'Amérique de Tocqueville a Carter*, París, Presses Universitaires de France, 1978 cap. III, págs. 130 y sigs.

Fundación Speiro

Pero, ¿por qué el pacto se refirió, como entendió Locke, a la conservación de las propiedades y no a su disfrute por todos igualitariamente?; ¿por qué la función del Estado, surgido del pacto, es la de defender el juego de la libre actividad económica de los individuos y no la de asumirla directamente?; y, si los hombres son iguales políticamente, ¿por qué no han de serlo también económicamente?, ¿acaso no es indispensable esa última igualdad para que realmente se produzca la primera?

Según Rousseau, precisamente los hombres nacen libres e iguales (40), y las desigualdades sociales son hijas de la fuerza, por una parte, y de la cobardía, por la otra (41). Para salvaguardar esa libertad y esa igualdad originarias, recurrieron los hombres al mágico *contrat social*, mediante la *aliénation totale* de todos los asociados con todos sus poderes, sin reserva alguna, bajo la suprema dirección de la *volonté générale* (42).

Pero tal *aliénation totale* a la *voloté générale* no deja de tener sus riesgos, que no escaparon a la percepción de Proudhon. El mismo que en 1840 había afirmado que "la propiedad es un robo", años después, en 1862, en una de sus obras póstumas preguntaba y comentaba (43): "El Estado es la reunión de los intereses generales apoyada por la voluntad general y servido en caso de necesidad por el concurso de todas las fuerzas individuales. ¿Donde encontrar un poder capaz de contrarrestar este poder formidable del Estado? No hay otro más que la propiedad. Tómese la suma de las fuerzas propietarias y se tendrá un poder igual al Estado". A su juicio :"Servir de contrapeso al poder público, contrarrestar al Estado por este medio, asegurar la libertad individual tal será, pues, el sistema político, la función principal de la propiedad. Suprímase esta función o, lo que es igual, quítese a la propiedad el carácter absolutista que

(40) Rousseau, discurso *Quelle est l'origine de l'inégeliteé parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle,* I parte: cfr. al final de la ed. cit. *Du contrat social,* págs. 255 y sigs.

(41) Rousseau: *Du contrat social,* Lib. I, caps. I, II y III, págs. 49 y sigs.

(42) Rousseau: *Du contrat...,* Lib. I, cap. VI, págs. 60 y sigs.

(43) P. J. Proudhon: *Teoría de la propiedad,* cap. VIII; cfr. trad. al castellano de G. Lizarraga, Madrid, Ed. Libr. Victoriano Suárez 1879, pág. 211.

Fundación Speiro

le hemos reconocido y que la distingue, impóngasele condiciones, decláresela incesible e indivisible; inmediatamente pierde su fuerza, ya no pesa nada; se convierte en un simple beneficio o título precario: es una dependencia del gobierno sin acción contra él".

Marx y Engels, por el camino del materialismo histórico, afirmarían repetidamente que para la *desalienación* del hombre, para su liberación de cuanto le oprime, incluso del Estado y del derecho clasista, se requiere, ante todo, la total abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Pero la realidad es que, en los países socialistas, con la abolición de la propiedad privada no se han cumplido las profecías de Marx y Engels, sino que se han confirmado las previsiones de Proudhon acerca de la no contrarrestada omnipotencia del poder del Estado (44).

Es obvio que en todas estas referidas formulaciones, tan contrapuestas entre sí, el orden moral queda ahogado, sea: en un positivismo jurídico legalista, emanado del Estado, en los pactistas; en un economismo, en Locke y en Adam Smith; en un materialismo histórico, en el marxismo; y en un positivismo sociológico, en Proudhon. Todas estas perspectivas resultan unilaterales, incompletas, y, por consiguiente, arbitrarias, en cuanto son enfocadas desde el propio ángulo en que cada cual sitúa la cuestión; y, a su vez, son fuentes de arbitrariedades por abuso del poder, ya sea del propietario, en especial del capitalista, o bien del Estado, que no tienen más freno que los intereses de tipo económico o político. En todas ellas, el hombre únicamente es contemplado como un ser efímero, sin imperativos morales trascendentes, ni sometido a más orden que el jurídico positivo, o, sujeto exclusivamente a un orden político de tipo meramente sociológico, que tan solo contempla los instintos en su recíproca concurrencia, si no inexorablemente sujeto a un fatalismo histórico.

---

(44) Cfr. nuestros estudios «El mito de la desaparición del derecho» en *VERBO* 77, págs. 579 y sigs. o en *Los mitos actuales*, Madrid, Speiro 1969, págs. 195 y sigs. o en *Sociedad de Masas y Derecho*, Madrid, Taurus Ed. 1968, II parte, cap. II, núm. 67, págs. 273 y sigs; y *Datos y notas acerca del cambio de estructuras*, Madrid, Speiro, 1972, 2, VI, B. págs. 200 y sigs.

Fundación Speiro

4. Contrapuestamente, desde tiempos recientes, un nuevo teologismo pretende invadir el derecho, tanto en el campo protestante como en el católico.

Así el P. Chenu (45) ha escrito "l'Eglise vit d'Evangile, non de droit romain". Afirmación correcta si con ella no pretendiera invadir y suplantar el orden jurídico temporal de los cristianos. Pero lo pretende, haciendo converger en el mesianismo: el "movimiento de la historia", la "encarnación" y la "redención" (46).

Dejando aparte el historicismo y el gnosticismo que introduce el P. Chenu en su interpretación, nos ceñiremos a destacar el contraste de su perspectiva con la de Santo Tomás de Aquino. Para éste, los preceptos de la ley antigua no obligaban a los no judíos, sino en cuanto contenían la ley natural y, aún en ese caso, les obligaban "non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturae" (47). Así lo ordenado en los mandamientos lo era por ser bueno, y lo prohibido por ser malo —como el robar o el codiciar los bienes ajenos— conforme la ley natural. Y la ley nueva, la del evangelio, estimo que era *lex amoris* (48), *lex fidei* (49), *lex libertatis* (50), *lex perfecta libertatis,* en un doble sentido: "Primero, en cuanto no nos compele a ejecutar y evitar sino lo que de suyo es necesario o contrario a la salvación eterna, y que, por lo tanto, cae bajo el precepto o la prohibición de la ley. Segundo, en cuanto hace que cumplamos libremente tales preceptos o prohibiciones, puesto que las cumplimos por un interior instinto de gracia" (51). Esa nueva ley del evangelio opera: por preceptos, "que versan acerca de las cosas necesarias para conseguir el fin de la eterna bienaventuranza"; y por consejos, que "versan acerca de aquellas cosas mediante las cuales el hombre puede mejor y más fácilmente conseguir ese fin" (52).

---

(45) P. Chenu: *L'Evangile dans le temps,* París, 1964, I parte, pág. 30.
(46) *Ibid,* III parte, pág. 401, IV parte, pág. 514.
(47) Santo Tomás de Aquino, *S. Th.,* I^{a}-II^{ae}, *q.* 98, *a.* 5, *resp.*
(48) *Ibid. q.* 107, *a.* 1, *ad.* 1.
(49) *Ibid, ad.* 3.
(50) *Ibid, q.* 108, *a.* 1, *resp.*
(51) *Ibid, ad.* 2.
(52) *Ibid, a.* 4, *resp.*

Fundación Speiro

En cambio, el P. Chenu observa de un modo muy diferente la cuestión: "Durante largo tiempo se ha presentado, de un modo abrupto, en la ley evangélica la distinción de los *preceptos*, impuestos a todos para la moralidad de las conductas, y los *consejos*, propuestos a algunos por un libre heroísmo un poco extravagante. Disyunción nefasta para la salud evangélica, y que caracteriza demasiado cierto cristianismo convertido en conducta práctica, al cual determinarán pronto las morales racionales para la salud terrena" (53).

Incluso proclama enérgicamente: "Es en nombre de la justicia que toda requisitoria es desde ahora formulada; es en nombre de la justicia que se organizan las relaciones humanas, entramados de derechos y deberes, de donde la caridad es desalojada como ley subjetiva de una sociedad en estado infantil, sometida al paternalismo y confiada sólo a la misericordia" (54).

Por el contrario, según el Aquinatense (55), "la nueva ley, tratándose de cosas exteriores, tan sólo debió mandar o prohibir lo que a la gracia nos lleva o lo que necesariamente conduce al buen uso de la gracia", y "el recto uso de la gracia se verifica mediante las obras de caridad". Y resume que, respecto de ley antigua, "la nueva ley no debió determinar ningunas otras obras, mandándolas o prohibiéndolas, a no ser los sacramentos y los preceptos morales, que de suyo pertenecen a la esencia de la virtud como, por ejemplo, que no se debe matar a nadie, que no hay que robar y otras cosas por el estilo". En cuanto a los preceptos propiamente jurídicos, los *iudicialia* —en contraposición a los *moralia* y a los *ceremonialia*—, dice Santo Tomás (56) que, "aun considerándolos en absoluto, no son imprescindibles para la práctica de la virtud en cuanto a tal determinación, sino tan sólo considerada la razón común de justicia. Por eso, dejó el Señor que los concretaran los que habrían de tener cuidado espiritual [derecho canónico] o temporal [derecho civil, en sentido lato] de los demás. No obstante, aclaró algunas cosas rela-

(53) P. Chenu: *Op. cit.*, III parte, «Paradoxe de la pauvreté evangélique,» pág. 391.

(54) *Ibid*, IV parte, *Théologie du travail*, pág. 564.

(55) Santo Tomás de Aquino: *S. Th.* Iª-IIªᵉ, *q.* 108, *a.* 2, *resp.* y *ad.* 1.

(56) *Ibid, ad.* 4.

Fundación Speiro

tivas a los preceptos judiciales de la ley antigua, debido a la mala interpretación de los fariseos..."

Vemos aquí clara la distinción entre el orden moral y el jurídico; y, en aquél, entre el de la caridad y el de la justicia.

La distinción, aún dentro del orden moral, entre preceptos y consejos, aparece claramente expresada por Santo Tomás de Aquino (57).

"Los bienes de este mundo que sirven a la vida humana se clasifican en tres clases. Unos pertenecen a la «concupiscencia de los ojos», y son las riquezas; otros a la «concupiscencia de la carne», y son los deleites carnales, y otros, por fin, a la «soberbia de la vida», que son los honores, como dice San Juan Apostol (I°. 2, 16). Pero abandonar todas estas tres cosas, en lo posible, es propio de los que siguen los consejos evangélicos. En ellos también se funda el estado religioso, que profesa vida de perfección, pues las riquezas se renuncian por voto de pobreza...", etc. Y, como ejemplo de consejos no propuestos absolutamente, sino seguidos en un caso particular, pone entre otros, el de "dar a un pobre limosna, cuando uno no está obligado".

Por otra parte, advierte (58) que los consejos no se dan indiscriminadamente a todos: "Estos consejos de suyo son útiles a todos, pero ocurre que por indisposición de algunos, a esos no les conviene, no sintiendo su afecto inclinado a ellos. Y, por eso, el Señor, al proponer los consejos evangélicos, siempre hace mención de la aptitud de los hombres para cumplirlos. Por ejemplo, al dar el consejo de perpetua pobreza, dice antes: «Si quieres ser perfecto», y luego añade «vende todo lo que tienes» (Mt. 19, 21). Del mismo modo, al dar el consejo de perpetua castidad dijo: «Hay eunucos que se castraron a sí mismos por el reino de los cielos», y luego añade: «El que pueda practicarlo hágalo» (*ib.* 12). Y lo mismo San Pablo, después de dar el consejo de virginidad, dice: "Lo digo para provecho vuestro, no para tenderos un lazo» (I *ad Cor.*, 7,35)".

(57) *Ibid, q.* 104, *a.* 4, *resp.*
(58) *Ibid, ad.* 1.

Fundación Speiro

Como en otra ocasión hicimos notar (59), los consejos evangélicos no sólo estan condicionados a la aptitud sino también a los propios deberes, especialmente los de estado. ¿Cómo un padre puede olvidar sus rigurosos deberes para con su familia sin incidir en prodigalidad? ¿Cómo un casado puede olvidar su débito conyugal para practicar la virtud de la castidad plena? ¿Cómo un empresario vocacional puede cumplir su deber de estado de proporcionar trabajo y bienestar, de crear puestos laborales y estimular la producción de medios para elevar el nivel social de vida, si vende sus bienes para distribuirlos entre los pobres, o si con sus donativos deja su empresa sin reservas para superar la más pequeña crisis? ¿Cómo un gobernante puede refugiarse en la mansedumbre y la paz, si con ellas deja perecer a sus gobernados víctimas de la violencia ajena?

La postura del P. Chenu no sólo no es jurídica sino que tampoco es acorde con la teología. Es un teologismo no fundado en la Sagrada escritura, y específicamente antievangélico. De esa manera, no sólo se falsean los preceptos de justicia sino los de caridad y los consejos evangélicos. Estos, en cuanto son impuestos dejan de ser consejos, y dejan de ser evangélicos en tanto se quieran imponer coactivamente al prójimo. Por otra parte, la caridad nos pide sin tasa nuestro esfuerzo y ayuda, pero también reclama de nosotros que no tratemos de imponer al prójimo actos heróicos, ni siquiera renuncias que serían caritativas de ser voluntariamente aceptadas, pero que no pueden ser exigidas en justicia; y que impuestas ya no son caritativas. Su imposición atenta, a la par, a la caridad para quien sufre la imposición y a la justicia que rechaza tal imposición coactiva.

La llamada *opción por los pobres* —evidente en el orden de la caridad, pero que cierto sector del clero, en una posición historicista, pretende aplicar al orden jurídico y al político— fue ya rechazada en el Levítico 19,15: "No cometerás injusticia en juicio

---

(59) *De la virtud de la justicia a lo justo jurídico,* II, parte, 21, nota 196, cfr. Rev. de Dr. Español y Americano, X, octubre-diciembre, 1965, página 85, o en *En torno al Derecho Natural,* Madrid Org. Sala. Ed., 1973, página 147.

Fundación Speiro

ni favorecerás al pobre ni honrarás al poderoso; con justicia has de juzgar a tu prójimo". Advirtió así contra las dos principales tentaciones de quien juzga: la de favorecer indebidamente al pobre, que asimismo había reiteradamente rechazado San Agustín (60), y la de alagar al poderoso.

Con esas corrupciones de la justicia se profana también la caridad. *La charité profané* es precisamente un reciente título de Jean Borella (61), que hace notar como, en cuanto la caridad deja de centrarse desde nuestra alma hacia Dios, para después derramarse en el prójimo conforme la divina voluntad, con el propio sacrificio efectivo, y, en cambio, se descentra, girando hacia la periferia, con la mirada desviada a la idea abstracta de humanidad, resulta que toda la acción se supedita a la pretendida perfección de esa idea abstracta, rompiéndose las relaciones concretas trazadas por Dios en la naturaleza y por la gracia, en sus comunidades temporales y en la Iglesia de un modo específico, para sustituirlas por los vínculos inventados por el propio hombre y que él trata de fabricar. De ese modo, la caridad se hace revolucionaria.

Su finalidad es, entonces, el cambio de estructuras de acuerdo con la ideología elegida, aún al precio de los males concretos que la revolución produce. Así, el sumo de la caridad está en tomar la metralleta y hacerse guerrillero o terrorista. Y de ese modo, como comentando el libro de Borella, dice Marcel de Corte (62), separada la caridad de su raíz, transgrediendo el orden natural y el sobrenatural, se sustituye en el alma del hombre moderno *lo dado* de la fe y de la razón por una construcción puramente mental, vinculada a las fluctuaciones de la historia y que, por ello, no tarda en ser sustituida por otra, ésta por una tercera y así sucesivamente, de modo indefinido, en una revolución permanente.

---

(60) San Agustín: *Quaest* in *Haept.*, 2, *q.* 88; *Evan. in Ps. 32, b, 12-13; De civ Dei*, 1944.

(61) Jean Borella: *La charité profané. Subversion de l'âme chretiene*, París, Ed. du Cèdre,1979, cap. I, *L'homme et la charité*, págs. 39 y sigs., cap. II, *L'illusion de la charité*, págs. 47 y sigs.

(62) Marcel de Corte: *Seconde lecture*, en *Deux lectures de Borella*, «Itineraires» 234, junio 1979, págs. 213 y sigs.

Fundación Speiro

5. El hombre al ser descompuesto, según el criterio de Maritain, en persona e individuo, es presentado como un ser que debe ser libre en materia religiosa pero sometido al Estado en cuanto se refiere al orden social (63). Sin embargo, como hace notar Leopoldo Eulogio Palacios, "*el individuo es de verdad individuo solamente cuando es persona*": "la individualidad y la personalidad no difieren en el mismo hombre" (64). Y observa que Santo Tomás de Aquino, en el contexto que sigue el propio Maritain, no ofrece base alguna a tal distinción, pues el Aquinatense (65) responde que el alma separada del cuerpo no es persona, porque la persona es un todo incomunicable, mientras el alma es comunicable con el cuerpo como parte sustancial de él, aunque subsistente; y sólo en esa perspectiva escribe: "El concepto de parte es contrario a la noción de persona".

Eso no quiere decir —prosigue L. E. Palacios— que la persona humana no pueda ser a su vez una parte respecto de otros todos, es decir "cuando ya no se la considera un orden en sí misma y a su organización interior". Cuando no se la trata como "unidad de sustancia (*unum per se*)", sino respecto "a algo que no es de ella".

(63) Jacques Maritain: *Humanisme integral* y *La personne et le bien commun*, París 1947, en cuyo cap. III dice: «En cuanto individuo, cada uno de nosotros es un fragmento de una especie, una parte de este universo, un punto singular de la inmensa red de fuerzas y de influencias cósmicas, étnicas, históricas, cuyas leyes sufre; está sometido al determinismo del mundo físico. Pero cada uno de nosotros es también una persona, y en cuanto persona no está sometido a los astros, subsiste por entero con la subsistencia misma del alma espiritual, y ésta es en él un principio de unidad creadora de independencia y libertad».

(64) Leopoldo Eulogio Palacios: *El mito de la nueva cristiandad*, Madrid, Rialp, 3.ª ed. revisada 1957, lib III, cap. III, págs. 119 y sigs. A su juicio, la distinción de Maritain tiene como verdadero antecedente la distinción que Kant, en su *Crítica de la razón práctica*, estableció entre el hombre como naturaleza y el hombre como persona: el hombre como naturaleza sometido al orden fenoménico, al engranaje del determinismo y, el hombre como persona dotado de moralidad y libertad en el orden inteligible.

(65) Santo Tomás de Aquino: *Sent.*, Lib. III, *d.* 5, 3, 2.

Fundación Speiro

Entonces, como el P. Teófilo Urdanoz (66) escribe, resumiendo los muy diversos contextos en que Santo Tomás relaciona el todo y la parte, "las personas humanas son parte de la sociedad política sólo por *analogía*, como partes de un todo accidental. Ellos, a su vez, son todos que sirven a otros bienes y finalidades superiores. Tendrá, por lo tanto, limitaciones esa ordenación al bien común social, y ellas, a su vez, sus derechos y exigencias frente a ese todo social", sin distinción de individuo y persona, "infundada en el aspecto ontológico". Por esto, estima que "es ridículo afirmar que el hombre no actúa como persona, con toda la dignidad y prorrogativas de la misma, sino como mero individuo, en el campo económico. El único sujeto de derecho es la persona, y si separamos la personalidad del hombre en sus relaciones con los demás respecto de los cambios y gestión entera de los bienes de la tierra le privamos de todos sus derechos, del respeto a su propiedad, a sus contratos, etc., con lo que queda reducida a una condición peor que ningún ideólogo totalitarista o comunista soñara. La personalidad es inseparable del hombre y éste nunca podrá dejar de actuar como persona, ni el individuo despersonalizado en ningún campo de sus actividades".

La escisión entre persona e individuo lleva: de una parte, al más absoluto liberalismo sociopolítico en los valores superiores que escaparían al bien común; y, de otra, a un totalitarismo estatal absorbente de los fines económicos de los individuos, que así difícilmente podrían tener libertad real como personas, pues dependerían sólo del Estado, que les suministraría todos los servicios, incluidos la enseñanza, la información, la ocupación, el ocio, etc. Es preciso del orden escalonado de los fines humanos, en todos los aspectos inescindibles del hombre, siempre persona, tanto como hombre-individuo, como en sus relaciones hombre-familia, hombre-sociedad, pues, como ha observado el P. Menvielle (67), "si de la ley natural arranca la necesidad del Estado, no puede éste constituirse

(66) Teófilo Urdanoz: O. P., *El bien común según Santo Tomás*, 2, en Apéndice II, al vol. VIII de la «Suma Teológica», ed. B. A. C., Madrid 1956, pág. 777.

(67) Julio Menvielle: *Concepción católica de la Política*, Buenos Aires, Ed. Theoria, 3º ed. 1961, págs. 39 y sigs.

Fundación Speiro

en forma tal que quebrante y destruya aquéllos derechos anteriores que la misma ley natural ha acordado al hombre", ya que la misma razón "que justifica la existencia y necesidad del Estado condena el estatismo. Porque el Estado no es para suprimir, sino para asegurar los derechos de las unidades que le están subordinadas".

La función de la comunidad política, que comprende al hombre y a las demás comunidades, según dice Santo Tomás de Aquino (68), no debe absorberlos el Estado sino ordenarlo todo al bien común qué, como advierte el mismo Aquinatense (69), es el fin común.

6. Hemos atisbado antes que el historicismo ha penetrado en el progresismo religioso intoxicándolo de hegelianismo y de marxismo, con los que también falsea el sentido de la justicia. Ocurre así en la concepción de Teilhard de Chardin, *fantaciencia,* según el Premio Nobel de Química, Medewar, y los biólogos Rostand, Revel, Bounoure y Monod, y *teología ficción,* según Gilson y Maritain (70). Como él mismo expresa, con su habitual profusión de mayúsculas, "el *Universo* no es un Orden, sino un *Proceso.* El Cosmos se ha mudado de Cosmogénesis" (71). De ese modo la naturaleza humana y todo el orden natural quedan disueltos en la evolución. "El sentido moral se identifica con el sentido *cósmico*: no hay ley moral aparte de las leyes *físicas,* sino una ley del progreso inseparable física y moral"; y es bueno lo que "produce fuerza ascensional de conciencia": "limitar la fuerza (a menos que sea para obtener mayor fuerza aún) he ahí el *pecado*" (72).

---

(68) Santo Tomás de Aquino: *De regimine principum,* lib. I, cap. I y *Coment, a la Política de Aristóteles, Proemio,* 4.

(6,) *Ibid, S. Th.* IIª-IIªᵉ, *q.* 58, *a.* 9, *ed.* 2.

(70) Cfr. las notas 49, 50 y 51 de nuestro estudio *De la virtud de la justicia a* ..., en Rev. Der. Esp. y Am. X, págs. 49 y sigs y en *Entorno al derecho natural,* págs. 99 y sigs.

(71) Pierre Teilhard de Chardin: *L'avenir de l'homme,* París 1957, *Le coeur du probleme* I, págs. 340 y sigs.

(72) Teilhard de Chardin, *L'Energie humaine, Le phenomene spirituel,* III, París 1962, págs. 131 y sigs.

Fundación Speiro

Esto muestra —como ha comentado André Vincent (73) "una imcopatibilidad fundamental entre el pensamiento cosmogénico y el derecho" ... "la noción de lo justo es reemplazada por el sentido de la Evolución. La relación jurídica ya no tiene un objeto estable; los derechos se transforman en fluidos: el orden se disuelve, tanto en dirección horizontal, identificado a la Evolución, como en su dirección vertical, absorbido por ella" ... "La visión cosmogénica no reintegra el derecho en el Cosmos: lo enguye".

Esa absorción del derecho en un *devenir,* y en el que —según Teilhard— "no hay ley moral aparte de las leyes físicas" y en el cual Dios no se alcanza "sino por el acabamiento del Universo que El llena de luz y de amor" (74), —expresión que no puede entenderse sino como una bella imagen—, idealiza una afirmación en el fondo paralela a la que, con la mayor crudeza, sin la menor poesía y despojada de todo disfraz, expresaron Marx y Engels en el conocido y antes referido párrafo *La ideología alemana.*

Para Teilhard, en parecido contexto, los fenómenos totalitarios de socialización son procesos de crecimiento de la "cosmogénesis"; por eso, acerca de comunismo, fascismo, nazismo, etc., escribió: "La vida nunca ha conocido, no podía aún haber conocido nada comparable a esos movimientos masivos que, para producirse, necesitan una masa homogénea de conciencia y una extrema rapidez de comunicaciones" ... "Hoy, por primera vez en la historia del mundo, se manifiesta la posibilidad de masas con reflexión". "Ya el fenómeno humano ha dejado la escala del individuo para propagarse en la inmensidad. No es, pues, la repulsión, sino más bien la atracción mutua lo que domina la noosfera. Y ninguna fuerza de cohesión conocida por la física, es sin duda, tan poderosa como ésta" (75).

Por su parte, los "cristianos por el socialismo" —según el epí-

---

(73) André Vincent O. P., *La synthèse cosmogénétique de Teilhard de Chardin et le Droit,* En Rv. de Ph. du Dr., X, 1965, pág. 63.

(74) Theilhard de Chardin, Carta de 12 de agosto de 1950 al Padre G; cfr. en el apéndice del estudio de Alexis Courvers, *Teilhard y la subversión en la Iglesia,* en VERBO, 49, págs. 574 y sigs.

(75) Teilhard de Chardin, *L'Energie humaine, Esquisse de l'Univers personel,* V., b, págs. 98 y sig.

Fundación Speiro

grafe I, núm. 6, del *documento final de su primer encuentro latinoamericano,* que tuvo lugar en Santiago de Chile del 23 al 30 de abril de 1972— estiman: "El socialismo no es un conjunto de dogmas fuera de la historia sino una teoría crítica, un desorrollo permanente de las condiciones de la explotación y una práctica revolucionaria por la que, pasando por la toma del poder político por las masas explotadas, se llega a la explotación colectiva de los medios de producción y financiación y a una planificación eonómica global" (76).

II

7. Santo Tomás de Aquino observa con perspectiva histórica, pero no incide en historicismos; tiene viva la teología, pero no cae en teologismos; escruta las ideas en su mente, sin incidir en idealismos; busca la realidad de las cosas, sin encerrarse en empirismos romos; usa de la crítica en cada artículo, sin esterilizarse en el criterismo; emplea constantemente de la razón, sin caer en el racionalismo.

No pierde de vista: los principios, ni tampoco la realidad concreta en sí misma, con todas sus circunstancias y consecuencias de todo orden, sean morales, políticas, económicas; las virtudes teologales y las cardinales; el orden moral y el jurídico; la justicia divina y la humana; la virtud de la justicia y lo justo jurídico; la justicia general o social y la particular: distributiva o conmutativa. distingue, pero no aisla; pues, inevitablemente, la violación de un orden incide en el funcionamiento del otro. Huye tanto del subjetivismo moral como de cualquier positivismo jurídico; tanto del desorden y la anarquía, como de la tiranía y de lo que hoy denominamos totalitarismo. Su visión trata de abarcarlo todo, de tenerlo todo en cuenta, de valorarlo y ponderarlo cuidadosamente. Busca el *justo* medio, sin aceptar sincretismos, irenismos ni mixturas. Todo cuanto alcanza lo tiene en cuenta y de nada se desentiende; no le deslum-

(76) Cfr. ese texto en nuestro estudio «¿Cristianismo marxista?», V, en *VERBO* 107-108, pág. 720, o en *Datos y notas acerca del cambio de estructuras,* Madrid, Speiro 1972, pág. 150.

Fundación Speiro

bra ninguna visión unilateral ni se obceca en dirección parcial alguna.

Ese equilibrio se observa en el modo como analiza, pondera y enjuicia la propiedad, como derecho, con su adecuado contenido, y con el entramado de deberes de muy diverso orden que lleva implícito.

Precisamente, en nuestra XIII Reunión, que tuvo por tema *Santo Tomás de Aquino hoy*, el profesor François Vallançon tomó como muestra del método jurídico del Aquinatense, el artículo 1.º de la *quest.* 66 de la IIaIIae de la Suma teológica, en el que inicia el estudio de la propiedad (77).

Es de notar que el Aquinatense antes de tratar, en el artículo 2.º de la misma cuestión, *de si es lícito a alguien poseer una cosa como propia*, plantea, en el 1.º, como previo, *si es natural al hombre la posesión de los bienes exteriores.*

Ese problema lo inicia Santo Tomás desde la perspectiva teológica.

Como dificultades opuestas a que sea natural al hombre el dominio de las cosas exteriores, señala (78):

— Ninguno puede atribuirse lo que es de Dios, que tiene el dominio de todas las criaturas, como dice el Salmo 23, 1: "Del Señor es la tierra".

— Y el título de Señor implica la potestad, conforme dijo San Ambrosio en *De trinitatae.*

Recuerda también la pregunta de San Basilio, al comentar la frase del rico, en el Evangelio de San Lucas, 12, 18: "Recogeré todos mis frutos y bienes", exclamando: "Dime cuales son tus bienes ¿De donde los han tomado para traerlos a esta vida?"

Pero, en sentido contrario, en diversos lugares (79), recuerda

(77) François Vallançon: «El método del derecho en Santo Tomás de Aquino», en *VERBO* 135-136, págs. 681 y sigs., o en *Santo Tomás de Aquino hoy*, Madrid, Speiro 1975, págs. 155 y sigs.

(78) Santo Tomás de Aquino: IIª-IIªᵉ, *q.* 66, *a.* 1, *dif.* 1, 2 y 3.

(79) *Ibid. resp., en Sum. c. gent.*, lib. III, cap, 112, cita también el versículo 9, 3 del Génesis: «Cuanto vive y se mueve, os servirá de comida, como también toda verdura»

Fundación Speiro

Santo Tomás los textos del Génesis 1,26: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, y tenga dominio sobre los peces del mar..."; 1,29-30: "Ved que os ha dado toda hierba y todos los árboles para que os sirvan de alimento"; 9,3, dirigiéndose el Señor a Noe: "Cuanto vive y se mueve os servirá de alimento, como también toda verdura"; y el salmo 8,8: "Todo lo pusiste bajo sus pies, todas las ovejas, los bueyes y bestias del campo" (80).

Junto a las dificultades teológicas, recoge otra metafísica: "el hombre no tiene potestad sobre las cosas exteriores, pues en nada puede cambiar su naturaleza" (81). En este punto, la autoridad invocada, para superar esta dificultad metafísica, es la de Aristóteles en su *Política,* Lib. I, c. III, núm. 6. El Aquinatense ya la había examinado anteriormente (82): "Las cosas exteriores pueden considerarse de dos maneras: una en cuanto a su naturaleza, la cual no está sometida a la potestad humana, sino solamente a la divina, a la que obedecen todos los seres; otra, en cuanto al uso de dichas cosas, y en ese sentido el hombre tiene el dominio natural de las cosas exteriores, ya que, como hechas para él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad, en propia utilidad, porque siempre los seres más imperfectos existen para los más perfectos..."

En la Suma contra Gentiles también había tratado esta cuestión. Partiendo de que en orden a la generación, "las cosas elementales existen para las compuestas; éstas para los vivientes; y entre éstos, las plantas para los animales, y éstos, para el hombre", resume que "el hombre es el fin de toda la generación". Y, prosigue, "como los principios de la generación de las cosas y de su conservación en el ser son los mismos, resulta que, según sea el orden establecido para la generación, así será el orden de la conservación. Por eso vemos que los cuerpos compuestos se mantienen por las convenientes cualidades de los elementos; las plantas se nutren de los cuerpos compuestos; los animales, de las plantas; y así, lo más perfecto y pode-

(80) *S. Th.* II^{a}-II^{ae}, *q.* 64, *a.* 1, *resp., q.* 66, *sed contra* y *Sum. contra gent,* III, 22 y III, 112.

(81) *S. Th.* II^{a}-II^{ae}, *q.* 66, *a.* 1, *dif.* 3.

(82) Santo Tomás de Aquino: *Coment. a la Política de Aristóteles, I,* III, lect. 6.

Fundación Speiro

roso de algo más imperfecto y débil. Según esto, el hombre se sirve de todo género de cosas para su utilidad. De unas, para comer; de otras, para vestirse. Por eso nace desnudo, como capacitado para procurarse el vestido con otras cosas; y tampoco encuentra ningún alimento dispuesto naturalmente para él a no ser la leche, para que así trabaje para adquirirlo de las diversas cosas. Y de otras cosas se sirve como medios, pues en velocidad de movimientos y en velocidad para el trabajo es inferior a muchos animales y ello el obliga a servirse de los mismos para ayudarse. Y, por último, se vale de todas las cosas sensibles para perfeccionar su conocimiento intelectual" (83).

"Nadie peca por el hecho de valerse de una cosa para el fin a que está destinada. Pero en el orden de las cosas, las imperfectas existen para las perfectas, como también en la vía de la generación, la naturaleza procede de lo imperfecto a lo perfecto" —dice poco antes en la Suma Teológica (84)— "Por consiguiente, si el hombre usa de las plantas en provecho de los animales y usa de los animales en su propia utilidad, no realiza nada ilícito, como también expresa Aristóteles, *Polít.* I, 3, 7".

Por eso, en sus soluciones (85), concreta que Dios "tiene el dominio principal de todas las cosas", es decir, en "cuanto su naturaleza"; por eso: "El ha ordenado, según su providencia, ciertas cosas para el sostenimiento corporal del hombre" (antes hemos visto que, también, para que le sirvan de medios e, incluso, para utilizarlos a fin de perfeccionar su conocimiento intelectual), y por tanto: "el hombre tiene el dominio natural de esas cosas en cuanto al poder usar de ellas". Resulta claro que sólo lo tiene *conforme al orden de la providencia,* o sea, *según el fin a que están destinadas,* como ha precisado antes Santo Tomás.

La cuestión es interesantísima. Está relacionada con la problemática hoy planteada por los ecólogos, que no es cosa totalmente nueva. Recordemos la desertización de tantas tierras al desarbori-

---

(83) *Ibid, Sum. Contr. Gent.,* III, 22.
(84) *Ibid, S. Th.* IIª-IIªᵉ, *q.* 64, *a.* 1, *resp.*
(85) *Ibid, sol.* 1, 2 y 3.

Fundación Speiro

zarlas, sin ser aptas para el cultivo, y con las consecuentes variaciones climáticas; la desaparición de especies animales útiles, por su caza o pesca abusivas o por el uso indiscriminado de insecticidas; el agotamiento de materias primas, despilfarradas, etc.

8. Resulta que los bienes exteriores se hallan, conforme el orden de la naturaleza, a disposición de los hombres, para que éstos los utilicen adecuadamente al fin a que se hallan destinados. Pero, es preciso resolver como puede realizarse esa utilización. Si debe efectuarse *colectivamente* o si es lícita y conveniente la *apropiación privada* para su mejor utilización.

Esta cuestión también la plantea el Aquinatense teológicamente, además de examinarla desde la perspectiva del derecho natural.

La patrística le ofrece dificultades teológicas que deben ser resueltas (86).

San Basilio (l, c. 1, 1) al comentar la parábola del rico del evangelio de San Lucas 12,18 dice: "Los ricos que consideran como suyas las cosas comunes, de las que se apoderaron los primeros, son semejantes a aquél hombre, que habiendo llegado el primero a un espectáculo, impidiera entrar a los que fueran llegando después, reservándose para sí solo lo que está ordenado para el disfrute de todos". La solución de Santo Tomás distingue: "Aquella persona que, habiendo llegado la primera a un espectáculo, facilitase la entrada a los otros, no obraría ilícitamente, pero sí actuaría con ilicitud si se lo impidiera. Igualmente no obra ilícitamente el rico que, habiéndose apoderado el primero de la cosa que era común en el comienzo, la reparte entre los demás; mas peca si les prohíbe indiscretamente el uso de ellas. Por eso dice San Basilio en el mismo lugar: «¿Por qué estás tu en la abundancia y aquél en la miseria, sino para que tú consigas los méritos de una buena distribución, y él reciba una corona en premio de su paciencia?»".

San Ambrosio, en su Sermón 81, *super Luc.* 12, 18, afirma: "Nadie llame propio lo que es común; y llama común a las cosas

(86) *Ibid, q.* 65, *dif.* 2 y 3 y *sol.* 2 y 3.

Fundación Speiro

exteriores, según resulta del contexto. La explicación del Aquinatense es que San Ambrosio "hablaba de la propiedad en cuanto al uso", y que, por eso, añadía: "Lo que excede de lo necesario para el gasto se ha obtenido violentamente"

En contra de esas objeciones (87), advierte que San Agustín afirmó que "son llamados apostólicos aquellos hombres que con muchísima arrogancia se atribuyeron esa denominación porque no recibían en su comunidad a los que usaban de sus mujeres y poseían cosas propias; como las posee la Iglesia católica"; y que fueron herejes y se separaron de la Iglesia católica al creer que no tienen esperanzas alguna de salvación quienes usan de esas cosas de que ellos se abstienen.

Notemos que el Aquinatense, antes de plantear la cuestión en el ámbito del derecho natural, sitúa la cuestión en el estado de inocencia del hombre, anticipándose en esto varios siglos a Hobbes y Rousseau.

El tema le surgió entrelazado con otro del que trataba de modo principal: *Ultrum in statu inocentiae fuisset generatio* (88), donde recoge este argumento: "Y cómo en el estado de inocencia el hombre viviría perpetuamente, sin muerte. Por lo tanto, en el estado de inocencia no haría falta la generación". Pero, advierte que "dice el Génesis, 1,28: "procread y multiplicaos, y henchid la tierra". Esta multiplicación tal no puede hacerse sino por generación, supuesto que en principio sólo fueron creados dos. Luego en el primer estado habría generación".

La dificultad que se interfería con la principal, era ésta (89): "Por la generación se multiplican los hombres. Y, aumentados los dueños, es necesario dividir las posesiones para distinguir lo que es propio de cada uno. Luego, habiendo sido constituido el hombre como señor de los animales, una vez multiplicados los hombres, se seguiría la división del dominio. Pero esto parece que es contrario al derecho natural, según el cual todas las cosas son comunes, en

(87) *Ibid, sed contra;* y, en igual sentido *Sum. c. gent,* III, 127.
(88) *Ibid, S. Th,* Iª, *q.* 98, *a.* 1, *dif.* 2 y *sed contra.*
(89) *Ibid, dif.* 3.

Fundación Speiro

sentir de San Isidoro (*Etimol. l.* 5, *c.* 4)...". La solución del Aquinatense (90) resuelve: "En nuestro estado, al aumentar los dueños se dividen las posesiones, pues la comunidad de posesión es origen de discordia, como nota el Filósofo (es decir, Aristóteles), en su *Política,* lib. II (c. 2, núm. 1). Pero en el estado de inocencia estaban de tal modo armonizadas las voluntades de los hombres, que cada uno hubiese tomado de los bienes comunes lo que les correspondería sin peligro de discordia como hay ocasión de verlo hoy entre hombres rectos".

Conviene que aquí hagamos una observación. Santo Tomás de Aquino contrapone el estado de inocencia, anterior al pecado original, y el estado subsiguiente a éste. Hobbes y Rousseau contrapusieron el estado de naturaleza y el de sociedad civil, es decir, el anterior y el ulterior al contrato social.

Cuando el Aquinatense piensa hipotéticamente en el estado de inocencia, es evidente que tan sólo conjetura respecto del mismo. En cambio, los pactistas modernos que, por su nominalismo, no buscaban la ley natural en la naturaleza, trataron de hallarla aislando al hombre en sus orígenes, en su estado primitivo. Así repetidamente lo indicó Hobbes (91); y Rousseau (92), después de afirmar que ha de comenzarse "por descartar todos los hechos, ya que nada tienen que ver con la cuestión", estimó que no se debe empezar "por los verdades históricas, sino solamente por razonamientos hipotéticos y condicionales más propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar el verdadero origen, y de modo semejante a las que establecen cotidianamente nuestros físicos, acerca de la formación del mundo". Se debe, según prosigue, "forjar conjeturas deducidas de la sola naturaleza del hombre, y de los seres que les rodean, acerca de lo que pudo llegar a ser el género humano si hubiese quedado abandonado a si mismo". Las conjeturas del ginebrino le permiten construir su mito del contrato social y, con

(90) *Ibid, sol.* 3.

(91) Hobbes· *Op. cit.,* cap. I, ed. cit., págs. 11 y sigs. y cap. IV, páginas 46, y sigs.

(92) Rousseau: discurso *Quelle est l'origine de l'inegalite...* Introducción al discurso; cfr. ed. cit., pág. 254.

Fundación Speiro

él, llegar a la ficción de la voluntad general (93). Así, no sólo el derecho natural es sustituido por las conjeturas acerca del estado de naturaleza, sino que éste se desteologiza.

Santo Tomás distinguía el estado de inocencia o de pura naturaleza —truncado por el pecado original— y el estado de naturaleza caída, al cual la Redención le sobreañadió la posibilidad de la gracia, elevando la naturaleza sin destruirla. En cambio Hobbes, como comentó Leo Straus (94), "reemplazó el estado de gracia por la sociedad civil. Negó así, si no el hecho, por lo menos la importancia de la caída. En consecuencia, afirmó que el remedio de las deficiencias y los inconvenientes del estado de naturaleza no es la gracia divina sino un buen gobierno". Dio así una explicación antiteológica del *estado de naturaleza.* Para Rousseau (95) el pecado original es sustituido por el pecado social, producido por la apropiación de la tierra cultivable por la cual entran en conflicto los hombres, nacidos libres e iguales y naturalmente buenos, y la redención es conseguida por la *aliénation totale* a la *volonté générale.*

Hoy, nuestros progresistas traducen la esperada *salvación* por la *liberación,* dentro de la historia, mediante el *cambio de estructuras.* "La socialización —ha dicho Mgr. Schmitt, Obispo de Metz (96)— no es solamente un hecho ineluctable de la historia. Es una gracia". Otra vez los teologismos se enlazan con los mitos.

Frente a Rousseau, para quien la apropiación de las tierras crea la discordia, para Santo Tomás, según acabamos de ver, sucede lo contrario: "communitas possessionis est occasio discordiae".

---

(93) Cfr. nuestra breve comunicación, *Rousseau, de las conjeturas al mito y del mito a la ficción,* en «Filosofía Oggi», II, 1, enero-marzo 1979, páginas 76 y sigs., reproducida en *VERBO* 177, págs. 881 y sigs.

(94) Leo Straus: *Droit Naturel et Histoire,* cap. V, *a,* vers. francesa, París, Plon, 1954, pág. 199.

(95) Rousseau: *Le contrat social,* lib. I, cap. IX, págs. 66 y sig., y Discurso cit. Segunda parte, págs. 292 y sigs.

(96) Cfr. Jean Madiran: *L'heresie de XXe siècle,* París 1968, en especial, V parte, págs. 215 y sigs. Cfr. también nuestro estudio *Datos y notas sobre el cambio de estructuras,* 3, Madrid, Speiro 1972, págs. 89 y sigs., en especial, págs. 111 y sigs., 127 y sigs. y 139 y sigs.

Fundación Speiro

9. Por eso, entre otras razones, estima el Aquinatense que la propiedad es institución de derecho natural, aunque no primario. En tres textos de su Suma teológica trata de esta cuestión.

La dificultad propuesta por el texto de San Isidoro, que antes hemos visto, que Santo Tomás solucionaba con relación al estado de inocencia, dada la rectitud de los hombres en dicho estado que les permitía poseer lo común sin originarse discordias, vuelve más adelante a plantearla éste (97), pero ya desde una perspectiva directa de si la propiedad privada es de derecho natural. Su solución es que "«la posesión en común de los bienes y el estado de libertad» se dice que son de derecho natural, porque la distribución de las posesiones y la servidumbre no fueron impuestas por la naturaleza sino por la razón natural para utilidad de la vida humana. Y así, aún en esto, no se mudó la ley natural sino por adición".

Esta observación queda más aclarada cuando explica (98) que el derecho o lo justo natural puede resultar de dos modos: primero, considerando la cosa absolutamente y en sí misma, segundo, considerándola no así sino en relación a sus consecuencias; y pone este ejemplo: "si este terreno se considera en absoluto no hay razón para que pertenezca a una persona con preferencia a otra; pero si se considera en atención a la conveniencia del cultivo y a su pacífico uso, entonces sí tiene cierta aptitud para ser de uno y no de otro, como demuestra Aristóteles en *Polit.* l. II, c. 2, núm. 4". Y explica: "aprehender alguna cosa en absoluto no es propio sólo del hombre, sino también de los animales; por eso el derecho llamado natural, en el primer sentido, es común a nosotros y a los restantes animales" ... "Considerar, en cambio, una cosa relacionándola con las consecuencias que de ella se derivan, es propio de la razón; y de aquí que estas mismas consecuencias sean naturales al hombre, en virtud de la razón natural que las dicta".

Volviendo a la cuestión *De furto et rapina*, donde el Aquinatense trata especialmente de la propiedad, y al artículo que discute acerca de la licitud de la propiedad privada, reponiendo el tema, dice (99):

(97) Santo Tomás de Aquino: *S. Th.*, I-II^{ae}, *q.* 94, *a.* 5, *dif.* 3 y *sol.* 3.
(98) *Ibid*, II^{a}-II^{ae}, *q.* 57, *a.* 3, *resp.*
(99) *Ibid*, *q.* 66, *a.* 2, *ad.* 1.

Fundación Speiro

"La comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural no en el sentido de que éste disponga que todas las cosas deban ser poseídas en común y nada como propio, sino en el sentido de que la distinción de posesiones no es de derecho natural, sino más bien derivada de convención humana, lo que pertenece al derecho positivo como se ha expuesto (*q.* 57, *a.* 2 y 3). Por consiguiente, la propiedad de las posesiones no es contraria al derecho natural sino que se le sobreañade por conclusión de la razón humana".

En este texto, la afirmación "pertenece al derecho positivo" creemos que implica, al menos aparentemente, cierta contradicción, pues del examen de los dos artículos de la cuestión 57 a los que alude el Aquinatense, el tercero, como hemos visto, considera la propiedad como de derecho de gentes o natural de segundo grado y no como positivo, planteando si aquél se identifica con el derecho natural, y, después de resolver el ejemplo que plantea acerca de la servidumbre, contesta que sí lo es en el segundo sentido, es decir, que "no se funda en una razón natural, sino solamente en alguna utilidad consiguiente" (100). Por eso, concluye: "Desde el momento en que la razón natural dicta aquellas cosas que son de derecho de gentes, esto es, las que entrañan evidente equidad, síguese que no requieren una especial institución, sino que la misma razón natural las instituye según resulta de la autoridad del texto aducido". Es decir, el de Gayo, Dig. I-I, 9: "Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium" (101).

En cambio, en el primer artículo invocado en *ad* 2.°, dice ciertamente (102): "La voluntad, humana, en virtud de un convenio común, puede establecer algo como justo en aquellas cosas que de suyo no se oponen a la justicia natural, y aquí es donde tiene lugar el derecho positivo. Por ello Aristóteles, en su Etica, *l.* V, *c.* 1, *nt.* 7, escribe que «justo legal es aquello que en principio nada importa que se haga de uno u otro modo, pero que sí importa una vez

(100) *Ibid, q.* 57, *a.* 3, *ad.* 2.
(101) *Ibid, ad.* 3.
(102) *Ibid, q.* 57, *a.* 2, *ad.* 2.

Fundación Speiro

establecido». Pero, si algo en si mismo se opone al derecho natural, no puede hacerse justo por voluntad humana...". Ahora bien, si hablamos de lo justo natural, considerado del segundo modo, es decir "considerando la cosa no absolutamente, en su naturaleza, sino en relación a sus consecuencias", "naturales al hombre en virtud de la razón natural que las dicta", no parece que el Aquinatense considere indiferente que se resuelva conforme ésa razón o en contra de ella, siendo así que lo estima natural en el segundo sentido, y cita precisamente, como ejemplo, la propiedad de las posesiones "en atención a la conveniencia de su cultivo y a su pacífico uso" (103).

La referencia al derecho positivo, no obstante, es oportuna en cuanto se refiere a aquellos aspectos de la regulación de la propiedad que, dentro de su respeto, puede y conviene que queden encomendados sea al libre juego de las convenciones, a la normativa social de la costumbre o a la regulación de las leyes. Así se han establecido, junto a la propiedad privada, diversas formas de propiedad dividida, en dominio directo y dominio útil o de otros modos, de propiedad comunal de ciertos bienes (montes, pastos, aguas), cooperativa e incluso nacionalizada en supuestos especiales en que el bien común nacional lo exija.

Notemos, que la distinción escalonada del derecho natural: de primer grado, resultante de la consideración de la cosa en sí misma; de segundo grado, atendiendo a sus consecuencias de modo general, e incluso de tercer grado, atendiendo a las consecuencias concretas en una determinada comunidad, y de cuarto grado, atendiendo a la equidad o epiqueya en un caso dado: no significa, como algunos pretenden, una mayor categoría jurídica de lo primario respecto de lo secundario, y así sucesivamente. Al contrario, aquel requiere menor intervención de la razón; pues es mayor la que se tiene extendiendo la atención a las consecuencias dimanantes de la cosa que si se la considera sólo y absolutamente en si misma (104).

---

(103) *Ibid, a.* 3, *resp.*

(104) Cfr. al respecto nuestros estudios «La propiedad en Santo Tomás de Aquino», II, 8 y 9, *loc. cit.* págs. 61 y sigs.; «Perfiles jurídicos del Derecho

Fundación Speiro

10. La licitud de la propiedad privada la resuelve Santo Tomás de Aquino, por razones de pública utilidad, en su respuesta la cuestión. *Si es lícito a alguien poseer una cosa como propia,* de la que estamos ocupándonos.

Digamos que estas razones son de justicia general o legal, según la terminología del Aquinatense, esto es, atinentes al *bien común,* que es la paua de esa forma principal y general de justicia (105).

Son características del bien común, según Santo Tomás:

— La *totalidad* en el sentido de que todos los individuos deben participar en él, pues "siendo el individuo parte de la ciudad, es imposible que un individuo sea bueno si no guarda la debida proporción con el bien común; y el todo no puede ser perfecto si sus partes no son proporcionadas a él" (106). Así vemos que el bien común no es un todo colectivo, ni de la colectividad considerada como otro ente sigular, ni el de la mayoría, ni la razón de Estado. sino del bien de todos y cada uno de los miembros, es decir, de la universalidad de estos (107).

— La *comunicabilidad;* pues, "quien busca el bien común de la multitud también busca de un modo consiguiente el bien particular suyo" (108) y "quien sirve a una comunidad sirve a todos los hombres que en ella se contienen", y viceversa, "todos los que componen alguna comunidad se relacionan a la misma como las partes al todo; y como la parte, en cuanto a tal, es del todo, síguese que cualquier bien de la parte es ordenable al todo" (109).

---

natural en Santo Tomás de Aquino», § 16 y sigs. y § 52 y sig., en *Estudios jurídicos en Homenaje al Profesor Federico de Castro,* II, págs. 729 y sigs. y 791 y sigs. y «La ley natural según Santo Tomás de Aquino», § 17 y sigs., en *VERBO,* 135-136, págs. 660 y sigs., o en *Santo Tomás de Aquino hoy,* pág. 134 y sig.

(105) Santo Tomás: *S. Th.* IIª-IIªᵉ, *q.* 58 *a.* 5; *resp.* Cfr. Fray Santiago Ramírez, *El derecho de gentes,* Madrid, Ed. Studium, 1955, 12, A, 10, página 103.

(106) Santo Tomás de Aquino: *S. Th.,* Iª-IIªᵉ, *q.* 92, *a.* 1, *ad.* 3.

(107) Cfr. Teófilo Urdanoz: O. P., *Op. cit.,* 2, loc. cit. pág. 761 y sig:

(108) Santo Tomás: *S. Th.,* IIª-IIªᵉ, *q.* 47, *a.* 10, *ad.* 2.

(109) *Ibid, q.* 58, *a.* 5, *resp.*

Fundación Speiro

Es preciso no confundir esa *comunicabilidad* del bien común, propia de la justicia general, con la *distribución* de los bienes comunes, que el Aquinatense distingue claramente (110): "a la justicia legal pertenece ordenar al bien común las cosas que son de las personas privadas; al contrario, ordenar al bien común de las personas particulares por medio de la distribución es propio de la justicia particular".

Por eso, Eustaquio Galán (111) distingue:

— un *bien común colectivo,* irrepartible, ya que esencialmente consiste en la conservación de la sociedad misma, como perfeccionadora de los hombres que en ella viven, y, con el soporte básico de su recta ordenación general, para que cada uno desarrolle su personalidad;

— y un *bien común distributivo,* que precisamente tiene el destino de ser justamente distribuido para la ayuda y perfección de los particulares.

Aún es de notar, respecto de esta distribución:

— Que una excesiva distribución de los bienes a la multitud comporta los riesgos de agotar las riquezas y de corromper las costumbres, pues como había advertido Cicerón, en *De offic.* 1, 2, cap. 15, "se hace peor el que recibe y está siempre más dispuesto a esperar lo mismo", y, ante esta objeción, resuelve que, "así como en la liberalidad de las personas privadas se recomienda la moderación y es reprendida la prodigalidad, así también en la distribución de los bienes comunes debe observarse moderación, y esto es lo que dirige la justicia distributiva" (112).

— Que el Estado no tiene el monopolio de la distribución de los bienes, pues, si bien "el acto de la distribución que se hace de los bienes comunes pertenece solamente al que tiene a su cargo

(110) *Ibid, q.* 61, *a.* 1, *ad.* 4.

(111) Eustaquio Galán: *Ius naturae,* vol II, Madrid, Suc. de Rivadeneyra, 1961, cap, X, págs. 354 y sigs.

(112) Santo Tomás: *S. Th.* IIª-IIªᵉ, *q.* 61, *a.* 1, *dif.* 1 y *ad.* 1.

Fundación Speiro

estos bienes comunes; no obstante la justicia distributiva también reside en los súbditos a quienes se distribuyen aquéllos, en cuanto están contentos con la justa distribución. Aunque también se hace a veces la justa distribución de los bienes comunes, no de una ciudad sino de una sola familia, cuya distribución puede ser hecha por la autoridad de una persona privada" (113).

Volviendo a la justicia general y a su comunicabilidad, es de distinguir: la *comunicación genérica o específica,* de un todo general unívoco, que se comunica a los individuos en igualdad unívoca, y la *comunicación de fin* del bien común, que si bien es de todos y cada uno de los particulares, no lo es totalmente ni con absoluta igualdad (114). Por ello, las partes no se subordinan totalmente al todo: "El hombre —dice el Aquinatense (115)— no se ordena a la comunidad política según todo su ser y todas las cosas que le pertenecen y, por eso, no es necesario que todos sus actos sean meritorios o no respecto de la sociedad". No debe darse, conforme ese juicio, la *aliénation totale* rousseauniana.

Como expusimos en otra ocasión (116), la buena o mala calidad de los miembros de una comunidad, su buena o mala disposición, su progreso o retroceso, en cualquier órden, afecta al todo; y, de igual modo, la calidad disposición y desarrollo de éste repercute en aquéllos. Y esta relación es dinámica, fruto de una constante interacción de los miembros entre sí y con relación al todo, y de éste en relación a aquéllos.

La sociedad humana actúa así a través de la complementariedad de todos y cada uno de sus miembros, y esta complementariedad requiere seres desiguales en ocupación e, incluso, en aptitudes —tal como de hecho se da naturalmente—, lo que facilita su mejor adaptación a aquella diversidad de funciones.

Santo Tomás de Aquino (117), hace notar que "incluso entre

---

(113) *Ibid, ad.* 3.

(114) Cf. Teófilo Urdánoz: O. P., op. y loc. cits., pág. 762.

(115) Santo Tomás: Ia-IIae, *q.* 21, *a.* 4, *ad.* 3.

(116) «La justicia social», 6 y sigs., cfr. en *VERBO* 157, julio-agosto 1977, págs. 917 y sigs.

(117) Santo Tomás de Aquino: *S. contr. gent.,* lib. 3, cap. 134.

Fundación Speiro

las abejas. no todas se dedican al mismo oficio, sino que unas recogen la miel, otras construyen con cera los panales, mientras las reinas no se ocupan en estas obras. Y así debe ocurrir entre los hombres, puesto que hay muchas cosas necesarias para la vida de los hombres que uno no puede obtener por sí mismo, es preciso que las cosas diversas sean hechas por distintos hombres, por ejemplo, que unos sean agricultores, otros pastores, otros constructores y así en otros casos. Y, como la vida de los hombres, no sólo necesita las cosas corporales, sino principalmente de las espirituales, es preciso también que algunos se dediquen a las cosas espirituales en beneficio de los demás, debiendo estar exentos de cuidados temporales. Más la divina providencia distribuye los diversos oficios entre personas distntas, contando con que algunos tienen más inclinación a unos oficios que a otros".

Una intervención estatal en pro de un ideal de igualar, si al constreñir la libertad disminuye la iniciativa creadora, aunque pueda ser favorable a la masa de hoy, será en definitiva desfavorable al bien común, como pronto o tarde lo sentirá el país entero (118).

Fruto de ese protagonismo estatal es el *distributismo igualitarista* —ya sea de la propiedad de los bienes de producción, como pretenden los socialismos propiamente dichos, o bien en las rentas, detraídas fiscalmente y distribuidas por la seguridad social, la enseñanza y otros servicios gratuitos, como pretenden las socialdemocracias—, distributismo que confunde el bien común con una generalización de la justicia distributiva, considerando comunes muchos bienes que, para el propio *bien común*, con visión realista resulta más beneficioso que sean particulares. Y es así, tanto por razón de servir mejor, de ese modo, al incremento de la riqueza, como para impedir que un poder inmenso —en el que se confunden el poder político y el poder económico, absorbiendo incluso lo educacional y lo informativo— recaiga centralizado en manos de quie-

(118) Cfr. nuestros estudios *El bien común como pauta de la justicia general o social*, en Rev. Est. Pol. 153-154, mayo-agosto 1967, págs. 54 y sigs., y *El concepto de «bien común»*, en *Algo sobre temas de hoy*, Madrid, Speiro 1972, págs. 105 y sigs.

Fundación Speiro

nes detenten el poder del Estado, y en un mañana, quizás próximo, el de un supergobierno mundial. Lo es, asimismo, por estimular la iniciativa creadora, el ingenio y el sentido de la responsabilidad de todos, favoreciendo el desarrollo de la personalidad de los miembros de la sociedad, de cuya salud —no sólo física sino en su plenitud moral, intelectual y política— depende la salud social, de modo semejante como la solidez de las edificaciones depende de la fortaleza de los materiales de que está hecha, y, en especial, de los que constituyen sus pilares básicos.

11. De las razones, invocadas por Santo Tomás de Aquino para justificar la propiedad privada, nos hemos ocupado en otras ocasiones (119).

Santo Tomás de Aquino no desconoce la existencia de razones de derecho natural primario justificantes de la propiedad privada como es la tendencia natural del hombre a la propiedad (120), inmediatamente deducida del instinto de la propia conservación, de él mismo y de su familia, razón muy próxima a los primeros *principios*. Pero los argumentos que emplea, al tratar el tema del que aquí nos ocupamos así como en otro textos, se apoyan todos en el bien común, dadas las consecuencias dimanantes de la propiedad privada más favorables que las derivadas de la comunidad de los bienes.

Previamente a la respuesta de este *art.* 3, *q.* 66. de la II^{a}-II^{ae}. ya había señalado otra razón también referente al bien común.

Esos argumentos son:

— De dinámica social, incidente en el *bien común* y en el

(119) «La distribución de los bienes de la tierra», que constituye el cap. VI de la parte II de *Sociedad de masas y derecho,* Madrid, Taurus, Ed., 1969, págs. 307 y sigs,, recogido con el título «Fundamento, función social y limitaciones de la propiedad privada», en *Estudios sobre derecho de cosas,* cap. II, ed. Montecorvo 1973, págs. 115 y sigs., y *La propiedad en Santo Tomás de Aquino,* 12 y sigs., loc. cit., págs. 71 y sigs.

(120) Santo Tomás de Aquino: *Cóment. a la Etica,* lib. IX, lect. 4, y *De regimine principum,* 1. 1, 7: *inest animis hominum ut proprium bonunm querant,* y *Sum. contr. gent.,* lib. 3, cap. 134: *homini naturaliter insit appetitus congregandi ea quae sunt necessaria ad vitam.*

Fundación Speiro

propio concepto de pueblo, al que corresponde "la mutua comunicación de los bienes, regidos por los preceptos justos de las leyes"; "*comunicación de bienes* que puede hacerse de dos modos: una por autoridad de los príncipes, y otra por propia voluntad de las personas privadas". Y explica, que "estando sometidas las propiedades a la autoridad de las personas privadas", así, por propia autoridad pueden comunicarse mutuamente, por contratos de compraventa y otras semejantes" (121).

— *De estructuración social,* en cuanto la propiedad privada influye en la estructura natural de la sociedad; pues, en caso de propiedad privada, trabajan de un modo autónomo los miembros y grupos de la sociedad, unos para otros, y no para el Estado, como distribuidor único del que todos dependen (122).

— *De tipo económico*: "porque cada uno es más solícito en la gestión de aquello que con exclusividad le pertenece que en lo que en común a todos o a muchos, pues cada cual, huyendo del trabajo, deja a otro el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede cuando hay muchedumbre de servidores" (123). Esta última observación, tiene hoy un reflejo, todavía mayor, en la hipertrofia burocrática en los Estados socialistas, intervencionistas o tecnocráticos de toda clase, democráticos o no.

— *De tipo sociológico,* para la *mejor organización social y responsabilidad efectiva de cada uno*: "porque se administran más ordenadamente las cosas humanas cuando a cada uno incumbe el cuidado de sus propios intereses, mientras, reinaría confusión si cada cual se cuidara de todo indistintamente" (124).

— *De tipo político,* en favor de la *paz social*: "porque el estado de paz entre los hombres se conserva mejor si cada uno está

(121) *Ibid, S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, *q.* 105, *a.* 2, *resp.*

(122) *Ibid, Coment. a la Política de Aristóteles, lib.* VII, *lect.* 5, *a.*

(123) *Ibid,* II^{a}II^{ae}, *q.* 66, *a.* 2, *resp. Primo.*

(124) *Ibid, Alio modo;* cfr. en igual sentido lo que dice en sus Coment. a la Política de Aristóteles, lib. II, lect. 2, a: «commune multorum valde parum curatur, quia omnes maxime curant de propiis».

Fundación Speiro

contento con lo suyo, por lo cual vemos que entre aquellos que en común y proindiviso poseen alguna cosa surgen más frecuentemente contiendas" (125). Este argumento lo había tratado más detenidamente en sus Comentarios a la Política de Aristóteles (126), enfocándo las formas de propiedad pública para observar que conducen a todo tipo de "accusationes et disceptationes et omnia alia mala". Messner (127) ha proyectado esta razón en el Estado democrático moderno, con la sucesión de partidos en la función de gobierno.

Además de estos argumentos, hoy, después de la aparición del Estado moderno, ha surgido otro de una gran importancia *política, social* y *económica*:

— La *defensa de la libertad.* Hemos visto que, ante el poder inmenso que al Estado le otorga el encarnar *le volonté générale,* ya Proudhon (128) había propuesto, en uno de sus escritos póstumos, el contrapeso de la propiedad privada. Hoy, con la instauración del Estado totalitario —sea dictatorial o democrático, socialista, nacional-socialista, socialdemócrata, fascista, tecnocrático o intervencionista—, la importancia es mucho mayor. Así lo han destacado autores de tendencias tan diferentes como, entre otros, Messner (129), Hayeck (130), Salleron (131), el P. Calvez (132).

---

(125) *Ibid. S. Th,* IIª-IIªᵉ, *q.* 66, *a.* 2, *resp. Tertio.*

(126) *Ibid, Coment. a la Polit. de Aristóteles., lib.* II, *lect.* 5, *c.*

(127) Johannes Messner, *Etica social, política y económica a la luz del derecho natural.* núm. 171, 2, d; cfr. ed. en castellano, Madrid, Rialp, 1960, págs. 1241 y sigs.

(128) Cfr. *supra,* nota 42 y texto correspondiente.

(129) Messner: *loc. cit., e* y *f,* pág. 1242.

(130) Friedrick A. Hayeck: *Camino de servidumbre,* cap. VIII, trad. española de la 2.ª ed. inglesas, Madrid, Ed. Pegaso, 1950, págs. 107 y sigs.

(131) Louis Salleron: «Sur un libre de Bloch Lainé». «Pouvir et proprieté dans l'entreprise», en *ITINERAIRES,* núm. 75, págs. 58 y sigs., traducido al castellano en *VERBO* 28-29, págs. 437 y sigs.

(132) J. Yves Calvez. S. J.: *Eglise et societé economique. L'enseignement social de Jean XXIII,* París, Aubier, 1963, cap. II, n. III, págs. 38 y sig. Pueden confrontarse los textos correspondientes a éste y a los autores citados en las notas anteriores, en mi libro *Sociedad de masas y Derecho,* II parte, cap. III, 76, págs. 313 y sigs.

Fundación Speiro

— También señala Santo Tomás un fundamento de *tipo ético,* para servir al ejercicio de la virtud, que expresa con la pregunta que recoge de San Basilio: "¿Porqué estás tú en la abundancia y aquél en la miseria, sino para que tu recibas los méritos de una buena dispensación y él reciba el galardón de su paciencia?" (133).

12. Santo Tomás de Aquino refiere los argumentos a favor de la propiedad privada, que hemos examinado, a la *potestas procurandi et dispensandi.* Pero, en el siguiente párrafo de la misma respuesta, al tratar del *usus* de los propios bienes exteriores, dice que "en cuanto a esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes de modo que fácilmente de participación en ellas a los otros cuando la necesiten" (134).

Y a este contexto corresponde lo que dice en sus soluciones·

— "no obra ilícitamente el rico"... que "la comparte con los demás; pero peca si les prohíbe indiscretamente el uso de ella" (135).

— "cuando San Ambrosio dice: «Nadie llame propio lo que es común», habla de la propiedad en cuanto al uso, y por eso añade: «lo que excede de lo necesario para el gasto, se ha obtenido violentamente»" (136).

Al tratar de la limosna, el Aquinatense (137), en ese mismo contexto, resuelve: "Los bienes temporales que divinamente se confieren al hombre, son ciertamente de su propiedad; pero su uso no solamente debe ser suyo, sino también de aquellos que se pueden sustentar de lo superfluo de ellos" (*ex eo quod ei superfluit*)

Ese uso y disfrute, respecto del cual el hombre debe tener las cosas como comunes, ¿cómo debe determinarse y quién debe distribuirlo, conforme la opinión del propio Aquinatense?

Su respuesta la presupone con la atribución al propietario de la

---

(133) Santo Tomás de Aquino: *S. Th,* II^{a}-II^{ae}, *q.* 32, *a.* 5 y *q.* 66, *a.* 2, *ad.* 2.

(134) Santo Tomás de Aquino: *S. Th.,* II^{a}-II^{ae}, *q.* 66, *a.* 3, *resp.*

(135) *Ibid, ad.* 2.

(136) *Ibid, ad.* 3.

(137) *Ibid,* II^{a}-II^{ae}, *q.* 32, *a.* 5, *ad.* 2.

Fundación Speiro

potestas procurandi et dispensandi, con lo cual no le concede sólo la gestión y cuidado de la cosa, sino también la facultad de distribuir el disfrute. A ello se refiere la *potestas dispensandi.* La *dispensatio* para el Aquinatense:

— "comporta una distribución o adaptación de algo común a los casos particulares en ella comprendidos, de igual modo que se habla de distribuir el alimento a la familia", comparando este supuesto al de la dispensa de ley (138).

— "implica el reparto común entre particulares; por eso, también se llama dispensador al padre de familia porque reparte, con peso y medida, a cada miembro de la familia los quehaceres y las cosas necesarias para la vida" (139).

Vemos, pues, un doble aspecto de derecho y deber en esa facultad que, como hemos visto, corresponde, según Santo Tomás, al propietario, en cuanto al uso y disfrute de sus bienes. Lo cual reitera expresamente (140), "puesto que son muchos los indigentes y no se puede socorrer a todos con la misma cosa, se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad" ...

Como todo derecho y todo deber, esa facultad está sometida al orden de la razón. Estima Santo Tomás (141): "Puesto que el uso de manjares y placeres no es en sí ilícito, sino sólo cuando desborda el orden de la razón; y los bienes exteriores poseídos son necearios para la alimentación, la educación de la prole y la sustentación de la familia y demás necesidades corporales: consiguientemente, la posesión de la riqueza no es de suyo ilícita si se observa el orden de la razón, de suerte que se posea justamente lo que se tiene y que no se ponga en ella el fin de la voluntad y se la emplee para provecho propio y ajeno".

El tema está íntimamente relacionado con el de la riqueza y la pobreza.

---

(138) *Ibid,* II^{a}-II^{ae}, *q.* 88, *a.* 10, *resp.*
(139) *Ibid,* I^{a}-II^{ae}, *q.* 97, *a.* 4, *resp.*
(140) *Ibid,* II^{a}-II^{ae}, *q.* 66, *a.* 7, *resp.*
(141) *Ibid, Sum. contr. gent.,* l. 3, *cap.* 127.

Fundación Speiro

Según el Aquinatense (142) "ni las riquezas ni la pobreza, ni ningún bien exterior son por sí mismos un bien del hombre, sino sólo en cuanto se ordenan al bien de la razón".

— La *pobreza,* en sí misma, no es un bien sino en cuanto pueda ser compensada con un mayor bien divino o espiritual.

— Y la *riqueza* es un bien en cuanto se ordena conforme la razón. Aunque no lo sea por sí misma, lo es en cuanto *medium virtutis*. Es buena como medio o instrumento necesario para obtener la felicidad en la vida activa (143); pero mala, en cuanto se la convierte en fin en sí misma (144).

El problema no es cuantitativo sino cualitativo: "También aquí el medio de la virtud no se toma según la cantidad de las cosas exteriores de que nos servimos, sino, según la regla de la razón. Acontece a veces que lo extremoso en cuanto a la cantidad de las cosas exteriores se compagina con el medio de la virtud. Efectivamente, no hay quien tienda a mayores cosas que el magnánimo, o quien supere al magnífico en la superioridad de los gastos. Por lo tanto, guardan el medio, no por la cantidad de los gastos u otras cosas similares, sino en cuanto no sobrepasen la regla de la razón ni se queden por debajo de ella; y esta regla no sólo mide la cantidad de la cosa que se usa, sino también la condición de la persona, su intención, la oportunidad del lugar y del tiempo y otras circunstancias semejantes que se requieren a los actos virtuosos" (145).

Tratándose del ejercicio del comercio, Santo Tomás (146) lo enfoca también con relación a la *potestas dispensandi.* Si bien le pone por tacha que "de por sí fomenta el afán del lucro que no conoce límites sino que tiende al infinito"; sin embargo, admite que, "no obstante, el lucro, que es el fin del tráfico mercantil, aunque en su esencia no entrañe algún elemento honesto o necesario, tampoco implica nada vicioso o contrario a la virtud. Por consiguiente, no

(142) *Ibid, l.* 3, *cap.* 134.
(143) *Ibid, S. Th.* II^{a}-II^{ae}, *q.* 186, *a.* 3, *ad.* 4.
(144) *Ibid, q.* 55, *a.* 6, *ad.* 1.
(145) *Ibid. Sum. contr. gent.,* l. 3, *cap.* 134.
(146) *Ibid, S. Th.* II^{a}-II^{ae}, *q.* 77, *a.* 4, *resp.*

Fundación Speiro

hay obstáculo alguno a que ese lucro sea ordenado a un fin necesario o aún honesto, y entonces la negociación resultará lícita. Como ocurre cuando un hombre destina el moderado lucro que adquiere comerciando el sustento de la familia o también a socorrer a los necesitados, o cuando alguien se dedica al comercio para servir al interés público *(propter publicam utilitatem);* esto es, para que no falten a la vida de la patria las cosas necesarias, y el lucro no se busca como un fin, sino remuneración de su trabajo *(quasi stipendium laboris)*",

De ese texto resulta que en la *potestas dispensandi* se incluye también la inversión para la pública utilidad.

13. En cuanto al orden racional de la *dispensatio,* la precisa al Aquinatense partiendo de la distinción entre lo *necesario* y lo *superfluo.*

El tema de lo *superfluo* ha sido muy cuidadosamente estudiado por A. Vykopal en un interesante estudio (147), que nos sirvió de guía cuando hace unos años tratamos del mismo (148).

El texto básico de Santo Tomás (149) para definir lo superfluo lo determina como aquello que no es necesario: "Y llamo superfluo no sólo lo que lo es respecto de sí mismo, lo que excede de lo que es necesario para el individuo, sino también respecto de aquellos cuyo cuidado le incumbe; pues primeramente es preciso que cada uno provea para sí y para aquellos cuyo cuidado le corresponde (a cuyo tenor se llama *necesarium personae,* por cuanto la persona incluye también su dignidad) y que después, con el residuo, subvenga a las necesidades de los demás. Lo mismo ocurre en la naturaleza, que primero toma para sí lo necesario para la sustentación del pro-

---

(147) Adolfo Vykopal: *La doctrina del superfluo in San Tommaso;* Brescia, Marcelliana, 1962.

(148) *La propiedad en Santo Tomás de Aquino,* núm. 14 y sigs., loc. cit. págs. 77 y sigs., y su extracto *Lo superfluo según Santo Tomás de Aquino y su reflejo jurídico,* en Anales de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 3, 1975; págs. 50 y sigs., publicado con el título «Reflejo jurídico de la doctrina tomista acerca de lo superfluo», en *VERBO* 155-156, mayo-junio 1977, págs. 765 y sigs.

(149) Santo Tomás de Aquino: *S. Th.,* II^{a}-II^{ae}, *q.* 32, *a.* 5; *resp.*

Fundación Speiro

pio cuerpo, que requiere su nutrición, y lo superfluo lo gasta en la generación de otros, por la virtud generativa".

Vykopal (150) deduce de ahí que el Aquinatense distingue lo necesario *rationi obiecti* y *rationi subiecti. Rationi obiecti* incluye lo *necesarium vitae,* referido a las necesidades absolutas; y lo *necesarium personae,* referente a las necesidades relativas, correspondientes al propio estado. *Rationi subiecti,* incluye: las necesidades del proveyente y de las personas a él ligadas por vínculos más estrechos, y las necesidades de los demás.

Superflum es, pues, cuanto no es *necesarium,* tanto *rationi obiecti* —no *necessarium vitae,* ni *necessarium personae*— como *rationi subiecti,* para el propietario, sus allegados y aquellos otros cuyo cuidado le incumbe por su estado.

Ahondando en la distinción de lo necesario, Santo Tomás (151) precisa:

"Hay un doble necesario. Uno, sin el cual no puede existir una cosa. Con ese necesario no se debe hacer limosna; por ejemplo: el que está en artículo de necesidad, teniendo sólo de qué sustentarse él, sus hijos y demás que le tocan algo...

"Se llama necesario de otra manera, aquéllo sin lo cual no se puede pasar convenientemente la vida según condición y estado de la propia persona y de las demás cuyo cuidado le incumbe. El término de ese necesario no se funda en algo indivisible; antes bien, se le puede añadir mucho, y aún así no pasar el límite de lo necesario, y se le puede restar mucho y quedar bastante para desenvolver la vida de un modo congruente al propio estado. Hacer limosna con esto es bueno, pero no cae bajo precepto, sino es de consejo. Sin embargo, sería desarreglado si tanto se privare uno de sus peculiares bienes, para darlo a los demás, que no pudiera pasar congruentemente la vida con el remanente conforme a su estado y a las dificultades que ocurran, pues nadie debe vivir indecorosamente.

"Con todo, hay tres excepciones. Primera, cuando se cambia de estado, ingresando en religión. Entonces, al darlo todo por Cristo.

---

(150) Vykopal: *Op. cit.,* cap. I, págs. 14 y sigs.

(151) Santo Tomás: *S. Th.,* IIª-IIªᵉ, *q.* 32, *a.* 6, *resp.*

Fundación Speiro

se concluye obra de perfección tomando estado diferente. Segunda, cuando lo que se quita es necesario al decoro de la vida, pero puede fácilmente resarcirse y no se siguen inconvenientes graves. Tercera, en la necesidad extrema de persona privada o en necesidad grande de la república En estos casos laudablemente se abandona lo tocante al estado decoroso para socorrer una necesidad mayor".

También es lícita la prudente previsión del futuro; aunque dice (152) "no es menester que se prevean todos los reveses futuros que puedan sobrevenir".

Hemos visto el concepto de lo superfluo, y que el propietario es el sujeto de la *potestas dispensandi* de cuanto le sea superfluo, pero queda por precisar si el único destino de lo superfluo es solamente la limosna.

Vykopal (153) lo ha negado, pues entiende que, para Santo Tomás:

— *pauper,* o *pobre,* es todo aquel que necesite participar de la distribución de la riqueza;

— y que del principio "usus pecuniae est in emisione ipsius" (154), "fácilmente se deduce que quien usa de lo superfluo para el engrandecimiento de la industria, agricultura o comercio, dando a los pobres posibilidad de trabajo para ganarse el pan, cumple su deber de devolver lo superfluo *ad bonum* de la manera más adecuada a las necesidades de nuestro tiempo".

Así entendió Pío XI (155) que, "partiendo de los principios del doctor Angélico, Nos colegimos que el empleo de los grandes capitales para dar más amplias facilidades al trabajo o asalariado, siempre que este trabajo se destine a la producción de bienes verdaderamente útiles, debe considerarse como la obra más digna de la virtud de la liberalidad y sumamente apropiado a las necesidades de los tiempos".

Antes (156) hemos observado que, conforme la opinión del

---

(152) *Ibid, a.* 5, *ad.* 3.

(153) Vykopal: *Op. cit.,* cap. III, pág. 56, y cap. IV, pág. 72.

(154) Santo Tomás de Aquino: *S. Th.,* IIª-IIªᵉ, *q.* 117, *a.* 4, *resp.*

(155) Pío XI: E. *Quadragésimo anno,* 51.

(156) Cfr. supra, núm. 10, *in fine.*

Fundación Speiro

Aquinatense, el bien común requiere que la *comunicación* de los bienes se efectúe en su mayor parte por los particulares y que la misión el Estado no es suplantarla sino regularla en lo preciso. Y, en otras ocasiones (157), advertimos que el común uso y aprovechamiento de los bienes de la tierra puede lograrse no sólo directamente, sino también indirectamente, dada la división del trabajo —tanto mayor cuanto más desarrollada se halle una sociedad— y su natural consecuencia el intercambio de bienes y servicios. Notemos, por otra parte, que el concepto de bienes de la tierra se ha ampliado y comprende no solamente los que de ella extrae el hombre, sino también los productos de su industria y de su ingenio, e incluso los que su propia cultura personal —oficio, profesión, etc.— le proporcionan y que cada vez adquieren mayor importancia.

14. Mientras para el liberalismo económico y la doctrina clásica del capitalismo moderno la acumulación de dinero y riquezas es justo por naturaleza, excluyendo del ámbito de lo jurídico todo otro elemento ético, e, inversamente, para el progresismo religioso no sólo es preciso dar obligatoriedad jurídica a los preceptos morales sino incluso a los consejos evangélicos, en cambio Santo Tomás de Aquino distingue esos diversos ámbitos, según hemos visto (158). Este dato resulta patente cuando se trata de determinar la *facultas dispensandi* del propietario y su deber de comunicar lo superfluo.

¿Cuáles son las consecuencias *jurídicas* de su incumplimiento? No se trata, pues, de determinar cuando peca mortalmente quien lo incumple (159), sino de precisar las consecuencias en el ámbito del derecho que dimanan de esos deberes.

---

(157) «¿Ha variado la reciente Encíclica "Populorum progressio" la doctrina tradicional de magisterio pontificio ordinario sobre el derecho de propiedad?», en *VERBO*, 55, págs. 377 y sigs., y en *Sociedad de masas y Derecho*, II, 74, págs. 309 y sigs.

(158) Cfr. *supra*, núms. 1 y 4. Véase más ampliamente en nuestro estudio *De la virtud de la justicia a lo justo jurídico*, 22 en Rev. Der. Esp. y Am., X, págs. 89 y sigs., y en *En torno al Derecho natural*... páginas 152 y sigs.

(159) Como lo trata Santo Tomás en *S. Th.*, IIªIIªᵉ, *q.* 32, *a.* 5, *ad.* 3.

Fundación Speiro

Trataremos de resumir, con la mayor claridad posible, lo que en anteriores estudios examinamos (160).

a) *¿Tienen los pobres un derecho de estricta justicia conmutativa a lo superfluo?*

Esta tesis sostenida por la escuela reformista, no cabe en la posición del Aquinatense, que únicamente admite la licitud de satisfacer una necesidad con cosas ajenas en el caso extremo de que la necesidad sea " tan evidente y urgente que resulte manifiesta la precisión de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, sustrayéndolas, ya manifiesta, ya ocultamente. Y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de rapiña" (161).

Así, los únicos efectos propiamente jurídicos en ese supuesto de extrema y urgente necesidad, consisten en la aplicación del estado de necesidad, de una parte, y, en su caso, de otra, la de denegación de auxilio.

b) *¿Es materia de justicia distributiva?* y, en su virtud, *¿el Estado debe socializar los bienes que producen lo superfluo para redistribuirlo?*

Tampoco esta posición, que es la socialista, la acepta Santo Tomás de Aquino, pues:

— Atribuye al propietario la *potestas dispensandi* (162) y en-

(160) «La propiedad en Santo Tomás de Aquino», 17, loc. cit., páginas 86 y sigs., «Lo superfluo según...», loc. cit., págs. 56 y sigs. y «Reflejo jurídico de ...», en *VERBO* 155-156, núms. 6 y sigs., págs 773 y sigs.

(161) Santo Tomás de Aquino: II^{a}-II^{ae}, *q.* 56, *resp.* Cfr. la severidad con que juzga esa necesidad extrema relacionando dif. 1 con *ad.* 1 del mismo artículo.

(162) *Ibid, a.* 2, *resp.*

Fundación Speiro

tiende que "se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad" (163).

— Estima que "si, con violación de la justicia, algunos, empleando la autoridad pública, arrebatan violentamente los cosas de otras personas, obran ilícitamente, cometen rapiña y están obligados a la redistribución"

Vykopal (164) y Sciacca (165), relacionando ambas proposiciones, aclaran que, mientras el rico cumpla su deber de comunicar lo superfluo, el Estado no puede privarle de éste.

c) *¿Es materia de justicia distributiva?*, y, consiguientemente, *¿corresponde al Estado repartir las rentas superfluas, según su propio criterio, recaudándolas principalmente por medios fiscales para redistribuirlas por empréstitos, para promover el desarrollo económico y social, o bien mediante la prestación de sevicios públicos, hoy principalmente a través de la seguridad social y de la igualdad de oportunidades educativas?*

Este es el sistema del Estado tecnocrático, en el denominado socialismo sueco (166). Con él se destruyen los linderos entre el poder político y el poder económico, y entre el derecho público y el derecho privado; con lo cual se confiere al Estado una fuerza cada vez mayor y omnipresente que también conduce al totalitarismo, cualquiera que sea su régimen político.

Tal criterio nos parece muy alejado del pensamiento del doctor Angélico, tanto en virtud de su concepto de cómo debe realizarse el *bien común*, como por que trata de la adecuada distribución de lo superfluo dentro de su examen de la *virtud de la liberalidad*.

---

(163) *Ibid, a.* 7, *resp.*

(164) Vykopal: *Op. cit.*, cap. III, pág. 67.

(165) M. F. Sciacca: *L'ora di Cristo*, cap. VII, 6, Milano, Marzorati Ed. 1973, pág. 210.

(166) Cfr. nuestro estudio «Capitalismo-Socialismo-Tecnocracia», en *VERBO* 101-102, enero-febrero 1972, págs. 75 y sig., 105 y sigs. y 108 y sig., o en *Datos y notas acerca del cambio de estructuras*, Madrid, Speiro 1972, págs. 9 y sigs., 41 y sigs. y 45 y sigs.

Fundación Speiro

De lo primero nos hemos ocupado antes (167), respecto de lo segundo sólo precisaremos:

— La función de la liberalidad es el uso del dinero y consiste en su distribución (168).

— "Las riquezas son de distinto modo materia de la liberalidad y de la justicia" (169): "El buen uso de las riquezas pertenece a la liberalidad, porque ellas son la materia propia de esta virtud. A la justicia, en cambio, pertenece en razón de lo debido, cuando las cosas exteriores son debidas a otro. También pertenece a la magnificencia el uso de las riquezas bajo la especial razón de que se utilizan para realizar grandes obras" (170). Por eso: "la liberalidad no es una especie de la justicia; ser justo es dar a otro lo que es suyo; ser liberal, en cambio, es dar a otro de lo propio" (171) ... "La liberalidad, aunque no se funda en el débito legal, propio de la justicia, importa, no obstante, un cierto débito moral, nacido del decoro de la virtud por el que uno se obliga con otros. Tiene, por lo tanto, razón mínima de débito" (172).

— "... dice Aristóteles (Etica, l, IV, cap. 1, núm. 77), que el hombre liberal «cuida su fortuna para poder ser útil a otros con ella». Y San Ambrosio (*De Offic,* c. 1, nt: 4) añade que «el Señor no quiere que se repartan de una vez los bienes, sino que se administren prudentemente»" (173)... "La prudencia debe cuidar de que no se sustraiga ni se disipe inútilmente el dinero. Pero el gastarlo útilmente requiere más prudencia que el conservarlo con utilidad, porque el uso, que se puede comparar al movimiento, para que sea bueno debe tener en cuenta más requisitos que la simple conservación, asimilada al reposo" (174).

---

(167) Cfr. *supra,* 10.
(168) Santo Tomás de Aquino: *S. Th.,* IIa-IIae, *q.* 117, *a.* 4, *resp.*
(169) *Ibid, a.* 2, *ad.* 3.
(170) *Ibid, a.* 3, *ad.* 1.
(171) *Ibid, a.* 5, *resp.*
(172) *Ibid, ad.* 1.
(173) *Ibid, a.* 1, *ad.* 2.
(174) *Ibid, a.* 4, *ad.* 1.

Fundación Speiro

d) *¿Es materia de justicia general?* y, por tanto, *¿corresponde al Estado la distribución de lo superfluo con arreglo al principio de subsidiariedad de modo que el Estado sólo debe intervenir subsidiariamente cuando el individuo no regule adecuadamente su* BONUM *con el* BONUM COMMUNE*?*

Este es el criterio de Vykopal (175), que así trata de adecuar el criterio por el cual "Santo Tomás deja una gran libertad al individuo en lo referente a la devolución de lo superfluo al bien común", con su opinión, expresada páginas antes (176), de que Santo Tomás estima *debitum legale* (177), y no sólo *debitum morale,* el de dar bienes a los pobres: "vel propter periculum necessitatem, vel etiam propter superfluitatem habitorum", siendo así que el propio Aquinatense había afirmado (178) que "institia est circa operationes quae sunt ad alium sub ratione debiti legalis". Pero, es de advertir que el referido texto se halla en el artículo que trata de que *la avaricia es siempre pecado mortal,* por lo que parece referirse a la justicia ante la ley de Dios y no a lo justo jurídico según el derecho natural humano (179).

Partiendo de su interpretación, que no compartimos, como hemos dicho, Vykopal prosigue: "El Estado, para poder constreñir a los ricos con justas leyes al uso de lo superfluo, deberá efectuar una estimación, o al menos una aproximación, del mismo superfluo

---

(175) Vykopal: *Op. cit.,* cap. IV, págs. 84 y sig.

(176) *Ibid,* pág. 75.

(177) Santo Tomás de Aquino: *S. Th.,* IIª-IIªᵉ, *q.* 118, *ad.* 4, *sol.* 2.

(178) *Ibid,* Iª-IIªᵉ, *q.* 99, *a.* 4, *resp.*

(179) El P. Teófilo Urdánoz O. P.: *Introducción a la cuestión 57 de la IIª-IIªᵉ, de la Suma Teológica,* Madrid, B. A. C., 1956, págs. 224 y sig., distingue derecho *divino* y *derecho humano* y dentro de ambos: el natural y el positivo. *El derecho natural divino* es el propiamente derivado de la ley natural, que determina el orden de la justicia entre los hombres como precepto. El *derecho natural humano* es aquella parte del derecho natural que el bien común requiere que sea objeto de sanción —lo sea o no de hecho— por parte del ordenamiento jurídico positivo humano (Cfr. nuestro estudio *De la virtud de la justicia a lo justo jurídico,* en Rev. Der. Esp. y Amer., II época, núm. págs. 97 y sigs., o en *En torno al Derecho Natural,* págs. 163 y sigs.).

Fundación Speiro

para luego realizar su reparto. Es muy difícil, sin embargo, establecer si un Estado moderno se halla en situación de conseguir este cómputo, e incluso es difícil establecer qué forma es preferible. Parece que un Estado con la economía dirigida se hallaría en mejor situación de calcular lo superfluo de las riquezas y para garantizar mejor su justo uso. El problema de la expropiación de lo superfluo, en el caso de que los ricos voluntariamente no quieran cederlo, es un problema económico-jurídico, que no entra en nuestro examen teórico".

Este último párrafo muestra el punto más problemático de esta posición que ahora examinamos.

Como ha expuesto Sciacca (180), la medida que separa lo necesario de lo superfluo, así como su buen y mal uso, "no puede ser sino interior", corresponde en el orden humano a su natualeza moral.

El problema no es sólo económico. El bien común comprende también el libre desenvolvimiento humano, que estimula la responsabilidad y las iniciativas personales, y contempla el peligro de que quienes tienen en sus manos las riendas del Estado ahoguen toda libertad política y civil. Así resulta que:

— El liberalismo opta por la libertad económica, preocupado por lo que cree más adecuado al desarrollo de la economía, y olvida el desorden político y social a que puede llevar, y menos aún piensa en la gravedad de todo desorden moral.

— El dirigismo, a la inversa, y más que él la tecnocracia, piensan en que la dirección estatal de la economía es lo más favorable para ésta, pero olvidan el riesgo que con ello se produce, de modo progresivamente creciente, de caer en el totalitarismo y de matar toda iniciativa y amor al riesgo personal, base del progreso, y de asfixiar el sentido de la responsabilidad y, con él, todas las libertades.

He ahí el dilema que debe superarse, y que no resuelve la solución propuesta, que tampoco coincie con la de Santo Tomás, por las mismas razones expuestas en el supuesto anterior.

---

(180) Sciacca: *Op.* y cap. *cit.*, 6, págs. 212 y sigs.

Fundación Speiro

e) *Entonces, los deberes del propietario, ¿tienen carácter ético, que no hay derecho a exigirlos por la ley, sino únicamente cuando el desorden social que produzcan sea de tal grado que el bien común requiera su reglamentación o corrección?*

Esta interpretación, que fue la del P. Victor Catherein (181), la hallamos en las Encíclicas *Rerum novarum,* núm. 19 y *Quadragesimo anno,* 47. En ésta, Pío XI afirmó: "dominos autem re sua non uti sine honesta, non huius est iustitiae, sed aliarum virtutum, quarum officia «lege agendo petere ius non est»": que los dueños no hagan uso de lo propio si no es honestamente, esto no atañe ya a dicha justicia, sino a otras virtudes, el cumplimiento de las cuales "no hay derecho de exigirlo por la ley".

Es evidente que el bien común es lo que debe determinar cuando el desorden introducido por el incumplimiento de estos deberes éticos es o no menor al mal que siempre produce la intervención estatal en esferas que deben corresponder a la libertad civil (182).

Esta consideración debe presidir la función del Estado, como gerente y guardián de las exigencias del bien común (183), conforme hemos visto que Santo Tomás lo entiende.

Las mismas Encíclicas *Rerum novarum* y *Quadragesimo anno* reprueban las extralimitaciones del Estado en esta materia: "está claro —dice Pío XI, núm. 49— que al Estado no le es lícito desempeñar este cometido de una manera arbitraria, pues es necesario que el derecho natural de poseer en privado y de transmitir los bienes por herencia permanezca siempre intacto e inviolable, no pudiendo quitarlo el Estado, porque el hombre es anterior al Estado, y también la familia es lógica y realmente anterior a la sociedad civil. Por ello, el sapientísimo Pontífice (León XIII) declaró ilícito que

---

(181) Victor Cathrein, S. I.: *Filosofía del Derecho. El Derecho natural y el positivo,* parte III, cap. V § 3; cfr., 7.ª edición en castellano, Madrid, Inst. Ed. Reus, 1968, págs. 281 y sigs.

(182) Cfr. nuestro referido estudio *De la virtud de...,* 12 y 13, en R. D. E. y A., págs. 66 y sigs., o en *En torno...,* págs. 163 y sigs., y en *Sociedad de masas y Derecho,* núm. 78, págs. 320 y sigs.

(183) La expresión es del padre Teófilo Urdánoz, O. P.: *Introducción a la quaest. 66, de la* IIª-IIªᵉ, vol. VIII, Madrid, B. A. C., pág. 486.

Fundación Speiro

el Estado gravara la propiedad privada con exceso de tributos e impuestos. Pues el derecho de poseer bienes en privado no ha sido dado por la ley, sino por la naturaleza y, por tanto, la autoridad pública no puede abolirlo, sino solamente moderar su uso y compaginarlo con el bien común. Ahora bien, cuando el Estado armoniza la propiedad privada con las necesidades del bien común, no perjudica a los poseedores particulares, sino que, por el contrario, les presta un eficaz apoyo, en cuanto de ese modo impide vigorosamente que la posesión privada de los bienes, que el providentísimo Autor de la naturaleza dispuso para sustento de la vida humana, provoque daños intolerables y se precipite en la ruina: no destruye la propiedad privada, sino que la defiende; no debilita el dominio particular, sino que lo robustece".

El *principio de subsidiariedad* es también básico aquí. El respeto al buen uso de lo superfluo —que debe fiscalizarse sólo en cuanto atente cualitativamente al bien común de modo manifiesto— debe ser respetado, no sólo administrativamente, sino también fiscalmente, y a él atentan las imposiciones sobre el capital, e incluso sobre la renta, cuando desconocen aquella prioridad del derecho del propietario al buen uso —en negocios favorables al bien común o con actos de beneficencia— según su propia iniciativa, como hemos visto que Santo Tomás desarrolla al tratar de la virtud de la liberalidad.

Así concluíamos en nuestro citado estudio *La propiedad en Santo Tomás de Aquino* (184) y explicamos como: Santo Tomás vislumbra en el orden de la creación distintas esferas divinas y humanas; naturales, inmediata o mediatamente determinadas por la adecuación racional a un fin común; de consejos y de preceptos, morales y jurídicos, de derecho natural o positivo, divino o humano, etc. Todas estas esferas forman un conjunto del que ninguna puede separarse, hipertrofiarse ni minusvalorarse. Cada una juega su propio papel en la total armonía. No deben interferirse entre sí

---

(184) Loc. cit,, pégs. 93 y sig. Cfr. también, «Lo superfluo según...» 6, d. loc. cit. págs. 63 y sigs. y «Reflejo jurídico de...», en *VERBO* 155-156, págs. 785 y sigs.

Fundación Speiro

los ámbitos de lo jurídico y de lo moral, de los consejos y de los preceptos, de lo que positivamente debe ser exigido por el Estado u otras autoridades y de lo que ha de ser determinado por los órganos sociales naturales o por las personas privadas.

Ahora bien, si alguno de estos ámbitos deja de funcionar, verbigracia, el de la moral por debilitarse su sentido social, el desequilibrio es inevitable. Entonces:

— o bien el ámbito de lo positivamente impuesto por el Estado se extenderá, creando una presión que asfixiará la libertad, adormecerá la libre iniciativa el impulso individual y, con él, la espontaneidad social del progreso, y destruirá los vínculos sociales naturales;

— o bien, se caerá en un hedonismo egoísta y materialista que llevará a la disolución social, a la corrupción y a la revolución.

El dilema es fatal, y, al final su salida pasará por el desastre, a no ser que el Estado se limite a restablecer el orden en lo más perentorio y suscite la reacción social, en lugar de tratar de sustituirla permanentemente por su intervención protésica y ortopédica, tecnocráticamente mecanizada. Pero, para eso, también es preciso que todos nosotros, nos convirtamos moralmente y seamos capaces del fiel y armónico ejercicio de las virtudes teologales y cardinales.

Fundación Speiro