

Derecho de Propiedad en el Contexto de la "Summa Theológica" de Tomás de Aquino

Carlos Escandón

Profesor en la Universidad Iberoamericana (México)*

Las catedrales góticas de la Edad Media fueron cosmovisiones talladas en la paciente cantera de la fe cristiana europea. Las "Summas" fueron también las cosmovisiones elaboradas en los claustros monacales y cátedras universitarias de la época. Allí fundieron los grandes maestros el acopio de sus lecturas y sus controversias académicas. Catedrales y "Summas" son monumentos de una vida socio-política, económica y religiosa. Piedras esculpidas y códices escritos nos hablan de valores y conceptos de una cultura.

De estos momentos culturales, hemos tomado para este ensayo, la "Summa Theológica" de Tomás de Aquino, como el más renombrado representante de la Teología Escolástica del Siglo XIII y como una síntesis madura del pensamiento cristiano medieval. El Siglo XIV comenzará a agrietar esa concepción de la vida y preparará ya con Occam y Escoto la irrupción de un mundo nuevo: El Renacimiento.

En esta catedral de pulidos conceptos, vamos a contemplar el derecho de propiedad y el valor que cobra en el conjunto. Quisiera nada más recordar que así como un capitel o una estatua arrancada de la catedral, pierde buena parte de su valor y de su significado, así también este concepto debemos estudiarlo en la estructura general de la "summa" para comprenderlo.

Para Tomás de Aquino, como para cualquier otro ciudadano del siglo XIII, todas las realidades se compendian en un marco *teocéntrico*. La propiedad no se podía secularizar como un tratamiento científico aislado como ahora se puede estudiar en la Economía, la Sociología o la Política. Hablar de propiedad era hablar de una relación del hombre con bienes concretos salidos de las manos de Dios, y, por tanto se debía integrar esta relación con el estudio de la Teología; era parte de la cosmovisión teocéntrica, porque los bienes del mundo en ese marco estaban creados para el hombre, y el hombre para Dios.

* El presente artículo está tomado de la publicación mimeografiada del *Boletín ESAC* (Estudios Sociales, A. C.), Zaragoza 78, México 21, D. F., en su número 2, octubre de 1977.

El marco teológico implica también una orientación moral. Ejercer el derecho de propiedad tiene una relación inmediata con la virtud de la justicia; esta orientación ética de la propiedad también la encontramos en el pensamiento socio-económico de los griegos en quienes Tomás de Aquino se ha inspirado.

A este contexto teórico, quiero añadir en el ensayo un marco de referencia histórico, porque los valores específicos de cada cultura están en íntima relación con la estructura del momento histórico.

En tales condiciones deseo reflexionar en los textos sobre la propiedad que se encuentran en la Segunda Parte de la "Summa Theológica" (citada en el texto con las iniciales S. Th.), y el fruto de esta reflexión es la materia de este ensayo.

I. Antecedentes

Un libro, como todo fruto de la acción humana, supone una causa que a veces puede ser simple, aunque la mayor parte de las veces es compleja.

Al enumerar antecedentes de la "Summa Theológica" de Tomás de Aquino, no pretendo, dado el objetivo del ensayo, hacer un análisis exhaustivo de fuentes, sino asomarme a las corrientes más importantes que expliquen mejor los textos que vamos a estudiar. Dejo de lado también, conscientemente, la génesis metodológica de la "quaestio" perfilada ya en el "Sic et non" de Abelardo, y voy a anotar solamente influjos substanciales en cuanto al contenido.

De estos elementos substanciales quiero destacar los aspectos: teológicos, filosóficos e históricos.

a) Aspecto Teológico

Como nos advierte Gardeil:

"Hasta los tiempos modernos, el pensamiento de Occidente ha sido condicionado por un acontecimiento capital: el encuentro del mensaje Evangélico... con la cultura de la antigüedad"¹.

Esta cultura fue la greco-romana de la Cuenca del Mediterráneo y por eso el pensamiento cristiano fue una teología, es decir, una interpretación racional de la palabra bíblica. Ya en el Siglo II, el apologista San Justino tuvo que conocer el pensamiento griego para dialogar con ellos y defender los postulados de su fe. En el siguiente siglo, Orígenes y Clemente de Alejandría trataron de construir con elementos de su cultura un pensamiento cristiano para los lectores de la época. Fue, con todo, Agustín en el Siglo V quien elaboró el primer sistema teológico del Occidente cristiano montado en un *armazón neoplatónico*. De este sistema vivirá la Teología de Occi-

¹ Gardeil H. D., *Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás*, México 1973, Vol. 1, p. 11.

dente hasta el Siglo XIII. El Timeo y las Enéadas traducidos al Latín fueron un casillero suficientemente apto para colocar la inspiradora Palabra evangélica.

Cuando el joven dominico Tomás de Aquino en 1245 se inscribe en la Universidad de París, para escuchar los Comentarios de las Sentencias de Pedro Lombardo y los Tratados de Alejandro de Hales, recibía toda la corriente agustiniana de Teología. De vital importancia debió ser el influjo de Alberto el Grande, del cual podemos sospechar que el contenido de su enseñanza teológica no había variado respecto al pensamiento de los Padres, pero sí había cambiado su actitud, ya que la obra de Alberto se nos presenta como la de un intelectual inquieto en los diversos ámbitos del saber. En él se había adelantado un espíritu renacentista, una mentalidad más empírica y enciclopédica.

b) Aspecto Filosófico

Sustentando la teología agustiniana del medioevo, había una filosofía: el neoplatonismo y los comentarios al Timeo de Platón, como sugerimos antes.

Aristóteles no había tenido su oportunidad en la teología cristiana.

En el Siglo VI, Boecio había comentado una traducción de los libros de la Lógica de Aristóteles, y parte de ese comentario había llevado al planteamiento del problema de los universales en el Siglo XII, con las implicaciones panteístas y nominalistas que influirán más tarde en la teología, pero el resto de la obra del Maestro de Estagira no se fue conociendo en Europa, sino hasta el Siglo XIII. Las primeras traducciones latinas de Aristóteles son de finales del Siglo XII y se tomaron de la cultura Musulmana en la Escuela de Toledo. Debido a este camino indirecto de traducción de los comentarios árabes, se siguió en parte la dificultad de la asimilación de Aristóteles en el pensamiento cristiano. Recordemos que se vivía todavía un clima de cruzadas.

Tomás de Aquino tuvo, pues, como otros pensadores, la oportunidad de situarse ante dos corrientes: Platonismo Agustiniano de los teólogos y aristotelismo rígido averroísta de los comentaristas universitarios representados por Sigerio de Brabante. El pensamiento del nuevo maestro tratará de encontrar una síntesis de estas dos corrientes; en esto consiste su mayor gloria y de aquí derivan también sus mayores dificultades de interpretación.

Para Tomás, el religioso y el teólogo cristiano, la filosofía de Aristóteles era un reto: ¿Podría integrar esos elementos en su estructura intelectual sin conflicto con su Fe? ¿Era Aristóteles la total negación de la fe cristiana? Estas eran preguntas que la Obra de Tomás de Aquino vino a responder.

Para el tema específico del ensayo, hay que considerar el pensamiento económico político de Platón, (República y Las Leyes) y Aristóteles (Eti-

ca a Nicómaco, Política) para ver si hay algunos avances y qué es lo específico de la aportación tomista.

e) Aspecto Histórico

El marco histórico que me interesa considerar en este estudio es obviamente el *económico-social* con sus connotaciones necesarias al orden político y visto en sus marcos más generales y continuamente aceptados, por eso las fuentes a las cuales he acudido son síntesis históricas básicamente objetivas que no pretenden dar ya una interpretación de los datos.

Para hacer este análisis voy a considerar: primero, los elementos que originaron esta vida socio-económica, después, brevemente, cómo estaba constituida la estructura en el Siglo XII y finalmente cómo influyeron en el pensamiento de Tomás de Aquino.

1. *Orígenes*. Los elementos que originan el mundo medieval son los restos de la estructura del Imperio Romano de Occidente, la vida de la Iglesia Católica y los pueblos bárbaros que se fueron fundiendo con la masa galorromana en las sucesivas invasiones.

Sobre la explicación del Feudalismo Medieval hay en los historiadores dos corrientes extremas y posiciones más serenas. Los germanistas quieren atribuir a la nueva raza todos los elementos nuevos que se van perfilando en la Edad Media, y sus oponentes ven en ellos una masa de bárbaros groseros, corrompidos y conformistas. La verdad quizá esté en un sano justo medio: la Edad Media no es el Imperio Romano resucitado, pero tampoco es la aislada y químicamente pura evolución de las hordas germánicas; es un sincretismo de ambos pueblos inspirados y fundidos por la fuerza de la religiosidad cristiana.

"De estos tres elementos surgen los cantos de gesta, la organización feudal, las fortalezas, la agricultura, la organización municipal, las catedrales, la caballería, las escuelas y la vida de cortes"².

La Iglesia medieval trató sobre todo de reorganizar los cuadros del Imperio, pero con un nuevo espíritu. Los Obispos fueron los grandes consejeros y organizadores de las ciudades, y los monjes fueron los maestros no sólo de las artes liberales con la copia y lectura de manuscritos antiguos, sino de la agricultura, la ganadería y la artesanía:

"Los monjes conservaron mucho de los antiguos métodos agrícolas romanos, a menudo muy superiores a los conocidos por los bárbaros; por tanto, y en el orden de la técnica agrícola, los monjes fueron los mejores labradores de la cristiandad durante el medioevo".

"Conservaron y transmitieron los métodos referentes al cultivo del campo, a la

² Gonnard, René, *Historia de las Doctrinas Económicas*, Madrid 1961, p. 21.

cría del ganado y a la fruticultura, especialmente la viña. Limpiaron los bosques y desecaron pantanos... construyeron diques y abrieron caminos..."³

La agricultura se vio completada con una incipiente industrialización de sus productos y la ganancia acumulada hizo de ellos "los primeros banqueros de la Edad Media"⁴.

2. Vida Rural.

—*Estructura.* La Edad Media generalmente se identifica con el sistema Feudal, lo cual es cierto solamente en parte. Podemos definir un todo por su parte más relevante y en ese sentido la estructura feudal define a la Edad Media, aunque el feudalismo primariamente fue una estructura política; pero si además queremos conocer la vida socio-económica de las masas campesinas, tenemos que mencionar el sistema manorial que no coincide adecuadamente, ni depende del feudalismo político, al cual se adelantó temporalmente en Europa.

"El manor fue la piedra angular de la organización y administración rurales de la Edad Media. Ha sido llamado el organismo social más sencillo, superior a la familia, por lo demás de carácter puramente privado. Para el campesino, el manor fue prácticamente el mundo, pues sus contactos con el exterior eran casi nulos"⁵.

El manor, que en definitiva es una comunidad rural, tuvo posiblemente su origen de la fusión de la marca germánica y la villa romana, y la necesidad de "autosuficiencia" en un mundo políticamente poco centralizado, mal organizado y mal comunicado. ¿Cuáles son sus características?

—*Elementos Materiales.* Los elementos materiales del manor los formaban los bienes materiales y los hombres que los trabajaban. Lo mínimo era una reunión de 10 familias con 12.1410 hectáreas (30 Acres) de tierra arable por familia. Dentro de esta posesión estaba la aldea, que era un caserío perteneciente al manor, y allí también de alguna forma la presencia del Señor Feudal: la casa señorial.

⁶ —*Elementos Formales.* Los elementos formales que voy a analizar son: posesión, trabajo, organización.

La posesión se dividía en:

1. Tierras del señor, cultivadas por siervos y aldeanos.
2. El cercado del señor, parte de sus tierras dadas en arriendo a aldeanos libres.
3. Las parcelas o suertes de los aldeanos.

³ Barnes H. *Historia de la Economía del Mundo Occidental*, México 1967, p. 132.

⁴ Barnes, *Ibidem*, p. 134.

⁵ Barnes, *Ibid.* p. 141.

4. Las tierras dedicadas a praderas.
5. Tierras dedicadas a bosques.
6. Terrenos baldíos.
7. Tierras del párroco, idénticas en tamaño a las de los aldeanos.

Como se ve, parte de las tierras entraban en la estructura feudal y parte quedaban disponibles para la organización comunal de los aldeanos libres; este doble propósito lo diferencia de la plantación del mundo greco-romano y del gran latifundio moderno.

El ulterior desarrollo de la parte de "villanos" libres hará crecer las primeras ciudades libres, precursoras de la burguesía de los tiempos modernos.

Las tierras arables eran de posesión familiar y con derecho a venderlas. En cambio, el uso de los pastos y bosques era de participación comunal siempre.

El Trabajo. Los aldeanos no sólo trabajaban sus propias parcelas, sino también las del señor. Todo se realizaba con un elaborado y complejo sistema cooperativo. Los instrumentos eran primitivos, se usó la fuerza animal para arrastre.

"La semana del trabajo". Generalmente tres días a la semana tenía cada poseedor de parcela que trabajar las tierras del señor; era el "servicio" que compensaba la "protección" del Señor-Feudal. Además se debían trabajos extras como los "días de favor y trabajos de favor" v.gr. para la recolección. Todo esto se puede considerar como una explotación del Sistema Feudal en la vida del Manor. En última instancia operaba la Ley de la "fuerza". Si se aumenta a esto la recaudación eventual y sistemática nos completa la imagen campesina de la época.

Organización Social del Manor.

Según Vinogradoff, había tres clases sociales:

1. Los villanos o arrendatarios por costumbre.
2. Los campesinos o arrendatarios libres.
3. Los siervos o empleados del Señor⁶.

En esta división podemos distinguir dentro de la clase campesina dos estamentos marcados por la actitud ante la libertad. La responsabilidad de esta organización la tenía el Señor Feudal que en sus dominios era protector, juez, policía y administrador.

Organización Comunitaria.

El Manor era una unidad administrativa, centro local de la justicia y

⁶ Barnes, *Ibid.* p. 145.

policía. Existían tribunales y leyes manoriales con objetivos diversos de los feudales.

Las características sociales del Manor eran la *autosuficiencia y el aislamiento*. En el Manor predominaba la economía de trueque, de donde casi era innecesaria la circulación monetaria.

Como último elemento de consideración podemos poner las causas que fueron haciendo inoperante este sistema socio-económico de la vida rural.

1. La aparición de los mercados locales de granos.
2. El aumento de labradores libres.
3. La conmutación del trabajo personal por dinero.
4. La aparición del jornalero asalariado.
5. El desarrollo de la economía monetaria.

Así, al desintegrarse el sistema manorial de la Edad Media, fue reemplazado en Europa por:

1. La propiedad campesina.
2. La aparcería.
3. Los arriendos.
4. Los grandes granjeros⁷.

3. *Trabajo y Urbanización*. Las grandes invasiones de los Siglos IV y V habían barrido con la urbanización del Imperio. Poco a poco se fueron reestructurando las ciudades de la Europa Medieval a partir de la estructura nacional, y se hizo patente ya en el Siglo XI, debido a nuevas fuerzas económicas y sociales.

En las ciudades hizo su entrada en escena una nueva clase social: la burguesía, con nuevos derechos y obligaciones en el desarrollo de la vida de la Europa Medieval, aunque hay que entender esta burguesía como algo incipiente. De aquí el refrán: "El aire de la ciudad hace hombres libres".

Las causas de la urbanización se resumen así:

1. El lento pero firme incremento de la población.
2. La decadencia de la servidumbre.
3. El crecimiento del comercio y de la industria.
4. El desenvolvimiento de la conciencia de grupo entre las masas⁸.

Aunque no sean todas las causas, sí nos da un cuadro suficientemente completo para hacernos cargo del fenómeno urbanístico en el siglo de Tomás de Aquino.

Sobre el origen de la ciudad y su relación a la vida económica, el mismo autor nos informa que:

⁷ Barnes, *Ibid.* p. 144-173.

⁸ Barnes, *Ibid.* p. 177.

"El burgo primitivo no fue al principio un centro comercial en el sentido completo de la palabra. Constituyó más bien una pequeña comunidad industrial bajo el control de señores laicos o eclesiásticos"⁹.

Como se ve, parece que el inicio de la industria a nivel artesanal originó el burgo primitivo, como la gran industria del siglo pasado ha reunido las grandes ciudades industriales. Más tarde el comercio dio el impulso necesario para el crecimiento y para la comunicación de las ciudades hasta que el Siglo XII vio la emancipación comunal en la cual las ciudades libres adquirieron derechos civiles frente a las clases rectoras feudales. Conseguido estos derechos, las ciudades organizaron su propio gobierno interno y tuvieron convenios directos con los reyes.

— *Las Gildas*: Nuevo instrumento para el desarrollo de la industria y el comercio.

En las ciudades surge "la gilda", o sea, una asociación domiciliada en el barrio artesanal o comercial, que tenía el propósito de defender a sus asociados y hacer valer sus "pretensiones comunes". En el burgo del mundo feudal, la gilda prestaba la protección que el Señor Feudal garantizaba en el Manor, sin el consiguiente vasallaje.

La gilda en el aspecto económico fue la primera forma de trabajo cooperativo distinto del trabajo comunal del mundo agrícola, que tenía como objetivo relevante el bien común de los asociados y no solamente una forma de garantizar la productividad. Su principal diferencia con una firma industrial moderna, quizá sea que no pretendía la gilda en primer lugar "hacer dinero".

Las primeras gildas fueron asociaciones de comerciantes y después se aplicó el principio al mundo de la artesanía, cuando la producción fue superior a los requerimientos del simple trueque.

"La gilda de artesanos fue el tipo más corriente de organización y regularización de la industria... las gildas de artesanos tenían además como finalidad la reconciliación de los intereses de los consumidores y de los productores"¹⁰.

Por eso, las funciones económicas de las gildas eran entre otras: regular salarios, fijar precios, fijar horarios de trabajo, inspección de calidad, etc., pero también tenían funciones sociales como eran los roles cívicos, la labor asistencial, las costumbres, los vestidos y otro sinnúmero de pormenores que señalaba su modo de vida.

La gilda con su localización precisa (calle de los herreros, calle de los tejedores, y otras artesanías) hizo del trabajo una comunidad con lazos afectivos y dio a sus asociados una identidad del grupo muy clara debida su funcional social.

⁹ Barnes, *Ibid.* p. 178.

¹⁰ Barnes, *Ibid.* p. 207.

Al regular los salarios corporativamente, se evitaba la explotación y la ciega ambición individual, porque se limitaba la competencia y se castigaba la propaganda fraudulenta.

Hasta el Siglo XIII que estamos estudiando, el espíritu de las guildas era democrático, pues fue un instrumento de liberación del vasallaje feudal.

— *Las Finanzas.*

La moneda comenzaba a circular por el mercado europeo. En vista del predominio de la economía primaria (simple) con un mínimo de transformación, y del sistema político-feudal, las finanzas eran rudimentarias.

Podemos citar las áreas de esta economía simple en la agricultura, la caza, la pesca y la ganadería, y en cada una de estas ramas podemos afirmar una tecnología rudimentaria.

La división del trabajo en este tipo de economía es también elemental y va de acuerdo a las capacidades del trabajador, si es hombre o mujer, anciano, adulto, o niño.

Todo lo anterior da lugar a una productividad escasa, pues se producen generalmente los bienes inmediatamente necesarios y por tanto no es posible la explotación en gran escala.

La consecuencia financiera en este tipo de economía simple es la casi absoluta improductividad de la moneda y su valor sólo circulante.

La Iglesia medieval con sus conceptos de "precio justo" y de caridad fraterna, con su legislación en contra de la usura, también obstaculizaba el desarrollo del crédito. El prestamista sabía que no se adaptaba a las normas morales y sociales aceptadas.

4. *Influencia Estructural y Religiosa.* Ya acabamos de notar la influencia de la religión en las finanzas, pero hay que aclarar que el influjo trascendía al elemento "crédito". Sintetiza muy bien, a mi juicio, Barnes esta influencia en el párrafo que transcribo:

"Durante la Edad Media, la religión había sido el coronamiento de todas las actividades humanas. La enseñanza de la religión dominaba pues, tanto la teoría social, como el pensamiento económico. La conducta económica se medía de acuerdo con el estandar religioso, y no era sino 'una de las varias especies de conducta moral' "11.

La Iglesia, pues, hizo lo posible por moralizar el terreno de las relaciones económicas y así hay que entender a los pensadores medievales, entre los cuales se encuentra Tomás de Aquino. Así se entenderá la condenación de la lucha por atesorar riquezas, la condenación de la explotación, (precio injusto), el acaparamiento: principios básicos de la economía capitalista ulterior. Lo que manifiesta mejor el influjo moral de la religión

¹¹ Barnes, *Ibid.* p. 221.

en la economía es la doctrina del "precio justo", definido en función del desarrollo integral de la *Persona*.

"El precio que un artesano podría exigir con justicia por un artículo cualquiera debería estar determinado por su trabajo y sus necesidades"¹².

Otro historiador de las doctrinas económicas, René Gonnard, resume así el influjo de la religión en la vida socio-económica de la Edad Media:

"En este punto (el socio-económico) también la Edad Media ha conocido el desorden y las crisis (temibles crisis de déficit sobre todo). Pero, por lo menos, la doctrina reprobaba la violencia de las ambiciones, esforzándose por encadenar la inmoderada afición al lucro. No la alentaba. Contra ella, y no apoyándose en ella, ara como se cometían los abusos. Recordaba sin cesar a los hombres que los fines económicos están subordinados a otros fines, y no puede dudarse de que esta doctrina fue escuchada y obedecida en gran parte. Impregnó la legislación, las costumbres y las almas; inspiró el espíritu de las corporaciones primitivas; formó el artesanado europeo y determinó su psicología para muchos siglos... Enseñó en el orden económico un organismo, traducción de un concepto teológico fundamental de sociedad, Cuerpo Místico de Cristo"¹³.

Tomando pues en consideración estos antecedentes teológicos, filosóficos e históricos, entremos ya a la "Summa Theológica" para tratar de entender el pensamiento de Tomás de Aquino sobre la Propiedad Privada.

II. Proposición y Argumentos

Dentro de la visión religioso-moral, antes señalada, Tomás de Aquino nos propone su doctrina sobre la Propiedad Privada en la segunda parte de la "Summa Theológica", cuando nos habla acerca de la justicia como una de las virtudes que lleva al hombre a su completa realización, con lo cual subordina la solución económica al marco axiológico.

Al hablarnos de los pecados contra la injusticia referidos a los bienes materiales externos del hombre: el hurto y la rapiña, el pensador establece como supuesto de estos pecados el derecho de propiedad, ya que no hay lesión a la justicia donde no se daña un derecho.

Por eso el artículo I cuestiona en general: ¿Si la posesión de cosas externas es algo natural al hombre?, es decir, el derecho natural al uso de los bienes naturales, de suerte que podamos decir con verdad que tenemos derecho de poseer esto o aquello.

La respuesta de Tomás no es una sencilla afirmación, sino una distinción.

En cuanto al ser mismo o naturaleza de las cosas, el hombre no tiene dominio, pues sólo Dios puede crear o aniquilar lo existente. Con esta primera afirmación, Tomás recoge la tradición de toda la Biblia: Nuevo y Antiguo Testamentos, donde queda claro el supremo dominio de Dios sobre toda la creación; es El, el Señor del Cielo y de la Tierra.

¹² Barnes, *Ibid.* p. 223.

¹³ Gonnard, *Ibid.* p. 39.

En cuanto al uso de las cosas, afirma que el hombre tiene derecho natural de dominio, en cuanto puede el hombre por su razón y voluntad usar las cosas en su propia utilidad como simple administrador.

El argumento que presenta es la natural subordinación de lo imperfecto a lo perfecto (cfr. q. 54, a 1.) y confirma su argumento con la autoridad de Aristóteles en el libro I de la Política en el Cap. 5¹⁴.

¿Qué clase de propiedad concede al hombre en este artículo? ¿En qué sentido es un derecho natural?

Como puede verse por todo el contexto, aquí Tomás de Aquino afirma el derecho natural al uso indiscriminado de los bienes materiales concedidos a todos los hombres. Se comprueba que éste sea el sentido, por la ulterior especificación del Artículo II en donde toma su primera objeción de la conclusión del Artículo I, diciendo que "según el derecho natural todas las cosas son comunes"¹⁵. Gallegos Rocafull, comentando este texto en su trabajo "El Orden Social según la Doctrina de Santo Tomás de Aquino", nos dice: "Todas las cosas para todos los hombres, es la norma del derecho natural"¹⁶. Y por lo mismo que es una imposición de la naturaleza, tiene que ser escrupulosamente salvaguarda en todas las realizaciones concretas del derecho de propiedad.

Por otra parte: ¿en qué sentido se afirma el derecho natural en la "Summa"? Ciertamente no se entiende en la forma que lo hace más tarde el naturalismo originado en la filosofía inglesa y difundido por la Ilustración del Siglo XVIII.

Efectivamente, en la cuestión 57, reflexiona sobre la diferencia entre el derecho de gentes y el derecho natural y allí nos advierte que este último se puede tomar en sentido absoluto y relativo. En el primer caso la relación surge de la naturaleza misma de las cosas y pone como ejemplo la relación de los sexos para la procreación. El sentido relativo lo explica cuando la relación surge de algo que se sigue, puesta ya la naturaleza, y en ese caso pone expresamente el derecho de propiedad privada¹⁷.

Podemos decir, pues, que de derecho natural absoluto, es el uso universal de los bienes, concedido a todos los hombres en común; porque la naturaleza racional del hombre exige los medios (instrumentos) necesarios, que no son personas, para realizarse como persona, como los sexos se exigen naturalmente el uno al otro para la procreatividad.

Este primer paso, sin embargo, no resuelve el problema de la justicia para valorar el hurto y la rapiña, objeto de toda discusión; por eso Tomás

¹⁴ "Respondeo dicendum quod res exterior potest dupliciter considerari: uno modo quantum ad eius naturam, quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cum omnia ad nutum obediunt, alio modo quantum ad usum ipsius rei; et sic habet homo naturale dominium exteriorum eorum..." (S. Tomás, S. Th., 2a, 2ae, q. 66, a. I in corp.).

¹⁵ S. Th., 2a, 2ae, q. 66, art. II.

¹⁶ Gallegos Rocafull J., *El Orden Social según la Doctrina de Sto. Tomás de Aquino*, México 1947, p. 183.

¹⁷ S. Th., 2a, 2ae, q. 57, Art. III.

plantea una segunda pregunta más restrictiva en el artículo II que determina claramente su posición respecto a la Propiedad Privada.

La pregunta es la siguiente: "¿Si es lícito a alguien poseer una cosa como propia?". Como se ve, el mismo planteamiento es existencial y más concreto respecto al artículo I: Se trata de "alguien" y de una cosa particular poseída como propia *lícitamente*, de suerte que se distinga lo mío de lo tuyo, es decir, que se funde un derecho y una obligación.

La respuesta de nuevo es compleja. Vuelve la distinción. El hombre concreto ante los bienes materiales puede ejercer dos derechos de propiedad: el primer derecho es sobre el cuidado (potestas procurandi) y la distribución (potestas dispensandi) de las cosas, y en este sentido afirma que es lícito ejercer el derecho de propiedad privada. El segundo es sobre el uso de las mismas, y en este caso no le es lícito al hombre ejercer derecho de propiedad privada, pues ya dijo en el artículo I que este derecho es común, y la necesidad de los demás marca además el límite de la propiedad privada¹⁸.

La necesidad por tanto, en este pensamiento, es un *verdadero título de propiedad* basado en el derecho natural absoluto al uso de los bienes materiales.

Así se comprende mejor el sentido relativo de este derecho, como lo explica claramente en la cuestión 57 antes citada.

"De otro modo algo es natural, no según una razón absoluta, sino por algo que se sigue de ello, piensa en la propiedad de las posesiones; si se considera este campo en absoluto, no hay ninguna razón por la cual se le asigne más a éste que aquel; pero si se considera respecto a la **oportunidad** de su cultivo al **pacífico** uso del campo, según estas consideraciones existe alguna congruencia para que sea de uno y no de otro..."¹⁹.

De lo dicho hasta ahora por Tomás de Aquino, podemos afirmar que el uso común de los bienes es derecho natural en sentido absoluto; que el derecho de propiedad privada en cuanto al cuidado y distribución es lícito, en cuanto al uso es ilícito si va contra la necesidad de los demás. Ahora bien, el alcance de esta limitación respecto al Bien común lo deja bien claro en la cuestión 58 al tratar del valor general, de la justicia donde su referencia al otro no es solamente a nivel individual sino comunitario.

"Porque es manifiesto que todos los que viven en comunidad se comparan con ella como partes del todo; pero la parte, en lo que es, es del todo, de donde se sigue que cualquier bien de la parte sea ordenable al bien del todo"²⁰.

¹⁸ "Respondeo dicendum quod circa rem exteriorem duo competunt homini, quorum unum est potestas procurandi et dispensandi; et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat... Aliud vero quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum; et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum" (S. Tomás, S. Th., 2a, 2ae, q. 66, Art. II in corp.).

¹⁹ S. Th., 2a, 2ae, q. 57, Art. III in corp.

²⁰ S. Th., 2a, 2ae, q. 58, Art. V in corp.

De esta subordinación al bien de la comunidad concluye Santo Tomás que la formalidad, el modo de ejercer el derecho de propiedad privada, no es de derecho natural, sino que corresponde al derecho positivo; y como su oportunidad y su conveniencia depende de las circunstancias histórico-sociales, se sigue que en la mente del Doctor Angélico, la legislación sobre la propiedad privada es esencialmente cambiante y no es de derecho natural sino que pertenece al *derecho positivo*.

“A lo primero por tanto, hay que decir que la comunidad de bienes corresponde al derecho natural; no porque el derecho natural dicte que todo se haya de poseer en común, y no haya nada que se pueda poseer en privado; sino porque, según el derecho natural no hay una asignación particular de las posesiones, sino que es más conforme al acuerdo humano, que corresponde al derecho positivo, como se dijo arriba (q. 57, Art. 2 y 3). De donde se sigue que la propiedad privada no es contra el derecho natural, pero es algo agregado al derecho natural por la invención de la razón humana”²¹.

Parece que en el ambiente del Siglo XIII el planteamiento era apolo-gético. Se debió pensar que la propiedad privada fuera algo *contra* el derecho natural, pues había una fuerte conciencia comunitaria por el pensamiento bíblico, y por la realización mamorial de tendencia más comunitaria. El liberalismo, más tarde, había de irse al extremo contrario.

Con esta prevalencia del derecho natural al uso indiscriminadamente universal de los bienes materiales Santo Tomás justifica que un hombre en necesidad, tome lo necesario sin que sea hurto, pero prevalece el derecho natural absoluto al uso universal de los bienes sobre el derecho natural relativo de la propiedad privada referido al cuidado y distribución y más aún sobre el derecho positivo que reglamenta el uso. “Y por tanto no se impide que cualquier hombre satisfaga su necesidad con bienes provenientes de la división y apropiación que procede del derecho humano, por esto las cosas superfluas que uno tiene, se deben por derecho natural al sustento de los necesitados”²².

Donde claramente se ve que en la mente social de Tomás de Aquino no hay derecho a poseer privadamente lo superfluo cuando hay necesidades que satisfacer, y que por tanto esos bienes se deben por justicia a los necesitados y no por virtud de caridad en calidad de limosna, con lo cual recogía y aclaraba la herencia de la tradición de los Santos Padres y la vida, práctica de la Iglesia.

La gravedad de esta ilicitud era, en este pensamiento, de suyo grave, pues en la q. 59 tratando de la gravedad moral de la injusticia nos dice

²¹ S. Th., 2a, 2ae, q. 66, Art. II, ad lum.

²² “Respondeo dicendum quod ea quae sunt iuris humani, non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, sunt ordinatae ad hoc quod ex his subeniatur hominibus necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, non impeditur quin hominibus necessitati sit subveniendum ex naturali iure debentur pauperum sustentationi” (S. Tomás, S. Th. 2a, 2ae, q. 66, Art. VII, in corp.).

que: "cometer la injusticia, de suyo, es pecado mortal", ya que "la injusticia siempre consiste en dañar o otro".²³

Con estos principios era imposible en el Siglo XIII justificar los grandes capitales privados, ni el atesoramiento de bienes suntuarios. Todos estos bienes están destinados, por derecho natural absoluto, a satisfacer necesidades básicas de los pobres.

Analizando así el valor de la Propiedad Privada en el pensamiento axiológico de Tomás de Aquino, cabe preguntar: ¿Cuáles son sus argumentos?

Argumentos.

En la parte de la Summa que estamos comentando Tomás de Aquino maneja cuatro argumentos para afirmar su postura respecto a la propiedad privada como la hemos estudiado.

Un argumento general ya dicho, aunque no formalmente explicitado, es la prioridad del derecho natural absoluto sobre el derecho natural relativo y el derecho positivo. Este principio, al aplicarlo a la Propiedad, da la primacía al Derecho Universal al uso de los bienes sobre el derecho de Propiedad Privada.

Un segundo argumento manejado casi como supuesto en todo su análisis es la prioridad de la Comunidad sobre el individuo, argumento evidente en el marco cultural de la comunidad cristiana medieval, de donde se seguía que el Bien Común estaba siempre sobre el bien particular. El individuo solamente se podía definir en y con la comunidad. Había de llegar el Renacimiento para cambiar el valor comunitario por el individualismo.

Un tercer argumento específico lo encontramos en la *oportunidad y conveniencia* en que se apoya la aceptación de la licitud de la propiedad privada en el Art. 2 de la q. 66. Distribuye Santo Tomás este argumento en tres partes:

- 1) Por la mayor solicitud por lo propio.
- 2) Por el mayor orden en el trato de las cosas.
- 3) Por la mejor conservación de la paz²⁴.

Recordamos que estos argumentos valen para Santo Tomás nada más para justificar la *licitud del cuidado y distribución*, no para el uso de dichos bienes y menos para el abuso, como lo acepta el pensamiento liberal capitalista ulterior. La materialidad de este tercer argumento es una repetición de las razones que da Aristóteles para defender la propiedad privada en la política, pero Santo Tomás aclara el alcance de ese derecho y con ello fija también las obligaciones correspondientes.

Si advertimos, más cuidadosamente, las tres razones alegadas son cir-

²³ S. Th., 2a, 2ae, q. 59, Art. IV.

²⁴ S. Th., 2a, 2ae, q. 66, Art. II in corp.

cunstanciales, no afirman ni niegan la naturaleza del hombre en sí, ni la naturaleza de los bienes materiales en sí mismos para un derecho natural absoluto.

Cuarto argumento: acertadamente Rocafull anota que "La justificación de la propiedad privada no está en las razones, más o menos sólidas, con que se demuestra su necesidad, sino simplemente en su constancia y universalidad"²⁵.

Este parece ser pues el pensamiento de Tomás de Aquino respecto a la Propiedad Privada; toca ahora que veamos las relaciones que este pensamiento tenía con su medio social en el Siglo XIII.

Se trata por consiguiente de conveniencias para el hombre histórico cuya formalización concreta dependerá de la razón y la libertad humana, es decir, las formas legales son de derecho positivo.

III. Relaciones

El pensamiento de los filósofos, si es vivo, se nutre de la vida de su época y al mismo tiempo su reflexión alimenta el desarrollo y los cambios en la vida de la sociedad en la que piensa.

Veamos algunos aspectos de esta interacción entre la vida medieval y la doctrina expuesta sobre la Propiedad. Nos vamos a fijar en el aspecto socio-político, el económico, y el religioso, pues creemos que de alguna forma se han visto afectados.

a) Aspecto Socio-político

Si volvemos los ojos al cuadro social de los antecedentes históricos, podemos afirmar que esta doctrina no iba en contra de la pirámide feudal, pues concedía valor al orden y la conservación de la paz, y en función de estos dos valores sociales aceptaban que el señor o el noble poseyera dominios para cuidarlos y distribuirlos (potestas procurando et dispensandi), pero esta concepción de la propiedad denunciaba y condenaba todo abuso de la propiedad en lo que se refería al uso, y en ese sentido favorecía la fuerza de las masas campesinas del manor y frenaba la explotación de los señores feudales. No proporcionó ciertamente el cambio violento por el despojo dejado al arbitrio de los particulares, por eso condena la rapiña, o sea, dejar el ejercicio de la justicia en manos de personas privadas²⁶, y la razón que lo mueve es que la violencia no puede engendrar sino una mayor violencia²⁷.

La solución a la injusticia entonces ejercida, la propone Tomás de Aquino a partir de la conciencia moral y el ejercicio del derecho por la le-

²⁵ Rocafull, *Ibid.*, p. 185.

²⁶ S. Th., 2a, 2ae, q. 66, Art. VIII in corp.

²⁷ S. Th., 2a, 2ae, q. 66, Art. IV in corp.

gítima autoridad, ya que "en la sociedad humana nadie tiene el derecho de coacción a no ser por la autoridad pública"²⁸. Afirma pues una vez más la prioridad del derecho sobre la fuerza, como forma ordinaria de vida social aunque no niega las excepciones en casos extremos, cuando la legítima autoridad no cumple con sus funciones de velar por el *Bien Común*.

b) Aspecto Económico

La vida económica del Siglo XIII, como vimos en el marco histórico, se desarrollaba a dos niveles: la vida rural y la vida urbana incipiente.

El nivel rural planteaba económicamente el problema del jornal justo del campesino libre; el otro elemento de trabajo, el servil y el de vasallaje importaron más bien un cuestionamiento social, y de hecho se resolvió sociológicamente con el aumento del campesino libre en el desarrollo del sistema manorial.

El problema del jornal o salario no lo trata expresamente, pero queda como un caso particular del justo precio, pues uno y otro caso se fundan en la justicia de un contrato bilateral. La injusticia en el pago al jornalero ya venía además fuertemente condenado por el pensamiento bíblico y el pensamiento de los padres de la Iglesia, sobre todo en Juan Crisóstomo y San León.

Si pasamos ahora a considerar el nivel urbano que más inmediatamente incidía en el pensamiento universitario, por ser lo *nuevo*, y por el volumen de cambio que implicaba, podemos sistematizar la problemática económica en tres preguntas:

1. ¿Es lícito acumular dinero?
2. ¿Es lícita la ganancia del comercio que es la fuente de los grandes capitales?
3. ¿Es lícito cobrar interés por el préstamo de dinero?

Las tres preguntas surgieron en la Universidad por un fenómeno bien real y concreto. No eran preguntas bizantinas. Allí estaban los capitales de los grandes comerciantes, de los usureros y de los terratenientes civiles o eclesiásticos.

La primera pregunta podía tratarse tanto axiológica como ontológicamente y ambos tratamientos estaban relacionados. Del ser se seguía el valor.

El ser del dinero, siguiendo el pensamiento de Aristóteles, lo define como un instrumento inventado principalmente para poder efectuar el intercambio²⁹. Todo el *ser* del dinero lo concibe por tanto como relativo, no es un bien en sí, es para gastarse. Tomás de Aquino no tuvo aún conciencia de los Bienes de Capital como elementos productivos. En la "Summa

²⁸ S. Th., 2a, 2ae, q. 66, Art. VIII in corp.

²⁹ S. Th., 2a, 2ae, q. 78, Art. I in corp.

Contra Gentes", nos advierte que el dinero no puede constituir en sí la felicidad del hombre³⁰. Atesorar por el dinero mismo es un vicio o una enfermedad.

La lógica consecuencia de esta concepción ontológica del dinero lo lleva a dar su valoración moral: es ilícito atesorar conscientemente para sí, sin preocuparse de las necesidades comunes, lo cual confirma con la autoridad de San Basilio: "¿por qué tú atesoras con abundancia mientras el otro está en la mendicidad, a no ser que con una honesta distribución alcances mayores méritos y el otro vea premiada su paciencia?"³¹.

El hombre, por tanto, que amasa un capital por el capital mismo, no sólo es un avaro que daña a sí mismo, sino que comete una grave injusticia a los que necesitan de ese instrumento creado para el bien común. Atesorar para invertir, es un fenómeno que iba a suponer el capital como bien productivo, realidad no existente en el Siglo XIII, por eso en el análisis de Tomás de Aquino no aparece esta opción.

La segunda pregunta va ligada a la anterior, pues el ser del dinero se concebía principalmente en función del intercambio comercial.

La valoración del comercio nos la da, al tratar otra forma de injusticia, a saber: *el fraude*. En el Art. I y en el IV nos analiza el comercio, luego expone el fraude claro, como sería, ocultar defectos de la mercancía, o como dice el refrán, "Dar gato por liebre".

El comercio en general plantea el problema del *justo precio* que se infiere de la equidad en el trueque sencillo.

La respuesta es por tanto, que a nadie le es lícito vender más caro del precio justo, y si esto hace, comete un fraude. Ante esta respuesta neta, se puede todavía preguntar ¿Cómo se establece el precio justo? Santo Tomás nos advierte que el precio va a depender de la *cosa misma* y de las *circunstancias*, aunque no es lícito aprovecharse de la necesidad del comprador³².

En el Art. I se considera la compraventa directa, es decir, el trato del productor al consumidor, pero el comercio también implica la reventa y por tanto el intermediario. ¿Cómo se resuelve la licitud de este comercio en sentido amplio?

La solución planteada es la misma que ya había dado Aristóteles; el comercio realizado en función de la satisfacción de necesidades básicas de la vida, es lícito a todos. El comercio en cambio, que tiene como finalidad el lucro es ilícito, por el mismo fin que persigue, ya que la codicia del lucro no conoce límite y su deseo tiende al infinito. Santo Tomás no condena el comercio por la ganancia que intrínsecamente importa, sino por la codicia del lucro, por esto nos enseña que de suyo el lucro no es ni honesto ni deshonesto, pero que si se persigue por sí mismo, se cae en

³⁰ S. contra Gentes, L. III, C. 30.

³¹ S. Th., 2a, 2ae, q. 66, Art. II ad 2um.

³² S. Th., 2a, 2ae, q. 77, Art. I in corp.

el error de presentar un medio como fin y en el vicio de la ambición explotadora e injusta. Queda así justificada la licitud del comercio con fines honestos y manteniendo la justicia de los precios³³.

La influencia de este pensamiento en el comercio de la época quizá no la podamos cuantificar fácilmente, pero ciertamente debió frenar, a una con los sermones de los grandes predicadores, una buena cantidad de contratos leoninos y de manipulación monopolista de víveres y otros productos que se aprovecha de la necesidad de los consumidores. Las guildas eran los instrumentos niveladores y la defensa contra la codicia individual de los señores feudales o de los posibles comerciantes monopolistas. El individualismo renacentista, las doctrinas calvinistas y la afluencia de moneda circulante, en parte, cambiarán esta mentalidad para dar paso al mercantilismo.

La última pregunta mira al mundo financiero. Para entender el pensamiento de Tomás de Aquino al respecto, hay que recordar lo que ya se dijo sobre el valor del dinero como simple medio de intercambio. El dinero en el contexto económico del Siglo XIII no se consideraba generalmente como un medio productivo. Con esta visión del capital como medio de intercambio exclusivamente y con la concepción bien relativa del derecho de propiedad privada respecto al uso, se entiende la respuesta sobre la licitud del pago de intereses al capital prestado; auméntese a este contexto teórico, el marco existencial donde, como en toda la historia, se daban abusos³⁴, y podremos apreciar mejor la posición Tomista.

³³ S. Th., 2a, 2ae, q. 77, Art. IV.

³⁴ Transcribimos esta larga cita de *El Capital de Karl Marx*, para hacer más clara la circunstancia de la usura en la Edad Media:

"En la Edad Media, no existía en ningún país un tipo general de interés. La Iglesia prohibió desde el primer momento los préstamos a interés. Las leyes y los tribunales daban pocas garantías en relación con los préstamos. El tipo de interés, lo mismo que el concepto de usura, varían mucho de un país a otro y de una época a otra. En tiempos de Carlos Magno se consideraba como usurero el que exigía el 100%. En Lindau, junto al Lago de Constanza, en 1844, los burgueses de la ciudad exigían 216%. En Zurich el Concejo determinó el tipo legal de interés en el 431%. En Italia había que abonar, a veces, hasta el 40%, si bien el tipo normal desde el Siglo XXII al XIV no superó el 20%. El Emperador Federico II lo estableció en un 10%, pero solamente para los judíos. El no quería hablar por los cristianos. En la Renania alemana el tipo normal era ya el 10% en el siglo XIII... El Capital usuario utiliza la forma de explotación del capital sin importarle el modo de producción" (K. Marx, *El Capital*, Madrid 1967, Vol. II, p. 1035).

"En la Edad Media la población era puramente agrícola. En estas condiciones, igual que bajo el régimen feudal, no podría darse un gran tráfico y, por tanto, tampoco mucha ganancia. Esto es lo que justifica en la Edad Media las leyes de la usura..." "...Me han dicho que ahora, en cada feria anual de Leipzig, toman 10 florines, es decir, el 30%; algunos añaden también, la feria de Maumbourg, donde toman el 40%; si hay más, lo ignoro. ¡Qué vergüenza! ¿A dónde diablos vamos a ir a parar con todo esto? Quien ahora disponga en Leipzig de 100 florines toma 40 anualmente. Esto significa devorar en un año a un campesino, a un burgués. Si dispone de mil florines, toma 400 al año; esto es devorar en un año a un caballero noble o a un rico... Si dispone de 10.000, toma 4.000 al año; esto es devorar en un año a un conde rico. Si dispone de 100.000 como ocurre con los grandes financieros, toma 40.000; esto significa devorar en un año a un gran príncipe rico. Si dispone de un millón, tomó 400.000 por año; esto es devorar a un gran rey. Y con ello no corre ningún peligro, ni en su persona ni en sus bienes; no tiene nada que hacer, puede estar sentado detrás de su estufa comiendo manzanas; de este modo, uno de esos ladrones de gabinete devoraría el mundo en 10 años. Este texto

En la cuestión 78 se pregunta expresamente, si es pecado recibir intereses por un dinero prestado, y la respuesta es afirmativa:

“Recibir usura por dinero prestado es de suyo (secundum se) injusto”³⁵.

La razón que del teólogo es que se vende lo que no-es, de donde se sigue la falta de equidad.

La segunda razón por la cual es injusta la usura o precio del uso del dinero, es porque el usuario no hace su contrato libre, sino forzado por la indigencia, de donde se sigue que no es libre y además porque si tenía *necesidad*, le asistía el derecho universal al uso de los bienes³⁶.

La primera razón la apoya en la concepción aristotélica del dinero y se puede alegar que el dinero por ser intrínsecamente un valor arbitrario varía su ser con el tiempo y las circunstancias de la vida, de modo que actualmente ese “secundum se”, ya no es válido, pues el dinero tiene en nuestra circunstancia, un valor no sólo de medio de cambio, sino de productividad y en este caso no es una realidad que se evapora con su mismo uso, por tanto queda equiparado al alquiler de cualquier otro bien en el cual se distingue realmente su uso, de su destrucción, v gr, el alquiler de una casa que el mismo Tomás nos propone en su discusión. Por tanto habríamos de concluir que no “secundum se”, sino “secundum circunstancias”, puede ser lícito o ilícito. Y aplicado al desarrollo financiero de la Edad Media, en el Siglo XIII, la doctrina sobre la usura expuesta era válida en su mayor parte y confrontaba los abusos que nos recuerda Marx en “El Capital”.

Esta doctrina ético económica del interés al capital financiero, secundando decretos de la Iglesia, influyó en las legislaciones estatales que penaron en parte la voracidad, aunque por otra parte quizá frenó también el desarrollo de la economía en su aspecto financiero.

El desarrollo del comercio, de la técnica, la industria y la urbanización cambiarían las circunstancias, pero aún ahora es válido el principio general de ilicitud en el contrato leonino de préstamo que explota la necesidad, crea el desequilibrio de clases, y daña profundamente la justicia, tanto conmutativa, como social.

c) Aspecto Religioso

En el aspecto religioso, confronta esta doctrina el sentido de las grandes propiedades eclesíásticas, fueran episcopales o monacales. Su única función debía ser *administrar* los bienes para el uso de la comunidad eclesial que de hecho coincidía con el pueblo.

está tomado de las ‘Cartas a los párrocos, para predicar contra la usura’, de 1540, Ouvres de Luther, Wittenberg, 1589, 6ª parte, p. 312”. (K. Marx, *El Capital*, Madrid 1967, Vol. II, pp. 1049 - 1050).

³⁵ S. Th., 2a, 2ae, q. 78, Art. I in corp.

³⁶ S. Th., 2a, 2ae, q. 78, ad 7um.

Otra confrontación sufrían los préstamos de las abadías y los Arzobispos-príncipes que aceptaban la usura, por eso se reforzaron leyes del derecho eclesiástico que prohibía con penas y censuras a los clérigos tanto el comercio como la aceptación de usura por los préstamos hechos. Todos ellos debían ser simples administradores de los bienes de la comunidad y para dar un testimonio de protesta contra los manifiestos atropellos y abusos a esta sana legislación, surgieron las Ordenes Religiosas de Mendicantes, que profesaban la vida como los pájaros del cielo y los lirios del campo, viviendo la confianza en la donación universal de los bienes para usarlos sin codicia de dominio; sólo así se capta el valor del testimonio circunstancial, que actualmente, cambiados los cuadros económicos, puede parecer absurdo, de ese tipo de vida mendicante.

Conclusión

Resumiendo, podemos afirmar que Tomás de Aquino sostiene un derecho natural relativo de Propiedad Privada referido al cuidado y distribución de los mismos y subordinado al derecho natural absoluto al uso universal de los bienes. Por tanto, en cuanto al *uso*, no es lícito tener los bienes exteriores como propios, sino como comunes, de donde se sigue la consideración de que las necesidades fundan verdadero título de uso de los *bienes*, de lo contrario se va contra el derecho natural y la justicia. Respecto a las formas concretas de ejercer ese derecho juzga que toca al Estado, como natural gestor del bien común, regularlo conforme a las circunstancias, es decir, que la formalidad de la propiedad privada es de *derecho positivo* y por consiguiente intrínsecamente cambiante en el curso de la historia.

Este pensamiento dista mucho del inmovilismo, que los autores racionalistas y empiristas de la Ilustración dan al "derecho natural de propiedad privada" prejuiciada por el individualismo renacentista y el univocismo-conceptualista o nominalista de sus supuestos filosóficos empiristas.

La analogía metafísica en que Tomás de Aquino se movía, le daba posibilidad de asumir la dinámica de los contrarios: individuo y comunidad en la síntesis del derecho y la justicia para la persona, que tiende como límite escatológico a la comunión amorosa de todos en Cristo. Ideal que trataron de realizar las primeras comunidades cristianas, y que sancionó la Iglesia como testimonio en el voto de pobreza comunitaria de las órdenes monacales y mendicantes.