
Doctorado en Derecho

Año 2016

N° D.E.D. C26ap 2016

TESIS

Para obtener el grado de

DOCTOR EN DERECHO DE LA UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

Disciplina: Filosofía del Derecho

Presentada y defendida públicamente

por

CARLOS ALBERTO CÁRDENAS SIERRA

24 de mayo de 2016

TITULO

**APORTES DE TOMÁS DE AQUINO PARA LA CONSTRUCCIÓN
DEL BIEN COMÚN ECONÓMICO DEL SIGLO XXI**

Director de Tesis:

Dr. JUAN GUILLERMO DURÁN MANTILLA

JURADOS

Dr. ADALBERTO CARDONA GÓMEZ, O.P.

Dra. ALEJANDRA FIERRO VALBUENA

Dr. RAFAEL ANTOLÍNEZ CAMARGO

La Universidad Santo Tomás no tiene la intención dar cualquier aprobación o desaprobación de las opiniones expresadas en esta tesis; estas opiniones deben ser consideradas como propias de su autor.

Dedico esta tesis doctoral a mis Padres, Alberto y Olga, ejemplo de amor y dedicación a la familia, a mis hermanos Róbinson y Olga por su apoyo moral en todo momento de mi vida, a mi esposa Aura Helena por su amor incondicional.

Agradezco a mi padre Alberto Cárdenas Patiño por su orientación en mi formación filosófica y teórica; al Dr. Juan Guillermo Durán Mantilla quien, con espíritu generoso, se dignó dirigir la investigación que ha dado como resultado el presente texto. A los Dres. Padre Adalberto Cardona Gómez, O.P., Rafael Antolínez Camargo y a la Dra. Ángela Fierro Valbuena por sus invaluable aportes como Jurados de mi tesis. Le agradezco muy especialmente a la Universidad Santo Tomás el haberme concedido una beca para cursar mis estudios doctorales.

Tabla de siglas

- TdA.: **Tomás de Aquino**
- Ver.: **Cuestiones disputadas sobre la verdad (1256)**
- Sent.: **Comentario a los 4 libros de las Sentencias (1256)**
- Pot.: **Cuestión disputada sobre la potencia (1259)**
- Div. Nom.: **Exposición sobre los nombres divinos (1261)**
- SCG.: **Suma Contra Gentiles (1264)**
- C.Met.: **Comentario a la Metafísica (1265)**
- RP/DR: **Régimen de los Príncipes/ De Regno (1265).**
- C.Eth.: **Comentario a la Ética Nicomaquea (1266)**
- ST.: **Suma Teológica (1266-1273)**
- C.Pol.: **Comentario a la Política (1268)**
- C.Periher.: **Comentario al Perihermeneias (1269-1272)**
- C.Char.: **Cuestión disputada sobre la caridad (1270)**
- TVS: **Tratado de las Virtudes Sociales.**
- Cd.: **Cuestiones disputadas**
- Opcs.: **Opúsculos**
- Coms.: **Comentarios**
- BCP: **Bien Común Político**
- BCE: **Bien Común Económico**
- AP: **Autonomía Privada**
- AV: **Autonomía de la Voluntad**
- CV: **Caritas in Veritate**
- LS: **Laudato sí**
- D.S.I.: **Doctrina Social de la Iglesia.**
- OMG: **Organización Mundial del Comercio**
- FMI: **Fondo Monetario Internacional**
- BM: **Banco Mundial**
- PIB: **Producto Interno Bruto**

“No es recta la voluntad del que quiere algún bien particular, a no ser que lo refiera al Bien Común, como a fin”

Tomás de Aquino, S.T., I-II, 19, 10.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	19
Capítulo I	23
PROCESO PRIVATIZADOR EN EL SIGLO XXI Y OLVIDO DEL <i>BIEN COMÚN</i>	23
1.1. La centralidad jurídica de la propiedad privada	23
1.2. Lo público y lo privado	31
1.3. Autonomía Privada y Autonomía de la Voluntad	33
1.4. Precisiones conceptuales de AP y AV	37
1.5. AP y AV en contexto de globalización económica	40
1.6. AP y AV en conflicto con los “bienes comunes”	46
1.7. Bienes comunes y Bien Común	48
1.8. El Bien Común en el constitucionalismo latinoamericano	52
a) Constitucionalismo argentino.....	53
b) Constitucionalismo colombiano	54
c) Otros constitucionalismos latinoamericanos:	57
Conclusiones del Capítulo I:	58
Capítulo II	60
TOMÁS DE AQUINO, FILÓSOFO DEL BIEN COMÚN.....	60
2.1. La Edad Media ilumina de nuevo los “bienes comunes”	60
2.2. Tomás de Aquino y la política de su tiempo	65
2.3. Tomás de Aquino y el Bien Común	71
2.3.1. Metafísica del bien común	75
a) El bien y la perfección.....	75
b) La comunidad y su bien común.....	76
c) Bien común del universo	77
d) Bien común del género humano	81
e) El bien común político y económico	83
f) Constantes de todo bien común.....	85
g) Organicismo analógico en la comprensión del bien común	86

2.3.2. Vademécum de la metafísica del Bien Común	89
2.4. La circunstancia medieval y la búsqueda del bien común político	92
2.4.1. “Homo homini familiaris et amicus” vs “homo homini lupus”	106
2.5. La “mejor constitución” de “sociedad perfecta” y el Bien Común político	110
2.5.1. El bien común político no agota la vida personal	114
2.5.2. Educar para el bien común político	115
2.5.3. El comunitario Tomás de Aquino y “comunitarismo” del siglo XX.....	118
Conclusiones del Capítulo II:	125
Capítulo III	129
TOMÁS DE AQUINO: EL BIEN COMÚN ECONÓMICO Y FUNCIÓN DE LA PROPIEDAD	129
3.1. Las tres Edades de la Economía	129
3.2. Historia resumida económico-social de la Edad Media	135
3.2.1. Tomás de Aquino inserto en la economía subordinada medieval	138
3.2.2. Tomás de Aquino y su filosofía de la economía	140
3.3. El Bien Común Económico.....	146
3.3.1. Descripción del Bien Común Económico.....	147
3.3.2. Bien común económico y propiedad	152
3.3.3. Impedimentos para la duración del BCE	163
3.4. La dinámica del Bien Común Económico	164
3.4.1. La actividad difusiva de la justicia, activadora del BCE.....	164
3.4.2. La pedagogía económica de la familia y la necesidad de la autoridad económica	166
3.4.3. La prudencia económica	167
3.4.4. Modelo de prudencia política gubernativo-económica.....	168
3.4.5. Del Tratado de Justicia del Aquinate a la Teoría de la Justicia de John Rawls	172
Conclusiones del Capítulo III:	179
Capítulo IV	183
APORTES DE TOMÁS DE AQUINO PARA EL DIÁLOGO EN TORNO AL BIEN COMÚN	
ECONÓMICO DEL SIGLO XXI.....	183
Preámbulo metódico	183
I-IV Para la selección de “auctoritates” contemporáneas.....	188
1. HANS JONAS	192
1.1. Microbiografía	192

1.2.	<i>El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica</i>	194
1.3.	Tomás de Aquino y Jonas	200
2.	ZYGMUNT BAUMAN	205
2.1.	Microbiografía	205
2.2.	Secuencia discursiva en torno a la “posmodernidad líquida”	207
2.3.	Tomás de Aquino y Bauman	220
3.	NAOMI KLEIN	221
3.1.	Microbiografía	221
3.2.	“Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima”	222
3.3.	Tomás de Aquino y Naomi Klein	228
4.	UGO MATTEI	230
4.1.	Microbiografía	230
4.2.	“Los bienes comunes. Un manifiesto”	231
4.3.	Tomás de Aquino y Ugo Mattei	236
5.	THOMAS PIKETTY	238
5.1.	Microbiografía	238
5.2.	“El Capital en el siglo XXI”	239
5.3.	Tomás de Aquino y Thomas Piketty	243
6.	CHRISTIAN FELBER	245
6.1.	Microbiografía	245
6.2.	La Economía del Bien Común.	246
	El título completo de esta obra alude a su intención integradora en función del bienestar colectivo, más allá de los modelos capitalista y comunista, en un esfuerzo parecido al que maduró la D.S.I.: Un modelo económico que supera la dicotomía entre capitalismo y comunismo para maximizar el bienestar de nuestra sociedad.	246
6.3.	Tomás de Aquino y Christian Felber	253
7.	PAPA FRANCISCO	255
7.1.	Microbiografía	255
7.2.	Laudato si’ del Papa Francisco	257
7.3.	Tomás de Aquino y Francisco	266
II-IV	Acuerdos básicos para la “ <i>Quaestio</i> ”	271
UTRUM	(<i>Si...</i>)	273
VIDETUR QUOD SIC	(<i>Parece que Sí...</i>)	273

SED CONTRA EST (<i>Por otra parte...</i>).....	275
RESPONDEO DICENDUM (<i>Repuesta...</i>).....	277
a) Todo hombre es un familiar y amigo	277
b) Relación entre bien común y propiedad.....	281
c) Postulados tomasianos para el bien común económico del siglo XXI	284
RESPUESTAS A “VIDETUR QUOD SIC” (<i>Soluciones...</i>)	286
Conclusiones del Capítulo IV:	289
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	292

ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Derecho romano: ius publicum y ius privatum.....	35
Ilustración 2. Estado liberal.....	40
Ilustración 3. Estado totalitario	42
Ilustración 4. Estado interventor.....	43
Ilustración 5. Principio de Bacon.....	44
Ilustración 6. Globalización	45
Ilustración 7. Niveles del bien común.....	81
Ilustración 8. Bien común y valores de convivencia.....	112
Ilustración 9. Las edades de la economía	131
Ilustración 10. Edad Media y nueva Edad Media	134
Ilustración 11. Colegio invisible.....	191
Ilustración 12. Mutabilidad del derecho natural	203
Ilustración 13. Tomás de Aquino hace parte del Colegio Invisible	276

APORTES DE TOMÁS DE AQUINO PARA LA CONSTRUCCIÓN DEL BIEN COMÚN ECONÓMICO DEL SIGLO XXI

El autor de la presente investigación, haciéndose eco de la “relectio” vitoriana del siglo XVI, intenta “releer” a Tomás de Aquino en contexto contemporáneo, descubriendo en él un arsenal teórico apto para discernir “los signos de los tiempos”, manifiestos en la preponderancia de los intereses de la propiedad privada y su traducción jurídica en las instituciones de la autonomía privada y la consiguiente autonomía de la voluntad —potenciadas por los filósofos de la Modernidad—, que soslayan las exigencias del Bien Común subordinante. El epígrafe sintetiza el problema y propone su solución: “No es recta la voluntad del que quiere algún bien particular, a no ser que lo refiera al Bien Común, como a fin” (S.T., I-II, 19, 10).

El autor comienza explicando la interrelación privilegiada entre propiedad privada y autonomía privada, que separa los intereses privados de los intereses comunes, evidente en el actual modelo económico centrado en el libre mercado, con todas sus posibles secuelas de daño social y ecológico. Con Tomás de Aquino, el autor continúa enfatizando la centralidad del Bien Común, en cuyo contexto aparecen la propiedad y su autonomía como servicios de justicia distributiva, encaminados a asegurar dos funciones sociales: “procurare” (= administrar y cuidar) y “dispensare” (= a fin de distribuir a los demás miembros de la sociedad).

Con el objeto de que tal planteamiento se inserte en nuestro tiempo, el autor se vale (como se valía el Aquinate en su tiempo) del posible diálogo de éste con un “colegio invisible” de autores de diversa perspectiva, pero con aproximaciones temáticas y/o valorativas, con quienes converge, acogiendo el tomismo articulador del Papa Francisco en la Laudato si’, en el aserto de que el modelo económico contemporáneo necesita redirección según las demandas del Bien Común de la Humanidad, criterio para corregir los rumbos de los bienes comunes políticos de cada nación, lo cual supone que todas las formas de apropiación sean limitadas por el principio fundamental natural de que todos los bienes del planeta pertenecen a todos los seres humanos, sin descartar a los demás seres vivientes.

PALABRAS CLAVE: bien común político, bien común económico, justicia del bien común, propiedad particular, autonomía privada, autonomía de la voluntad, ius procurandi, ius dispensandi.

THOMAS AQUINAS CONTRIBUTIONS TO BUILDING THE COMMON ECONOMIC GOOD OF THE XXI CENTURY

The author of this study, echoing the vitoriana "relectio" of the sixteenth century, attempts to "re-read" Thomas Aquinas in contemporary context, discovering in it a theoretical arsenal capable to discern "the signs of the times", manifest in the preponderance of the interests of private property and legal translation in the institutions of private autonomy and the consequent autonomy -potenciadas by philosophers of modernity, that bypass the requirements of subordinating Common Good. The title summarizes the problem and proposed a solution: "It is the will of the line you want some particular good, unless it relates to the Common Good, as to" (S.T., I-II, 19, 10).

The author begins by explaining the privileged relationship between private property and private autonomy, which separates the private interests of common interests, evident in the current economic model centered on the free market, with all its possible consequences of social and ecological damage. With Thomas Aquinas, the author continues to emphasize the centrality of the common good, in which context the property and its autonomy as services distributive justice, aimed at ensuring two social functions appear: "procures" (= manage and care) and "will dispense" (= to distribute to other members of society).

In order that such an approach be inserted in our time, the author uses (as Aquinas was worth at the time) the possible dialogue of this with an "invisible college" of authors from different perspective, but with thematic approaches and / or valuation, with whom converge, welcoming the articulator Thomism Pope Francisco in Laudato si' in the assertion that the contemporary economic model needs redirection according to the demands of the common Good of Humanity, an approach to correct the directions of the commons politicians of every nation, which means that all forms of ownership are limited by the natural fundamental principle that all assets of the planet belong to all human beings, without discarding other living beings.

KEYWORDS: common good political, economic common good, justice for the common good, private property, private autonomy, autonomy, ius procurandi, ius dispensandi.

INTRODUCCIÓN

Actualmente, la cuestión respecto del “modelo económico” vigente, que se asume como referente planetario, es cada vez más y más discutido, dadas las consecuencias de desigualdad social y daño ecológico, al proporcionar función determinante al **papel volitivo de la propiedad privada**, decisivo de los rumbos de los Estados nacionales, que han perdido de vista la necesidad de priorizar las exigencias del “Bien Común”, valor fundamental con frecuencia mencionado, aunque nunca definido, en las distintas constituciones nacionales.

Aunque se trata de una vieja discusión, de ancestro clásico, en la que intervinieron los socialistas hasta Carlos Marx, y que pareció perder intensidad e interés —tras la caída del Muro de Berlín—, dado que la **propiedad privada** terminó por imponer sus fueros como derecho fundamental, hoy se torna tema de urgencia en los debates de nuevas corrientes económicas, marcadas especialmente por el **humanismo ecológico**, preocupado por la degradación de los llamados “bienes comunes” y por el “bien común” de la “Casa Común”. El humanismo ecológico hace convergentes distintas posturas, en los últimos 20 años, y obliga a tener en cuenta a autores como Jonas, Felber, Mattei, Piketty..., hasta el Pontífice Francisco con su Encíclica “*Laudato si*”...

Mattei plantea el nuevo problema: ¿qué ha favorecido el proceso privatista mundial que amenaza la existencia de los llamados “bienes comunes”?, que eran naturalmente respetados en el Derecho romano, aunque fue este Derecho el que dio peso a la institución de la “propiedad privada”, atribuyéndole tres derechos “erga omnes”, fundamento de una voluntad de arbitrios ilimitados. Mattei descubre que, a pesar de la preponderancia de la institución en la interacción social y económica, no logró debilitar el sentido comunalista medieval. Pero, llegada la Modernidad, la institución se convirtió en uno de los Derechos naturales esenciales, que supuso la organización del Estado a su servicio. Así lo pensaron los grandes filósofos del iusnaturalismo clásico, que influyeron en la filosofía del Derecho kantiana y hegeliana, de fuerte impronta **voluntarista**.

Ante esa situación, vale la pena preguntarse si la postura medieval es recuperable como fanal para iluminar el siglo XXI. Mattei está preocupado por la ausencia de una teoría del “Bien Común”, que proporcione criterios para analizar de nuevo la institución de la “propiedad privada” y poner freno a su connatural dinámica de “autonomía” y “voluntad” de emprendimiento ilimitado.

¿Se podría pensar que el **pensamiento medieval**, cultivado por los **intelectuales de las primeras universidades**, sería apto para entrar en diálogo con las formas de pensamiento de nuestro tercer milenio? ¿La preocupación por los bienes comunes y por el bien común de los prístinos medievales podría ayudar a aclarar los problemas en torno a los bienes comunes del presente? ¿Tenían los medievales un concepto distinto de dominio o propiedad privada, favorable a la conservación y respeto de los bienes comunes? ¿Cómo recuperamos el modelo económico tomasiano? ¿Es operativo su concepto de propiedad privada como elemento dinámico de su idea del Bien Común? ¿Sería interlocutor válido un filósofo medieval como Tomás de Aquino?

Con el propósito de poder contribuir en algo a la solución de estas cuestiones, la presente investigación aborda el estudio del **modelo económico tomasiano**, que subordina la propiedad al **Bien Común** en función de la “vida buena”, telos de los distintos niveles de bien común: de la familia, de la república, del género humano.

La opción por la filosofía tomista ha sido, desde el siglo XIX hasta hoy, un recurso frecuente en el mundo, especialmente cuando se abordan problemas de naturaleza práctica en perspectiva católica. Son muchos los autores que han asumido las categorías propias del tomismo para soportar sus tesis en el ámbito de la Filosofía Política, la Jusfilosofía, la Economía, etc., lo cual da cuenta de su actualidad y pertinencia.

La hipótesis del autor de esta investigación es que **un medieval como Tomás de Aquino**, un intelectual premoderno, **puede dar luces** para respondernos todos los interrogantes anteriores. En los próximos capítulos nos detendremos en el examen de la filosofía política, jurídica y económica del Maestro Tomás de Aquino, cuyo pensamiento sigue teniendo vigencia en la Iglesia Católica, en las universidades tomísticas, en la Doctrina Social de la Iglesia. Sigue siendo tan influyente, que su pensamiento ayudó al Papa Francisco a estructurar la Encíclica *Laudato si'* del 24 de mayo de 2015.

La presente investigación se enmarca en la tradición jusfilosófica del realismo jurídico clásico, el cual da centralidad al papel del derecho como objeto de la justicia del Bien Común o “justicia general”, que demanda la práctica de todas las virtudes convivenciales en el seno de la sociedad política, y “justicia legal”, que establece las instituciones del orden social, entre ellas la función subordinada de la propiedad privada, con tareas de justicia distributiva.

A pesar del título de la tesis, que parece reducirse al aspecto económico, se da preponderancia al Bien Común Político, constituido por la organización colectiva, condición para definir los fines de todas las instituciones, cuya operancia reclama “suficiencia de bienes”, es decir, de medios económicos, objeto de toda forma de distribución e intercambio. Por esa razón, la tesis se conecta con la teoría del derecho y la axiología jurídica, y el derecho económico.

El criterio hermenéutico de la obra aquiniana, sobre el que ha insistido la historiografía tomasiana reciente consiste en interpretar cada uno de los textos a la luz del conjunto, especialmente si se trata de textos dispersos sin que exista una obra sintética y articuladora, como en el caso del concepto de bien común, temática que hay que espigar en todos los escritos del Maestro. En este caso, es preciso ir articulando hasta hallar una comprensión de conjunto que permita volver sobre cada átomo textual: del todo recobrado a la parte y viceversa. Es distinta la interpretación cuando se trata de obras unitarias monográficas, como en el caso del *De Regno*, o de los Tratados de la Ley y de la Justicia (en el gran contexto de la Suma Teológica). Se encuentran micro-tratados con cierta clausura, aunque abiertos a porciones que hay que espigar en otras obras, como es el caso del problema de la propiedad particular. Finalmente, es preciso ir y venir por todo el *corpus thomisticum*, como gran contexto o elegir perspectivas de madurez, como en el caso de las dos Sumas.

La Universidad Santo Tomás ha ensayado un método interpretativo semejante al anterior, especialmente con relación a los dispersos escritos económicos del Aquinate, consistente en reunir textos de temática análoga sobre los cuales se procura una intelección unitaria, con el propósito de relacionar sus conclusiones con las problemáticas del presente, en publicaciones como “Textos Económicos en Tomás de Aquino” y la colección “Numisma” de los años 80s y 90s, bajo la dirección del Padre Joaquín Zabalza, O.P.

El **capítulo primero** se ocupa de las relaciones históricas entre propiedad privada y autonomía privada, inventariando brevemente sus consecuencias contemporáneas.

En el **capítulo segundo**, se tematiza el mundo medieval y la concepción política de Tomás de Aquino y su concepción del bien común político, engastada en una metafísica del bien común en general.

El **capítulo tercero, en el marco de una microhistoria de las tres edades de la economía**, aborda la concepción tomasiana del bien común económico y la función medial o instrumental de la propiedad.

En el **capítulo cuarto**, conclusivo, Tomás de Aquino hace parte de un “colegio invisible” que dialoga en torno al nuevo modelo económico para el siglo XXI, el cual debe afrontar las consecuencias de un “privatismo” devastador.

Se cierra cada capítulo con las conclusiones respectivas.

Capítulo I

PROCESO PRIVATIZADOR EN EL SIGLO XXI Y OLVIDO DEL *BIEN COMÚN*

Problema: ¿puede haber sinergia entre **propiedad privada** y **autonomía privada** (AP) al margen del bien común?

1.1. La centralidad jurídica de la propiedad privada

Los juristas romanistas echaron a andar la clasificación general de los derechos en **personales** y **reales**. No hay derecho sino de persona a persona: todo derecho tiene necesariamente un sujeto activo y alguno o varios sujetos pasivos. Así, todo derecho es personal o interpersonal. Pero todo derecho, por otra parte, además de los sujetos activo y pasivo, tiene forzosamente **un objeto**, designado con el término “cosa” (res). Puesto que todo derecho tiene una “res” por objeto, todo derecho es real. Por tanto, todo derecho es al mismo tiempo **personal**, en cuanto a los sujetos y **real**, desde el punto de vista del objeto.

Sin embargo, se ha consagrado una diferencia entre el “derecho personal” propiamente dicho y el “derecho real”. En el primero, el sujeto activo, a quien se atribuye el derecho (“*ius ad rem*”), se dirige a la persona sujeto pasivo para obtener de ella la “res”, objeto del derecho. Pero en el derecho real no hay persona intermediaria, no hay alteridad inmediata, pues el derecho se ejerce directamente del sujeto activo a la “res”. Lo cual implica que todo derecho real (“*ius in re*”) lleva necesariamente consigo para el sujeto activo la facultad de disponer de la “res” de una manera libre, frente a todos los demás (“*erga omnes*”).¹

La facultad de disponer ampliamente de la “res” (cosas o bienes) se llamó “dominio”, “propiedad”: la disposición de la “res” que confiere el dominio o propiedad es plena, absoluta: “plena in re potestas”, se lee en las *Institutas*: facultad de lograr los servicios o la utilidad de la “res” (“*usus*”); los productos o

¹ Cfr. ORTOLÁN, M. Compendio del Derecho Romano, Ed. Heliasta, BsAs, 1978, p. 145 y ss.

frutos; aprovechar todo lo que se agregue a la “res”; facultad de modificar, dividir u otorgar a otro derechos reales (“*fructus*”); facultad de destruir o consumir la “res” (“*ab-usus*”). Tales son las formas de disponer que se pueden ejercer sobre la “res” por parte del propietario romano, sin otros límites que los establecidos por la ley en protección de los demás propietarios. Escribe Ortolán:

Mancipium, ***dominium*** y ***proprietas*** son las tres denominaciones sucesivas que ha recibido el derecho de propiedad entre los romanos y la filología puede mostrarnos en solas esas tres palabras el sello de cada una de las grandes épocas por las cuales han pasado la civilización y la legislación romanas. ***Mancipium*** es la expresión más antigua. Corresponde a los primeros tiempos, a los tiempos más remotos del Derecho romano, a la época en que la guerra, el botín y la lanza (asta, manucapere) eran el modo de adquirir por excelencia. ***Dominium*** sigue después, e indica la condición social de la familia. En cada casa (domus) se hallaba concentrada la propiedad, que aunque considerada como correspondiente en común a la familia, se encontraba únicamente en cabeza del jefe de ella; nadie sino éste podía ser propietario, pues en su persona se absorbían todas las individualidades. ***Proprietas*** es la última expresión, que pertenece a un lenguaje más reciente, del tiempo de Neracio. Esta es la época filosófica, la época de la invasión del Derecho de gentes en el Derecho civil, y en que se constituyó la personalidad de los hijos de familia: cada cual, no solo el jefe, sino también los hijos, puede ser propietario, pues el derecho de propiedad es individual: se designa con una palabra que expresa sus efectos, ***proprietas***, porque apropia la cosa a cada individuo y se la hace enteramente propia.²

Las tres denominaciones señaladas por Ortolán, a pesar de su carácter histórico sucesivo, parecen retener, en el uso contemporáneo, las connotaciones que las distinguían. La práctica del ***mancipium*** continúa hoy en el ejercicio depredador de muchas formas de adquirir la propiedad: empezando con el “*asta*” o *lanza*, con su equivalente traducción: armamentismo para someter y robar a través de asaltos sorpresivos, con los consiguientes desplazamientos forzados... y terminando en el “*manu-capere*”, es decir, “*coger con la mano*” lo que antes era ajeno, seguido de trámites legales legitimadores. Se trata de un fenómeno no solo mundial, practicado por los imperialismos y las transnacionales globalizadoras, etc., sino también nacional, practicado por ejércitos mercenarios, paramilitares, guerrillas, narcotraficantes,... con frecuencia instrumentos de ambiciosos delincuentes de cuello blanco, que posan de dignos funcionarios del Estado: presidentes, senadores, magistrados, etc. El ***dominium*** asegura para el clan familiar todas las ventajas de las propiedades con vocación sucesoral, que perpetúa los derechos para las futuras generaciones. Y la ***proprietas*** es el término que consagra a cada titular o a cada heredero como sujeto activo, capaz de ejercer su autonomía negocial disponiendo, con limitaciones mínimas por parte de las instituciones jurídicas, de su personal “*usus*”, “*fructus*” y la posibilidad de “*ab-usus*”.

² ORTOLÁN, M. Op. cit., p. 146.

Entre *mancipium*, *dominium* y *proprietas* se mantiene una estrecha relación, aunque ocultando en lo posible el primer significante por su alusión a la rapiña primitiva. Pero ocultar el significante no equivale a ocultar el significado, enmascarado por los dos significantes considerados de expresa justificación moral del derecho excluyente de propiedad. Ésta se mantuvo honesta a lo largo de los siglos hasta convertirse en la matriz de las instituciones de derecho privado. Nos recuerda el jurista y jusfilósofo italiano **Ugo Mattei** (1961):

En el siglo VI, después de nuestra era, tras miles de años de evolución del derecho romano, el emperador Justiniano, cuya corte se encontraba ya en Constantinopla a resultas de las invasiones bárbaras, realizó una selección de las opiniones más célebres entre los juristas e impulsó una compilación, el **Corpus Iuris Civilis**, destinada a convertirse en el libro jurídico de Occidente. Esta obra, caída en el olvido hasta el siglo XI, fue la base del estudio del Derecho realizado en las primeras universidades europeas. De este modo, la **propiedad privada**, entendida como el poder soberano de un individuo sobre un territorio, se situó en el **corazón** de la compilación justiniana y de toda la tradición continental.³

La **propiedad privada** no solo se situó en el corazón de la tradición civil continental, sino que se trasladó a las instituciones jurídicas coloniales y postcoloniales, a través especialmente del código civil de Napoleón, sobre cuya normatividad se calcaban los códigos propios de las nuevas repúblicas. El código Civil colombiano, en el artículo 669, decía: “El **dominio** (que se llama también **propiedad**) es el derecho real en una cosa corporal, para gozar y disponer de ella arbitrariamente, no siendo contra ley o contra derecho ajeno.” Por sentencia C-595 de 1999 de la Corte Constitucional, se declara inexecutable el adverbio “*arbitrariamente*”, lo cual apoya la línea de esta investigación.

La **propiedad privada** llegó, en su pureza romana, hasta nosotros, porque se apoyaba en la voluntad no solo de los propietarios mismos, sino que contaba con el aval continuo de los filósofos de la Modernidad ilustrada, a quienes C.B. Macpherson considera pensadores del “*individualismo posesivo*”⁴, que no tuvieron escrúpulos en considerarla “derecho natural”, es decir, con fundamento en la esencia dinámica del hombre. Según **Locke (1632-1704)**, el poder legislativo está estrictamente limitado a la persecución de aquellos fines para los que fue creado el gobierno: garantizar y conservar la vida, la libertad y la propiedad, que pueden agruparse bajo la denominación unificante de “*propiedad*”⁵.

³ MATTEI, Ugo. Bienes Comunes. Un manifiesto. Trotta, Madrid, 2013, pp. 58-59.

⁴ MACPHERSON, C.B. La Teoría Política del Individualismo Posesivo, de Hobbes a Locke. Fontanella, Barcelona, 1970, passim.

⁵ Cfr. BODENHEIMER, Edgar. Teoría del Derecho, FCE, México, 1997, p. 173.

El humanista **Tomás Moro** (1470-1535) no tuvo eco en el siglo XVI cuando, en la *Utopía* (1516), denunciaba la forma violenta de **privatización** de los “*enclosures*” o cercamientos de los terrenos de uso comunal. Se quería favorecer el pastoreo intensivo de ovejas al servicio de las primeras manufacturas textiles. Moro protesta:

Vuestras ovejas... tan mansas y acostumbradas a alimentarse con sobriedad, son ahora según dicen tan voraces y asilvestradas que devoran hasta a los mismos hombres, devastando campos y asolando casas y aldeas. Vemos, en efecto, a los nobles, a los ricos y hasta a los abades, santos varones, en todos los lugares del reino donde se cría la lana más fina y más cara. No contentos con los beneficios y rentas anuales de sus posesiones, y no bastándoles lo que tenían para vivir con lujo y ociosidad, a cuenta del bien común —cuando no en su perjuicio—, no dejan nada para cultivos. Lo cercan todo, y si para ello es necesario derribar casas, destruyen las aldeas y no dejan en pie más que las iglesias que dedican a establo de las ovejas. No satisfechos con los espacios reservados a caza y viveros, esos piadosos varones convierten en pastizales desiertos todos los cultivos y granjas... Para que uno de estos ogros —inexplicable y atroz peste del pueblo— pueda cercar tierras unificadas con varios miles de yugadas, ha tenido que forzar a sus colonos a que le vendan sus tierras. Para ello, unas veces se ha adelantado a cercarlas con engaño, otras les ha cargado de injurias, y otras les ha acorralado con pleitos y vejaciones. Y así tienen que marcharse como pueden, hombres, mujeres, maridos, esposas, huérfanos, viudas, padres con hijos pequeños, familias más numerosas que ricas, pues la tierra necesita muchos brazos.

Obligados a emigrar los campesinos, y al quedar sin recursos, pregunta Moro: “¿Qué otro recurso les queda que el de robar y, por consiguiente, el de que se les ahorque en justicia o el de vagar mendigando a riesgo de ir a la cárcel por deambular ociosos, porque nadie les dio trabajo, aunque ellos se ofrecieran con la mejor voluntad?”⁶

Entre los ilustrados, se eleva el examen crítico de la intocada institución de la **propiedad privada** por parte de **Jean Jacques Rousseau** (1712-1778) en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1754):

El primer hombre a quien, cercando un terreno, se le ocurrió decir “esto es mío” y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría evitado al género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arrancando las estacas de la cerca o cubriendo el foso: “¡Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra de nadie!” Pero parece que ya entonces las cosas habían llegado al punto de no poder seguir más como estaban, pues la **idea de propiedad**, dependiendo

⁶ MORO, Tomás. **Utopía**, en *Utopías del Renacimiento*. FCE, México, 1966, p. 53.

de muchas, otras ideas anteriores que sólo pudieron nacer sucesivamente, no se formó de un golpe en el espíritu humano; fueron necesarios ciertos progresos, adquirir ciertos conocimientos y cierta industria, transmitirlos y aumentarlos de época en época, antes de llegar a ese último límite del estado natural. Tomemos, pues, las cosas desde más lejos y procuremos reunir en su solo punto de vista y en su orden más natural esa lenta sucesión de acontecimientos y conocimientos.⁷

Pero Rousseau no se atrevió a preconizar la abolición de la **propiedad privada**, a la que sigue considerando el más destacado entre los derechos del ciudadano, en su "*Discurso sobre la Economía Política*" de la *Enciclopedia*: "*El derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos ciudadanos.*"⁸ Pero **intenta limitarlo** mediante el derecho de sucesiones y mediante los impuestos⁹.

Immanuel Kant (1724-1804), en sus *Principios Metafísicos del Derecho*, reflexiona en la primera parte acerca del **Derecho privado** y se pregunta sobre la manera de **tener alguna cosa exterior como suya** y de la manera de adquirir una cosa exterior, para pasar a hablar del derecho real y luego del derecho personal y del derecho mixto o derecho real-personal. Al preguntarse acerca de qué es un derecho real, explica:

...por la expresión derecho real (ius reale), no ha de entenderse simplemente el derecho a una cosa (ius in re), sino también el conjunto de todas las leyes que se refieren a lo Mío y Tuyo real. Es claro, sin embargo, que un hombre que existiera completamente solo sobre la tierra no podría propiamente tener ni adquirir nada exterior como suyo, porque entre él como persona, y todas las otras cosas exteriores como cosas, no cabe la menor relación de obligación. No hay, pues, propiamente hablando, ningún derecho (directo) a una cosa; pero se llama así lo que corresponde a uno respecto una persona que está en comunidad de posesión (en estado de sociedad) con todas las demás.

Y continúa explicando acerca de la adquisición primera de una cosa:

El **fundo** (y por esta palabra debe entenderse cualquier porción de tierra habitable) es, respecto de lo que en él se mueve, como una **sustancia**; y lo que se mueve en su superficie es como un **modo**. De la misma manera, pues, en teoría los accidentes no pueden existir sin la sustancia, así mismo en la práctica, el objeto móvil, que se encuentra sobre un fundo, no puede ser Suyo de alguien, si previamente este fundo no está en su posesión jurídica, si no es suyo.¹⁰

⁷ ROUSSEAU, Jean Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 2005. Parte segunda, p. 57.

⁸ ROUSSEAU, Jean Jacques, *Discurso sobre la Economía Política*, Tecnos, Madrid, 2001, Tercera parte, p. 34.

⁹ Cfr. ROUSSEAU, Jean Jacques, *Op. cit.*, Tercera parte, pp. 35-37.

¹⁰ KANT, Immanuel. *Principios Metafísicos del Derecho*. Américalée, BsAs, 1974, pp. 72-73.

Páginas antes, el gran filósofo se había referido al arbitrio de quien tiene algo como suyo:

... El objeto de mi **arbitrio** es aquello respecto de lo cual **tengo la facultad física de hacer un uso arbitrario**, aquello cuyo uso está en mi poder (potentia). Lo cual no debe confundirse con la potencia que yo tenga sobre este mismo objeto (in potestatem meam redactum): ese último caso no solo supone una **facultad**, sino también un **acto** del arbitrio. Ahora bien, para concebir alguna cosa simplemente como objeto de mi arbitrio, basta que yo tenga la **conciencia** de tenerla en mi poder. Por consiguiente, para considerar y tratar a un objeto de mi arbitrio como objetivamente Mío o Tuyo, hace falta una **suposición a priori** de la razón práctica.¹¹

En cuanto a **G.W.F. Hegel** (1770-1831), en su *Filosofía del Derecho*, considera la **propiedad** como objetivación de la voluntad libre. La obra tiene tres partes: el derecho abstracto, la moralidad, la eticidad. La primera parte **inicia con la propiedad y su tránsito al contrato**. La persona es considerada como libre racionalidad volitiva y apropiadora. Se afianza en las cosas y ese modo de afianzarse es la **propiedad**, ya que:

...para no seguir siendo abstracta la voluntad libre debe darse, en primer lugar, una existencia, y el primer material sensible de esta existencia son las cosas exteriores. Este primer modo de la libertad es lo que conocemos como **propiedad**, es la esfera del derecho formal y abstracto, a la que también pertenecen la propiedad mediada como **contrato**, y el derecho en cuanto lesionado, es decir, como **delito** y **pena**. Esta mera inmediatez de la existencia no es, empero, adecuada a la libertad, y la negación de esta determinación es la esfera de la **moralidad**, donde no solo soy libre en esta cosa determinada inmediata, sino también en la inmediatez eliminada, o sea en mí mismo en lo subjetivo... Pero la **moralidad** y el momento anterior del derecho formal tienen su verdad en la **eticidad**, unidad de la voluntad en su concepto y de la voluntad del individuo, es decir, del sujeto. Su primera existencia, nuevamente algo natural, aparece en forma de amor y sentimiento, es la **familia**.¹²

Según Hegel, “la persona, para existir como idea, debe darse una esfera exterior para su libertad”¹³, y tal esfera exterior es la propiedad; por el paso de la posibilidad teórica a su dominio práctico en el ejercicio efectivo de la propiedad el hombre se hace libre; mil libertades posibles no traducidas en propiedad real no son auténtica libertad. Es libre, pues, el propietario. **La propiedad resulta inseparable del hombre libre**. Los franceses dirían “*libertad, igualdad, fraternidad*”. Con Hegel, los teutones afirmarían: “*libertad, propiedad, derecho*”

¹¹ KANT, Op. Cit., p. 56.

¹² Citado por DÍAZ, CARLOS, El sueño hegeliano del Estado ético, San Esteban, Salamanca, 1987, p. 119.

¹³ HEGEL, G. F. Op. cit., par. 41, p. 71.

como tríada inseparable: no hay derecho sin libertad, no hay libertad sin propiedad, no hay propiedad sin derecho y libertad.

La **persona**, por tanto, libre racionalidad volitiva, **se erige como sujeto jurídico en su propiedad**: “la persona tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa, que por ello deviene **mía**, recibiendo mi voluntad para su fin sustancial”¹⁴; de ahí que “apropiarse quiere decir fundamentalmente manifestar ante las cosas la grandeza de mi voluntad y mostrar que estas no son en sí y para sí, que no tienen un fin propio.”¹⁵

La voluntad le arrebatada a la cosa su apariencia de independencia y concreta la verdad de su aparecer. La verdad, pues, es la propiedad. **La verdadera relación entre personas es la dada entre voluntades libres**, es decir, **entre propietarios reales**: “la persona, distinguiéndose de sí misma, se relaciona con otra persona, y sólo como propietarias poseen ambas existencias realidad recíproca.”¹⁶ No basta con invocar el deseo de tener cosas, como los niños: los adultos hacen valer su voluntad en la exteriorización de su intención, siendo **la propiedad el locus** donde **los demás le reconocen como persona**. La hora de la verdad es la de la propiedad.

Es importante la crítica que **Carlos Marx** (1818-1883) hace a su maestro Hegel:

Nada más cómico que la argumentación de la propiedad privada en Hegel. El hombre como persona necesita dar realidad a su voluntad como el alma de la naturaleza exterior y, por tanto, tomar posesión de esta naturaleza como su propiedad privada. Si esto fuese la definición “de la persona”, del hombre como persona, lógicamente todo hombre debería ser terrateniente para poder realizarse como tal persona. La libre propiedad privada sobre la tierra —un producto muy moderno— no es, según Hegel, una relación social determinada, sino una relación del hombre como persona con la “naturaleza”, un “derecho absoluto de apropiación del hombre sobre todas las cosas”.¹⁷

Continúa Marx explicando cómo un individuo no puede afirmarse como propietario con solo el ejercicio de su voluntad, pues aparecen otras voluntades que se oponen, lo cual genera conflicto; por otra parte, las voluntades de los propietarios no parecen tener límites, pues la posesión implica el contacto de la mano con las cosas (*manu capere*) y éstas se interrelacionan unas con otras, hasta llegar a desaparecer la frontera del querer, lo cual va ampliando las posibilidades volitivas de tal modo que el propietario querría abarcar el planeta; y con ello, el ejercicio de

¹⁴ HEGEL, G. F. Op. cit., par. 44, p. 73.

¹⁵ HEGEL, G. F. Op. cit., par. 44 y 45, p. 73.

¹⁶ Citado por DÍAZ, CARLOS, Op. cit., p. 120.

¹⁷ MARX, Carlos. El Capital. FCE, Méx., 1977, vol. 3, nota del autor, pp. 574-575.

“autonomía de la voluntad” (vide infra) por parte de algunos terminará en auténtica guerra de propietarios. Este es el origen del *lebensraum* por parte de los Estados expansionistas, que son aparatos de poder de los grandes propietarios en transitoria alianza.

En *La Sagrada Familia*, Marx concluye: “una sociedad donde las relaciones entre los hombres se asientan sobre la propiedad privada, negará como no-personas a los no-propietarios, y entonces la antítesis condicionante del proletariado es la propiedad privada”¹⁸. Según Marx, “para Hegel el hombre (homme) solo deviene real convertido en propietario (citoyen), siempre en el seno del Estado: prolonga así Hegel el pensamiento de la burguesía revolucionaria francesa que diera como eterno un determinado derecho de propiedad histórico y por destrucción del propietario burgués la destrucción del individuo”¹⁹.

La **propiedad privada**, pues, considerada **centro** del derecho romano y de los ordenamientos derivados de la tradición romanística o influidos por ella, como efecto del dúo dinámico de la **doctrina privatista** y del esfuerzo de **comprensión filosófica**, llegó a convertirse en lo que planteaban Kant y sobre todo Hegel en condición para la existencia humana libre, **sustancia** para el **ejercicio del arbitrio** o de la **voluntad autónoma**. No basta con considerarse propietario si se carece de autonomía propia (privada de obstáculos), en cuanto cauce legítimo (como facultad o poder jurídico) para hacer valer el poder volitivo del propio “cogito”: *yo pienso, yo quiero, yo puedo*. De ahí que el **mundo contemporáneo** se caracterice por ser el **ámbito natural** (sin límites) de la **libertad** y la **voluntad depredadora** de las grandes empresas multinacionales y transnacionales²⁰. Estas empresas, al contar con todos los recursos productivos, pueden hacer de máxima eficiencia sus “voluntades” proyectivas, desbordando facultades o poderes jurídicos.

Carlos Marx se adelantaba en observar que no basta el objeto (res) de la propiedad ni el poder jurídico si no se tienen los recursos e instrumentos productivos necesarios:

La propiedad territorial presupone el monopolio de ciertas personas que les da derecho a disponer sobre determinadas porciones del planeta como esferas privativas de su voluntad privada, con exclusión de todos los demás. Partiendo de esto, se trata de explotar el valor económico, es decir, de valorizar este monopolio a base de la producción capitalista. Por sí solo, el **poder jurídico** que permite a estas personas usar y abusar de ciertas porciones del planeta **no resuelve nada**. El empleo de este poder depende totalmente de condiciones económicas independientes de su voluntad. El mismo concepto jurídico no significa otra cosa

¹⁸ Citado por DÍAZ, CARLOS, *El sueño hegeliano del Estado ético*, San Esteban, Salamanca, 1987, p. 121.

¹⁹ DÍAZ, CARLOS. *Op. cit.*, p. 121.

²⁰ Cfr. BEAUD, Michel. *Historia del Capitalismo de 1500 a nuestros días*. Ariel, 2013, p. 422.

que la facultad del terrateniente, de proceder con la tierra como cualquier poseedor de mercancías puede proceder con ellas...²¹

En las páginas que siguen, intentaré comprender lo que implican las **instituciones dinamizadoras del accionar del derecho de dominio**: la “**autonomía privada**” (AP) (que señala las posibilidades de la acción) y la “**autonomía de la voluntad**” (AV) (que concreta espacio-temporalmente la existencia humana en cuanto decisión de afirmarse de manera excluyente). Por supuesto que, como explicaba Marx, autonomía privada y autonomía de la voluntad no son autosuficientes si se carece de medios productivos.

1.2. Lo público y lo privado

Fue el Derecho Romano el que impuso la **clasificación del Derecho** en “**público**” y “**privado**”. Los clásicos manuales de enseñanza llamados “*Institutas*” o “*Instituciones*” (El de Gayo, siglo II d.C., y el del emperador Justiniano, siglo VI d.C.) partían de esa distinción. El Título I del primero de los cuatro “libros” de las “*Institutas*” de Justiniano explicaba: “*Este estudio tiene dos puntos: el **derecho público** y el **derecho privado**. Se llama derecho público el que trata del **gobierno de los romanos**, y **privado** el que se refiere a la **utilidad de los particulares**” (T.I, n.4).*

La influencia de las dos obras y, especialmente de **esta distinción**, fue muy profunda, no solamente sobre los juristas de Europa, sino sobre los sistemas jurídicos que han recibido influencia europea, de manera muy directa los de América Latina. Los estudiantes de las Facultades de Derecho más antiguas de Colombia ingresaban al mundo de las distinciones jurídicas repitiendo a los viejos Gayo y Justiniano. Y como sus “*Institutas*” parecían privilegiar el **mundo “privado”** de los **miembros de la “familia”**, los estudiantes “de buena familia” se convertían temprano en “privatistas”.

Gayo y Justiniano utilizan una división de las materias del derecho “privado” muy sencilla y clara. Explica el jusfilósofo y romanista Michel Villey

Tres cosas deben ser examinadas en el vasto teatro que es el mundo del derecho: primeramente, quiénes son **los actores**, los hombres que negocian, litigan y ejercen sus derechos (**personae**). En segundo lugar, el decorado de la

²¹ MARX, Carlos. Op. cit., vol. 3, pp. 574-575.

escena, **los objetos**, materiales o no, de los que se puede gozar o sobre los que se puede negociar (**res**). Y en tercer lugar, **las acciones** que pueden ejecutar las personas, las **palabras y los gestos** de los actores, las fórmulas que usan **en un proceso**, que es un acto jurídico (**acciones**).²²

¿Qué debemos entender por “**privado**”? el **Diccionario de Derecho Usual** de Cabanellas dice: “**Particular**, en contraposición a lo que tiene carácter público, solemne u oficial. **Atinente al individuo**. Personal. Doméstico. **Familiar**”. Y al definir “Derecho Privado” escribe: “rige los actos de los particulares cumplidos en su propio nombre y beneficio. **Predomina el interés individual**, frente al general del “Derecho Público””. En su **Filosofía del Derecho**, Luis Legaz y Lacambra²³ contrasta la **función de “coordinación” del Derecho Privado** con la función de “subordinación” del Público. Sin embargo, las libertades que “coordina” el primero no pueden teóricamente desbordar los espacios que crea o reconoce el poder “subordinante” del segundo.

El **campo semántico** de los romanos referido a lo “**privado**” se distribuía en más o menos 20 términos, opuestos a más o menos 14 vocablos que repartían el **campo semántico** de lo “**público**”. En el latín de Cicerón, actuar “**privatim**” (adverbio opuesto a “**publice**”), equivalía a actuar no como “magistratus”, investido de poder que emana del pueblo, sino como simple particular, en otro ámbito jurídico, en el **de la intimidad**, en el **interior de la propia casa**, aisladamente, **lejos del foro**. En cuanto al sustantivo “**privatum**”, designa **los recursos propios, la propiedad, el uso propio, lo doméstico**. “**Privus**” alude también a la propiedad, **a lo suyo de cada uno**, a lo particular... El término “privado” pasó al español hacia 1220, sin dejar los sentidos latinos, pero enfatizando el **significado de “apartado”, separado**²⁴.

La “**Historia de la Vida Privada**” dirigida por Philippe Ariès y Georges Duby²⁵, dividida en 5 volúmenes, cubre 2000 años de historia que examina **la evolución de los modelos familiares en Occidente**, pues **vida privada es vida familiar**, vida escondida y aun secreta en el interior de la casa. A lo largo de la investigación, los autores nos van llevando a las intimidades domésticas de cuatro grandes bloques histórico-culturales y nos permiten percibir las **libertades de acción individuales o inter-individuales** posibilitadas por los cambios de **papeles paterno-filiales** y las transformaciones de las **relaciones patrimoniales**. Los autores parten del contraste entre lo privado y lo público, que va apareciendo

²² VILLEY, Michel. El Derecho Romano. Eudeba, BsAs, 1966, p. 25.

²³ LEGAZ Y LACAMBRA, Luis. Filosofía del Derecho. Bosch, Barcelona, 1975, pp. 494-510 (teoría) /511-524 (aplicación al derecho público y al derecho privado).

²⁴ Cfr. COROMINAS, Joan. Breve diccionario etimológico de la lengua castellana. Gredos, Madrid, 1976, entrada “Privar”.

²⁵ ARIÈS, Philippe y DUBY, Georges. Historia de la vida privada. Taurus, Madrid, 2001, passim.

de continuo como **marco externo**, más o menos flexible, de las intenciones y voluntades domésticas.

Lo **privado** se fortaleció y logró preponderancia en la medida en que aumentó su poder de **acumulación patrimonial** y, por ello, alcanzó impacto social. Tal acumulación se debió, especialmente desde la baja Edad Media, a la fusión herencial, a la práctica del comercio, al préstamo a interés y la usura (a pesar de las dudas de los moralistas), a las actividades productivo-comerciales de gremios y corporaciones, a los intercambios de feria, a los botines de guerra de los cruzados, al aventurerismo conquistador... Con frecuencia, los intereses privados de las influyentes familias de mercaderes o de los grandes prestamistas judíos colisionaron con los intereses económicos de los príncipes, que no pocas veces se vieron obligados a contar con la ayuda de aquellos. Lo cual echó las bases de la **alianza necesaria entre burguesía y monarquías**, en inestable equilibrio de lo público y lo privado.

La lucha es constante entre los **dos ámbitos de poder**: el **público**, con tendencia a reducir la esfera de las libertades particulares, y el **privado**, que resiste hacia fuera sus asaltos. Pero éste también debe combatir **hacia dentro**, pues debe contener o **frenar las aspiraciones a la independencia** o a la ruptura de los intereses comunitarios de algunos de sus miembros. En los últimos 1.000 años, el conflicto se ha agudizado y ha habido alternancia de poderes. Cada vez que ha habido **fragmentación** de la sociedad política, los **poderes privados** —de fuerte base patrimonial— han sido **hegemónicos**; cuando la sociedad política se ha fortalecido y ha logrado **centralización autoritaria** —como en la época moderna—, **lo privado ha cedido** secretos; ha terminado por **perder intimidad**, pues el poder político y sus medios de **control social** han venido aireando, revelando, publicitando sus vergüenzas y **perversiones**. Y, además, ha **perdido control hacia dentro**, puesto que las **aspiraciones individuales** —azuzadas y apoyadas por los medios de información y de comunicación— entran en **rebelión** fácil contra los “sueños” familiares.

1.3. Autonomía Privada y Autonomía de la Voluntad

En la pugna entre derecho público y derecho privado, los juristas privatistas crearon un lenguaje técnico que ha funcionado, durante siglos, como instrumento de resistencia contra las pretensiones del Derecho público: los significantes “**autonomía privada**” y “**autonomía de la voluntad**”, con sus correspondientes conceptos analíticos. El significante “autonomía” es término griego antiguo, pero no pasó temprano ni al latín jurídico ni a las lenguas modernas. Por ejemplo, se

generalizó en español culto a partir de 1702²⁶. Ligar la **autonomía** a la **privacidad** o al **ejercicio de la voluntad**, por parte de los juristas, se impuso gracias al influjo de la filosofía liberal del siglo XVIII.

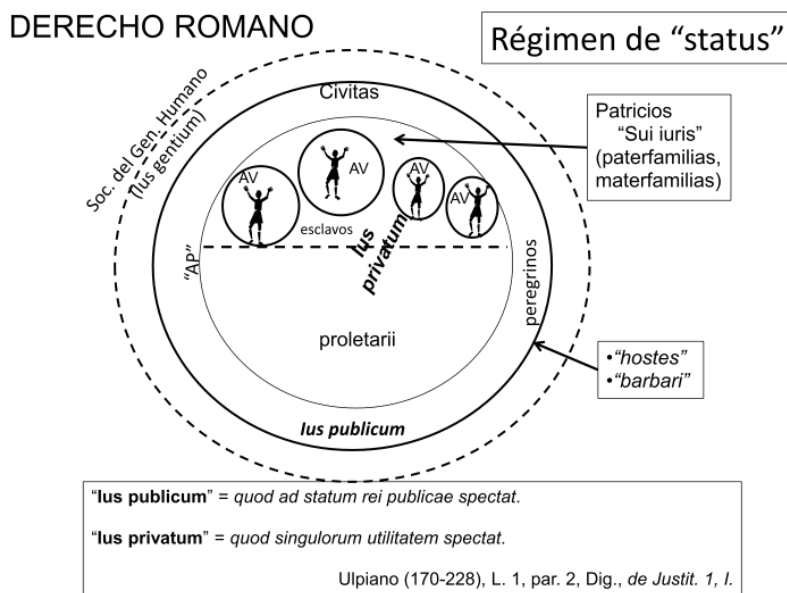
El derecho romano habla de lo “privado” y de la “voluntad” sin ligarlos a la palabra griega “autonomía”. Pero en los usos jurídicos, los romanos tenían claros los **conceptos** de “autonomía privada” (poder de los particulares) y de “autonomía de la voluntad” (ejercicio individual). Von Ihering, en “*El Espíritu del Derecho Romano*”²⁷, descubre que el derecho es creación de la “voluntad subjetiva” de los particulares cuando una vida de limitación u opresión los fuerza a romper con violencia la situación y a echar las bases de una nueva organización que los favorezca. Así la “autonomía” (**autós** = propio, mismo/ **nómos** = ley) de la voluntad crea el ámbito del “ius privatum”, necesitado de rodearse de las **protecciones del “ius publicum”**, precedido por la familia y la organización militar. Esta sería la secuencia genética de todo el derecho: AV → AP → Civitas: la autonomía de la voluntad (AV) exige el reconocimiento de una autonomía compartida (AP), la cual exige protección coactiva por parte de la organización social supraindividual: la Civitas, sujeto colectivo del “ius publicum”. De ahí que los sujetos fuertes del ámbito privado sean, al comienzo, los “patricios”, los descendientes de los “padres” luchadores-pioneros que fundaron la “Civitas”.

Al distinguir entre “ius publicum” y “ius privatum”, los romanos eran conscientes de que el primero regulaba la organización de la “res publica” (*status rei publicae*), con “potestas” subordinante frente a los particulares, y que el segundo, por efecto de las leyes y costumbres, correspondía “ad singulorum utilitatem” (para utilidad de los particulares), con reconocida “facultas” para “**ágere**” (obrar) y “**fácere**” (hacer transitivo sobre las cosas), en ámbitos inviolables de libertad.

²⁶ Cfr. COROMINAS, Joan. Breve diccionario etimológico de la lengua castellana. Gredos, Madrid, 1976, entrada “Autónomo”.

²⁷ IHERING, Rudolf Von (2001). *El espíritu del Derecho Romano*. Oxford, México, 2001, passim.

Ilustración 1. Derecho romano: ius publicum y ius privatum



Sin duda que la "singulorum utilitas" no correspondía a todos los habitantes de la república romana, sino a quienes, por su "status" de "paterfamilias", tenían la condición de "sui iuris", cuya "voluntas" se convertía —sin vicios del consentimiento— en fuente productiva de actos de responsabilidad jurídica. Al principio, esa "voluntas" se reconocía solamente a los patricios... Estas ideas de "autonomía privada" y de "autonomía de la voluntad" *avant la lettre* se trasladaron al régimen feudal, en cuyo seno los señores gozaban de los privilegios del antiguo patriciado. Como entre los romanos, también durante la Edad Media esas "autonomías" fueron de carácter restringido, no reconocidas más allá del "status" nobiliario.

Con la decadencia y caída del régimen feudal, en las postrimerías de la Edad Media, las "autonomías" de los señores se van trasladando gradualmente a los representantes conspicuos de la burguesía, quienes conquistan poder negocial, en el sentido de generar relaciones jurídicas de contenido económico. Los abogados postmedievales, hijos de los poderosos burgueses, formados en Bolonia, París, Oxford o Salamanca, van hallando fórmulas que les permiten a sus padres comerciantes pasar del "status al contrato", modificador, no solo de relaciones económicas, sino sociales, religiosas y políticas.

Los habitantes de los burgos, en régimen democrático comunal, convierten sus "Cartas de libertad" (estatutos de autonomía privada) en poder de intervención

política, y luchan denodadamente por generalizar el reconocimiento de la autonomía privada y la autonomía de la voluntad a **todos los ciudadanos**, habida cuenta de las capacidades y la exclusión de vicios del consentimiento.

Un jurista canonista del siglo XIII, formado en Bolonia, san Raimundo de Peñafort (1180-1280), patrono de los juristas, codificador de las Decretales de Gregorio IX, colega de Tomás de Aquino, formuló el **principio** que rige las **dos autonomías**: “*omnia mihi licent nisi lege vel decreto vetentur*” = “todo me es lícito si no está prohibido por ley o decreto”, que alternaba con esta otra formulación: “*quod non est lege prohibitum intelligitur concessum*” = “lo que no está prohibido por la ley se entiende concedido”.²⁸

El debate medieval en torno a las relaciones entre **razón y voluntad**, que enfrentó las posturas **tomista** y **escotista** irán preparando el advenimiento del “voluntarismo”, opción antropológica y ética según la cual **prima la voluntad** sobre la razón, sin que la voluntad sea irracional, **contra los tomistas**, para los cuales **la razón prima sobre la voluntad**, sin que el querer sea negado o anulado.

Típica del “racionalismo” tomista es la definición de ley: “Ordenación de la razón para el bien común promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad” (“*Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata*”). Según esta fórmula, la razón del legislador da preponderancia a las exigencias de la vida colectiva sobre el capricho legislativo; pero sin descartar el papel volitivo de quien promulga. El “voluntarismo”, en cambio, irá a insistir en que “tiene fuerza de ley lo que le gusta al príncipe” (“*quod principi placuit legis habet vigorem*”). El “voluntarismo” se tornó preponderante tanto en el “ius publicum” como en el “ius privatum”: se pensó que, así como en el **acto jurídico personal** prima la expresión de voluntad, en la función legislativa del Estado prima la “voluntad del legislador”, que es lo que el hermeneuta debe buscar. Se secundarizan las “razones” del legislador.

El “voluntarismo” gnoseológico y ético influyó en Kant, quien potenció el papel de la voluntad en la vida moral, sin duda sin romper con la idea escolástica que definía la voluntad como “apetito racional”. Fue Kant quien introdujo el uso del término “autonomía” para referirse a la **independencia de la voluntad** frente al deseo y al objeto del deseo. La independencia de la voluntad convierte a todo ser racional en **fundador de una legislación universal**, que puede entrar en conflicto con la soberanía de la ley del Estado.

El significante “autonomía de la voluntad” y su concepto en Kant influyeron, con cierta distorsión, tanto en la tradición jurídica alemana como en la francesa. En

²⁸ CABANELLAS, Guillermo. Repertorio Jurídico, Heliasta. Bs.As, 2003, p. 104.

cuanto a los juristas alemanes de comienzos del siglo XIX, influidos por el Derecho romano y por la filosofía del derecho hegeliana, asumieron la importancia de la voluntad en el nacimiento de las obligaciones y elaboraron una teoría de la “voluntad” que se convirtió en el “dogma” central de la vida privada (“*willensdogma*”). En cuanto a los franceses, el individualismo del Tercer Estado necesitaba que la “*volonté generale*”, que busca el interés común, no absorbiera las “*volontés particulières*”, que buscan el interés particular o privado, y que estaban en la raíz del “Contrato social” roussoniano.

El filósofo inglés John L. Austin, en su obra *Cómo hacer cosas con palabras*²⁹, evidenció cómo las “declaraciones de voluntad”, en cuanto expresión pública de la “autonomía de la voluntad”, tienen fuerza “*realizativa*”, es decir, realizan acciones transformadoras: “sí, acepto”; “sí, juro”; “bautizo este barco”; “lego mi reloj a mi hermano”; “te apuesto cien pesos”...

1.4. Precisiones conceptuales de AP y AV

AP y AV no son términos ni conceptos equivalentes. AP antecede a AV. AP es un poder común reconocido a los particulares y AV es el ejercicio individualizado de ese poder. AP es potencia para obrar. AV es acto espacio-temporal. AP se analoga a la autopista o a la avenida, de mayor o menor amplitud, con los límites y las señales de circulación convenientes, donde circulan distintos tipos de autos, los cuales representan el ejercicio de las distintas AV individuales.

Según el doctrinante italiano Luigi Ferri, la AP consiste en un **poder común** a toda persona, **limitado por el ordenamiento jurídico**, que señala ámbitos o espacios en los que puede insertarse la actividad normativa de los distintos sujetos capaces a quienes se reconoce AV. La AP es facultad o poder de disposición; la AV es acto de disposición. Escribe Ferri: “El acto de disposición es ante todo actuación de la autonomía privada, es decir, actuación de un poder que precede lógicamente y cronológicamente al nacimiento del derecho”³⁰. El jurista español Guillermo Cabanellas, en su *Diccionario de derecho usual* utiliza la metáfora del “campo” para referirse a la AP: “el campo de acción eficaz y lícito de la voluntad humana en la creación, modificación, transmisión y extinción de las relaciones jurídicas.”³¹

²⁹ Cfr. AUSTIN, John L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós, Barcelona, 1990, *passim*.

³⁰ FERRI, Luigi. *La Autonomía Privada*. Comares, Granada, 2001, p. 40.

³¹ CABANELLAS, Guillermo, *Diccionario de derecho usual*, Heliasta, BsAs, 1976, T. I, entrada “autonomía privada”.

En una perspectiva positivista, la AP no es un fenómeno social o un fenómeno natural que vive al margen del derecho, pero que es reconocido por éste. La AP no es la libertad natural o moral del hombre. Sin el derecho, que es la fuente de validez formal, la AP y su expresión AV no se convierten en fuentes de producción de actos jurídicos o de negocios jurídicos.

Sin embargo, puesto que la persona, **por su racionalidad**, es protagonista radical de las distintas formas de convivencia y de relación inter-subjetiva, los **jusnaturalistas** conciben la AUTONOMÍA PRIVADA como **un poder originario**, una **capacidad natural** de toda persona, **reconocida** por el Estado. No es la AUTONOMÍA PRIVADA una concesión o creación del derecho positivo (puesto por el poder público), **sino un poder antecedente**, que en función de las exigencias de la vida social se subordina al ordenamiento jurídico.

El jurista iusnaturalista español Javier Hervada (1934), de orientación tomista, en *Cuatro lecciones de derecho natural* explica acerca de la **naturaleza de la autonomía privada**:

Es un poder originario porque cuando afirmamos que la persona es protagonista del orden jurídico, no se quiere decir solamente que el derecho existe en función de ella, sino también que es capaz de autonormarse —en una esfera determinada— y de crear y extinguir situaciones jurídicas. No es esto una concesión del derecho positivo, sino una dimensión natural de la juridicidad inherente a la persona y propia de ella. Es una condición de derecho natural, consecuencia del dominio que es propio del ser personal. Puesto que el hombre, por ser persona, es dueño de su propio ser y capaz de dominar su propio entorno, este dominio se plasma en un verdadero poder jurídico en un doble aspecto: 1) capacidad de regular sus ámbitos de libertad; y 2) poder de actuación sobre las situaciones jurídicas que caen bajo su esfera de dominio.³²

Pero Hervada precisa la originariedad de la autonomía personal:

Si bien la autonomía de la persona es un poder originario, no es, en cambio, un poder soberano; está subordinado a la ley y regulado por ella. En este sentido, la autonomía privada está bajo el imperio de la ley, pero ésta regula y modera la autonomía privada, no la crea ni le otorga el poder jurídico, el cual es connatural a la persona. La regulación legal impone requisitos de capacidad y de forma, establece las condiciones de validez de los actos de la autonomía privada y puede suplir en parte sus deficiencias.³³

En contexto iusnaturalista, si el poder de la AP no es una aptitud natural de optar y obrar, sino una atribución del derecho positivo, no se comprende cómo puede

³² HERVADA, Javier. *Cuatro lecciones de derecho natural*, Eunsa, Pamplona, 1998, pp. 99-100.

³³ Id. Ib.

corresponder también a quienes actual o permanentemente son incapaces de entender y de querer, es decir, incapaces de AV. No es la AV la que funda la AP, sino al contrario. Carecer de AV no implica carecer de AP. Por ello, el que no ha nacido, el infante, el menor de edad, el disminuido mental, el interdicto..., disfrutan de AP connatural.

Algunos problemas en este contexto: ¿la lucha del esclavo, del siervo..., los marginados, segregados, excluidos por raza, sexo o condición, es por la AP o por ampliar el ejercicio de su AV?... ¿El actuar de los esclavos romanos que representaban a su amo y lo comprometían indicaba que gozaban de algún grado de AP y de AV? ¿Las luchas feministas son por AP o AV? ¿Es posible que la conquista de AV funde un espacio político que se traduzca en ampliación de la AP, flexibilizando las fronteras de la ley y las “buenas costumbres”?

Según Kelsen (1881-1973)³⁴, el más coherente de los positivistas, en derecho privado, las normas generales no son individualizadas directamente por un operador jurídico, como órgano del Estado. Entre la ley y la sentencia se intercalan actos jurídicos (AV) de función individualizadora, utilizando las facultades **atribuidas** por la ley (AP). De ese modo, las partes crean normas concretas para regular su intersubjetividad.

El Estado no indica fines ni propone intereses a la AP. Se limita a señalarle límites externos. La AP no es un poder-función, lo que ocurriría en un Estado totalitario, que derriba la frontera entre derecho público y derecho privado, entre “*utilitas privatorum*” y “*utilitas rei publicae*”. Cuando se imponen intereses superiores o “razones de Estado”, no hay lugar para la AP, y la AV se torna clandestina y aun subversiva, convertida en voluntad natural al margen de la ley.

La AP funciona como “libertad negativa” o espacio de independencia que garantiza la “libertad positiva”³⁵ ejercida por la AV. Según Legaz y Lacambra, la AV, como libertad jurídica, es “el poder reconocido a la voluntad humana de dominar incontestablemente sobre un ámbito que el orden jurídico somete a su señorío.”³⁶ Ya se sabe que ese ámbito de señorío corresponde al poder de la AP como fuente de validez, teniendo en cuenta que tal poder no puede ser monopolizado por ningún individuo. La AP, como clave del “*ius privatum*”, se eslabona con el derecho público y puede relacionar los intereses privados con los intereses colectivos, convirtiendo a los ciudadanos en protagonistas de regímenes democráticos.

³⁴ KELSEN, Hans. Teoría pura del derecho. EUDEBA, BsAs, 1977, p. 153.

³⁵ BERLIN, Isaiah. Dos conceptos de libertad. Alianza, Madrid, 2005, passim.

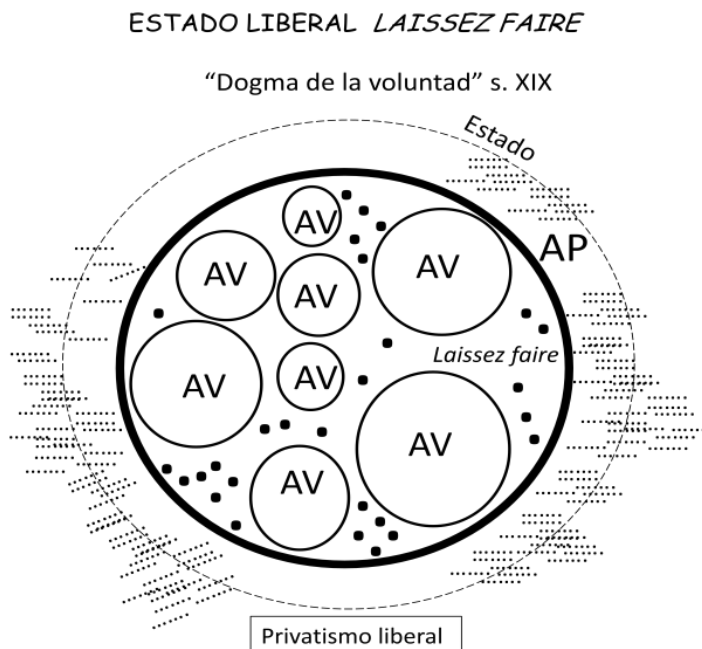
³⁶ LEGAZ Y LACAMBRA, Luis. Filosofía del Derecho. Bosch, Barcelona, 1975, p. 772.

La AP no puede ser antisocial, no obstante que AV, a pesar de los límites de la ley y las buenas costumbres, puede cultivar proyectos inmorales, aunque el principio jurídico regulador de AP y AV es el clásico: “todo lo que no está jurídicamente prohibido, está jurídicamente permitido”. El jurista y justiciero francés Georges Ripert (1880-1958) estuvo preocupado por el riesgo de desbordamiento de la “omnipotencia de la voluntad humana, creadora de obligaciones.”³⁷

Para un sector de la doctrina contemporánea, puesto que el **fundamento** de la autonomía **personal** es la **racionalidad**, la AP **debe funcionar** como **marco racional** que invoca razones públicas que restringen y disciplinan una AV —que puede tornarse malsana—, a fin de asegurar los valores de convivencia y coexistencia: paz, solidaridad, cooperación, autoridad, orden, seguridad, justicia (valor legitimador de los demás) y bien común en cuanto valor englobante de todo el plexo axiológico. De lo contrario, no se podrían condenar distintas formas de “abuso del derecho”, ni exigir compromisos sociales, políticos, económicos, culturales, etc., más allá de los intereses individuales.

1.5. AP y AV en contexto de globalización económica

Ilustración 2. Estado liberal



³⁷ RIPERT, Georges. La regla moral en las obligaciones civiles. La Gran Colombia, Bogotá, 1946, p. 39.

De acuerdo con el gráfico anterior, el Estado “*Laissez-faire*”³⁸ se caracteriza por la **hipertrofia de la autonomía privada** y su expresión, que son las autonomías de la voluntad, de manera que la autonomía del Estado se pone a su servicio. El régimen político liberal se puede representar por un ámbito de circunferencia débil, en cuyo seno se destacan las esferas (desiguales) de las autonomías de la voluntad. En el interior de éstas cada uno ejerce su voluntad a partir de los derechos (“*fruendi, utendi et abutendi*”) que le atribuye el derecho básico de propiedad privada. **A mayor propiedad, mayor facultad de disposición. A menor propiedad, menor autonomía de la voluntad**, hasta quedar reducida la subjetividad a la mera corporeidad, situación de millones de personas que “viven” en la “exterioridad”.

Aplicar, en este contexto, el **principio**: “la **libertad** de uno termina donde empieza la del otro”³⁹ traería resultados perversos, pues **no se parte de la “igualdad”** de todos los ciudadanos: así, los que habitan en la “exterioridad” del Estado liberal, que sólo son propietarios de su corporeidad, muy pronto, inmediatamente, quedarían paralizados en el ejercicio de sus **reducidísimas libertades** ante las **amplísimas esferas de libertad** de los propietarios y de sus correspondientes autonomías, que no pueden traspasar, a no ser, en “*estado de necesidad*”; pero con el riesgo de sufrir todo el peso de la ley penal, pues las grandes Autonomías Privadas (AP), con **derechos de propiedad absolutos**, no admiten el postulado tomista de que en “estado de necesidad, todas las cosas son comunes”⁴⁰.

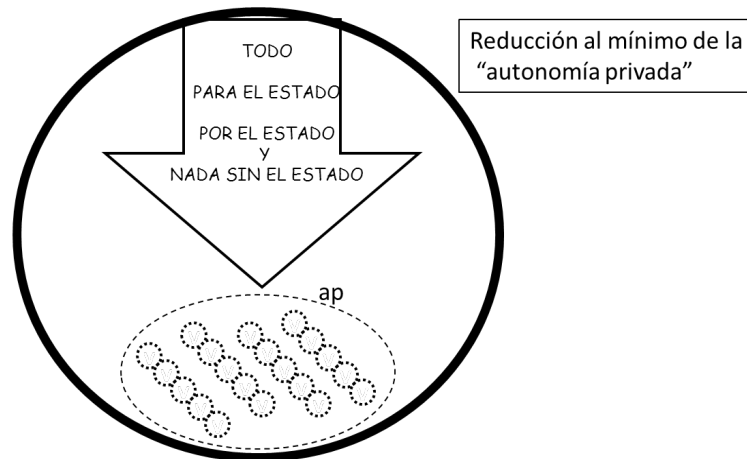
³⁸ El **Estado liberal**, que reduce al mínimo la función del Estado (Estado Gendarme) —y que tiene entre sus teóricos a Adam Smith— se instaura con el derrumbamiento del Antiguo Régimen, en el siglo XVIII, se consolida en el siglo XIX y entra en crisis con la Gran Depresión, cuando los grandes propietarios acuden al Estado para superar las crisis del capitalismo.

³⁹ Principio liberal atribuido a John S. Mill, pero que hay que recabar en Emanuel Kant: “*Principios Metafísicos del Derecho*” (“*Introducción a la Teoría del Derecho: principio universal del derecho*”). Américalée, BsAs, 1974, pp. 39-40.

⁴⁰ ST, II-II, 66, 7.

Ilustración 3. Estado totalitario

Estado Totalitario (s. XX) (ORGANICISMO)



La reacción contra el Estado “laissez-faire” fue el **Estado totalitario**⁴¹, concebido como un **organismo vivo** compuesto de unidades interdependientes, a semejanza de las células de cualquier entidad del nivel biótico, con **función determinada** por las **exigencias del todo**. Las esferas desiguales de los regímenes liberales se reducen al mínimo, con “autonomía privada” vigilada por el “Gran Hermano”, y por lo mismo con “autonomía de la voluntad” de escaso poder de iniciativa y de creatividad. Sin embargo, el Estado totalitario ocultaba que servía al “establecimiento” o aparato privado latente de hegemonía.

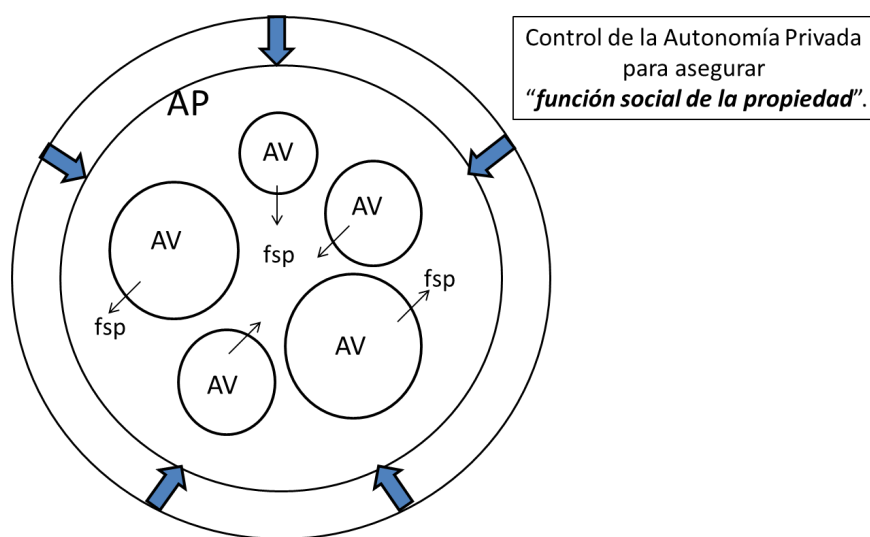
La alternativa liberal al Estado totalitario fue el “**Estado interventor**”, que no negó ni el campo de la autonomía privada ni el ejercicio de la autonomía de la voluntad, pero disminuyó el papel de la voluntad contractual, en nombre de las exigencias de **justicia social** que impone “**función social**” a la **propiedad**. Se trataba de responder a la propuesta ética del Estado socialista, que pretendía, mediante una

⁴¹ El **Estado Totalitario** tiene dos vertientes históricas: 1) la de base ideológica comunista que inicia con la Revolución de 1917 y termina con la caída del Muro de Berlín 1989, aun cuando continúa con formas mitigadas en la China de economía mixta y la Cuba neocastista; y 2) y la de inspiración burguesa nacionalista con “*La Doctrina del Fascismo*” de Mussolini y con “*Mi Lucha*” de Hitler: los partidos fascista y nacional-socialista se consolidan en la década del 30, pero el aparato de Estado termina con la derrota militar del Eje Tripartito, el cual pone fin a la Segunda Guerra Mundial. Cfr.: SABINE, George, Historia de la Teoría Política, FCE, México, 1975.

etapa totalitaria, transformarse en comunista; y afrontar el riesgo de absorción autoritaria de la forma totalitaria ensayada por los fascismos anticomunistas.

Ilustración 4. Estado interventor

Estado Interventor (s. XX)



El “Estado interventor”⁴² recuperó y enfatizó el principio de sabor romanista formulado por Francis Bacon (1561-1626): “*ius privatum sub tutela iuris publici latet*”⁴³, de modo que el primero es “potestas” subordinada, cuya AV resulta

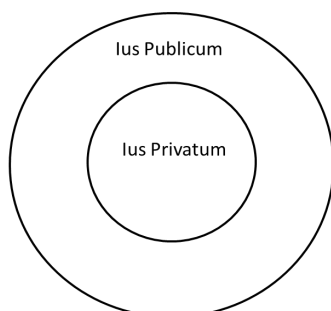
⁴² El Estado interventor (“neoliberal” por superar el liberalismo del *laissez faire*) inicia con la imposición aliada de un Estado Social de Derecho a través de la Constitución de Weimar (1919) y continúa con las políticas intervencionistas de la década del 30 —del “New Deal” de Roosevelt y las propuestas de Keynes—, para conjurar la crisis de la Gran Depresión. En la postguerra de la Segunda se va imponiendo en Europa el “Welfare State” como una forma del Estado Social encaminada a la maximización del bienestar de los ciudadanos. Hoy se habla, desde el neoconstitucionalismo, del “Estado Constitucional” como un Estado Social que no solo intervenga en la economía para extender los beneficios a todos, sino que también somete la economía al “núcleo iusfundamental” de la Constitución. Este tipo de Estado es una salida del liberalismo económico a la crisis que él mismo provocó: la Gran Depresión. Resultaba una alternativa entre el liberalismo individualista y el socialismo. Cfr.: DÍAZ, Elías. Estado de Derecho y Sociedad Democrática, Taurus, Madrid, 1984; CARBONELL, Miguel, Neoconstitucionalismo (s) (ensayos escogidos), Trotta, Madrid, 2003.

⁴³ Aforismos latinos, Francis Bacon (2184), en Diccionario de Derecho Usual, Guillermo Cabanellas. Heliasta, BsAs, 1976.

mitigada por exigencias de interés social. Pero no desaparece la secreta alianza entre el aparato público de poder y el aparato privado de hegemonía (“*establecimiento*”), característica de la Modernidad, que es tanto como concordancia de intereses entre la propiedad privada y el Estado. “*Tutela*”, más que subordinación, equivale a protección.

Ilustración 5. Principio de Bacon

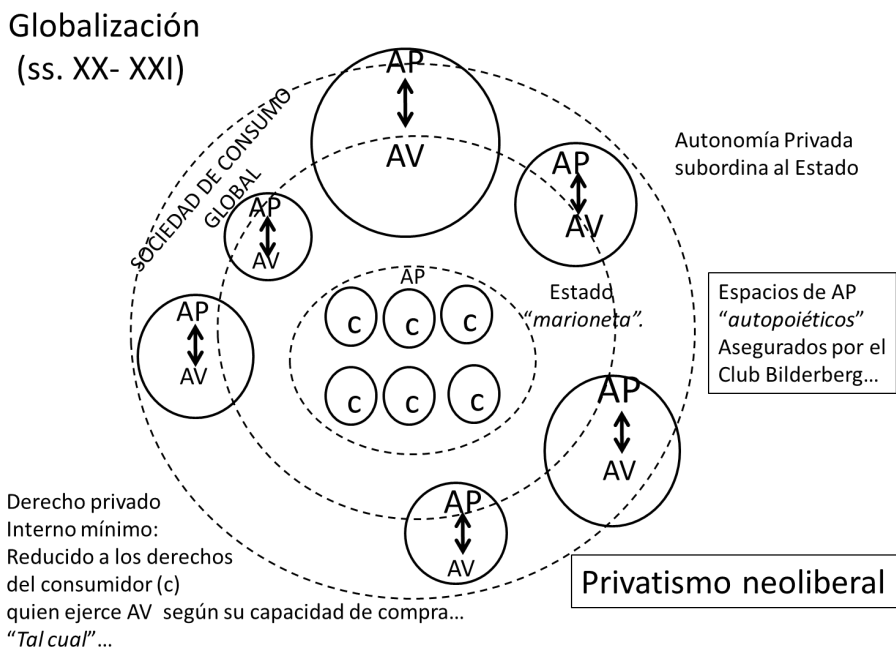
“*Ius privatum sub tutela iuris publici latet*”, Francis Bacon (1561-1626).



La **globalización** ha afectado la operancia de las **dos autonomías** (AP / AV), **reduciendo su alcance** en el mundo de las **clases medias**, ámbito de los **consumidores**, y **potenciándolas** en los **sujetos privados transnacionales**, que se convierten en fenómenos supraestatales. La autonomía privada y de la voluntad de estos **megasujetos** anónimos dejan de ser derivadas y se convierten en autonomías **originarias, autotéticas y autopoéticas**, con Estados marionetas **flexibilizadores** y **desreguladores** de las limitaciones que los procesos productivos y del mundo del trabajo les imponía⁴⁴.

⁴⁴ El **Estado neoliberal** surge para limitar el Estado Interventor desde los años 70 del siglo XX, y se basa en la recuperación del *laissez-faire*, en las versiones de la Escuela Austriaca, la Escuela de Chicago y la teoría de la elección pública (*Public choice theory*). Para el Tercer Mundo, el Estado Neoliberal tiene su derrotero marcado por el “Consenso de Washington”, de la década de los 80, que influye en la interpretación sesgada de las Constituciones de los Estados Sociales de Derecho de esos países. Cfr.: STIGLITZ, Joseph, El malestar en la globalización, Taurus-Santillana, Bogotá, 2002.

Ilustración 6. Globalización



En el vértice de la pirámide de la AV mundial puede hipertrofiarse la V de unos pocos (altas gerencias transnacionales, coordinadas por el "Club Bilderberg"⁴⁵), interesados en establecer un **totalitarismo supraestatal**, encabezado por algún "Gran Hermano" de turno. Para lograrlo, la megapolítica convierte los Estados en instrumentos encargados de "minar" la AP convirtiendo los valores instrumentales de coexistencia: autoridad, orden, seguridad en dis-valores **vaciados de justicia**, pues ya no funcionan para asegurar el "suum cuique", sino para garantizar alguna forma de despotismo. La "sociedad de la información" — por el poderoso desarrollo de la tecnología informática— será el **medio privilegiado**, empezando por el "Facebook", que vehicula "rostros", desnuda vidas privadas, preparando el nuevo "registro civil planetario": el microchip en la nuca, con "código de barras", que posibilitará sacar a todo individuo de su protector anonimato. Recogiendo la sugestión de Von Ihering, ¿habrá que potenciar una nueva AV de resistencia contra una falsa AP al servicio de hipervoluntades demiúrgicas?

⁴⁵ Se denomina "Club Bilderberg" o "Bilderberg Meeting" a un grupo selecto de poderosos (empresarios, nobles, políticos, banqueros...) que se reúne secretamente para tomar las grandes decisiones de alcance planetario. El nombre se debe al del hotel de Ámsterdam, Holanda, donde se congregó por primera vez en 1954. El Club está asociado con la sombra discreta de un posible gobierno mundial. Cfr. ESTULIN, Daniel. La verdadera historia del Club Bilderberg, Planeta, Barcelona, 2005, passim; Cfr. URBANO, Pilar, La Reina Muy de Cerca, Planeta, Bogotá, 2008, pp. 251-268.

1.6. AP y AV en conflicto con los “bienes comunes”

Las hipervoluntades demiúrgicas de la competencia en el interior de la economía transnacional, que lo mercantilizan todo⁴⁶, pretenden comprar y vender como asunto de AP bienes que, a lo largo de la historia, se habían considerado propios de la Humanidad o propios de la nación, es decir, “bienes comunes”, no negociables, inalienables: como el agua, el aire, el territorio, los recursos vegetales y animales, el conocimiento, los mapas genéticos de todas las especies, el genoma humano, los bienes de uso público..., la Internet, el espectro electromagnético, la órbita geoestacionaria... Sin intención taxativa.

Escribe el ya citado Ugo Mattei:

Quando el Estado privatiza ferrocarriles, una línea aérea o la sanidad; cuando intenta privatizar el servicio de agua potable o la universidad, está expropiando a la comunidad —a cada uno de sus miembros **pro quota**— de sus **bienes comunes**, de su propiedad común. El proceso es análogo al que tiene lugar cuando se expropia una propiedad privada para construir una calle o una obra pública. En el primer caso, lo que se produce es una transferencia inmediata o gradual de un bien o de un servicio del sector público al sector privado —una privatización/liberalización—. En el segundo, la transferencia opera en sentido inverso: del sector privado al público. En un proceso de privatización, el gobierno no **vende** algo que es **suyo**. Vende algo que pertenece **pro quota** a cada miembro de la comunidad.⁴⁷

Lo que contrasta Mattei equivale a un despojo nacional o, lo que sería más grave, a un despojo planetario, dos eventos siempre posibles para la AV transnacional, amparada por el derecho privado internacional, que se hace valer frente a toda oposición por parte de la AV gubernamental (expresión de intereses políticos hegemónicos que encubren intereses privados). En contexto de globalización, la AP transnacional institucionaliza un superpoder negociador (AV) que subordina la AP estatal y su correspondiente AV gubernamental, sin consideración a cláusulas exorbitantes. Por otra parte, la AP estatal y su AV gubernamental, aun sin la intervención de suprapoderes exógenos, pueden hacerse valer frente a los

⁴⁶ Cfr. SANDEL, Michael. Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado, Debate, Bogotá, 2013, passim.

⁴⁷ MATTEI, Ugo. Bienes Comunes, Trotta, Madrid, 2013, p. 9. Continúa Mattei precisando: De modo similar, cuando expropia un campo para construir una carretera, lo que hace es **comprar** coactivamente una propiedad que no es **suya**... Lo cierto, sin embargo, es que la tradición constitucional liberal no duda en tutelar al propietario privado frente a la autoridad pública, frente al Estado a través de institutos como la indemnización o, en su caso, la llamada **reserva de ley**. En cambio, no admite tutela jurídica alguna, comenzando por la constitucional, cuando el Estado transfiere al sector privado bienes de la colectividad, **bienes comunes**.

desprevenidos ciudadanos del “común”, ignorantes de a qué tienen derecho como sujeto colectivo, a quienes se les puede hacer creer que no tienen títulos de propiedad. La razón política puede justificarse alegando distintas coyunturas críticas, sean ficticias o en apariencia verificables.

Aunque los romanos consolidaron la institución y aclararon el concepto de *mancipium*, *dominium* y *proprietas*, no aceptaron que todo fuera privatizable o comercializable. Era impensable que todo fuera susceptible de “*emptio-venditio*”, tal como hoy se piensa, sin que escapen los “bienes públicos”, los “bienes comunes”, y el mismo **gran bien común planetario**, “casa común” de todos los seres vivos y concreción infraestructural de todos los bienes materiales de la humanidad presente y de las futuras generaciones. El jusfilósofo barcelonés José Luis Gordillo escribía en 2006:

Una de las herencias que la cultura jurídico-política moderna ha recibido del viejo derecho romano es su clasificación de las cosas en **res in patrimonio** o **in commercio** y **extra patrimonio** o **extra commercium**, es decir, en apropiables y no apropiables por los particulares. Estas últimas se consideraban así por ser o bien **res divini iuris** (divinas, sagradas, relacionadas con los cultos religiosos), o **res publicae** (públicas, del Estado), o **res communes omnium**, cosas comunes a todos (el aire, el agua corriente, el mar y sus riberas). Para aquella antigua sociedad romana, el uso de las **cosas comunes** no planteaba ningún problema.⁴⁸

Pero hoy todo se vende y todo se compra; todo se privatiza, a pesar de que se habla de **bienes de la nación**, de **bienes de la humanidad**, lo cual no impide vender o privatizar monumentos convirtiendo joyas arquitectónicas o iglesias y catedrales en hoteles, centros comerciales o bailaderos. No hay nada divino o sagrado, nada público y nada vital que no esté amenazado.

Las constituciones nacionales y los códigos civiles no desconocen la primitiva preocupación romana por consagrar “res extra commercium”. Por ejemplo la Constitución colombiana de 1991, en los artículos 63, 101 y 102, menciona los “bienes de uso público” (parques naturales, tierras comunales, tierras de resguardo, patrimonio arqueológico de la Nación...) que son “inalienables, imprescriptibles e inembargables”. El artículo 101 señala otros bienes, que hacen parte de Colombia y pertenecen a la Nación: subsuelo, mar territorial, zona contigua, plataforma continental, zona económica exclusiva, espacio aéreo, segmento de órbita geoestacionaria, espectro electromagnético. Y el Código Civil vigente, entre sus artículos 674 y 684 del Título III, contempla los “bienes de la Unión”, “cuyo dominio pertenece a la República” y cuyo uso puede atribuirse a todos, con exclusión de los llamados bienes fiscales. Se enumeran algunos bienes

⁴⁸ GORDILLO, José Luis et alii. La protección de los bienes comunes de la humanidad. Trotta, Madrid, 2006, p. 11.

comunes como el agua. A pesar de todo, en la práctica, el respeto y la protección de los bienes *extra commercium* depende de la voluntad política (AV mixta: de motivación aparentemente pública y secretamente de interés privado).

Analiza Mattei:

La **privatización** se presenta como una opción absolutamente libre a la que el gobierno de turno puede recurrir por el solo hecho de serlo. A falta de elaboración teórica de la noción de **bien común**, tampoco existe conciencia de esta realidad entre los operadores jurídicos y entre los teóricos del derecho... Esta asimetría... tiene su explicación histórica: el triunfo en Occidente del constitucionalismo liberal... Anacronismo jurídico y político que debe ser superado. Sobre todo si se piensa en el profundo cambio que se ha producido en la correlación de fuerzas existente entre los Estados y los grandes sujetos económicos privados transnacionales.⁴⁹

Afirma Mattei que esa asimetría constitucional hace irresponsables a los a los gobiernos de turno, que no tienen escrúpulos en vender bienes comunes para reolver impases coyunturales de política económica, lo cual resulta semejante al caso familiar de autorizar al “mayordomo a vender la mejor vajilla de plata de la familia para sufragar sus propias vacaciones.”⁵⁰

1.7. Bienes comunes y Bien Común

El jusfilósofo guatemalteco Luis Recaséns Siches (1903-1977), en su *Filosofía del Derecho*, escribía hacia 1959:

La mayoría de los jusfilósofos considera —con acierto— que uno de los valores principales, o, mejor dicho, de los fines más importantes que el Derecho debe cumplir es el **bien común**. Esta expresión “**bien común**” es la más habitual. Pero, ...yo prefiero emplear otra expresión, que también está bastante difundida, “**bienestar general**”, porque me parece que ésta denota con mayor claridad y limpieza lo que se trata de señalar. Con la expresión “bien común” se ha indicado ciertamente muchas veces una tesis correcta, de raíz y fundamentación humanistas; pero también otras veces se ha cubierto mercancía podrida de carácter transpersonalista.⁵¹

No parece, sin embargo, del todo convincente Recaséns, pues “bienestar” connota satisfacción, tranquilidad de espíritu, como estados psíquicos, resultados que

⁴⁹ MATTEI, Ugo (2013). Op. Cit., p. 10.

⁵⁰ Id. Ib.

⁵¹ RECASÉNS SICHES, Luis. *Filosofía del Derecho*, Porrúa, Méx., 2001, p. 611 y ss.

suponen forzosamente organización social de un conjunto de bienes encaminados al desarrollo de potencialidades personales y comunitarias, lo cual indica precisamente el **bien común**, más abarcante y que exige esfuerzo de todos. El “bienestar” es un componente final del éxito biencomunitario. Por otra parte, el término traduce directamente el proyecto del **utilitarismo**, encaminado a alcanzar hedonísticamente la felicidad del mayor número, olvidándose de la situación del menor número, excluido por principio. La idea de **bien común**, en cambio, no es excluyente por abandono y puede implicar enormes sacrificios para su construcción.

Aunque el término “bien común” se ha aclimatado en Occidente, gracias al uso frecuente por los neotomistas y la Doctrina Social de la Iglesia (D.S.I.), durante el siglo XX hubo dudas en su utilización, pues se consideraba que era fácilmente empleado por regímenes políticos opresores (Orwel⁵²), especialmente por los despotismos de los modelos totalitarios, responsables de los desastres de la Segunda Guerra. Algunos prefirieron hablar de “utilidad general”, “interés general” o “bienestar general”.

Si el “bienestar general” va a ser el concepto apropiado para enfrentar el proceso de privatización que amenaza con ponerlo todo *in commercio*, las mega AP con sus consiguientes proyectos de ejecuciones de AV, consentidas por la AV del Estado flexibilizadora o desreguladora de estatutos protectivos “*rígidos*”, **también pueden** recurrir a un discurso legitimante en apariencia comunitarista. Ya en la década del 60, el biólogo Garrett Hardin, en su *Tragedia de los bienes comunes* caía en la cuenta de que precisamente la “utilidad general” estaba reclamando quién protegiera los bienes comunes, no confiables a la capacidad del Estado ni menos a sus usuarios sin recursos: había que entregarlos a la AP y AV de particulares poderosos. Los “ambientalistas de mercado” tienen esa motivación: les preocupa mucho el ecosistema amenazado y han decidido que son las prácticas mercantiles de libre competencia las que pueden subsanar los daños y prevenir los futuros, asignándoles títulos de propiedad privada a los bienes comunes para poner precio al uso y consumo de los mismos.

El economista inglés, nacionalizado en USA, **Israel M. Kirzner** (1930), en *Creatividad, capitalismo y justicia distributiva*, considera que la “justicia social” es “*inmoral*”⁵³ **por afectar la propiedad privada** en su propósito de redistribuir los bienes de este mundo; pero hay que salvar la idea de “justicia distributiva”, respetuosa de la propiedad privada y del mercado, que propicia la apropiación bajo el principio de “Quien lo descubre se lo queda”⁵⁴. En este contexto, quien

⁵² Cfr. ORWEL, George. 1984, Salvat, Madrid, 1970. / La rebelión en la granja, Destino, Barcelona, 2003.

⁵³ Cfr. KIRZNER, Israel. *Creatividad, capitalismo y justicia distributiva*, Folio, Barcelona, 1989, p. 27.

⁵⁴ KIRZNER, Israel. Op. cit., pp. 31 y 189 y ss. El dicho de Kirzner recuerda las palabras del “hombre de negocios” (“*businessman*”), del capítulo XIII de “*El Principito*”, quien en el cuarto planeta afirma que él es

descubre la importancia de los bienes comunes, “se los queda”, porque tiene capacidad para cuidarlos y administrarlos, explotando las utilidades de ese cuidado y administración.

Con ese criterio de “quien lo descubre se lo queda”, se ha hecho corriente la convicción de que quien descubra algo comercializable, debe ponerle precio, sin importar de qué tipo de bien se trate. Ante esta ideología generalizada, que permite venderlo todo, se pregunta el filósofo norteamericano Michael J. Sandel sobre los “límites morales del mercado”, en un libro ya famoso de 2012: *Lo que el dinero no puede comprar*. En cinco capítulos Sandel hace un inventario de todo lo que se puede vender al margen de exigencias morales. No parece que haya nada que no pueda comercializarse, entre otras cosas, por ejemplo, obtener “permisos de contaminación”, “compensaciones por emisiones de dióxido de carbono”, “dinero por matar un rinoceronte en peligro de extinción”, derecho de “depósitos de residuos radiactivos”... Frente a esa ilimitada posibilidad de mercantilización, **los bienes comunes** (por ser bienes de nadie: “res nullius”) están más expuestos que otros bienes *extra commercium*. Según Sandel, “hemos pasado de **tener** una economía de mercado a **ser** una sociedad de mercado”⁵⁵.

Es posible considerar los **bienes comunes** como **separables** —para su atención específica— y como **integrados** en un **bien común planetario y universal**, que articula todos los componentes de la convivencia y la coexistencia de todo el género humano, como un todo en cuyo seno interactúan los bienes político-económicos de las distintas naciones y países y los grandes bloques político-económicos. Los bienes comunes separables y el bien común integrador deben ser considerados como un tipo complejo de derechos fundamentales colectivos de última generación.

La **propiedad común relativa** (que excluye todo *mancipium* y todo *dominium* absoluto), que afirma la existencia de las comunidades de las grandes familias humanas, son claramente la alternativa positiva —por medio de las fuerzas democráticas como fuerzas de oposición y resistencia— tanto a la propiedad privada de sujetos individuales o colectivos que buscan su rendimiento máximo en un planeta finito y alternativa a la propiedad pública, que funciona como propiedad privada (negociable) de los Estados, cómplices del **privatismo explotador**, el

rico porque lo que encuentra se lo apropia: “Cuando encuentras un diamante que no es de nadie, es tuyo... una isla..., una idea..., o las estrellas”. Basta con descubrir y hacer patentar. En el filme “El Principito” (2015), el director termina centrando la narración en el “hombre de negocios”, que se asoció con los de otros planetas solitarios y los puso a su servicio, incluso al Principito, para seguir patentando y consumiendo cuanto ofrece el universo. Así, el argumento se torna denuncia del apetito voraz y sin límites del capitalismo salvaje, estimulado por la idea de que quien “lo descubre se lo queda”.

⁵⁵ Cfr. SANDEL, Michael. *Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado*, Debate, Bogotá, 2013, p. 18.

cual, aun ante el agotamiento de los biótopos y del medio ambiente, parece decidido a proyectar, con tecnología de punta, formas de colonización de otros planetas adaptables como Marte⁵⁶.

Por la **pérdida de conciencia del bien común universal o integrador**, bajo el **principio de que todo está relacionado**, la insistencia en los bienes comunes separables posibilita caer en luchas diversas y divergentes que pueden fragmentar las acciones democráticas e hipertrofiar uno u otro aspecto, lo cual interesa a los proyectos de privatización, pues la división de quienes resisten se traduce en debilidad estratégica⁵⁷.

Mattei compara la *bulimia* de las empresas por acciones y del Estado soberano con “una persona que invitada a un bufé en el que se puede acceder libremente a muchos platos, se abalanza sobre ellos intentando acumular la máxima cantidad posible de calorías aun al precio de excluir al resto. En un contexto de este tipo, el voraz **homo oeconomicus** solo consideraría eficientes aquellos comportamientos que le permitieran consumir la máxima cantidad de alimentos en el menor tiempo posible.”⁵⁸ El símil de Mattei recuerda el símil de San Basilio, utilizado por Tomás de Aquino: el que entra solo al teatro y compra todas las boletas... (ST, II-II, 66, 2).

El principal objeto de crítica del **Manifiesto** de Mattei, “es el entramado institucional que fundamenta el poder global hoy dominante: la **tenaza** entre la **propiedad privada**, que legitima los comportamientos más brutales de la empresa moderna, y la **soberanía estatal**, que de modo incansable colabora con la primera en la generación de constantes ocasiones para la mercantilización y privatización de los bienes comunes.”⁵⁹

Carlo María Cipolla, citado por Mattei, apunta que

... las generaciones posteriores a la llamada revolución científica se parecen a un niño que ha descubierto cómo abrir un cofre en el que las generaciones pasadas conservaban fortunas inmensas sin saberlo y sin poder utilizarlas. A partir de la primera modernidad, derecho, técnica y economía se han aliado para construir el imaginario del antropoceno, otorgando el estatuto de “ciencia” al goce —y al despilfarro— de las riquezas guardadas en el cofre: carbón, petróleo, gas, agua dulce profunda, recursos que no pueden reproducirse de modo natural sino en millones de años. Es este imaginario, precisamente, el que funda esa ciencia de la

⁵⁶ Cfr. Almanaque Mundial 2015, www.mars.one.com

⁵⁷ Cfr. Proteccionismo negro, verde y rojo en BECK, Ulrich. ¿Qué es la globalización?, Paidós, Barcelona, 1998.

⁵⁸ MATTEI, Ugo, Op. Cit., p. 15.

⁵⁹ MATTEI, Ugo, Op. Cit., p. 16.

explotación rápida y eficiente del tesoro que desde hace trescientos años llamamos economía.⁶⁰

Herencia del racionalismo y del mecanicismo de la Modernidad ha sido la constante **separadora de sujeto y objeto**, en la cual el sujeto del *cogito* se separa de las relaciones que lo vinculan con el objeto, reducido a *res extensa* manipulable a voluntad. Los bienes comunes valen, no como objetos consumibles o meros recursos disponibles, sino por su relación con la vida, toda forma de vida, sin que el sujeto que conoce y actúa pueda desligarse de una trama en la cual está inmerso. Insistir en separar los bienes comunes, como objetos de conocimiento y control, facilita la apropiación por parte de quien descubre sus claves explicativas (ciencia) y sus condiciones técnicas de mantenimiento. El “poder del saber” proporciona a quien puede pagarlo hacer efectivo el postulado kirzneriano: “quien lo descubre se lo queda”.

Mattei utiliza la metáfora del *homo faber* transformador, guiado por una razón meramente instrumental: “lo común se ha situado entre el yunque y el martillo de la propiedad privada y el Estado soberano”⁶¹, un Estado servil, sin auténtica soberanía. No queda claro cuál es el yunque y cuál el martillo. Parece que la **propiedad privada** es la que **golpea y sacas chispas** de rendimiento económico, y **el Estado** el **yunque** que consiente los golpes de la iniciativa privada y la competencia.

1.8. El Bien Común en el constitucionalismo latinoamericano

Ugo Mattei piensa que el hecho de que **lo común** se halla hoy entre el yunque y el martillo de la propiedad privada y del Estado soberano, se debe a que la tradición constitucional liberal europea ha tendido a tutelar al propietario privado frente al Estado y no consagra tutela para los bienes comunes cuando son privatizados. Existe asimetría entre lo privado privilegiado y lo común librado al arbitrio de los gobiernos de turno. Lo cual se agrava al no tener los operadores jurídicos conciencia de la asimetría y al no contar los juristas con una clara elaboración teórica de la noción de **bien común** (en el doble sentido de valor englobante y en el de elemento común separable).

⁶⁰ Cfr. MATTEI, Ugo, Op. Cit., p. 18.

⁶¹ MATTEI, Ugo, Op. Cit., pp. 20-21.

¿Estará el constitucionalismo latinoamericano en idéntica situación? Intuitivamente podría darse una respuesta afirmativa, dada la fuerte influencia de la doctrina transnacional del “centro” sobre la doctrina “periférica”, tradicionalmente mimética y repetitiva. Es importante examinar una muestra del constitucionalismo latinoamericano para establecer hasta qué punto se peralta el principio de **bien común** tanto en la teoría definitoria como en la aplicación por parte de los operadores jurídicos. Examinaré brevemente algunos indicativos en varios constitucionalismos continentales, en un esfuerzo de sondeo aleatorio provisional.

a) Constitucionalismo argentino

Parece que, entre los juristas latinoamericanos, los que más se han interesado por analizar el contenido y el alcance del principio del Bien Común, han sido especialmente los argentinos. En 2002, el constitucionalista Alfonso Santiago, doctor en derecho por la Universidad de Buenos Aires, publicó *Bien común y derecho constitucional (El personalismo solidario como techo ideológico del sistema político)*⁶², con prólogo del jusfilósofo tomista Rodolfo L. Vigo. Su amplia bibliografía de más de 150 títulos evidencia, por la abundancia de publicaciones argentinas, entre publicaciones españolas o en lengua inglesa, que el principio de Bien Común es tópico familiar en los medios jurídicos del país austral. Solamente aparecen dos obras latinoamericanas publicadas fuera: una en Chile y otra en Colombia. Sin embargo, de todos los títulos referenciados, el autor sólo cuenta con 23 obras directamente relacionadas con el tema-problema, y la fuente más utilizada para aclararlo es la doctrina católica, directamente de orientación tomista.

Con todo, la obra de Santiago aproxima al tema del Bien Común de manera directa. Lo que es manifiesto en el **capítulo introductorio** acerca de “Los significados del Bien Común”, explicitados uno a uno:

a) causa final del Estado; b) ámbito y medida de la actuación estatal; c) fundamento de la existencia de la autoridad pública y fuente de legitimidad de las potestades estatales; d) objeto y cometido de la actuación del gobierno y de los poderes públicos; e) ideal y proyecto político al que son convocados los integrantes de una comunidad política; f) fin de la ley y causa final del derecho; g) uno de los términos de las relaciones, tanto de la justicia legal como distributiva; h) componente esencial de la motivación de los actos administrativos y de la fundamentación de las sentencias; i) valor jurídico síntesis; j) elemento clave y necesario de la teoría jurídica; k) principio jurídico. Todo lo anterior remata con una visión integradora desde “la perspectiva del bien común y los derechos humanos.

⁶² SANTIAGO, Alfonso. *Bien común y derecho constitucional (El personalismo solidario como techo ideológico del sistema político)*, Depalma, BsAS, 2002.

Pasa Santiago a presentar el plan de la obra: **capítulo II**: diversas visiones antropológicas básicas: individualismo, colectivismo totalitario, personalismo solidario; **capítulo III**: desarrollo del concepto de Bien Común y exposición de sus principales características; **capítulo IV**: ¿qué dice el derecho argentino sobre el Bien Común? (Constitución nacional, tratados internacionales, leyes: Código Civil, Código Penal, Ley de expropiación, Ley de ética pública); **capítulo V**: concepto de Bien Común en la jurisprudencia de la Corte Suprema: análisis histórico en 11 etapas (desde 1863-1990, hasta hoy); análisis sistemático.

Sorprende, sin embargo, que el **término bien común** no aparece mencionado en ninguno de los 134 artículos de la Constitución de 1994, aunque aparecen términos próximos: “bienestar general” y “bien general del Estado”. No obstante, Santiago insiste en que la idea de “bien común” se halla “implícitamente presente en las normas de alcance general” y de manera explícita en los bienes que lo integran⁶³.

b) Constitucionalismo colombiano

No es fácil hallar en América Latina estudios semejantes al del doctor Santiago. El propósito de esta investigación no puede abarcar tal estudio para el **contexto jurídico colombiano**; podría ser el tema-problema para una segunda investigación con objetivos análogos a los del autor argentino. Pero, por ahora, se impone aproximarnos un poco a lo que en nuestra Constitución y en nuestra Jurisprudencia constitucional podemos hallar.

Entre los doctrinantes colombianos, se destaca Mario Madrid-Malo Garizábal, con su *Diccionario de la Constitución Política de Colombia*⁶⁴. Aunque Madrid-Malo no tiene un estudio sistemático sobre el Bien Común en nuestro sistema jurídico, distintas entradas de su “Diccionario”, con las debidas remisiones e interremisiones, posibilitan una aproximación doctrinal al principio de Bien Común como principio regulador y limitante omnisubordinante, directamente relacionado con la actuación de los miembros de los cuerpos colegiados (CN, a. 133), y con la actividad económica y la iniciativa privada (CN, a. 333).

El *Diccionario* mencionado define el **Bien Común**:

Totalidad de los factores de variada naturaleza —sociales, económicos, políticos, culturales, etc.— que en cierta época y en determinado lugar posibilitan el

⁶³ Cfr. SANTIAGO, Op. cit., pp. 130-148.

⁶⁴ MADRID-MALO G., Mario. *Diccionario de la Constitución Política de Colombia*, Legis, Bogotá, 1998.

desarrollo integral de la persona, permitiéndole acceder sin obstáculos a cuanto humanamente la perfecciona. El Bien Común, fin y tarea del Estado, se identifica con la utilidad pública y con el interés social. No es simplemente la suma de los bienes particulares, sino el producto resultante de una acción coordinada: la de todos los miembros de la comunidad que se integran al esfuerzo solidario para lograr la primacía del interés general. Por ello su búsqueda constituye el punto de partida en la realización de la justicia. Como primera ley del obrar social, el bien común sirve de límite al ejercicio de la actividad económica y de la iniciativa privada. Consultándolo deben actuar los miembros de los cuerpos colegiados de elección directa.

El *Diccionario* correlaciona **Bien Común** con otras entradas interdependientes: Corporaciones Públicas, Cuerpos Colegiados de elección directa, Derecho a la Libertad Económica, Derecho a la Libre Competencia, Iniciativa Privada, Interés General, Interés Social y Utilidad Pública. El Bien Común aparece, en todos los casos, como centro regulador interactivo, principio hermenéutico necesario⁶⁵.

Las nociones de “libertad económica”, “libre competencia”, “iniciativa privada” suponen el respeto a la “**propiedad**”, que se distingue en accionaria, asociativa y solidaria, colectiva, de la Nación, de la tierra, de los Departamentos, de los Municipios, del Estado, indígena, industrial, inmueble, intelectual, privada... Acerca de la entrada correspondiente, el *Diccionario* define de manera abarcante:

Dominio público o privado de los bienes. Son inalienables, imprescriptibles e inembargables los bienes de uso público, los parques naturales, las tierras comunales de los grupos étnicos, las tierras de resguardo, las cosas que constituyen el patrimonio arqueológico de la Nación y los demás bienes que determine la ley. La Constitución garantiza la propiedad privada y los demás derechos reales adquiridos con arreglo a las leyes civiles, derechos que no pueden ser desconocidos ni vulnerados por leyes posteriores. La propiedad es una función social que implica obligaciones. A ella es inherente una función ecológica. Por motivos de interés público o utilidad social definidos por el legislador puede haber expropiación judicial o administrativa. También compete al Estado, por sentencia judicial, declarar extinguido el dominio de bienes mal habidos. La pena confiscatoria está prohibida.

⁶⁵ Algunos términos **análogos** al de **bien común** en la Constitución colombiana: orden político, económico y social justo (Preámbulo); la prevalencia del interés general (art. 1); la prosperidad general (art. 2º.); derecho de petición en interés general (a. 23); moral social (a. 34); utilidad pública, interés público, interés social, funciones social y ecológica de la propiedad (a. 58); acción de tutela contra particulares que afecten interés colectivo (a. 86); acción popular para proteger intereses colectivos (a. 88); acción de grupo o de clase para proteger derechos colectivos (a. 89); utilidad común (a. 103); el Procurador defiende intereses colectivos (a. 277, 4). Los términos anteriores no son sinónimos del concepto de **bien común**, pero aluden a aspectos **colectivos** del mismo, que enfatizan la existencia **del todo social**, diluyendo la existencia personal.

En Colombia, debido, sin duda, al alcance práctico del principio de **Bien Común**, ya hemos superado la primitiva concepción romanista de la propiedad privada, institución jurídica que, en nuestro caso, es convertida en función social con función ecológica, por lo cual la sociedad y el Estado cuentan con mecanismos de intervención, que bien se pueden esgrimir para hacer frente a las pretensiones del privatismo transnacional; lo cual queda condicionado a la capacidad de resistencia nacional en el contexto de las alianzas regionales contra el “globalismo”. No es patente en nuestro Derecho Constitucional la asimetría fuerte entre lo común y lo privado señalada por Mattei. No obstante, la institución de la “privatización” puede posibilitar gradualmente el debilitamiento de los intereses públicos, como advierte el autor italiano.

Si examinamos las Sentencias de la Corte Constitucional, concluimos que, en una muestra de 16 jurisprudencias, el principio de Bien Común es explícitamente operante, especialmente para regular (“limitar”) la propiedad privada, la libre iniciativa privada, la libertad económica, la libertad de empresa, el derecho a la libre competencia económica... No obstante, al no definirse el concepto, su alcance se difumina. La jurisprudencia se atiene a lo que dice la Corte Interamericana acerca del Bien Común:

No escapa a la Corte, sin embargo, la **dificultad de precisar de modo unívoco** los conceptos de “orden público” y “**bien común**”, ni que ambos conceptos pueden ser usados tanto para afirmar los derechos de la persona frente al poder público, como para justificar limitaciones a esos derechos en nombre de los intereses colectivos. A este respecto debe subrayarse que de ninguna manera podrían invocarse el “orden público” o el “bien común” como medios para suprimir un derecho garantizado por la Convención o para desnaturalizarlo o privarlo de contenido real (ver el art. 29.a) de la Convención). Esos conceptos, en cuanto se invoquen como fundamento de limitaciones a los derechos humanos, deben ser objeto de una interpretación estrictamente ceñida a las “justas exigencias” de “una sociedad democrática” que tenga en cuenta el equilibrio entre los distintos intereses en juego y la necesidad de preservar el objeto y fin de la Convención (Sentencia C-251/02, MM. PP.: Eduardo Montealegre y Clara Vargas).

Con todo, la jurisprudencia colombiana parece adelantarse proyectivamente a la necesidad de apertura mundial contemporánea, al concebir el **Bien Común** nacional como subordinado a un **Bien Común** englobante: “Bien común universal”.

Precisamente, haciendo referencia expresa a la necesidad de integrar las naciones en su objetivo de lograr un beneficio colectivo internacional, esta Corte tuvo oportunidad de expresar que “En el mundo moderno y contemporáneo, el equilibrio jurídico internacional parte del supuesto de que los órdenes internos de los Estados no son absolutos, ya que así como existe un interés general en el seno de

cada uno de ellos, igualmente hay un interés general internacional, fundado en el **bien común universal**. Es este interés el que busca realizarse mediante los pactos o tratados que se celebran en virtud del ejercicio de la soberanía, como atributo propio de cada uno de los Estados: el compromiso internacional es, así, un acto de soberanía del Estado que se vincula, es decir, se trata de la expresión de la voluntad independiente de cada Estado que pretende comprometerse como ente jurídico en el plano internacional (Sentencias C-276 de 1993 y C-1184/00 M. P.: Dr. Vladimiro Naranjo Mesa).

c) Otros constitucionalismos latinoamericanos:

Si examinamos los documentos constitucionales de otras naciones del Continente, descubrimos que el término **Bien Común** aparece en los preámbulos o en otros contextos. Es el caso de los ordenamientos chileno, boliviano, ecuatoriano, peruano, venezolano; en otros, como en el uruguayo y en el paraguayo, aparecen términos más o menos equivalentes como “interés común”, “interés general”, “bien general”.

Es de resaltar que la Constitución chilena no sólo utiliza el valor de convivencia **bien común**, sino que **lo define** de manera directa: “El Estado está al servicio de la persona humana y su finalidad es **promover** el **bien común**, para lo cual debe contribuir a crear las **condiciones sociales** que permitan a **todos y a cada uno** de los integrantes de la comunidad nacional su **mayor realización espiritual y material** posible, con pleno **respeto** a los **derechos y garantías** que esta Constitución establece.” (Constitución de 1980 reformada en 2005, Capítulo I, artículo 1, inc. 4).

Las Constituciones ecuatoriana y boliviana destacan el producto final de la realización del bien colectivo: el “buen vivir” o “vivir bien”, lo cual conecta estos textos con la tradición clásica aristotélico-tomista, que señala como término de la vida social y del régimen político la “vida buena” (*bona vita*).

Finalmente, la mayoría de las Constituciones mencionadas tienen en cuenta que la **propiedad** (pública, privada, comunitaria, colectiva, estatal, asociativa, cooperativa, mixta...) es respetada de acuerdo con los títulos que la fundan, pero insistiendo en que cumple **función social**, a fin de armonizarla con las exigencias de **Bien Común** o de “interés general”, superando especialmente el individualismo privatista heredado de los liberalismos del siglo XIX.

Conclusiones del Capítulo I:

- Desde el Derecho romano, la **propiedad privada** adquirió centralidad como institución que unificaba todas las relaciones jurídicas, especialmente las que se referían al papel del paterfamilias como sujeto clave que determinaba la institución matrimonial, la filiación, la institución de la esclavitud y de la emancipación, lo mismo que el poder de decidir en los negocios privados e intervenir en los negocios públicos. El **derecho de dominio** atraviesa toda la historia occidental hasta el derecho medieval, que parece mitigar un poco su carácter individualista primitivo; pero recobra fuerza al llegar a la **modernidad**, cuyos filósofos lo consideran el fundamento de la libertad.
- A todo lo largo de la historia política y económica, se contraponen dos perspectivas: la de la **vida privada**, marcada por las instituciones heredadas de la familia romana, y la de la **vida pública**, propia de los ciudadanos que podían decidir en los destinos colectivos de la *res publica*. Al llegar a la **modernidad**, uno de sus filósofos más influyentes, Francis Bacon echa a andar el principio: “*ius privatum sub tutela iuris publici lateat*”, en el sentido de que la *res publica* tiene ante todo por finalidad la **protección** del derecho privado, esfera propia de los intereses familiares, con sus propios secretos.
- La tensión entre derecho público y privado trajo como consecuencia la delimitación de esferas, con la construcción jurídica de la idea de **Autonomía Privada** (AP), que orientó el curso de la vida económica y la vida política, con preponderancia cada vez mayor de la primera sobre la segunda. Gradualmente, la razón jurídica fue construyendo un concepto conexo: el de **Autonomía de la Voluntad** (AV), como expresión concreta del poder fundamental de decidir desde la “autonomía”, generada por el **hecho del dominio** sobre las cosas susceptibles de comercio. La AP y su correspondiente AV tuvieron especial refuerzo a partir del “paso del status al contrato” (según la ley de Maine) desde los orígenes de la Modernidad, y, por ello, fueron factores decisivos en el **surgimiento** y el **desarrollo del capitalismo**. La AP y la AV llegaron, después del siglo XVIII, a subordinar al mismo Estado nacional.
- La AP y la AV tienen distinta función según la forma de Estado en que operan: en el Estado liberal de derecho o *laissez-faire*, el derecho público sirve ante todo a la AP y la AV, que tienden a hipertrofiarse y a reducir las funciones del Estado. En el Estado totalitario, AP y AV tienden a subordinarse a las “razones” de Estado. En el Estado interventor, existe cierto equilibrio entre intereses públicos y privados.

En el Estado neoliberal, inserto en el proceso globalizador, las funciones de aquél retrogradan ante la hegemonía de la AP-AV de la economía transnacional.

- Actualmente se presenta un **conflicto** entre los intereses del Estado neoliberal nacional, que tiende a hacer valer los bienes *extra commercium*: **bienes públicos** y **bienes comunes**, objeto de **privatización** por parte de las empresas extraterritoriales, cuyas AP y AV pantagruélicas tienden a llevar al **mercado** lo que por naturaleza “ni se compra ni se vende”. Pero, para sus propósitos de ganancia, no hay nada que no pueda ser comercializable. Aun las catástrofes se convierten en objeto de ganancia.
- Frente a la voracidad transnacional, brotan por doquier movimientos que cobran conciencia de la necesidad de que los legisladores nacionales, en conexión con un nuevo derecho internacional, creen instituciones capaces de controlar ese hiper-mercantilismo neoliberal, que no solamente amenaza con privatizar los bienes comunes nacionales y planetarios, sino la misma sostenibilidad humana en el planeta. Se impone recuperar un **valor jurídico fundante**, muy utilizado en los discursos políticos, pero como una idea vacía, pues nadie la define, reclamada por jóvenes economistas y juristas como criterio esencial para regular desde el poder político-democrático los límites de AP y AV: el **Bien Común**.

Capítulo II

TOMÁS DE AQUINO, FILÓSOFO DEL BIEN COMÚN

Problema: en el contexto del pensamiento político de Tomás de Aquino, se pregunta si existen criterios para aclarar la **noción de bien común** y el abordaje de sus **distintas formas**, privilegiando la idea de bien común político (BCP).

2.1. La Edad Media ilumina de nuevo los “bienes comunes”

En 1973, Umberto Eco escribió un corto ensayo intitolado: *La Edad Media ha comenzado ya*, en el cual adelantaba que la época contemporánea se analogaba en muchos aspectos a la Edad Media, cuyo conocimiento podría tener valor epistemológico para comprender **megatendencias** y **rasgos de finales de siglo**. Junto con él escribían Furio Colombo, Francesco Alberoni, y Giuseppe Sacco, quienes estaban de acuerdo en hablar de una nueva Edad Media o de una sociedad neofeudal⁶⁶.

También Ugo Mattei insiste, en 2011, en hablar del “nuevo Medievo”:

Naturalmente, al imaginar el “nuevo Medievo” es esencial insistir en las relaciones entre Estado y grandes empresas precisamente desde la perspectiva de la “producción” del ordenamiento jurídico. En efecto, la presencia de inmensas organizaciones político-económicas absueltas en lo esencial de responsabilidad social constituye al mismo tiempo un punto de partida y de llegada del nuevo Medievo global. De partida, porque el gigantismo y la capacidad de actuación supranacional de estos sujetos son precisamente lo que los hace más fuertes que los Estados. Las grandes empresas pueden, de hecho, crear su propio sistema jurídico *market friendly*, a través del llamado *forum shopping*. Este procedimiento consiste en escoger el sistema jurídico más favorable a sus intereses, normalmente aquél donde más débiles son las regulaciones ambientales y la tutela del trabajo, o aquél al que es más fácil transferir los contenciosos judiciales en caso de conflicto con un Estado.⁶⁷

⁶⁶ Cfr. ECO, Umberto et alii. *La nueva Edad Media*, Alianza, Madrid, 1974, passim.

⁶⁷ MATTEI, Ugo. Op. Cit., pp. 33-34.

Compara Mattei el poder invasivo de las grandes empresas a las compañías libres saqueadoras a lo largo y ancho de Europa en el antiguo Medievo:

El nuevo Medievo, en definitiva, está poblado de estos “monstruos” en busca de beneficios, iguales a las compañías libres y los ejércitos mercenarios que invadían y saqueaban a Europa sin restricción alguna. No será difícil... evocar estructuras similares, con un poder privado irresistible, capaces de hacer valer la ley del más fuerte en siglos oscuros, a través de estrategias políticas violentas orientadas a hacer, deshacer y, en última instancia, a controlar las débiles estructuras de la estatalidad incipiente. En el fondo, el saqueo de los bienes comunes y la explotación de los más débiles estuvieron en la base de las grandes fortunas de la nobleza europea. Lo mismo ocurrió años después, en los Estados Unidos...⁶⁸

Añade el autor: “En el Medievo siempre hubo revueltas campesinas dirigidas a defender los lugares y **bienes comunes** contra la codicia del poder. También en el nuevo Medievo, los tiempos parecen maduros para revueltas e insurrecciones.”⁶⁹

Mattei contrasta la centralización y el absolutismo jurídico sobre un territorio determinado y delimitado a partir del Estado westfaliano, modelado con base en el *dominium* romano del *paterfamilias* sobre su fundo rústico, con el pluralismo y policentrismo del orden jurídico medieval, modelo premoderno contra el cual debió luchar el Estado hasta el siglo XIX.

El Medievo, en efecto, se caracterizó por un gran número de fuentes del derecho vigentes en un mismo territorio, escasamente coordinadas entre sí a través de relaciones en todo caso no jerárquicas. Estas fuentes eran en parte locales, de matriz netamente consuetudinaria o controladas por pequeños señores feudales (en la concepción medieval, entre las prerrogativas del propietario de la tierra figuraba la de administrar la justicia entre sus campesinos). También podían ser “estatales”, sobre todo allá donde existían entidades proto-estatales como en las comunas italianas. Y podían ser también “supraestatales”, como en el caso del Derecho Romano que se enseñaba en las universidades y que se aplicaba, en diferentes sitios, como **ratio scripta** en los juicios más significativos y en los actos notariales.⁷⁰

A lo anterior, observa Mattei, hay que agregar que no era dominante el “principio de territorialidad”, sino que tenía preponderancia el “principio de personalidad”, de manera que se aplicaban distintos derechos de acuerdo con los estatutos personales: el derecho comercial a los mercaderes, el derecho gremial a las distintas corporaciones y oficios, el derecho canónico a los cristianos, la ley judía a los judíos y la ley musulmana a sus fieles.

⁶⁸ MATTEI, Ugo. Op. Cit., p. 35.

⁶⁹ MATTEI, Ugo. Op. Cit., p. 41.

⁷⁰ MATTEI, Ugo. Op. Cit., p. 29.

Las dos “Edades Medias” se parecen en la multiplicación de centros de poder y la pululación de conflictos, amén del pluralismo y policentrismo jurídicos. Uno y otro aspecto se ha generalizado en el mundo contemporáneo, en la medida en que el Estado nacional ha venido perdiendo su dogmática “soberanía”. Caso típico de la marca medieval ha sido Colombia durante casi toda su historia republicana, hasta llegar a los 50 años de pérdida del monopolio de las armas por parte del Estado, que ha tenido que aceptar zonas liberadas y regímenes jurídicos no constitucionales, como el que dio origen a la muy famosa ley 002 de 2000, ley de las FARC⁷¹.

Pero nuestro Medievo actual globalizado tiene una diferencia crucial con el antiguo Medievo: éste dio centralidad a los “bienes comunes” como bienes *extra commercium* (con la misma dignidad que los bienes de propiedad privada), a los que se vigilaba desde los burgos y desde las aldeas. El nuevo Medievo, se caracteriza **por un olvido de la dignidad de los bienes comunes** y el riesgo continuo de su **privatización**, con las secuelas de la pérdida de titularidad de las comunidades locales, regionales y de la humanidad. Sin embargo, el pluralismo jurídico, que es utilizado por el **privatismo transnacional**, también puede ser utilizado (en uso alternativo del derecho) por quienes son conscientes de los derechos de última generación constituidos por los bienes comunes en su interacción en el seno del **bien común integrador planetario**, derecho de la Humanidad.

Mattei intenta una descripción de la economía de subsistencia de la economía medieval:

La economía de subsistencia... era incompatible con una percepción de la realidad fundada en el individuo. De hecho, era el papel desempeñado en la cooperación social dentro de un grupo concreto lo que determinaba el status de cada uno. Esta cooperación social se desarrollaba casi siempre localmente, en un territorio que constituía al mismo tiempo el fundamento y el límite geográfico de la economía... dicho territorio era un agregado de bienes comunes que hacían posible tanto la existencia humana como su reproducción.⁷²

El autor enumera esos lugares comunes: el bosque, los ríos y torrentes, la ciudad, las iglesias (“únicos lugares comunes secos, limpios, decorados, en los que no se convivía con los animales y en los que para entrar hacía falta un mínimo de decoro personal”⁷³). Los ámbitos de la iglesia fueron los primeros espacios de higiene y urbanidad para el pueblo (lo mismo que los palacios lo fueron para la nobleza): se

⁷¹ Véase <http://www.semana.com/opinion/articulo/la-002/42102-3>

⁷² MATTEI, Ugo. Op. Cit., p. 44.

⁷³ MATTEI, Ugo. Op. Cit., p. 45.

aprendió a orinar y a defecar en lugares reservados, fuera de los recintos sagrados, de los cuales había que expulsar los malos olores y los gestos groseros, además, de imponer actitudes de respeto mutuo. La gente se fue acostumbrando a los espacios sin basura y ambientados con flores bellas para la vista y aromáticas para rudos olfatos. Así se fue logrando que se masificara el buen gusto a lo largo ancho de los burgos y de las ciudades, aunque por siglos hubo que huir de los malos olores urbanos, hasta cuando se descubrió la importancia del alcantarillado subterráneo.

La Carta Magna, en Inglaterra, en tiempos del rey Ricardo y de Robin Hood, documento modélico de las pugnas de la época, permite conocer los “factores reales de poder” que participaron en sus acuerdos.

La Magna Charta de 1215, considerada el primer documento constitucional de Occidente, refleja esta tensión. Es bastante conocido que garantizó la representación política a la nobleza y a la propiedad privada en el Parlamento. Pero casi nadie sabe, en cambio, que fue acompañada por un documento, conocido como Charter of the Forest, que garantizaba los bienes comunes de la mayoría de súbditos de su majestad que no gozaban de riqueza ni de propiedad privada. Esta Carta garantizaba al pueblo el acceso libre a los bosques y al uso de sus bienes comunes —leña, frutas, animales, agua— contra las pretensiones de quienes —incluido el soberano— pretendían reservárselos para el ocio y la caza privada. Este precoz testimonio de la importancia de los bienes comunes, colocados **en el mismo plano constitucional que la propiedad privada** es uno de los más antiguos y prestigiosos documentos fundantes de la tradición jurídica occidental, ha sido olvidado⁷⁴.

La violación de esta Carta comenzó con los *enclosures* del siglo XVI, época de aceleración de lo que Marx llama, siguiendo a Adam Smith, “*acumulación originaria*”.

Marx, después de hablar del “saqueo de los terrenos de dominio público”, explica acerca de los bienes comunes:

Los **bienes comunales** —completamente distintos de los bienes de dominio público— eran una institución de origen germánico, que se mantenía en vigor bajo el manto del feudalismo. Hemos visto que la usurpación violenta de estos bienes, acompañada casi siempre por la transformación de las tierras de labor en terrenos de pastos, comienza a fines del siglo XV y prosigue a lo largo del siglo XVI. Sin embargo, en aquellos tiempos este proceso revestía la forma de una serie de **actos individuales de violencia**, contra los que la legislación luchó infructuosamente durante 150 años. El progreso aportado por el siglo XVIII consiste en que ahora **la propia ley** se convierte en **vehículo de esta**

⁷⁴ MATTEI, Ugo. Op. Cit., p. 50.

depredación de los bienes del pueblo, aunque los grandes colonos sigan empleando también, de paso, sus pequeños métodos personales e independientes.⁷⁵

El economista francés **Michel Beaud** desarrolla su “Historia del Capitalismo” en un marco cronológico que arranca de 1500 hasta “nuestros días”⁷⁶, es decir, desde la época del *manu capere* o desde las distintas formas de pillaje, cuya escalada ocurre entre el siglo XV y el siglo XVI. La “acumulación originaria” —que marca la salida de la Edad Media y el inicio de la Modernidad—, garantiza que hay un capital básico (plante) para hacer productivos los primeros procesos de capitalización. Venía de siglos atrás, pero solo los nuevos métodos la hicieron suficiente para hacer efectiva la AP y la AV: los cerramientos de tierras comunales, las distintas formas de explotación de las riquezas del Nuevo Mundo, la institución del corso (que permitía hacerse con el oro español o portugués mediante asaltos en altamar), y las mismas prácticas comerciales de Inglaterra y Holanda, que reducían al máximo las importaciones prefiriendo exportar para hacerse con el oro y la plata de los ricos españoles y portugueses. Éstos, por improductivos, no pudieron contar con su propia “acumulación originaria”.

La Edad Media premoderna “ilumina” la nueva Edad Media, pues podemos comprender nuestros propios procesos nacionales e internacionales utilizando por analogía los esquemas hermenéuticos que los historiadores especializados nos han proporcionado para aproximarnos a las formas de vivir y de interactuar, las maneras de organizar la sociedad, la economía, la política, la cultura, las formas de creer, de valorar y de sentir de esas épocas llamadas “oscuras”, pero que la historiografía crítica ha descubierto como capaces de proporcionar distintas luces, sin arrogarse el calificativo de “iluminismo”, tan caro a la Modernidad.

Existe sorprendente analogía entre la Edad Media “medieval” y la nueva edad media contemporánea: la primera se caracterizó por el esfuerzo globalizador cristiano, con el propósito de recuperar la antigua globalización del Imperio romano, en pugna sangrienta con el acelerado proceso globalizador del Islam. En nuestra nueva Edad Media, dentro del proceso globalizador económico, chocan nuevamente rezagos de las pugnas globalizadoras de los siglos XII, XIII, XIV...

⁷⁵ MARX, Carlos. El Capital. FCE, Méx., 1977, vol. I, p. 616.

⁷⁶ BEAUD, Michel. Historia del Capitalismo de 1500 a nuestros días. Ariel, 2013, passim.

2.2. Tomás de Aquino y la política de su tiempo

Para acercarnos a la *intentio auctoris* de Tomás de Aquino, a fin de descubrir el contexto epocal y existencial de todo su pensamiento político, pasaremos, en primer lugar, a un esbozo biográfico, con énfasis en su papel de actor político dentro del entramado de las fuerzas políticas individuales y colectivas de pleno siglo XIII, época del primer gran renacimiento de la conciencia europea a partir del nacimiento y desarrollo de la vida urbana, atizada por la actividad de los burgos.

Si el poder político tiene como finalidad la organización social, no puede reducirse al aparato gubernativo, y menos en el apogeo de la Edad Media, cuando no había centralización política y coexistían distintas *potestates* ordenadoras, diversos factores reales de poder que mezclaban funciones “secular”, “espiritual”, económica, militar, cultural, etc.: la *potestas* imperial, la *potestas* pontificia, las *potestates* de los reyes, de las gradaciones feudales —con distinto alcance si eran duques, condes, obispos, arzobispos, abades—, las *potestates* de las Comunas en las ciudades, en cuyo seno se desarrollaban los nuevos poderes gremiales de artesanos, comerciantes e intelectuales (titulares del “poder del saber”)...

Se trataba de un complejo entramado de centros de poder y de fuerzas individuales y colectivas en tensión permanente, que colisionaban, se enfrentaban, hacían alianzas o pactaban treguas. Unos poderes gozaban de mayor *auctoritas* que otros, según el grado de legitimidad, especialmente si se trataba de fuerzas individuales, de acuerdo con la respetabilidad fundada en la inteligencia, la competencia y la “prudencia”. Para la nuda *potestas* bastaba la fuerza de las armas y la violencia. A pesar de los esfuerzos de unas u otras *potestates*, especialmente de las supremas (Imperio y Pontificado) por lograr la hegemonía, lo característico del proceso “político” medieval fue la dispersión de poderes con la forzada mezcla de funciones.

Esa fue la herencia de la caída del Imperio Romano de Occidente (año 476) y, a pesar de la conciencia de unidad que proporcionaba el proyecto de “Cristiandad” como organización articulada para enfrentar el proceso globalizador musulmán, aún el siglo XIII no alcanzaba a mostrar rumbo claro para lograr la unificación necesaria, aunque ya se anunciaban las nacionalidades como centros integradores territoriales y poblacionales. Triunfo final, por supuesto, de la desintegración del antiguo imperio.

En ese contexto, nace (1224), crece y actúa Tomás de Aquino y Chieti, hijo de Landolfo de Aquino y de Teodora de Chieti. El mero hecho del nacimiento en un hogar de alta nobleza —pues por padre y madre unía en su persona dos estirpes condales— hizo que Tomás (quien, por otra parte, tomaba el nombre de su

pariente el Conde de Acerra Tomás I de Aquino, virrey de Nápoles) no pudiera vivir en el anonimato. Lugar de nacimiento, sangre, nombre, prestancia de padres y hermanos lo convertían en niño, joven, adulto siempre obligado a fungir como “hombre público”, representando directamente el papel de “fuerza política individual”, sin importar mucho que fuese caballero de torneos, monje o fraile, obispo o señor feudal rico, cabeza de una nueva rama de los Aquino... Sólo habría anulado sus posibilidades “públicas” que hubiese nacido *stultus* o hubiese sido declarado interdicto.

El filósofo y sociólogo francés Pierre Bourdieu habla de “capital social” y “cultural” con el que cuentan quienes nacen en medios socioeconómicos privilegiados, lo cual les abre todas las puertas y las posibilidades de acceder a cualquier ventaja social, especialmente desde el punto de vista educativo. Bourdieu-Passeron, en 1964, publicaron *Los Herederos: los estudiantes y la cultura*⁷⁷, en el que demostraban cómo el aparato educativo está distribuido para favorecer a los grandes “herederos”. Se da una especie de cooptación social, contra las pretensiones democráticas de las instituciones.

Tomás de Aquino fue un auténtico “heredero” social, económico, cultural, político, religioso (así perteneciera a una orden mendicante)⁷⁸, todo lo cual lo peraltó a los más altos niveles del poder del saber de su época, convirtiéndolo en inteligencia y voz autorizadas para intervenir en el consejo y la asesoría en distintos sectores del poder. Fue titular, pues, de la autoridad que se atribuía a los más destacados juristas romanos: el *ius publice respondendi*. Pero no hay que pensar que el privilegiado Tomás fuera meramente apalancado por las circunstancias, sin tener en cuenta su altísima inteligencia y la precocidad de sus avances en la comprensión de la totalidad de lo real. Si se empolla un huevo de piedra, no nacerá jamás un pollito.

Egido Serrano refuerza a Bourdieu:

Para entender a la familia de Tomás hay que tener en cuenta, sin duda, su doble ascendencia étnico-política: con toda probabilidad... **normanda** por la parte materna y **lombarda** por la paterna. Este dato puramente étnico no tendría quizá especial relevancia si los padres de Tomás fueran unos individuos cualesquiera, campesinos, artesanos o siervos de cualquier señor. Pero no carece de importancia si se trata de nobles caballeros, miembros de la clase dirigente que ha

⁷⁷ BOURDIEU, Pierre y PASSERON, Jean-Claude. *Los herederos: los estudiantes y la cultura*. Siglo XXI, BsAs, 2003.

⁷⁸ La **Orden dominicana**, a pesar de su **opción mendicante**, **no mendicaba** precisamente en el ámbito prestante de los intelectuales y asesores autorizados de altos cargos de los poderes vigentes: poder religioso, poder político, poder del saber, poder económico, poder urbano... Lo resalta muy claramente Alasdair MacIntyre en *Justicia y Racionalidad*, EIU, Madrid, 2001, p. 202.

recibido por herencia, y define con la armas, el poder conquistado por antepasados más o menos remotos. La tradición familiar, con todos los relatos que la fundamentan y le dan sentido, con todos los principios, ritos, costumbres y valores sobre los que se asienta, viene a ser en ese caso algo muy sólido y cuidadosamente conservado, valorado y transmitido⁷⁹.

Al referirnos a la prestancia de los Aquino, no se podrá soslayar el hecho de que el “heredero” Tomás debió tener conciencia de su propia valía e influencia, pues en sus actuaciones se evidencia que quienes lo rodeaban esperaban de él que hiciese honor a su nombre, ya que los de su estirpe venían actuando de largo tiempo atrás en calidad de — como remata Egido—: “agentes singularmente activos e importantes en los acontecimientos que marcaron en aquellos años la historia de Italia, de Europa y de la civilización cristiana, si cabe hablar así”⁸⁰.

Es importante tener en cuenta el hecho de que, aunque Landolfo de Aquino representaba apenas una rama de los descendientes del Conde que había obtenido el feudo hacia el año 887, él —según algunos autores— reforzaba su nobleza al ser nieto por línea paterna de Francisca de Suabia, hermana del emperador Federico I Barbarroja. Por ello, le unirían vínculos de sangre con el emperador a quien servía: Federico II, al cual representaba en calidad de “miles” (o jefe militar) y “justiciero” (con poderes jurisdiccionales en la región).

Desempeñaron funciones semejantes los hermanos mayores de Tomás, igualmente gibelinos o partidarios naturales del emperador, aunque tuvieron que romper más tarde con éste: Aymón, Reginaldo, Landolfo, Jacobo, Felipe, Adenolfo. Importa también retener que doña Teodora era tan noble como Landolfo, pues pertenecía a la rama Rossi de la familia napolitana de los Caracciolo, **condes de Chieti**, poderosos señores de raíces sicilianas. Teodora ejercía *plena potestas* en las ausencias de Landolfo en cumplimiento de sus deberes militares y, definitivamente, al enviudar en 1245, año en que Tomás entraba en los 20. Cuando éste se hizo fraile dominico en 1224, Teodora acudió a su amigo el emperador y obtuvo de éste un piquete de soldados para secuestrar al hijo rebelde, que renunciaba al magnífico **feudo eclesiástico de Montecasino**, que prometía reforzar **los poderes político-religioso-económicos** de los de Aquino.

“El universo familiar —escribe Egido— es el primer punto de contacto de la mente de un humano con la realidad que le rodea, con el significado que se atribuye a cada objeto o experiencia, con la panoplia de roles que puede desempeñar él mismo, con las expectativas y deseos que puede considerar apropiados y

⁷⁹ SERRANO, José Egido. *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo*, Encuentro, Madrid, 2006, pp. 93-94.

⁸⁰ Id. Ib.

viables.”⁸¹ Hoy se habla de “**psicogenealogía**”, que estudia el “inconsciente familiar” y las posibilidades de tomar conciencia de cuanto el árbol genealógico ha acumulado y que los padres transmiten a las nuevas generaciones, tanto como herencia positiva o bien como herencia negativa.

Resulta iluminador tratar de establecer los rasgos del talante “político” de los Aquino, descendientes de lombardos, y los propios de los Chieti, descendientes de vikingos o normandos (“hombres del norte”). Los primeros habían invadido Italia en la segunda mitad del siglo VI. Los vikingos o normandos habían estado llegando desde la fría Escandinavia a partir del siglo VIII y se habían establecido en Sicilia a finales del siglo XI. Sin duda que no solamente los temperamentos, sino también los caracteres de Landolfo y Teodora traducían los modos de ser que las peripecias lombardas y normandas habían venido definiendo como compatibles para la permanencia activa en la red de poderes de la Europa cristiana.

Sugiere Egido⁸² que puede haber conexión entre la versatilidad, la autoafirmación y la capacidad de articular propias del talante lombardo, en la práctica política, y la metodología dialéctica del Aquinate, que no tenía inconveniente en abrirse a distintas influencias intelectuales para dialogar y luego aproximar los discursos, aun en el caso de las oposiciones extremas de sic et non, para cerrar los debates con una postura personal suficientemente integradora.

Enfatiza el mismo Egido:

En todo caso, ese es el clima en que se forjó y aprendió a sobrevivir la familia paterna de Tomás. La astucia y la persistencia, el valor y la prudencia, la flexibilidad y la asertividad, la finura y la firmeza, la lealtad pero sin empecinamiento, debieron constituir pares complejos de valores apreciados, aprendidos a lo largo de generaciones, mamados —como se dice— con la primera leche y asimilados por ósmosis por cada generación de la familia Aquino. Seguramente el aprendizaje del necesario equilibrio entre esos pares aparentemente opuestos conformaba uno de los núcleos principales de la tradición heredada de una estirpe de lombardos nobles y guerreros.⁸³

Desde el punto de vista de la impronta vikinga de Teodora, Egido registra que Tomás estaba vinculado a “esa otra estirpe guerrera, batalladora e invasora”, y recalca el papel organizador y el ánimo pluralista de los señores normandos que desalojaron a bizantinos y árabes del sur de Italia. No obstante, los normandos se rodearon de consejeros de distinta procedencia cultural (griegos, musulmanes,

⁸¹ Op. cit. p. 92.

⁸² Cfr. Op. cit., p. 98.

⁸³ Id. Ib.

lombardos) y echaron las bases de una civilización pluralista, en la cual se respetaban no solamente distintos cultos, sino que permitieron la vigencia de distintos ordenamientos jurídicos, con lo cual construyeron monarquías más o menos estables. Esto debió influir en el joven Tomás para aprender los principios de una convivencia armónica.⁸⁴

El biógrafo Egido sintetiza:

Tomás no nació en una familia a la que le fueran ajenas relaciones de poder, ni los intereses y los análisis políticos. A pesar de que pronto se alejó de ella, una familia tan singular ¿no tenía que constituir por sí misma una escuela de finura analítica poco común, de realismo pragmático, quizá de criticismo, tanto al menos como de ideales de justicia y lealtad y de valores como la nobleza, el valor y la fidelidad? Al fin y al cabo, la primera papilla nunca se digiere por completo. Y Tomás nunca dejó del todo de relacionarse con sus familiares.⁸⁵

A pesar de que Tomás de Aquino y Chieti había nacido para la potestas, no pretendió otra que la del saber, con la *auctoritas* de su formidable inteligencia, en el seno de una Orden religiosa muy nueva —que rompía con la tradición feudal monacal y se dedicaba al estudio, sin ligarse a ningún latifundio— y dentro de la vida universitaria, donde muy pronto ascendió adquiriendo los títulos de la nueva “nobleza” académica: bachiller, doctor, magíster.

Tomás habría podido no profesar de fraile y haberse quedado en Nápoles, donde estudió 5 años: habría hecho idéntica carrera, de seguro como magister destacado de la Universidad imperial, que le había permitido un primer contacto con Aristóteles y los intelectuales musulmanes y judíos; lo cual estaba vedado en París. O se habría preparado como legista, canonista, teólogo o médico de Federico II, ya que esa universidad era de tipo profesionista: para preparar a los funcionarios del imperio. No obstante, Tomás habría desarrollado sus primeras preferencias por la lógica y la metafísica aristotélicas, con lo cual se habría convertido en el primer filósofo imperial, digno interlocutor del intelectual Federico II.

Al llegar al *Studium Generale* o Universidad imperial de Nápoles a estudiar artes y filosofía hacia 1239, a raíz de la toma del monasterio de Montecasino por el ejército imperial, que expulsó a monjes y aspirantes, Tomás descubrió su vocación intelectual (profesor y escritor), en cuya defensa debió declinar distintas ofertas efectivas de fungir en ejercicio de distintas *potestates* mixtas del feudalismo eclesiástico: abad de Montecasino (1248), aun siendo dominico, obispo, arzobispo, cardenal. Pero esas renunciaciones no fueron óbice para que lograra pronto

⁸⁴ Cfr. Op. cit., 103.

⁸⁵ Op. cit., 105.

percepción clara de los cruces de las distintas fuerzas e influencias políticas que enmarcaban y penetraban las actividades académicas.

Precisamente la filosofía, la teología y el derecho proporcionaban los mejores instrumentos conceptuales para analizar, aclarar y comprender la vida colectiva. Al hacerse novicio dominico en 1244, ya el joven Tomás sabía de la importancia de los poderes imperial, papal, real, señorial, comunal, universitario, mercantil y de las nuevas corporaciones religiosas... Su alta competencia intelectual y su claridad, sin tal vez pretenderlo, lo llevaron por distintos centros de poder: corte pontificia, cortes reales, cortes condales, considerado siempre como “fuerza política” a quien no era fácil soslayar. Esta condición precisamente fue, según algunos historiadores, lo que precipitó su muerte en 1274.

El magnífico poeta Dante Alighieri, quien se había formado en la escuela tomista, denunció en *El Purgatorio* (XX, 67-69) de su *Divina Comedia*, cómo Tomás fue víctima del rey de Sicilia Carlos de Anjou, hermano de San Luis IX de Francia. Carlos había insistido en que el Maestro pasara a la Universidad de Nápoles y fuese asesor suyo en distintos asuntos. Consciente el rey de la prestancia y la influencia política de Tomás y temiendo que éste lo denunciara ante el Papa y ante el próximo Concilio de Lyon a causa de sus prácticas tiránicas y sus abusos contra la casa de Aquino, lo habría hecho envenenar⁸⁶ con efecto retardado días antes de emprender el viaje hacia Lyon. Carlos no sólo temía a la verdad del Maestro, sino a la posibilidad de que fuese elevado al cardenato y aun pudiese convertirse en Papa, con lo cual su estatura política crecería y se destacaría más en toda la Cristiandad. No hay que olvidar que el reino de **Sicilia era feudo pontificio**.

No obstante su prematura muerte, el político Tomás de Aquino llegó a ser uno de los pensadores políticos más clarividentes de su tiempo, de tal modo que, sin haber construido una sistemática de las realidades políticas, sus aportes, algunas veces con valor de *obiter dicta*, no sólo influyeron en la evolución de las prácticas y de las instituciones, sino que la historia de la filosofía y la teoría políticas las han

⁸⁶ Eudaldo Forment, estudioso de la vida y obra de Tomás de Aquino, ha investigado el asunto y trae varios testimonios, entre ellos, el de Jacobo della Lana (1325): “...el Papa convocó un concilio que habría de celebrarse en Lyon, junto al Ródano, en la Provenza, al cual fueron invitados todos los clérigos de algún prestigio, entre ellos el mencionado fray Tomás. Cuando llegó el día de la partida, fray Tomás se presentó al rey Carlos para despedirse de él e informarse de si quería hacerle algún encargo. Éste le dijo: “¿Fray Tomás, si el Papa te preguntase por mí, ¿qué le dirías?” Tomás respondió: “Diría sencillamente le verdad”. Al respecto, puntualiza Forment: “En este pasaje, de un modo muy claro, se precisa el modo como Carlos de Anjou mató a Santo Tomás. Fue con un veneno externo y realizado por un médico que le acompañaba. También se indica el motivo: el miedo del rey a que Santo Tomás explicara al Papa su mala conducta, es decir, por su forma de actuar en el gobierno del reino, feudo del papado.” FORMENT, EUDALDO. Santo Tomás de Aquino. El oficio del Sabio. Ariel, Barcelona, 2007, pp. 273-280.

tenido y las tendrán en cuenta como claves para entender la madurez social de la Edad Media y sus consecuencias en el desarrollo de la concepción del poder político y de sus fines en los siglos siguientes.

2.3. Tomás de Aquino y el Bien Común

Teniendo en cuenta el aspecto biográfico anterior, entendemos por qué resultaba connatural al Aquinate preguntarse por el principio integrador de los distintos niveles de convivencia de los que tenía experiencia desde la múltiple perspectiva de la familia, del burgo, del reino, del Imperio, de la Iglesia, de tal manera que fuera posible hallar un fin que diera sentido a las distintas “comunidades” o ámbitos de búsqueda del “buen vivir”. Por ello, se entiende que desde muy joven experimentara la necesidad de comprender la vida personal inserta en “cuerpos” o totalidades de sentido. Por su origen de señor feudal (en ambiente de vida militar), tenía muy cercana experiencia del *corpus* del ejército, que le va a servir de metáfora para entender las relaciones entre partes y todos.

Cuando se planteó el problema de la naturaleza de las sociedades políticas, que deben proporcionar a sus miembros condiciones compartidas para facilitar la subsistencia y bienestar, se suscitó la cuestión de un “interés común”. Entre los griegos, especialmente en las discusiones de los sofistas y en Platón (*Rep.*, IV), el tema es frecuente, aunque privilegiando el aspecto de bienestar colectivo, independiente del bienestar individual. Esta última dimensión fue tratada por Aristóteles (*Pol.* III)⁸⁷ al señalar que la *politeia* no solamente debe atender a la permanencia del todo, sino que también debe proporcionar lo necesario para la felicidad de los ciudadanos. El término aristotélico es *tò koinòn symphéron*, traducible como “interés común”, criterio para distinguir los regímenes políticos justos⁸⁸, aunque al comenzar el Libro I se utiliza la expresión *agathón* para referirse al **bien** que motiva el surgimiento de toda comunidad (*koinonía*).

Tomás de Aquino tomó el concepto griego y lo mudó en *bonum commune*, convirtiéndolo en término clave de su filosofía política y de su jusfilosofía, que son inseparables: primero es preciso reflexionar acerca de la constitución del régimen político, utilizando como criterio teleológico la **primacía del bien común**, el cual se convierte en el fin de la **justicia organizadora de la sociedad**, que Tomás llama **justicia general o legal**. Dada la primacía de la relación del “todo” con las

⁸⁷ ARISTÓTELES, Política. CEPC, edición bilingüe, Madrid, 2005. Y la edición colombiana con traducción directa del griego y notas BRICEÑO, Manuel, S.J., Panamericana, Bogotá, 2000.

⁸⁸ Cfr. FERRATER MORA, José. Diccionario de Filosofía, entrada Bien Común, Ariel, Barcelona, 1994.

“partes” (“*ordo totius ad partes*”), la **ley**, que es instrumento de todas las formas de justicia, deberá apuntar de manera universal *ad bonum commune* como **fin propio**, para ordenar convenientemente la convivencia. Este **fin** es el criterio para establecer si el gobernante-legislador cae en la “tiranía” haciendo primar su bien privado.

Acerca del peso histórico del concepto de *bonum commune* en Tomás de Aquino, frente a Aristóteles, escribe el jusfilósofo tomista argentino Carlos I. Massini Correas:

...Es cierto que el Estagirita nunca puso en evidencia ni tematizó expresamente la cuestión del fin como criterio de la justicia en las contribuciones y distribuciones. Por el contrario, el Aquinate hace una referencia más precisa al fin de la comunidad como criterio para los repartos de cargas y de bienes que tienen lugar en su ámbito; más aún, Tomás de Aquino acuña un término técnico, el de “**bien común**”, desconocido por el Estagirita, para referirse a la finalidad de las unidades de orden práctico, finalidad que no puede ser dejada de lado en el momento de distribuir el producto de la cooperación social.⁸⁹

Massini para apoyar su aserto, cita directamente a Tomás cuando se refiere al doble papel ordenador de la justicia: “la justicia ordena al hombre con relación a otro, lo cual puede tener lugar de dos modos: primero, a otro considerado individualmente, y segundo, a otro en común, esto es, en cuanto que el que sirve a una comunidad sirve a todos los hombres que en ella se contienen.”⁹⁰

Otros autores coinciden con Massini acerca de la autoría tomasiana del término “bien común” y de su primera sistematización. Concuerdan en ello Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, en su *Diccionario de Política*⁹¹. Mariano Moreno Villa, en el *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, escribe, refiriéndose al contraste entre la concepción de Levinás y la de Tomás de Aquino: “El primer analista sistemático del concepto de bien común es Santo Tomás de Aquino.”⁹² Y el crítico de la globalización Christian Felber, en *La Economía del Bien Común*, reconoce: “El concepto “bien común” fue acuñado por Tomás de Aquino en el siglo XIII, “*bonum commune*”, y se extendió como la pólvora a través de la Doctrina Social de la Iglesia Católica⁹³ y otras escuelas filosóficas.”⁹⁴

⁸⁹ MASSINI CORREAS, Carlos I. (2006). La ley natural y su interpretación contemporánea. EUNSA, Navarra, pp. 176-177.

⁹⁰ ST, II-II, 58, 5.

⁹¹ BOBBIO, Norberto et alii. Diccionario de Política. Siglo XXI, BsAs, 2005.

⁹² MORENO VILLA, Mariano et alii (1997). Diccionario de Pensamiento Contemporáneo, San Pablo, Madrid, p. 153.

⁹³ El **tomismo de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI)** señala cuatro líneas básicas del concepto de bien común: 1) el criterio de la totalidad, pues abarca a todo el hombre; 2) el sentido personalista que combinado

Los neotomistas han dado mucha importancia, especialmente a mediados del siglo XX, al término y a su uso en las fuentes tomasianas. El filósofo Antoine Pierre Verpaalen (1922-2012)⁹⁵ se dio a la tarea, hacia 1960, de recopilar los textos relativos al “bien común” en las obras de Santo Tomás, reuniendo un total de 343 textos⁹⁶. Por la época de la selección de Verpaalen, Carlos Cardona⁹⁷, connotado especialista en la *Metafísica del Bien Común*, funda su reflexión en una *ordinata collectio textuum* de las obras de Tomás de Aquino⁹⁸.

No se pretenderá abarcar la totalidad de la obra tomasiana, como hace el *Corpus Thomisticum*, ni acceder a todos los lugares recomendados por Verpaalen o Cardona, pero se trabajarán **algunos textos** considerados claves por los especialistas y doctrinantes autorizados, suficientes para alcanzar la comprensión operativa del concepto, a fin de convertirlo en instrumento de crítica ética, jurídica política y económica, que es la pretensión de la presente investigación.

Puesto que el Aquinate no tiene un “Tratado del bien común”, sino que se refiere al concepto frecuentemente con ocasión de otros temas, como concepto regulador de asuntos relacionados con ideas de totalidad y parcialidad, de distinción y relación, de orden pautado y orden libre, de bondad compartida, etc., el primer esfuerzo del hermeneuta es reunir y correlacionar los distintos lugares de las distintas obras, procurando hallar lo análogo o lo complementario de los

con el sentido comunitario constituyen los criterios fundamentales determinadores del bien común; 3) el principio de jerarquía en los niveles constitutivos de bien común, con primacía de la vertiente moral; 4) mutabilidad del bien común en cuanto a sus exigencias concretas. Luego la DSI señala criterios políticos definidores del bien común, y hace cuatro proyecciones: 1) la proyección política del bien común sobre la autoridad; 2) la proyección política del bien común sobre el ciudadano; 3) la proyección del bien común sobre la economía; y 4) la proyección política del bien común a nivel mundial. Cfr. GUTIÉRREZ, José. La concepción cristiana del orden social. CESVC, Madrid, 1972, pp. 22 y ss.

⁹⁴ FELBER, Christian (2012). La Economía del Bien Común, PAPP, Deusto, p. 15.

⁹⁵ En UTZ, Arthur Fridolin. Ética Social, Herder, Barcelona, 1964, Apéndice II, pp. 385-431.

⁹⁶ Verpaalen comienza por los lugares de los “Comentarios a las Sentencias” de Pedro Lombardo (49 citas), continuando con “Contra Impugnantes” (2 citas), “De Veritate” (8 citas), “Contra Gentiles” (66), “De Potentia” (14), “Quodlibetales” (3), “De Spirit. Creat.” (4), “De Substantiis Separatis” (2), “De Perfectione Vietae Spiritualis” (2), “De Regno” (12), “In Mtaph.” (9), “In Eth.” (15), “In Polit.” (10), “De Malo” (1), “De Caritate” (5), “De Spe.” (1), “Summa Theol.” (124), “Compendium Theol.” (7). En cuanto al “De Reg. Judaeorum” (“Carta a la Duquesa de Brabante”), que no aparece en la selección anterior, el concepto de “bien común” se halla implícito a todo lo largo de la “Carta”, y se encuentra cierta sinonimia con el término “utilitas communis”.

⁹⁷ CARDONA, Carlos. Metafísica del bien común, Rialp, Madrid, 1966.

⁹⁸ CARDONA, Carlos. Metafísica del bien común, Rialp, Madrid, 1966, pp. 91-141: “Super Evan. S. Joannis” (1), “Super Epistolas S. Pauli” (3), “Super Quattuor Sent.” (17), “De Divinis Nom.” (5), “De Caelo et de Mundo” (1), “In Meth.” (3), “In Eth.” (12), “In Pol.” (2), “De Causis” (1), “De Hebdomadibus” (1), “Contra Gentiles” (31), “Summa Theologiae” (101), “De Veritate” (7), “De Caritate” (2), “De Virt. In Com.” (1), “De Spirit. Creat.” (1), “De Malo” (1), “De Potentia” (2), “Quodlibet.” (1), “In Symb. Apost.” (1), “Comp. Theol.” (1), “De Perfect Vit. Spir.” (3), “De Subs. Separ.” (2), “De Regno” (4).

filosofemas. Con ese objeto, recopiló Verpaalen los 343 textos presentados a mediados del siglo XX. Hasta entonces, los tomistas expertos se limitaban a citar algunos textos decantados por la tradición y en apariencia suficientes, sin indagar posibles aportes de otros lugares en distintos contextos, lo que tiene la virtud de añadir nuevos matices al significado tradicional, con lo cual se descubren otras perspectivas y posibilidades de comprensión.

La metodología utilizada en esta investigación comienza con la lectura contrastada de los textos de Verpaalen, ordenados cronológicamente, tratando de establecer un discurso integrador, empezando por descubrir el orden doctrinal, sugerido por los distintos niveles ontológicos, según los intereses del teólogo y el metafísico, que parten de lo más universal a propósito de Dios, como por ejemplo en el esquema de *exitus et reditus* de la Suma Teológica. Lo que ha conducido a plantear como punto de partida la necesidad de arrancar de la inquietud del metafísico Tomás por la equivalencia de los “trascendentales”. El Maestro los definía como las “propiedades” que se agregan al “ente” en cuanto expresan un modo que no se explicita con el nombre del “ente”. Y el mismo Tomás enumeraba seis modos: “ens, res, unum, aliquid, bonum, verum” (*De Ver, q. 1, 1.*), una lista que llegó a ser la más difundida y acreditada de todas. Los trascendentales son las propiedades que todas las cosas tienen en común y que, por tanto, exceden o trascienden la diversidad de los géneros en que las cosas se distribuyen. Así, todo “ente” es “bueno”, o “verdadero”, o “uno” o “algo”, etc.

No se hace una teoría exhaustiva del bien común en general y de todas sus modalidades, lo que exigiría una investigación propositiva de gran síntesis, sino que nos limitamos a resaltar los textos como **grandes principios orientadores**, encabezados por cortos enunciados de contenido, que posibilitan elaborar un vademécum de afirmaciones de sabor dogmático, como pistas mínimas para poder identificar el fenómeno integral “bien común” en cualquiera de sus formas. En principio, no hay auténtico “bien común” si no están presentes o implícitas las características que propone el vademécum. En esta investigación lo que importa, ante todo, es la descripción del bien común político y su prolongación económica, pero no parece que se pueda abordar ese aspecto sin tener en cuenta el discurso metafísico completo.

Ha sido guía para la selección y ordenación de la colección de textos la *Metafísica del Bien Común* del tomista Carlos Cardona, quien primero se refiere al trascendental “bien” ligado a la “comunidad” para pasar a analizar la “dinámica del bien común”. En lo que sigue, se descubren varias instancias clasificadoras: a) el “bien” y la “perfección”; b) la “comunidad” y su “bien común”; c) el “bien común del universo”; d) el “bien común del género humano”; e) el “bien común político” y “económico”; f) constantes de todo “bien común”; para cerrar con el análisis del organicismo analógico en la comprensión del “bien común”.

2.3.1. Metafísica del bien común

A lo largo de los textos acerca del **bien común**, Tomás echa las bases de una **metafísica del bien común**, referente fundamental obligado para la intelección de todos los usos del término.

a) El bien y la perfección

¿Qué es **el bien**? Esta pregunta clásica desde Aristóteles y reiterada por el Aquinate ha tenido una idéntica respuesta: “bien es lo que todos apetecen”; pero quedaríamos sin respuesta clara, pues se apetecen muchas cosas buenas o malas y el apetecer o desear no las nivela. Precisamente se apetecen cosas porque antes han sido reconocidas como buenas, esto es, como dignas de aprecio dadas sus muchas o escasas perfecciones. Las cosas no son buenas porque las apetezcamos, sino que las apetece porque nos perfeccionan, porque nos transmiten su bondad. Aclara el Aquinate:

La **razón de bien** consiste en que algo es apetecible; por eso dice Aristóteles que el bien es lo que todas las cosas apetecen: “*bonum est quod omnia appetunt*”. Pero es evidente que cualquier cosa es **apetecible** en cuanto es **perfecta**, pues todas las cosas apetecen la perfección. Y algo es perfecto en la medida en que es en acto: de donde es manifiesto que algo es bueno en tanto que es ente, pues el ser es la actualidad de todas las cosas... Es, pues, notorio que el bien y el ente se identifican realmente, con la diferencia de que el bien añade la razón de apetibilidad, que no se expresa en la noción de ente.⁹⁹

Con el *ente* nos encontramos y lo conocemos, pero no es forzoso que lo descubramos como *bien*, es decir, suscitador de atracción, de amor, de deseo, porque descubrimos las perfecciones que se nos ofrecen desde la perspectiva de nuestro propio proceso perfectivo. Pero, sin duda, su capacidad de atraer depende precisamente de su propio ser. La bondad es algo objetivo y no depende del deseo personal ni del querer de muchos. No es la democracia de los apetitos lo que hace las cosas buenas.

Puesto que la razón de bien conviene directamente al ser perfectivo de otro, es mayor su signo de bondad si es difusivo, es decir, si se convierte en fin deseable para muchos otros seres. Tomás explica de esta manera: “Una causa es tanto

⁹⁹ ST, I, 5, 5.

más principal y mejor cuanto a más efectos se extiende. De donde el bien, que tiene razón de causa final, es tanto mejor cuanto a más se extiende”¹⁰⁰ Completa el Aquinate: “el fin particular de alguna cosa es un cierto bien particular (parcial o limitado); y, en cambio, el fin universal de todas las cosas será un bien universal.”¹⁰¹ De ahí que sea mejor el bien participado por muchos, como el bien de una comunidad, que el bien particular de uno de sus miembros, sin que éste pueda desecharse.

b) La comunidad y su bien común

¿Qué es la *comunidad* en cuanto tal? Responde el Aquinate: “La **comunidad es cierto todo**; en todos los todos, se halla tal orden, que aquel todo que en sí incluye a otro todo sea principal.”¹⁰² De donde se desprende que toda comunidad constituye una unidad (sin unidad no existe el todo), pero esta unidad plural no absorbe las unidades particulares, que siguen siendo sustanciales. La unidad de la comunidad es una unidad **relacional**. Las unidades relacionales tienden a incluirse en otras comunidades, entre las cuales las superiores son las comunidades incluyentes, como la comunidad del universo incluye las demás comunidades hasta alcanzar comunidades menores, por ejemplo, la familia.

La **pluralidad de los participantes** en cada comunidad implica necesariamente que aunque cada uno posea todo lo participado, no lo posea totalmente: lo participado supera la capacidad del participante. Explica Tomás: “La naturaleza de la especie se multiplica en una pluralidad de individuos, porque no puede contener toda su perfección en uno solo.”¹⁰³ O de otra manera: “Cada uno de los individuos de las cosas naturales que hay aquí (en la tierra), son imperfectos, porque ninguno de ellos comprende en sí todo lo que pertenece a su especie.”¹⁰⁴ Si el bien es lo que se apetece por las perfecciones que ofrece, con más veras debe apetecerse el bien plural de las comunidades, el cual multiplica las perfecciones.

Define Tomás: “El **bien común** es el bien de esto o de aquello en cuanto esto o aquello es parte de algún todo, como el soldado en cuanto es parte del ejército, y el ciudadano en cuanto es parte de la ciudad; y en lo que respecta al afecto por este bien común, el principal objeto de **dilección** es aquel en el cual principalmente consiste tal todo.”¹⁰⁵ Se denomina, pues, **bien común** el bien de un

¹⁰⁰ In Eth, I, 2 n. 30.

¹⁰¹ ST, I, 103, 2c.

¹⁰² Com. Pol., I, lect. 1, n. 11.

¹⁰³ In. I Sent., d. 2, 1, 4c.

¹⁰⁴ De Caelo et Mundo, I, lect. 19, n. 197.

¹⁰⁵ De. Car., a 4, 2m.

individuo no en cuanto es él, sino en cuanto es parte de un todo, con afectos más allá de su interés, en función de aquello que da sentido a la existencia del todo. Sin embargo, **el bien individual no se separa del bien común**, sino que se amplía hasta abarcarlo intencionalmente, de tal manera que “el **bien común** es aquel aspecto del bien particular que no solo es **apetecido en común** por los hombres, sino que sólo **en común puede ser alcanzado**.”¹⁰⁶

c) Bien común del universo

El bien común del universo (“*totius universi*”), que tiene como fin último al mismo Dios¹⁰⁷, fue tema que interesó a Tomás desde su juventud, cuando comentaba los *Libros de las Sentencias*: “El bien del universo consiste en un doble orden: en el orden de las partes del universo entre sí, según las diversas funciones, y en el orden del universo a su propio fin”¹⁰⁸. Pero el tema es retomado en sus comentarios al Pseudo-Dionisio y se reitera a lo largo de su obra.

Unión, cohesión sin confusión:

La **Paz** divina estableció todas las cosas en una cohesión sin confusión en una coexistencia realista. No hay nada en ellas que **no** tenga con la **otra una unión**, o una **conveniencia**, sea específica, sea genérica, o de un orden cualquiera; **ninguna** sin embargo ve **reducir su originalidad propia**... En esta perfecta coherencia, **cada una conserva** la **pureza** de su **propia especie**. A causa de lo cual la **unión no vela** de ninguna manera la **autonomía** de cada una, ni en inteligibilidad, ni en eficacia... su virtud propia no es en absoluto aminorada...

Así debemos considerar a esta una y simple Naturaleza, que, por modo de unión, hace reinar la paz entre los seres —entendemos, la Naturaleza divina—, que une todas las cosas a sí misma; ella se asimila en efecto a todas las cosas por el influjo de sus dones, las ordena a sí como a su fin supremo, y de esa manera **une todas las cosas** en sí mismas, es decir, cada cosa a sí misma. En efecto, **cada cosa está unida tanto en sí como con las otras**, en tanto que cada una tiene conveniencia con la otra.

La **Naturaleza divina conserva todas las cosas** según una conveniencia **sin confusión**, de manera que todas sean coordinadas en una coherencia concreta,

¹⁰⁶ BOCHENSKI, J. M. O.P., Introducción al pensamiento filosófico, Herder, Barcelona, 1963, p. 104.

¹⁰⁷ Cfr. 1 Sent. 39, 2, 1.

¹⁰⁸ 1 Sent, 44, 1, 2.

conservando cada cosa su pureza específica, allí mismo donde ella entra en las coordinaciones recíprocas¹⁰⁹.

Diversidad en la unidad:

La última **perfección del universo**, que consiste en **la diversidad de las cosas es imposible** que provenga **del azar**. Debe decirse que la distinción y multitud de las cosas provienen de la **intención del primer agente**, que es Dios. En efecto, sacó las cosas al ser **para comunicarles su bondad y representarla por ellas**. Y como esta bondad no podía representarse convenientemente por una sola criatura, produjo muchas y diversas, a fin de que **lo que faltaba a cada una** para representar la divina bondad se **supliese por las otras**. Porque **la bondad**, que en Dios es absoluta simplicidad y unidad, **en las criaturas es múltiple** y está **dividida**. Así la **bondad de Dios está participada y representada** de un modo **más perfecto por todo el universo** que lo estaría por una sola criatura, cualquiera que ésta fuese.¹¹⁰

Las cosas mismas se mueven hacia su fin:

La conservación de las cosas no la hace Dios por una acción nueva, sino por continuación de la misma acción por la que les da el ser, la cual se efectúa sin movimiento ni tiempo, del modo que la conservación de la luz en el aire se efectúa por un continuado influjo del sol¹¹¹. "La naturaleza no es otra cosa sino la razón de cierto arte, concretamente el arte divino, inscrito en las cosas, por el cual las cosas mismas se mueven hacia un fin determinado. Como si el maestro constructor de barcos pudiera otorgar a la madera que pudiera moverse a sí misma para tomar la forma del barco¹¹².

La unidad asegura el orden:

Todo lo existente está íntimamente ordenado, ya que unas cosas sirven a las otras. Las cosas diversas no convergerían en un orden a no ser que fueran ordenadas por uno. Pues lo múltiple se coordina mejor dentro del orden que establece uno al que establecen muchos ya que el uno es causa de unidad,

¹⁰⁹ Com. sobre el tratado De los Nombres Divinos de Dionisio, cap. II, lecc. 2.

¹¹⁰ ST, I, 47, 1c. Rabindranath Tagore se hacía eco, tal vez sin saberlo, del principio tomista de la "unidad en la diversidad". La BUSCA DE LA UNIDAD esencial del hombre en medio a su diversidad, llevó a Tagore a los rincones más remotos de la tierra. "La uniformidad no es unidad" dijo en cierta ocasión; "sólo pueden unirse los que son diferentes. Las naciones que acaban con la independencia de otras destruyen al mismo tiempo la interdependencia." Y en otro lugar precisa: "El problema de una comunidad no es cómo unir eliminando las diferencias, sino cómo unir dejando intacta la diferencia: habrá verdadera unidad cuando las diferencias positivas encuentren su armonía." El Correo de la UNESCO, Diciembre, 1961 (año XIV).

¹¹¹ ST, I, 104, a. 1 ad 4.

¹¹² In octo libros physicorum Aristotelis expositio, L. II, lect. 14.

mientras que lo múltiple lo es sólo accidentalmente, esto es, en cuanto de algún modo es uno¹¹³.

Diversos grados de bondad:

Aunque un ángel sea absolutamente mejor que una piedra, sin embargo, una y otra naturaleza es mejor que una solamente: y por ello es mejor un universo en el cual existen ángeles y otras cosas, que si hubiese ángeles solamente, porque la perfección del universo se atiende esencialmente según la diversidad de las naturalezas, con lo cual aparecen diversos grados de bondad y no de acuerdo con la multiplicación de los individuos en una sola naturaleza¹¹⁴.

Interacción para el fin propio y el fin último:

Resalta el Aquinate la interacción horizontal y jerárquica entre las partes del todo para apoyar el fin de cada una, en función del fin último: “Como las partes del universo se ordenan entre sí, en cuanto una ayuda a la otra a la consecución de su fin y también al último bien, que es el fin de todo el universo, así también se da la conexión de las jerarquías”¹¹⁵.

El bien del universo es mayor que el bien particular de uno si se toman ambos en el mismo género.”¹¹⁶ **“Si un todo no es su propio último fin**, sino que se ordena a un fin ulterior, el último fin de la parte no es el mismo todo, sino alguna otra cosa. La universalidad de las criaturas, a la que el hombre se compara como la parte al todo, no es su propio fin, sino que se ordena a Dios como al fin último. De donde el bien intrínseco del universo no es el último fin del hombre, sino el mismo Dios.”¹¹⁷

El bien de las cosas busca la perfección del universo:

Después de la bondad divina, que es el bien separado de las cosas, el bien principal que existe en las cosas mismas es la perfección del universo; que desde luego no se daría si no se encontrasen en las cosas todos los grados del ser.¹¹⁸

Organicismo analógico:

Si quisiéramos descubrir el fin del todo y de sus partes, hallaríamos, primero, que las partes se ordenan a sus propios actos, como el ojo para ver; segundo, que las

¹¹³ ST. I, 11, 3; q. 21, 1, ad 3m; q. 47, 3.

¹¹⁴ 1 Sent. 44, 1, 2 ad 6.

¹¹⁵ 2 Sent. 9, 1, 6.

¹¹⁶ I-II, 113, 9, ad 2m

¹¹⁷ I-II, 2, 8, 2m.

¹¹⁸ I, 22, 4c.

partes menos nobles están ordenadas a las más nobles, como lo sentidos al entendimiento y los pulmones al corazón; tercero, que el conjunto de las partes tiende a la perfección del todo... Además de esto, todo hombre tiene un fin extrínseco así mismo, a saber, el gozar de Dios. Así, pues, cada parte del universo se ordena a su propio acto, a su perfección. Las partes menos nobles se ordenan a las más nobles, como las inferiores al hombre se ordenan a éste. Y todo el conjunto de los seres se ordena a la perfección del universo. Y, finalmente, todo el universo con sus partes se ordena a Dios como a su fin último... sobre todo los seres racionales.¹¹⁹

Las criaturas más perfectas obran con inteligencia y voluntad:

Convino a la consumada perfección del universo, que hubiese algunas criaturas que regresasen a Dios no solo según una semejanza de la naturaleza, sino también por su operación; lo que ciertamente no puede ser más que por el acto del intelecto y de la voluntad.¹²⁰ “Aquellas cosas que están más próximas al fin, entran con más plenitud en orden al fin, ya que mediante ellas, también otras se ordenan al fin. Y las acciones de las sustancias intelectuales se ordenan a Dios como a su fin de modo más próximo que las acciones de las otras cosas.”¹²¹

“**Persona significa lo más perfecto** que hay en toda la naturaleza, o sea el ser que subsiste en la naturaleza racional.”¹²² “El hombre... es un ser intelectual, con libre albedrío y potestad propia... Principio de su obras por estar dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos.”¹²³ “La **criatura racional** se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es **providente para sí misma y para las demás cosas.**”¹²⁴

El último fin del universo es la bondad divina:

“La comunicación de la bondad no es el último fin, sino la misma divina bondad, desde cuyo amor Dios quiere comunicar; pues no obra Dios por su bondad como apeteciendo lo que no tiene, **sino que queriendo comunicar lo que tiene**, porque obra no desde el apetito del fin, sino desde el amor del fin.”¹²⁵

¹¹⁹ ST, I, 65, 2.

¹²⁰ SCG, II, 46.

¹²¹ SCG, III, 90.

¹²² ST, I, 29, 3.

¹²³ ST, I-II, pról.

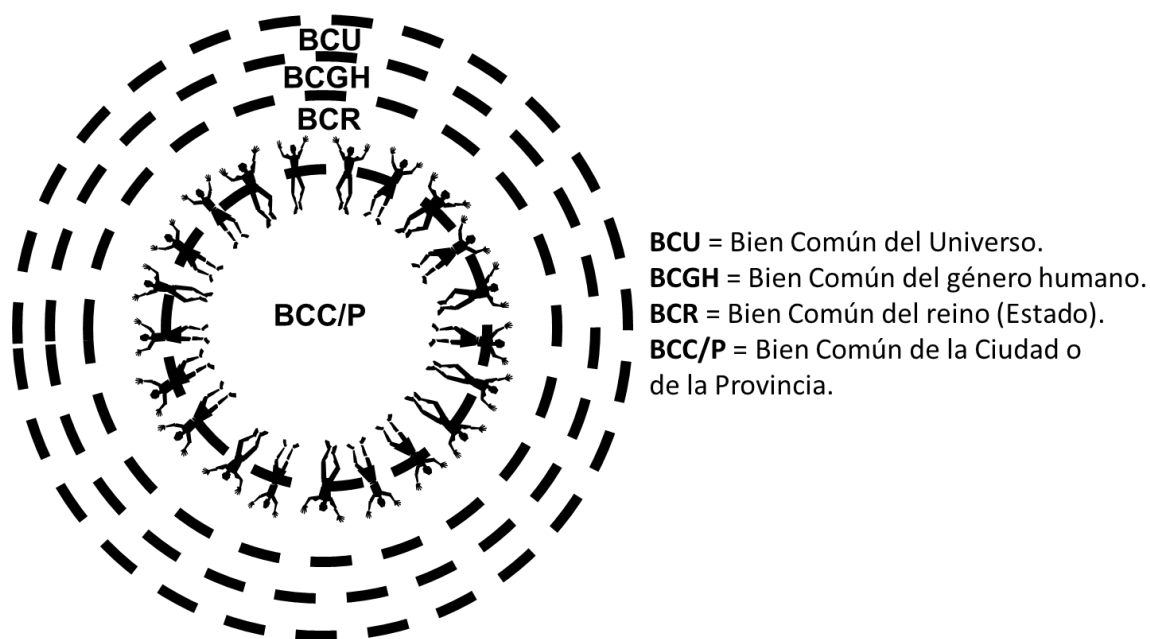
¹²⁴ ST, I-II, 91, 2.

¹²⁵ De Pot., 3, 15, ad 14m.

d) Bien común del género humano

El Aquinate insiste en analizar la comprensión del bien común del **universo**, perspectiva desde la cual es preciso, dentro de la **jerarquía omnicomprendiva**, distinguir **nuevos niveles de bien común**, subordinados al primero: el bien común de “la comunidad de todo el mundo” o “sociedad del género humano” (“*societas generis humani*”)¹²⁶, en cuyo seno rige el principio: “todo hombre es para todo hombre un familiar y un amigo”¹²⁷, lo cual implica precisamente la pertenencia a la misma comunidad planetaria. En este contexto, se suceden las “comunidades políticas”, desde el imperio, el reino, hasta la sociedad política local. Se da una gradación de bienes comunes, sometidos analógicamente a los principios metafísicos del bien común universal.

Ilustración 7. Niveles del bien común



¹²⁶ In 4 Sent. 24, 3, 2.

¹²⁷ “Es natural a todos los hombres —afirma el Aquinate— el amarse mutuamente, como lo demuestra el hecho de que un hombre, por cierto instinto natural, socorre a otro, incluso desconocido, en caso de necesidad, por ejemplo apartándolo de un camino equivocado, ayudándolo a levantarse, si se presenta, y cosas semejantes, como si todo hombre fuera naturalmente para todo hombre un familiar y amigo” (SCG, III, 117).

En el *Comentario a las Sentencias* escribe: “Y entre el obispo y el Papa hay otros grados de dignidades que corresponden a **los grados de la unión** según los cuales **una congregación o comunidad incluye a otra**; como la comunidad de una provincia incluye la comunidad de las ciudades, y la comunidad del reino la comunidad de provincias, y la comunidad de todo el mundo, la comunidad de reinos.”¹²⁸ Esta gradación incluyente de niveles de bien común menores en comunidades cada vez más amplias, hasta llegar a la comunidad histórica máxima, inscrita en la comunidad universal, pretende insinuar la insuficiencia de los niveles inferiores para alcanzar las perfecciones de los grados superiores. No obstante, cada nivel de bien común contiene bondades propias, que no pueden ser negadas por las de mayor jerarquía, las cuales abren a nuevas posibilidades, asumibles desde la propia identidad y condiciones históricas.

Tomás, utilizando la misma metodología de interinclusiones, en otros lugares hace gradaciones desde el bien común menor de la familia hasta el bien común de la ciudad: “Como el hombre **es parte** de la comunidad doméstica, así ésta es parte de la ciudad, que es la **comunidad perfecta**. Por tanto, así como **el bien de un hombre no es el fin último** sino que está **subordinado** al bien común, así el bien de la sociedad doméstica se halla **subordinado** al bien de la ciudad, que es la comunidad perfecta.”¹²⁹

Escribe Cardona:

El último fin de todas las cosas es Dios y el último fin secundario —intrínseco o inmanente, participación del otro— es la perfección del universo, cuya parte principal es lo que podríamos llamar el universo humano, la humanidad, la comunidad de los hombres, que a su vez se compone de hombres singulares. “Cualquier persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo (II-II, 64, 2c), ya que, ... “ el hombre es parte de la comunidad; y así lo que el hombre es, es de la comunidad (II, 64, 5c)... Es evidente que Santo Tomás habla aquí de la comunidad humana tomada en toda su generalidad: la comunidad de todos los hombres y de todo el hombre, y no de determinadas formas concretas parciales y restrictivas que pueda adoptar esa comunidad, fraccionándose.”¹³⁰

¹²⁸ 4 Sent. 24, 3, 2.

¹²⁹ S.T, I-II, 90, 2.

¹³⁰ CARDONA, Carlos. *Metafísica del Bien Común*, Rialp, Madrid, 1966, p. 77.

e) El bien común político y económico

Articulando textos de distintas fuentes tomasianas, logramos establecer: 1) que el hombre es por naturaleza un animal político y social, dado que la vida solitaria no le permite bastarse así mismo¹³¹; 2) que la vida en sociedad tiene como fin un bien común; 3) que el bien común puede definirse como “el conjunto de **bienes suficientes** para asegurar la más **perfecta operación** de la **vida**”¹³²; 4) que tal vida implica “**obrar virtuosamente y suficiente cantidad** de lo **necesario** para **vivir** rectamente”¹³³; 5) que la justicia general apunta al bien común entendido como integración de todas las virtudes¹³⁴; 6) que la justicia legal, ceñida a las exigencias de la vida virtuosa, establece la ley positiva¹³⁵ para estructurar las instituciones del bien común político¹³⁶.

Para que haya “suficiente cantidad de lo necesario para vivir”, el **bien común del género humano** exige que “**el hombre** tenga el dominio natural, **en cuanto al uso**, de las cosas exteriores, porque puede usar de ellas **libre y razonablemente** para su utilidad propia, pues para ello fueron creadas.”¹³⁷ Pero “**es lícito poseer alguna cosa como propia**”, y a la justicia legal le corresponde institucionalizarla cuando conviene, teniendo en cuenta que la propiedad se limita a “*procurare*” (administrar-cuidar) y “*dispensare*” (distribuir)¹³⁸.

Por las funciones propias de la propiedad particular, ha de tenerse en cuenta que el propietario debe perseguir ante todo el bien común, porque éste, por su naturaleza de “todo”, implica siempre el bien de cada parte¹³⁹. No obstante, el propietario puede administrar cuidadosa y productivamente su propiedad sin olvidar que está cumpliendo una función de intención colectivo-distributiva¹⁴⁰.

¹³¹ Cfr. SCG, III, 85.

¹³² ST, I-II, 3, 3 ad 2m.

¹³³ Cfr. DR, II, c. 4, n. 49.

¹³⁴ Cfr. ST, II-II, 58, 5 c.

¹³⁵ Cfr. ST, I-II, 105.

¹³⁶ Cfr. ST, II-II, 58, 5 c.

¹³⁷ ST, II-II, 66, 1.

¹³⁸ Cfr. ST, II-II, 66, 2.

¹³⁹ “**Quien busca el bien común de la multitud, busca como consecuencia su bien**. Por dos razones: primera, porque no puede existir el bien propio sin el bien común de la familia, o de la ciudad o del reino... Segunda, porque al ser cada hombre parte de la familia o de la ciudad, es necesario que el hombre analice qué es lo bueno para el bien de la multitud, ya que la buena disposición de las partes se toma por su relación con el todo; como dice Agustín, es torpe toda parte que no es conveniente ni congruente con el todo.” ST, II-II, 47, 10 c.

¹⁴⁰ Tomás argumenta: “**Aquél que persigue el bien común de la multitud, en consecuencia persigue también su bien** (de él), por dos razones. Primero, porque el bien propio no puede darse sin el bien común, ya de la familia, ya de la ciudad o del reino. Por lo que Máximo Valerio dice de los antiguos romanos que preferían ser pobres en un imperio rico que ricos en imperio pobre. En segundo lugar, porque como quiera que el hombre

Lo que se hace a otro redunda en toda la sociedad:

Se ha de considerar que todo el que vive en alguna sociedad, es de alguna manera parte y miembro de toda la sociedad. Cualquiera, pues, que obra algo en bien o mal de alguien que existe en la sociedad, eso redunda en toda ella: como el que hiere la mano, por consiguiente hiere al hombre... También cuando alguien obra algo que repercute en el bien propio o en su mal, también le es debida retribución, ya que eso también incide en lo común, en cuanto que él es parte de la colectividad.¹⁴¹

La necesaria amistad conciudadana:

Ha de haber alguna unión entre aquellos que tienen un mismo fin, precisamente en cuanto que se ordenan al fin; de donde, en la ciudad, los hombres se unen por una cierta concordia, para que puedan conseguir el bien de la república... Pues es propio de los amigos tener un mismo querer y no querer.¹⁴²

El fin de una persona no es el fin de otra:

El bien común es el fin de las personas singulares que existen en comunidad, como el fin del todo es el fin de cualquiera de sus partes. Sin embargo, el bien de una persona singular no es el fin de otra¹⁴³; lo cual no cambia aunque se trate del bien sumado de muchas personas singulares: si no es un bien común que abarque a todos, no es fin de las otras partes. Y lo anterior tampoco cambia si se trata del bien del Estado, porque éste —como órgano de gobierno y administración— **no es más que una parte del todo comunitario.**

El bien común es mayor que el bien privado si es del mismo género; pero puede suceder que el bien privado sea mejor según su género.¹⁴⁴ El hombre **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 cada acto sea meritorio o demeritorio respecto de la comunidad política. En cambio, todo lo que el hombre es y lo que puede y lo que posee se ha de ordenar a Dios.¹⁴⁵

No es suficiente ser buen ciudadano para ser varón bueno: “No es lo mismo simplemente ser varón bueno y ser buen ciudadano según un modelo político cualquiera. Pues hay algunos regímenes políticos no rectos según los cuales

sea parte de la casa y de la ciudad, conviene que el hombre considere el bien que se le sigue de ser prudente en relación con el bien de la multitud: pues la buena disposición de la parte se establece por su relación al todo...” ST, II-II, 47, 10 ad 2m.

¹⁴¹ ST, I-II, 21, 3c.

¹⁴² SCG, III, 151.

¹⁴³ ST, II-II, 58, 9, ad 3m.

¹⁴⁴ I-II, 152, 4, ad 3m.

¹⁴⁵ ST, I-II, 21, 4.

alguien puede ser buen ciudadano sin ser varón bueno; pero según la política óptima alguien no puede ser buen ciudadano si no es también varón bueno.”¹⁴⁶

f) Constantes de todo bien común

Prima la conservación del todo: Puesto que la mayor perfección se alcanza dentro del todo, cada parte tiende a hacer primar la conservación del todo, lo que se análoga a la función de la mano que tiende a exponerse por el cuerpo entero: “Porque cualquier parte es imperfecta en sí misma, pues la perfección la alcanza dentro de su todo, por ello, por **amor natural** la parte más tiende a la conservación de su todo que a la de sí misma. De donde es natural que el animal oponga su brazo para defender la cabeza, de lo cual depende la salud del todo; por ello es también natural que los hombres particulares se expongan a la muerte para conservar su comunidad de la cual forman parte.”¹⁴⁷

Se debe **buscar el bien particular** pero **referido al bien común**: “Ha de preferirse siempre al bien común al propio.”¹⁴⁸ “No es recta la voluntad de un hombre que quiere algún bien particular si no lo refiere al bien común como a un fin, ya que incluso el apetito natural de cualquier parte se ordena al bien común del todo.”¹⁴⁹

“En el **orden concurren** tres cosas: primero, la **distinción** con la **conveniencia**; segundo, la **cooperación**; tercero, el **fin**. Y digo distinción con conveniencia, porque donde no hay distinción, el orden no tiene lugar; pero si las cosas que se distinguen entre sí no conviniesen en nada, tampoco pertenecerían a un orden..., sin embargo, esta unión no quita la distinción que es según la propiedad de la sustancia de cada uno.”¹⁵⁰

Como **cada sustancia tiene una operación propia**, así es propio de cualquier orden obtener una cierta **cooperación** de aquellas cosas que están contenidas en ese orden, y para que se dé esa cooperación se requieren tres elementos: primero, que los **inferiores** se eleven hacia los **superiores** para someterse a ellos y para ser ayudados de ellos... Segundo, que los superiores provean a los inferiores... Y para que nada deje de tender así a los superiores, o descuide a sus superiores, se añade el tercero: que cada uno guarde solícitamente **su propia**

¹⁴⁶ In Ethic., V, 3, n. 926.

¹⁴⁷ 3 Sent. 29, 3.

¹⁴⁸ ST, II-II, 32.

¹⁴⁹ I-II, 19, 10c.

¹⁵⁰ In Div. Nom. IV, lect. 1, n. 283.

virtud (capacidad de operación), es decir, aquellas cosas que, propiamente, pertenecen a la virtud de cada uno, esto es que cada uno se conserve en su propio grado.¹⁵¹

“**Amamos a nuestros prójimos** —hablando del amor de benevolencia— en cuanto en ellos se encuentra, **por semejanza**, nuestro bien. Y esta semejanza se establece por el **grado de comunicación** que tenemos con ellas.”¹⁵²

“El **bien de uno** se hace **común a muchos**, si de uno deriva a otros, lo que no puede ser más que **difundiéndolo** por la propia acción.”¹⁵³

“La **comunicación del ser y de la bondad** procede de la bondad. Lo que resulta manifiesto por la misma naturaleza y razón de lo bueno. Pero cada uno obra en la medida en que está en acto. Y **obrando difunde** en otros el ser y la bondad.”¹⁵⁴

g) Organicismo analógico en la comprensión del bien común

Tomás de Aquino utilizó sistemáticamente la analogía del **organismo** para referirse a la **sociedad** y al **bien de la sociedad**: “al modo que en el derecho civil todos los que son de una comunidad se consideran como un cuerpo, y la comunidad entera como un hombre.”¹⁵⁵ Tomás recoge una larga tradición de más de dos milenios, utilizada en el siglo V antes de Cristo por Menenio Agrippa para superar el conflicto entre patricios y plebeyos. Éste utilizó la fábula de los miembros desunidos que solidariamente constituyen un solo cuerpo. Un contemporáneo de Tomás, el dominico Vicente de Beauvais, reforzó la idea organicista al hablar de “*corpus politicum mysticum*” (acentuando la idea de interpenetración profunda de partes), que sería utilizada en los siglos XV y XVI por Juan Gerson, Domingo de Soto y Francisco Suárez¹⁵⁶.

Sin duda que Tomás no tiene una idea unívoca de “cuerpo”, sino que se atiene a una analogía de atribución extrínseca, afirmando lo semejante y al mismo tiempo lo desigual: las partes del todo común, que mantienen relaciones de solidaridad e interdependencia, es decir, las personas no pueden ser absorbidas por el todo ni fundidas en él.

¹⁵¹ In Div. Nom. IV, lect. 1, n. 284.

¹⁵² In 3 Sent., d. 29, 1, 6c.

¹⁵³ SCG, III, 69.

¹⁵⁴ SCG, I, 37.

¹⁵⁵ ST, I-II, 81, 1 c

¹⁵⁶ Cfr. HÖFFNER, Joseph. Ordo socialis, Herder, Barcelona, 2001, pp. 46-47.

La reflexión tomista se sirve de la analogía del organismo para excluir el individualismo separatista y para aclarar el principio del bien común. En este se distingue una triple analogía: a) Los **organismos permanecen** mientras que las partes individuales perecen y vuelven a ser continuamente renovadas. El todo social sobrevive al continuo recambio de individuos. San Agustín, en el libro XXII de la “*Ciudad de Dios*” decía que la sociedad se asemeja a un olivo, cuyas hojas caen y vuelven a nacer, pero cuyo tronco y copa permanecen. b) **Las partes** de un organismo **no constituyen una yuxtaposición** de cosas separadas y sin relación entre sí, sino que son puestas en función de la totalidad por la fuerza vital inmanente de ésta. c) Los **organismos no** dejan que sus **miembros se atrofien**, sino que los alimentan y mantienen. Una ley semejante rige en la sociedad, que no puede abandonar a sus miembros, mientras que estos tienen que estar dispuestos a subordinar sus intereses al bien del todo: en la Suma I, 60, 5, dice Tomás que la mano se expone automáticamente al golpe para proteger el cuerpo.¹⁵⁷

De la analogía del organismo se puede concluir, para la interpretación del **Bien Común**, que éste no es una suma, sino un **nuevo valor supraordinante** distinto del bien individual, cuya membrecía le permite también incrementarse. Y esta conclusión vale para toda formación social, aunque Tomás de Aquino se refiere directamente a la “sociedad perfecta” del Estado, que es el conjunto de instituciones y situaciones que posibilitan a las personas y a las distintas comunidades buscar, en ordenada cooperación, el desarrollo de la personalidad y la construcción de los ámbitos culturales de las distintas esferas de perfeccionamiento¹⁵⁸.

No se puede exagerar la analogía del organismo para abusar del principio de **Bien Común**, como si éste aniquilara la dignidad y la libertad de las personas. La persona no es célula al servicio del organismo, sin subjetividad y libertad. Fuera de las personas e independientemente de ellas, no existe sociedad ni bien común. Los procesos pueden ser colectivos, por interacciones múltiples, pero solamente las personas son sujetos de los procesos. Desde el siglo XIX, muchos sociólogos se han inclinado a interpretar biológicamente la metáfora orgánica. Así hablaba Augusto Comte. Así hablaban, contra el individualismo, algunos pensadores cristianos como Dietrich von Hildebrand, que reconocía un “*ser de índole sustancial*” a la comunidad¹⁵⁹. Frente a estas posturas, Tomás mantiene —aun afirmando que “cada hombre es a la comunidad como la parte al todo”¹⁶⁰— el aserto: “el hombre no está ordenado a la sociedad política en su totalidad y en

¹⁵⁷ Cfr. HÖFFNER, Op. cit., pp. 47-48.

¹⁵⁸ Cfr. HÖFFNER, Op. cit., p. 48.

¹⁵⁹ Cfr. HÖFFNER, Op. cit., pp. 48-49.

¹⁶⁰ ST, II-II, 64, 2.

todas sus características” (“*homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*”)¹⁶¹.

Frente a las equívocas formulaciones de los “substantivadores” de las relaciones comunitarias, la reflexión tomista propone **cuatro principios** en función de la dignidad personal: a) **sólo la persona “individual” es substancia**, en tanto que la sociedad, la colectividad, la comunidad, el bien común político, el bien común económico son realidades relacionales y de orden; b) la primacía del bien común sobre el bien particular sólo vale en la medida en que la persona depende de una comunidad o de una formación social, pero tal **dependencia funcional no puede convertirse en totalizante**; c) el principal sentido de toda sociabilidad es el perfeccionamiento de la personalidad: la **sociedad está al servicio de la persona**, ya que “sólo el ser espiritual ha sido querido por sí mismo en el plan del mundo, y todo lo demás por él”¹⁶²; d) **ningún bien común terreno puede anular el bien espiritual de una persona**: “la salvación sobrenatural de una sola persona está por encima del bien natural de todo el universo.”¹⁶³ En nombre de bienes comunes superiores, cada persona puede justificar su proceso liberador y sus acciones subversivas contra absorciones totalitarias y unidimensionales.

Al respecto, me parece muy importante el siguiente luminoso párrafo del gran tomista Jacques Maritain:

Hay enorme diferencia entre esta aserción: “el hombre, según ciertas cosas que hay en él, pertenece **todo entero**, como parte a la sociedad política”, y esta otra: “el hombre forma parte de la sociedad política **todo entero y en todas las cosas que hay en él.**” La primera es verdadera, la segunda falsa. Y aquí está la dificultad del problema y de su solución. El **individualismo anárquico** niega que el hombre pertenezca todo él, en virtud de ciertas cosas que hay en él, como parte, a la sociedad política; el **totalitarismo** sostiene que el hombre es parte de la sociedad política todo entero y según todo lo que posee (“todo en el Estado, nada contra el Estado, nada fuera del Estado”).

El verdadero término medio es que el hombre pertenece todo entero, más no según todo lo que es, como parte a la sociedad política, y está ordenado al bien de ésta. Asimismo un buen filósofo se entrega todo entero a la filosofía, mas no según todas sus funciones ni según todas las finalidades de su ser; sino sólo según la función especial y especial finalidad de su inteligencia. Un buen corredor se lanza con todo su ser a la carrera, mas no según todas las funciones y finalidades de su ser; lánzase todo entero a la carrera, mas sólo según el complejo neuromuscular

¹⁶¹ ST, I-II, 21, 4 ad 3m.

¹⁶² *In Ethic. Nico.* I, 1.

¹⁶³ ST, I-II, 113, 9.

de su cuerpo, y no según sus conocimientos, por ejemplo, de la Biblia, o de astronomía¹⁶⁴

2.3.2. Vademécum de la metafísica del Bien Común

Ciñéndonos a la metodología de la Colección Numisma de la Universidad Santo Tomás, que parte de una antología de textos tomasianos, espigados en distintas obras, ensayemos —con base en la anterior selección— un vademécum de la metafísica del Bien Común o secuencia de principios-reglas operativos, que funcionen como una especie de “*gramática generativa*”¹⁶⁵, fuente de criterios para la acción concreta:

1) *El bien y el bien de la comunidad*

1. El **bien** es lo **apetecido** por su alcance **perfectivo**.
2. El **mayor bien** es el que ofrece **mayores perfecciones**.
3. La **comunidad** ofrece **más perfecciones** que los individuos aislados.

2) *Bien común del universo*

4. La Naturaleza divina conserva **todas las cosas** según una conveniencia **sin confusión**, de manera que todas sean **coordinadas** en una coherencia concreta, conservando cada cosa su pureza específica.
5. El bien común del **universo** es **uno y diverso**.
6. El bien del universo consiste en un **doble orden**: en el orden de las **partes** del universo **entre sí**, según las diversas funciones, y en el orden del universo a su **propio fin**.

¹⁶⁴ Y continúa Maritain: “*La persona humana pertenece toda entera como parte a la sociedad política, pero no en virtud de todo lo que en ella se encierra y de todo lo que le pertenece. En virtud de ciertas cosas que hay en ella, la persona está muy sobre la sociedad política. Hay en ella realidades, y son las más importantes y más sagradas, que trascienden a la sociedad política y que elevan por encima de esa sociedad al hombre entero, a este hombre que todo entero es parte de la sociedad en virtud de otra categoría de cosas. Yo soy parte del Estado en razón de ciertas relaciones con la vida común que ponen en juego o interesan a todo mi ser; mas en razón de otras relaciones (que también interesan a mi ser total), referentes a cosas más importantes que la vida común, hay en mí bienes y valores que no son por el Estado, ni para el Estado, y que están fuera del Estado.*” MARITAIN, Jacques, *La Persona y el Bien Común*, Club de Lectores, BsAs, 1968, pp. 77-78. Cardona precisa el punto: “*Como la comunidad política no es la comunidad humana y mucho menos la comunidad del universo, y como además la comunidad política —menos aún que la humana, y ésta menos que la universal—, no es el fin último, sino que se ordena a otra cosa..., Santo Tomás puede afirmar, sin contradicción: “el hombre no se ordena a la comunidad política con todo su ser y con todas sus cosas.”*” CARDONA, Carlos. *Metafísica del bien común*, Rialp, Madrid, 1966.

¹⁶⁵ Término por analogía de la “*gramática generativa*” del lungüista Noam Chomsky.

7. El bien común del universo es un **todo** que goza de unidad relacional interna: todo **está relacionado**, todo está conectado, todo se entrelaza secretamente.
8. Aunque un **ángel** sea absolutamente mejor que una **piedra**, sin embargo, una y otra naturaleza es mejor que una solamente.
9. El bien principal que existe en las cosas mismas es la **perfección** del **universo**; que desde luego no se daría si no se encontrasen en las cosas **todos los grados del ser**.
10. Las partes del universo se ordenan entre sí, en cuanto una **ayuda** a la otra a la consecución de **su fin** y también al **último bien**.
11. Las **partes** dentro del todo universal interactúan **horizontal** y **jerárquicamente**.
12. La **naturaleza** no es otra cosa sino la razón de cierto arte, concretamente el arte divino, inscrito en las cosas, por el cual las **cosas** mismas **se mueven** hacia un **fin determinado**.

3) *Gradación del bien común*

13. Existe gradación de bienes comunes en cuanto **todos incluyentes**, desde el bien común del **universo** hasta el bien común del **género humano**, y dentro de éste los bienes comunes del **reino**, de la **ciudad**, de la **aldea**, de la **familia**...
14. El todo **más incluyente** es el más **subordinante**.

4) *El bien común del género humano*

15. **Todo hombre** es para todo hombre un **familiar** y un **amigo**.
16. El bien común del género humano **prima** sobre los bienes comunes de los **regímenes políticos** nacionales.
17. Cada nivel de bien común supone una **autoridad unificadora**; el bien común del género humano exige una **autoridad mundial**.

5) *Bien común político y económico*

18. El **bien común social** es objeto de la **justicia general**.
19. El bien común **político** es el objeto de la **justicia legal**.
20. El bien común **colectivo** es el bien del **todo social** y el bien común **distributivo** asegura el **desarrollo personal**.
21. El aspecto **económico** del bien común político exige naturalmente el **uso común** de todos los **bienes de la tierra**.

22. El aspecto económico del bien común político **puede exigir** la institucionalización de la **propiedad particular** para "*procurare et dispensare*".
23. La idea del **bien común implica** los **valores de convivencia**: justicia, orden, poder, cooperación, paz, seguridad, solidaridad, amistad conciudadana.
24. La **concordia** ("*amicitia concivium*") **activa** el bien común.
25. El bien común de la **generación presente** "*tesauriza*" para la generación **futura**.
26. El **Estado** —como órgano de gobierno y administración— no es más que una **parte del todo comunitario**.
27. **No es suficiente ser buen ciudadano** para ser **varón bueno**, esto depende de que el régimen se funde en la virtud.
28. La idea de Bien Común implica la analogía del organismo, "al modo que en el derecho civil todos los que son de **una comunidad** se consideran como **un cuerpo**, y la comunidad entera como un hombre."
29. El **individualismo anárquico** niega que el hombre pertenezca, como parte, a la sociedad política; el **totalitarismo** sostiene que el hombre es parte de la sociedad política todo entero y según todo lo que posee.

6) **Persona y bien común**

30. **Persona** significa lo **más perfecto** que hay en **toda la naturaleza** y es **providente para sí misma** y para las demás cosas.
31. La persona es **realidad sustantiva**, la comunidad **realidad relacional**.
32. El **hombre no** se ordena a la **comunidad política** según **todo su ser** y todas las cosas que le pertenecen.
33. Aquél que persigue el **bien común** de la multitud, en consecuencia persigue también **su bien**.
34. El **fin** de una **persona no** es el **fin de otra**.
35. La **libertad** personal consiste en "*querer el bien*" (*velle bonum*).
36. **No es recta** la **voluntad** de un hombre que quiere algún bien particular si **no** lo refiere al **bien común** como a **un fin**.
37. El **bien común** es "*el conjunto de condiciones de vida social que hacen posible a las asociaciones y cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección*".

7) **Constantes de todo bien común**

38. La **pluralidad de los participantes** en cada comunidad implica necesariamente que aunque **cada uno** posea **todo lo participado**, **no lo posea totalmente**: lo participado supera la capacidad del participante.
39. El **bien común** es aquel aspecto del bien particular que no solo es **apetecido en común** por los hombres, sino que sólo **en común puede ser alcanzado**.
40. Si un todo no es su propio último fin, sino que se ordena a un fin ulterior, el **último fin** de la **parte no es el mismo todo**, sino alguna otra cosa.
41. En el **orden** concurren **tres** cosas: primero, la **distinción** con la **conveniencia**; segundo, la **cooperación**; tercero, el **fin**.
42. Como **cada sustancia** tiene una **operación propia**, así es propio de cualquier orden obtener una cierta **cooperación** de aquellas cosas que están contenidas en ese orden.
43. El **bien común no** es una **suma**, sino un **nuevo valor supraordinante** distinto de cada bien individual, cuya membrecía le permite también incrementarse.
44. **Lo que se hace a otro redunda en toda la sociedad.**
45. “Porque cualquier **parte** es **imperfecta** en sí misma, pues la perfección la alcanza dentro de su todo, por ello, por **amor natural** la parte más tiende a la conservación de su todo que a la de sí misma.”
46. El **bien de uno** se hace **común a muchos**, si de uno deriva a otros, lo que no puede ser más que **difundiéndolo** por la propia acción.

2.4. La circunstancia medieval y la búsqueda del bien común político

En las siguientes páginas privilegiaremos la noción de **bien común político**, que es la concreción indispensable para el diálogo tomasiano con quienes han redescubierto la centralidad de los “**bienes comunes**” y del **bien común global**, integrador de bienes comunes, interés de quienes han tomado conciencia de la urgencia de hacer frente a los desafíos del próximo futuro, amenazado por el espectro del “ecocidio-biocidio”, en últimas del “humanicidio”, tras la degradación, tal vez irreversible aunque controlable, de las condiciones de toda vida en el planeta Tierra, única “casa común” conocida que hay que preservar para los 7 mil millones de seres humanos convivientes junto con las distintas especies y las futuras generaciones.

Vale la pena detenerse en algunos aspectos públicos del contexto socio-político del siglo XIII que influyeron en el pensamiento tomasiano y que condicionaron sus opciones acerca del mejor régimen político, según su aptitud para asegurar la

construcción del bien común, clave del ejercicio de la justicia colectiva: 1) imperio-pontificado, 2) feudo-comuna, 3) monarquía-tiranía, 4) constitución mixta.

1) Imperio–Pontificado

El hecho de que hubiese nacido Tomás en el castillo familiar de Roccasecca, en el Condado de Aquino y en el reino de las Dos Sicilias no es asunto desdeñable. Esa ubicación va a permitir muy pronto al joven Tomás discernir no solamente cuáles eran las grandes fuerzas que dominaban el entorno, sino también por qué sus padres y hermanos debían tomar partido en uno y otro sentido.

El biógrafo Jean-Pierre Torrell, O.P. explica:

Su emplazamiento geográfico no deja de ser importante; incluso estuvo inmerso en el origen de una dificultad política: el real dominio de la familia de Aquino se encontraba en el límite de los Estados del Papa y del Emperador, que se disputaban, entre otras cosas, el poder sobre la abadía de Montecasino, muy próxima a aquél. Esta situación local condenaba, por tanto, a la familia de Tomás, a oscilar entre el Papa y el Emperador, con las consiguientes repercusiones.¹⁶⁶

Tomás debió de aprender temprano por qué esas dos *potestates* supremas venían pugnando desde el origen mismo del Condado de Aquino... Es preciso retroceder. En 800, Carlomagno fue coronado en Roma —modelo para toda futura consagración monárquica— y, desde entonces, se sintió responsable de la recuperación de la unidad, desaparecida con el Imperio romano para toda la Cristiandad (el “*regnum christianitatis*” en palabras del monje Alcuino). En los “*missi dominici*” o delegados del emperador, Carlomagno asoció el poder religioso al político, al enviar por todas las regiones una pareja conformada por un clérigo (obispo) y un laico (conde). Pero tras la disolución del Imperio carolingio a fines del siglo IX, el Pontificado queda en manos de los patricios romanos, con gradual preponderancia de la ginecocracia.

El historiador Guy Bedouelle, O.P. escribe: “Entregada (la Iglesia) a las facciones romanas donde reina una arpía, la infame Marozia, concubina del papa Sergio III, madre del papa Juan XI, abuela del papa Juan XII y tía de un papa Juan XIII, no hay que extrañarse de que la leyenda, nacida más tarde, de una “papisa Juana” se

¹⁶⁶ TORRELL, Jean-Pierre, O.P. (2002). *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. EUNSA, Pamplona, p. 20

refiera a esta época”¹⁶⁷. El siglo X, *saeculum obscurum*, es el período escandaloso en que la Iglesia queda totalmente integrada en el sistema feudal. “Ésta — continúa Bedouelle— se ve entregada a los apetitos de los poderosos. Los obispados, al igual que las parroquias, son concedidos a los que más ofrecen...”¹⁶⁸

El historiador de la Iglesia Philip Hughes precisa:

Mediado el siglo X no obstante, surge en Alemania un gran rey, Otón I (936-973), con el que se restablece el imperio, se da a Roma un nuevo dueño nominal y al tan vejado papado una débil esperanza de tiempos mejores. En 963, Otón destituyó (desde luego, ilegalmente, pero no menos efectivamente) al indigno papa Juan XII (955-964), y durante el resto de su reinado ejerció sobre Roma y las elecciones papales una vigilancia tan estrecha como lo permitían las circunstancias. Su hijo Otón II (973-983), y su nieto, Otón III (983-1002), siguieron la misma política, y de ahí que, durante la segunda mitad del siglo X, gracias a la intervención imperial y al apoyo del emperador a los elementos reformadores, fueron elegidos papas dignos que, en ocasiones, pudieron contener el impulso de las malas corrientes. Pero semejante protección estatal, por más que estaba dando ahora buenos resultados, no dejaba de ser el mismo funesto sistema de sumisión al estado¹⁶⁹.

El siglo XI fue marcado por la lucha de los papas por reivindicar la independencia de la religión, en lo cual fue decisiva la intervención de los **monjes de Cluny, que sólo reconocían una suprema autoridad terrena: el Papa**, más allá de cualquier nivel feudal: obispo, conde, rey, emperador. A finales del siglo XI, la guerra entre el emperador y el papa se agudizó especialmente por el derecho de las “investiduras”, reclamadas por el segundo como atribución exclusiva: obispados, arzobispados, abadías no dependían de la voluntad imperial.

Se enfrentaron dos fuertes personalidades **reivindicando la supremacía**: el teocrático y totalitario Gregorio VII (del *Dictatus Papae*¹⁷⁰) y el emperador Enrique IV, no menos totalitario, quien “investía” o nombraba para obispados o abadías. El pueblo comenzó a percatarse de la diferencia que había entre los “investidos” pontificios y los “investidos” por el emperador o los príncipes. “El hombre medio — evalúa Hughes— comprendía muy bien que los papas se preocuparan por vencer, de una vez y para siempre, a una pandilla de ricos aristócratas que había

¹⁶⁷ BEDOUELLE, Guy, O.P. *La Historia de la Iglesia*, Edicep, Valencia, 1993, p. 76.

¹⁶⁸ Id. ib.

¹⁶⁹ HUGHES, Philip, *Síntesis de Historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1971, pp. 114-115.

¹⁷⁰ De acuerdo con el “*Dictatus Papae*”, sólo el Papa era universal, el Papa podía usar insignias imperiales, los príncipes debían besarle los pies, tenía facultad para deponer a los emperadores y liberar a los súbditos del juramento prestado a los príncipes...

monopolizado los ministerios de la Iglesia durante generaciones y había utilizado su poder para el enriquecimiento de sus familias.”¹⁷¹

El siglo XII fue, a su vez, testigo de la titánica pugna, en la que se usaban todas las armas: el derecho civil, el derecho canónico, la excomuni3n, los ejércitos, el dinero, la promoci3n de la desobediencia... En el 3ltimo cuarto de siglo, se enfrentaron el emperador Federico I Barbarroja, apoyado en un antipapa de su elecci3n, y el gran papa jurista Alejandro III.

Sigue narrando Hughes:

El emperador Federico I (1150-1190), llamado Barbarroja, declar3 explicitamente que 3l era el sucesor de Constantino y Justiniano, tanto como de Carlomagno, y reclam3 sobre la cristiandad la misma autoridad que ellos hab3an ejercido en su tiempo sobre el imperio. En apoyo de su pretensi3n, y para darle una apariencia y forma legal, invoc3 el recientemente redescubierto derecho romano, con su **concepto del estado absoluto** y su vasto repertorio de principios y estatutos acomodados a esta doctrina. “La ley es lo que quiere el emperador”, declar3 su canciller en la dieta de Roncaglia (1158) a los legados papales. El peligro de estas ideas era tanto mayor cuanto las aspiraciones imperiales de Federico no se limitaban a su territorio germano, sino que planeaba seriamente convertirse en emperador efectivo de Italia y de la misma Roma. “Si yo, emperador de los romanos, no tengo derechos en Roma, declar3, entonces no tengo derechos en parte alguna.”¹⁷²

Alejandro III mantuvo una postura inflexible frente al emperador y su antipapa y activ3 la guerra hasta 1176, cuando el ej3rcito de las ciudades italianas derrot3 al emperador. Muerto Alejandro, se sucedieron cinco papas achacosos que no mantuvieron lo que aquel hab3a consolidado, y uno de ellos consintió el matrimonio entre el heredero de Barbarroja, Enrique VI, y la heredera del trono de Sicilia. Barbarroja muri3 camino a la III Cruzada y Enrique, que ya era rey de Sicilia, proyect3 hacerse due3o de Alemania e Italia. Muri3 s3bitamente y dej3 a un ni3o de 3 a3os como heredero. Entre tanto, fue elegido papa el joven, de 37 a3os, Inocencio III, decidido a **recuperar los proyectos de Gregorio VII y Alejandro III.**

En 1213, Inocencio, ingenuamente, permiti3 introducir el “caballo de Troya”: hizo que el heredero de Enrique VI, su ahijado Federico, fuese elegido emperador, convirtiéndose en Federico II. Hombre de letras e “*ilustrado*”, Federico lleg3 a ser uno de los m3s temibles contradictores de la supremac3a pontificia. Se hizo fuerte primero en Sicilia como rey Federico I y fue cimentando sin tregua su prop3sito de

¹⁷¹ HUGHES. Op. cit., p. 125.

¹⁷² HUGHES. Op. cit., p. 140.

someter del todo el papado, negándole toda “potestas” que limitase el poder imperial.

Frente al rey y emperador Federico II, el rey San Luis de Francia se distinguía por su respeto a la soberanía universal del pontífice como cabeza autónoma espiritual, aunque rechazando sus extralimitaciones fiscales. Escribe el historiador Bedouelle, O.P.:

...conviene colocar, como contraste de san Luis, a un soberano del mismo tiempo, que hace presentir ya la fragilidad del edificio de la cristiandad: Federico II Hohenstaufen (1194-1250), ahijado del papa Inocencio III, que va a revelarse como el más hábil y asombroso de los soberanos medievales. Este emperador prefirió la negociación a la cruzada y no ocultaba sus simpatías por el Islam, con el que había entrado en contacto en Sicilia, donde se cruzaban la civilización latina, bizantina y musulmana. Su política independiente le valió la excomunión en repetidas ocasiones. Es como el precursor genial y complejo de esos soberanos que van a obligar a la Iglesia a hacer frente a un nuevo desafío, llamado por lo general el “espíritu laico”. Este desafío se apoya en la resistencia secular del Estado a las pretensiones de la Iglesia, que pensaba haber restablecido el equilibrio de las “dos Ciudades”, pero también en unas condiciones nuevas que aparecen durante los siglos XIV y XV.¹⁷³

El joven Tomás tenía claras las líneas generales de esta prolongada pugna y conocía de cerca las implicaciones que ella había tenido en la historia familiar de los Aquino, partidarios por sus orígenes de los intereses gibelinos (o imperiales), pero después obligados a desconocer al emperador, dadas sus desmedidas pretensiones, y optar por los intereses papistas o güelfos.

Tal cambio de bando, tal vez favorecido por el hecho de que los Chieti habían sostenido simpatías güelfas en varias ocasiones, había tenido consecuencias muy dolorosas —agravadas por haber participado los Aquino en la conspiración de Capaccio de 1246—: la ejecución de Reginaldo, acusado de traición, y el destierro de los demás hermanos. Esto hubiera podido sesgar su análisis político hacia el partido pontificio. Podrían pesar, además, su temprana opción güelfa monacal (estimulada por Teodora) y el hecho de que varios pontífices hubiesen evidenciado benevolencia hacia su familia.

A pesar de que Tomás pudiera sentirse presionado por las circunstancias e inclinarse, por ello, a discurrir en coherencia con el hierocratismo de la tradición de Gregorio VII, los monjes de Cluny, Alejandro III, Inocencio III, y aun de su amigo fray Buenaventura de Bagnoregio, en su juvenil *Comentario a las Sentencias* el Aquinate analiza con total independencia intelectual y realismo político:

¹⁷³ BEDOUELLE, Guy, *La Historia de la Iglesia... Op. cit.*, p. 88.

El **poder espiritual** y el **poder secular** derivan, uno y otro, del poder divino; por ello, el poder secular no está subordinado al poder espiritual más que en la medida en que ya ha sido sometido por Dios, es decir, en lo que atañe a la salvación de las almas; en este dominio hay que obedecer antes al poder espiritual que al secular. Pero en lo que concierne al bien político, es mejor obedecer al poder secular antes que al espiritual, tal y como se dice en Mateo, 22, 21: **dad al César lo que es del César**. A menos que el poder secular esté unido al poder espiritual, como se produce en el caso del Papa, que posee la eminencia de un poder y otro, espiritual y secular, tal como lo dispuso el que es Sacerdote y Rey: Sacerdote por la eternidad según el orden de Melquisedec; Rey de reyes y Señor de señores cuyo poder no será jamás arrebatado, y su Reino jamás destruido por los siglos de los siglos.¹⁷⁴

Hay que recordar que Tomás atribuye el doble poder al papa, porque era titular, desde hacía siglos, de territorios y pueblos de quienes era la autoridad política. No podía, pues, desconocer esta situación, que se mantendrá hasta cuando los pontífices pierdan los “Estados Pontificios” (1870) y se queden con el simbólico “Estado Vaticano” (1929).

Amplía Egido:

Desde luego, entre papalistas (güelfos) y regalistas o partidarios del Emperador (gibelinos), Tomás no se pone inequívocamente al lado de un bando o de otro. Busca un equilibrio a base de razón, de distinción, de análisis y de sentido de la medida y de la objetividad. No defiende intereses; le interesa la verdad, la razonabilidad, el equilibrio. Un equilibrio, quizás, no demasiado diferente de aquel que constituyó el eje de la posición de su padre y de sus hermanos y en el que ellos comprometieron finalmente su vida, claro que **mutatis mutandis**, ya que Tomás ocupaba en el entramado social una posición sumamente diferente de la de ellos.¹⁷⁵

Tomás no es un monista “espiritualista” político, sino perfectamente dualista: reconoce dos poderes distintos para organizar la sociedad: el “secular” para el bien común político y el “espiritual” para el bien común religioso. No cae en el teocratismo o cesaropapismo absorbente. Por su experiencia política y la de su familia —que le permitió descubrir el valor de la *potestas* terrena— y por la guía de los textos políticos aristotélicos, que sólo se refieren a la sociedad natural, supo distinguir con nitidez y no confundir los roles públicos. Puesto que la naturaleza humana fue creada por Dios, y por ello es buena, no puede ser una excepción el orden político terreno, exigencia de esa misma naturaleza.

¹⁷⁴ Com. II Sent., d. 44 ad 4.

¹⁷⁵ SERRANO, José Egido. *Tomás de Aquino a la luz... Op. cit.*, pp. 269-270.

Sin duda que la *auctoritas* de Tomás influyó en el futuro de las relaciones entre la *potestas* política —cada vez más **secularizada**¹⁷⁶— y la *potestas* espiritual —cada vez más purificada—, lo cual ha sido decisivo para que Occidente no cayera en el hierocratismo totalitario del que no han podido liberarse las comunidades islámicas, sometidas al “**aytolismo**” despótico.

El aristotelismo penetró primero en la cultura musulmana, pero no alcanzó la eficacia garantizada por el realismo tomasiano, para el cual “la ley divina no suprime el derecho humano, que es de razón natural.”¹⁷⁷ Por esta razón, “incumbe a los gobernantes de este mundo establecer preceptos legales que determinen el derecho natural sobre materias de utilidad común en asuntos materiales, de igual modo que los prelados eclesiásticos pueden exigir mediante leyes el cumplimiento de aquellas cosas que atañen al bien común en el orden espiritual.”¹⁷⁸

Tomás no tuvo reparo en reconocer el régimen político (imperial o real) como “sociedad perfecta”, esto es, autosuficiente en orden a lograr sus fines de organización social y abundancia de recursos para todos los reclamos de la convivencia. Pero como cristiano se inmunizó contra la idea futura de “estado totalitario” homogenizador, absoluto frente a todo tipo de bienes. Afirmar la coexistencia del “poder espiritual” y del “poder secular”, le permitió liberar a las personas y a las comunidades particulares de la absorción completa y excluyente de lo político. La persona se debe al “poder secular”, pero no según “todo lo suyo”. La persona tiene dimensiones inalienables, que escapan a la *potestas* del Estado.

Es muy probable pensar que Tomás —para no ser incoherente— rechazó todas las ofertas de la Iglesia feudal: de abad, de obispo, de arzobispo, de cardenal. Sabía con certeza que estos cargos mezclaban las tareas espirituales con las propias de los príncipes, convirtiendo a los depositarios de la “*potestas*” eclesiástica en auténticos señores de comunidades a las que había que regir con mano bendiciente y al mismo tiempo armada de espada, con frecuencia abierta para cobrar impuestos de todo tipo. Aunque era ya cierto que a la “*potestas*” eclesiástica le bastaba con esgrimir, para asuntos religiosos, económicos o políticos, las armas espirituales para agobiar las conciencias y voluntades de los recalcitrantes. Por ello, elogiará Maquiavelo las ventajas de los “principados eclesiásticos”, “que no se adquieren con tanta facilidad como se conservan... esta especie de gobierno se funda en las antiguas instituciones religiosas, cuyo influjo es tan poderoso que el príncipe, de cualquier modo que gobierne, se sostiene sin

¹⁷⁶ Hans Küng explica: “...en la Alta Edad Media se habían establecido los fundamentos de este **proceso de secularización y emancipación**. Tomás de Aquino, con la ayuda de Aristóteles, había admitido una — limitada, pero real— independencia de la razón frente a la fe, de la naturaleza frente a la gracia, de la filosofía frente a la teología, del Estado frente a la Iglesia...” *El Cristianismo*, Trotta, Madrid, 1997, p. 690.

¹⁷⁷ ST., II-II, 10, 10.

¹⁷⁸ ST., II-II, 147, 3.

mucho trabajo. Los príncipes eclesiásticos son los únicos que poseen estados sin defenderlos y tienen súbditos sin gobernarlos...”¹⁷⁹

2) Feudo–Comuna

El señor feudal Tomás de Aquino, al abandonar el monasterio de Montecasino y pasar a vivir en la ciudad de Nápoles, luego en Colonia, después en París, y al conocer muchas otras ciudades a lo largo de su itinerancia de fraile dominico, debió percatarse cada vez más de las novedades: se estaba pasando de la economía agraria a la economía mercantil y de feria; de las escuelas monacales a las “*universitates magistrorum et studentium*”; de las abadías rurales, estables y ricas, a las pequeñas y pobres casas urbanas de religiosos andariegos; de la servidumbre agraria a las “libertades” urbanas; de las ataduras de la tierra al régimen emancipado de las corporaciones; de la obediencia a los señores a la democracia de las Comunas; de las costumbres cortesanas a la vida de los “burgueses”... En pocas palabras, se estaba pasando rápidamente de la vida feudal (como régimen vertical de vasallaje) a la vida comunal de relaciones horizontales. Del régimen de “*status*” al “régimen de contrato”, garantizado por las “Cartas de libertad” de cada ciudad.

Cuando el joven señor Tomás rompió con el modelo feudal del monasterio latifundista y optó por prometer obediencia al Maestro de la Orden de Predicadores, que ya no era un poderoso Abad, había tomado la decisión de pasarse a un nuevo mundo: al mundo urbano libre, abierto a otras ciudades, sin sujeciones locales, para ir y venir en tránsito “evangélico”. La Orden estaba organizada como “democracia” urbana, abierta a todas las ciudades y a todas las “naciones”, en permanente misión transnacional, con la mira puesta en la Cristiandad y sus fronteras. Tomás siguió conservando sus lazos y afectos “feudales”, pero discernió muy bien lo que el nuevo mundo exigía y prometía, y las nuevas solidaridades que imponían los “burgueses”.

M.D. Chenu, O.P., competente estudioso de Tomás de Aquino y su época, nos va permitir comprender la dinámica de la vida colectiva citadina:

Las ciudades, sedes materiales y espirituales de los oficios y del comercio, se convierten en promotoras de nuevos organismos dentro de cuyos recintos, comerciantes y artesanos van apartándose cada vez más del antiguo armazón jurídico. Cofradías y corporaciones en el terreno económico, comunas en el terreno político, componen la estructura del nuevo orden, dentro de una emancipación colectiva que establecen las cartas de libertad. “Un decreto de la

¹⁷⁹ Cap. XI.

bondad divina, dice una de ellas, ha querido que todos los hombres, teniendo un mismo origen, fuesen dotados desde su nacimiento de una especie de libertad de naturaleza”...¹⁸⁰

Continúa Chenu, refiriéndose al sentido de “*Común*”:

... significa la toma de conciencia de un bien común, en el que todos y cada uno se sienten solidarios, por medio de un colectivismo cuyos intereses materiales son la trama de los compromisos espirituales. Hasta entonces, el juramento unía verticalmente al vasallo con su señor, en un homenaje cuyas bases económicas soportaban y garantizaban las virtudes sociales dentro de la seguridad y la libertad (relativas). Pero he aquí que, a partir de aquel acontecimiento, unos hombres unidos también mediante un juramento se agrupan; pero se trata ya de un juramento que expresa una solidaridad horizontal en una toma de conciencia de los bienes materiales y espirituales que será menester conquistar y organizar en comunidad. Las cartas colectivas vienen a substituir los contratos individuales de fidelidad, subordinándose los sujetos al bien común de la colectividad y no ya a una persona determinada, mientras que, por otra parte, les son garantizados sus **jura y libertades**... La autoridad ya no está vinculada a la posesión de la tierra, como tampoco lo están los valores económicos; queda asociada ahora a las funciones que la comunidad establece para la gerencia del bien colectivo.¹⁸¹

Los habitantes de la ciudad buscaban su propio bien personal, y por ello, producían y vendían en los mercados; pero eran conscientes de que las seguridades personales no estarían garantizadas si no se fomentaba una conciencia de “nosotros” y lo “nuestro”, que posibilitaba tanto hacer fuerte a la comunidad como proporcionarle poder distributivo. Aquellos bienes personales que sólo en común podían lograrse generaban solidaridades espontáneas, en el seno de cada gremio y en las asambleas de la Comuna. Explica Chenu: “Las cartas de libertad de las cofradías de oficios y corporaciones medievales son fruto de los determinismos fecundos de una economía de circulación, pero emanan de una solidaridad casi mística que institucionalizarán los hombres de los Comunes, que vendrá a dar cuerpo el evangelismo de las Órdenes mendicantes y que la sociología aristotélica del bien común permitirá a santo Tomás prestarle una definición.”¹⁸²

La idea de **bien común**, enfatizada por Tomás de Aquino, va a permitir dimensionar hasta dónde es posible justificar o legitimar no solo el régimen mixto de la Comuna y de las comunidades menores dentro de ella —promesas de la evolución política futura—, sino aceptar el valor de las pretensiones imperiales aún vigentes, pero sobre todo fortalecer los modelos monárquicos en auge, que, como

¹⁸⁰ CHENU, M. D., O.P. *Hacia una teología del trabajo*, Estela, Barcelona, 1960, p. 73.

¹⁸¹ Op. cit., p. 74.

¹⁸² Op. cit., p. 82.

el francés de San Luis IX, reivindicaban los derechos de cada “nación”. Ya en tiempos de Tomás se percibía el gradual fortalecimiento de las monarquías y sus alianzas con las Comunas y los “burgueses”, alianza que fortalecerá los mutuos intereses hasta que terminen por colisionar, y los “burgueses” tomen la decisión de cercenar “testas coronadas”. Pero habrá que esperar algunos siglos... Para evitar este desenlace futuro, Tomás había previsto la receta: limitar el poder monárquico mediante el contrapeso de los componentes del régimen mixto efectivo.

Llama la atención que Tomás no parezca confiar en el destino autónomo de las Comunas urbanas. No entiende el proceso de cambio como una dispersión de ciudades con rumbos propios, sino como una necesaria comunidad de centros urbanos y señoríos dentro de la comunidad del reino. Tomás parecía entender que se imponía la alianza entre monarquía y Comunas. En el *De Regno*, consideraba que la iniciativa sobre el destino de las ciudades dependía del príncipe, gerente del bien común. Es lo que se explicita en su “*eu-topía*”¹⁸³ (“topía” para la “vida buena”) del libro II, donde la Ciudad aparece como proyecto del “rex” y no como fenómeno espontáneo azaroso. Sin embargo, no niega la posibilidad de la antelación de familias, comunidades y ciudades, como condición para la aparición de la autoridad centralizadora del rey.

3) Monarquía–Tiranía

El Aquinate tuvo la oportunidad de observar de cerca las actuaciones despóticas, la falta de escrúpulos y las ambiciones desmedidas de dos monarcas: Federico II, su pariente, y Carlos de Anjou, su posible futuro victimario. Por esa razón llevó a su opúsculo *De Regno* la repugnancia que experimentaba por la *tiranía*, especialmente como corrupción máxima de la monarquía. Tuvo tiempo de enterarse de las arbitrariedades de Carlos, pues éste había obtenido el reino de Sicilia en 1266, unos dos años antes de redactar el opúsculo mencionado. Sin confundir las instituciones con las personas, sabía directamente que si la monarquía no es el monarca, la tiranía afecta de tal manera la institución, que ésta toma cuerpo en la persona del gobernante. En este caso, tiranía y tirano constituyen un solo fenómeno con rostro y nombre que es preciso rechazar. Si el monarca se vuelve tirano, la monarquía se suspende y se convierte en tiranía, que

¹⁸³ Según el teólogo Evaristo Martín Nieto, la palabra “*utopía*” no significa “no lugar”, pues en griego clásico y bíblico, la “u” no es contracción “ou” = “no”, sino de “eu”. Por tanto “*utopía*” significa: “buen lugar”, “lugar feliz”. “El padre Nuestro. La oración de la utopía. San Pablo, Madrid, 1996, p. 225.

nunca gozará de auténtica institucionalización y que durará lo que viva el detestado tirano.

Los traductores Robles-Chueca, responsables del estudio preliminar, hacen el siguiente recuento de algunos pasajes en que Tomás condena tirano y tiranía: “A lo largo del De Regno encontramos toda una serie de textos escritos con calor y animosidad. Desde el principio arremete contra el tirano y la tiranía: “¡Ay, de los [gobernantes que] buscan su propio beneficio!” (I, c. 1). El c. 3 es toda una diatriba contra el tirano. En el c. 10 escribe:

El tirano está privado de aquella bienaventuranza que a los reyes es debida como premio y, lo que es más grave, se hace acreedor del máximo tormento como castigo.” Pero también dirá: “el dominio de los tiranos no puede ser duradero, porque resulta odioso para la multitud. No puede mantenerse mucho tiempo lo que repugna a los deseos de la multitud. Quizá para nadie la vida terrena pase sin que tenga que sufrir alguna adversidad. Y, llegado el tiempo adverso, no pueda faltar la ocasión para levantarse contra el tirano, y, cuando la ocasión se presenta, entre muchos habrá uno que la aprovechará. Y el pueblo secundará anhelante al **insurgente** y no quedará sin éxito lo que se acomete con el favor de la multitud (I, c. 9).¹⁸⁴

Tomás relaciona *tiranía* con *monarquía*, porque quiere precisamente enfatizar la importancia de este régimen, que, si orientado hacia el bien común, tiene la ventaja de asegurar mejor la unidad y la paz. La sociedad se gobierna mejor por uno que por muchos, llámese rey o emperador. Debió de observar de cerca el estilo gubernativo de su amigo el rey Luis IX de Francia, quien parecía siempre más preocupado por los intereses de la “Corona” o del Reino (aun contra las pretensiones del Papa) que por los de su persona, a pesar de que evidenciaba ingenuidades y debilidades; pero era la negación de las prácticas de su hermano Carlos de Anjou. Frente al fenómeno dispersivo de los señoríos feudales, Tomás debió ver como más ventajoso el modelo monárquico, real o imperial, que podía poner en cintura los arbitrios y los guerrerismos locales. Como quedó dicho, no confundía la bondad y legitimidad de la institución con los titulares corruptos, los cuales podían llegar al poder por vías legales y corromperlo después (“*tyrannus ab exercitio*”), o tomarse el poder por caminos contrarios a derecho (“*tyrannus a titulo*”).¹⁸⁵

Parece indudable que el descubrimiento de la importancia de la monarquía, al tiempo que en el Filósofo y en otras fuentes, lo haya logrado Tomás con mayor

¹⁸⁴ ROBLES, Laureano y CHUECA, Ángel (1989). *Estudio preliminar de la Monarquía (De Regno)*. Madrid: tecnos, p. LI.

¹⁸⁵ Cfr. *Com. II Sent.*, d. 44, q. 2, a. 2.

claridad reflexionando acerca de la realidad política en su Reino de Sicilia y en el proyecto imperial al que habían apostado los Aquino. Estima Egido:

Debió pensar acerca de la política de Federico II, Emperador y Rey, las dos instancias coincidentes en la misma persona. ¿Cuál era realmente su proyecto? ¿Poner al día la vida en las ciudades y los pueblos, modernizar la cultura para hacerla menos opresiva, más gozosa y más humana, mejorar las relaciones sociales y la economía? ¿O pretendía extender su propio poder, ampliarlo y ejercerlo a su capricho, sin respeto a ningún límite humano ni divino? ¿Le movía la búsqueda del bien de todos, o la ambición de ver brillar, por encima de todo y de todos, la gloria propia?¹⁸⁶

Así, pudo Tomás calibrar las reales ventajas prácticas de una monarquía totalmente orientada hacia la realización del bien común político integral. Por negación se descubre cuanto hace falta para que una institución positiva resulte eficaz en la consecución de sus fines propios. No se sabe lo que vale el ojo sano, sino cuando medimos las desventajas de las distintas formas de ceguera.

4) Constitución mixta

Pensando en las necesidades de su tiempo, que exigían reducir la fragmentación política aún vigente, y en las necesidades de Chipre anárquico, para el que consultaba su hermano Aymón, hacia 1268, en nombre de los Lusignan, el gobierno de **uno solo**, con suficiente alcance centralizador, se revela como la mejor de las tres formas de buen gobierno analizadas por los griegos; pero **no es la mejor en sí**. En la **Suma Teológica** (I-II, 105,1) propone que la mejor forma de gobierno (o estructura de bien común) se obtiene de una hábil dosificación de los principios de las tres formas: jefe único (rey o emperador), aristocracia y democracia. Se trata de una *politia (politeia) "bene commixta"* o adecuadamente "combinada", que integra los principios positivos y compatibles de cada uno de los regímenes puros. La propuesta venía desde los griegos y romanos, como forma de lograr el equilibrio social o armonía entre clases. Por otra parte, intentaba Tomás desterrar todo riesgo de tiranía, de uno, de algunos o de las mayorías, pues se garantiza una intervigilancia de sectores de poder. Escribe en el lugar citado de la Suma Teológica:

Para la buena constitución del poder supremo en una ciudad o nación es preciso mirar a dos cosas: la primera, que todos tengan alguna parte en el ejercicio del poder, pues por ahí se logra mejor la paz del pueblo, y que todos amen esa constitución y la guarden, como se dice en II Polit.3 La segunda mira a la especie

¹⁸⁶ SERRANO, José Egido. *Tomás de Aquino a la luz... Op. cit.*, p. 261.

de régimen y a la forma constitucional del poder supremo. De la cual enumera el Filósofo, en III Polit.4, varias especies; pero las principales son la monarquía, en la cual es uno el depositario del poder, y la aristocracia, en la que son algunos pocos. **La mejor constitución en una ciudad** o nación es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participen de ese poder y, sin embargo, ese poder sea de todos, en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte en la elección. Tal es la buena constitución política, en la que se juntan la monarquía —por cuanto es uno el que preside a toda la nación—, la aristocracia —porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder— y la democracia, que es el poder del pueblo, por cuanto estos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo y es el pueblo quien los elige.

Tomás transforma la antigua intención y propone el modelo —inspirado en la ley divina— para **limitar** los poderes contemporáneos, que se inclinaban al abuso y podrían dar forma a **nuevas “tiranías”**: no sólo el ingrediente monárquico, sino también los ingredientes aristocrático y democrático. No había que eliminar ni al emperador, ni a los reyes, ni a los señores, ni a los “burgueses”, sino ajustar sus intereses en una sabia combinación que impidiera la extralimitación de algún sector. El régimen (“*politia*” o “*republica*”) cobraba autonomía frente a las voluntades de los sectores poderosos, que debían interactuar con suficiente neutralidad, con postergación de los propios intereses. Y toda la pirámide debía fundarse en la “potestas” democrática, ahora reivindicada como clave, frente a la descalificación clásica, que la consideraba una de las formas degradadas de régimen por su aparente tendencia anarquizante.

Ese “demos” no es aún el “demos” universal de las democracias del siglo XXI. Es el “demos” restringido que se mantiene aun en tiempos de Montesquieu¹⁸⁷. El “demos” que aún se conservará en el constitucionalismo censitario del siglo XIX. El “demos” tomasiano se refiere a todos los factores reales de poder que podían limitarse mutuamente, y que existían como fuerzas individuales y colectivas. Explica Fioravanti:

Naturalmente, no debemos imaginar a Tomás de Aquino como un defensor de los derechos del pueblo ni, en concreto, del derecho de elegir los magistrados y los ministros que auxilien al príncipe. Más bien aparece en él la idea —cada vez más fuerte en lo que queda del siglo XIII— de que a la extraordinaria complejidad de la constitución medieval debía corresponder no sólo un competente centro ordenador, el príncipe, sino también una capacidad de representación compleja, de la que formasen parte, junto al mismo príncipe, los magistrados, los oficiales del reino, los obispos, los señores feudales. De manera tal que siempre fuese posible, con medios pacíficos, no dejar solo al príncipe, prestarle auxilio y consejo en los momentos oportunos, y también prevenir su posible transformación en tirano.

¹⁸⁷ Cfr. ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu, la política y la historia*. E. Pérez, Medellín, 1971, p. 78.

“Tomás de Aquino —continúa Fioravanti— representa así una etapa esencial en el paso de una literatura política que se limitaba a exaltar las virtudes y las cualidades del príncipe justo, a otra que con él tiende ahora a convertirse en una verdadera y auténtica doctrina del régimen político monárquico.”¹⁸⁸ Sin embargo, ya no se trata de la monarquía pura como poder individualizado, sino de una monarquía mixta, trenzada con los supuestos aristocráticos y democráticos que la transformarán para el futuro, bien en monarquía parlamentaria, bien en régimen presidencial.

Tomás tenía experiencia directa de las “**democracias comunitarias reducidas**”, como la de **su Orden de Predicadores**, la de las *universitates* de intelectuales, la de la Comunidad urbana, en cuyo seno “casi” podría observarse el sufragio universal. En estos casos podía analizar cómo la dinámica de sus regímenes mixtos piramidales (uno, algunos, todos) dependía de la posibilidad de que **todos** pudiesen elegir y ser elegidos. La palabra “*omnes*” (todos) es la clave. El hecho de utilizar en su argumento la alusión **al pueblo de Israel** del Antiguo Testamento, hace pensar que la democracia aquiniana está aludiendo a **todo el pueblo** y no a un sector de él, aunque el entorno estuviera indicando una realidad restrictiva, especialmente **fuera de las Comunas**. Por algo, el régimen mixto tomasiano, de dinámica democrática, ha sido considerado paradigmático para el constitucionalismo contemporáneo.

Acerca del influjo de la **democracia dominicana** en el régimen mixto ideado por el Aquinate y acerca de la importancia en dicho régimen del concepto de soberanía popular, escribía en 1981, en *Raíces Escolásticas de la Constitución Norteamericana*¹⁸⁹, O. Carlos Stotzer, de la Fordham University de New York:

Vio en su propia orden dominicana un ejemplo de democracia representativa: los representantes que ejercían la autoridad suprema eran elegidos por los comités locales. El **modelo de la orden** le servía para desarrollar una doctrina política que todavía hoy tiene vigencia y nada de anticuado, oscurantista o antiliberal. .../ El punto de partida de Santo Tomás fue la soberanía popular como fuente y origen de todo buen gobierno. La idolatría del estado, tan común en la antigüedad como en la época moderna, tanto en Platón como en Hegel, no era parte de la filosofía medieval y mucho menos en Santo Tomás. Para el doctor angélico el pueblo era una comunidad política autónoma, y, aceptando la definición agustiniana de que una comunidad política era una “multitud unida por consentimiento jurídico”, llegó a la **forma mixta de gobierno** con sus elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos. No obstante

¹⁸⁸ FIORAVANTI, Maurizio. *Constitución de la antigüedad hasta nuestros días*. Trotta, Madrid, 2001, pp. 43-44.

¹⁸⁹ Ponencia de 1981, en las XV Jornadas del Seminario Internacional de Estudios Americanos, en Buenos Aires, publicada en el Núm. 77 de “*Franciscanum*”, Revista de la Universidad San Buenaventura, Bogotá.

la forma mixta, en este régimen todos participaban, porque todos podían ser elegidos a gobernar y porque los gobernantes eran seleccionados por todos...¹⁹⁰

2.4.1. “Homo homini familiaris et amicus” vs “homo homini lupus”

El dicho de Plauto: *homo homini lupus*¹⁹¹, reforzado por la mitología poética, terminó por convertirse en principio ético-antropológico, y llegó a la edad media y, sin duda, fue objeto de meditación por **Tomás de Aquino**, quien, dando muestras de su optimismo antropológico radical, lo cambió por el principio contrario: *Homo homini naturaliter familiaris et amicus*¹⁹²: “el hombre es naturalmente para el hombre un familiar y amigo”, como dinamismo espontáneo del fundamento de la sociedad y de la organización política para asegurar tanto los medios de vida y la necesidad de comunicación como los fines comunes de los asociados. No es el “*animus lupinus*” lo que demanda la asociación y la vida política. Es el “*animus amicalis*” lo que la exige y la funda, como una tendencia innata y radical, desde el arranque mismo de la gestación y de la crianza en el seno de la familia.

Oponiéndose a la presunción licantrópica del dicho plautiano, ya popularizado en la cultura romano-cristina, Tomás de Aquino afirma lo contrario, con el postulado citado, de alcance universal, del cual se derivan varios corolarios: las tendencias espontáneas a la socialidad, a la comunicación, al uso del lenguaje a la cooperación, a la solidaridad, a la igualdad, a la justicia, a la búsqueda de un bien

¹⁹⁰ Idem, pp. 156-157.

¹⁹¹ Los romanos del siglo III y comienzos del siglo II antes de Cristo, reían mucho con las presentaciones teatrales del comediógrafo Tito Maccio Plauto, y especialmente con la picardía de los esclavos de “Asinaria”, comedia a propósito de una venta de burros. Al auditorio se le fue haciendo familiar el parlamento del comprador a quien querían engatusar dos esclavos, desconocidos para él: “no me convencerás nunca de que entregue mi dinero a un desconocido. **El hombre es un lobo para el hombre, mientras no se le conozca.**” La afirmación del mercader de burros corrió de boca en boca sin la condición del conocimiento mutuo y se convirtió en presunción universal: todos los hombres son lobos potenciales. (PLAUTO, *Asinaria*, acto II, esc. IV. (PLAUTO, *Obras*, Teatro Latino, EDAF, Madrid, 1963.)

Unos doscientos años más tarde, el poeta Publio Ovidio Nasón, que conocía la afirmación plautiana, en el Libro I de la *Metamorfosis*, describe el lupinismo que caracterizaba a la edad de hierro, época de la práctica de toda maldad: habían desaparecido el pudor, la verdad, la lealtad, y en su lugar habían arraigado el engaño, la traición, la violencia y la insaciable codicia... La seguridad había desaparecido para todos y nadie podía fiarse del otro: ni el amigo del amigo, ni el hermano del hermano, ni el padre de los hijos, ni el esposo de la esposa, ni el suegro del yerno... Nadie vivía en paz... La piedad estaba en el olvido... Y la justicia abandonó la tierra...

¹⁹² SCG, III, 117, ST, II-II, 114, 1 ad 2m).

compartido o bien común, todo sostenido por la afirmación de la dignidad o excelencia de la existencia humana.

El anterior postulado, de inspiración bíblico-aristotélica, era para el Aquinate convicción de razón y de fe. De razón, por análisis de las exigencias de la convivencia, si esta ha de asegurar a cada individuo, que no es autosuficiente, los medios de desarrollo humano. De fe, por el dato revelado de que la criatura más perfecta es el hombre y por el mandato cristiano del amor universal. La parábola del buen samaritano se refiere a un hombre de dudosa procedencia que se compadece de un desconocido; un hombre para quien el prójimo no era precisamente un prójimo o conocido, como exigía Plauto, sino cualquier ser humano, aun lejano o remoto, aun de apariencia insólita.

Homo homini familiaris et amicus significa por otra parte, que el horizonte de comprensión de todo lo humano, en cuanto ámbito de circulación de los derechos y de los deberes, es el referente *communitas generis humani* o “comunidad del género humano”, que exige superar toda reducción a grupos de conocidos, toda segregación, toda exclusión, toda frontera y que impone, por el contrario, el ejercicio del pensamiento y de la acción incluyentes.

La sociedad y la organización política no son imposiciones coactivas y externas que nieguen las inclinaciones espontáneas de los seres humanos. Son precisamente resultado de esas inclinaciones. Las tendencias individuales a conservarse, a fundar la familia, a comunicarse mediante el lenguaje, a conocer la realidad (ST, I-II, 94, 2 c) son concomitantes con la tendencia a vivir en sociedad y en sociedad cada vez más ordenada y perfecta. Sociedad y *civitas* brotan de la misma naturaleza amistosa, racional y libre del hombre. Para Tomás, un hombre asocial o es un genio o un ser sobrehumano o un animal (Cfr. *Com. Pol*, L. I, lect. 1).

Para conservar la asociación, los individuos deben coincidir en un fin compartido. “Pero sucede que los hombres se dirigen al fin apetecido de modos diversos, cosa que la misma diversidad de las inclinaciones y las acciones humanas nos muestra.”¹⁹³ “Al existir muchos hombres y preocuparse cada uno de aquello que le beneficia, la multitud se dispersaría en diversos núcleos, a no ser que hubiese alguien que cuidase del bien de la sociedad.”¹⁹⁴ No es lo mismo lo propio que lo común. Por lo propio se enemistan algunos, por lo común, se unen. Conviene que, además de lo que mueve a cada uno hacia su propio bien, haya algo que mueva al bien común de muchos. Pero tal bien es el de hombres libres, que existen por causa de sí mismos y no por causa de otro.

¹⁹³ DR, I, c. 1, n. 2.

¹⁹⁴ DR, I, c. 1, n. 4.

La forma primaria y más elemental de asociación a que impulsa la naturaleza humana es la familia, que, aunque insuficiente, es el “útero espiritual” que educa la persona para ingresar a la comunidad política, más perfecta porque puede responder a todas las necesidades del hombre. La familia prepara dentro del “bien común económico” (relaciones afectivas, protección inmediata, medios de vida cotidianos) para acceder al “bien común político”, coordinador de todas las formas de “bien común personal” para alcanzar el “vivir bien”: asegurar la paz, propiciar el desarrollo de los hábitos operativos virtuosos y procurar abundancia de bienes. El “bien común político” consiste en articular estas condiciones tanto para la permanencia del todo social como para el desarrollo de la vida personal, que busca la felicidad con la guía de la propia razón.

Para alcanzar el “bien común político colectivo” el hombre se ordena al todo social y está llamado a vivir la “amicitia concivium” o “benevolencia mutua entre ciudadanos”; pero “no se ordena a la sociedad política según su ser total, ni según todo lo suyo”. Lo político no absorbe todo lo social, que se expresa en otras esferas de “amistad” y que dan origen a otros “bienes comunes”. Por ello, el “bien común político” no es meramente colectivo, sino que debe convertirse en “bien común distributivo”, encaminado a fortalecer a las personas y a los grupos según particulares necesidades o exigencias de nuevas asociaciones, reguladas según las reglas de la justicia conmutativa, traducción de las exigencias de la autonomía privada.

La autoridad política pertenece por derecho natural a la comunidad política, definitiva de las formas de gobierno, que lo transfiere al gobernante mediante un “pacto”, el cual convierte a éste en representante, mandatario o gerente de la comunidad. El régimen político o constitución asegura la búsqueda y realización del “bien común político” por medio de leyes, que reparten y mensuran las cosas que corresponden a cada persona y a cada sector social. El régimen político realiza, pues, su fin ético por medio del derecho. Pero este no exige sino el mínimo ético: ni prescribe los actos de todas las virtudes, ni prohíbe los actos de todos los vicios, pues, dado que muchos no son virtuosos o son viciosos, se dificultaría la convivencia de todos y las normas se convertirían en instrumento de opresión. El derecho únicamente manda o prohíbe aquellos actos cuyo valor ético tiene un sentido inmediatamente social. El derecho debe prohibir los males de mayor gravedad, que atacan la existencia misma de la sociedad y los que suponen perjuicio o daño a los demás (Cfr. I-II, 96, 2).

A pesar de que Tomás opone el *Homo homini naturaliter familiaris et amicus* al plautiano *homo homini lupus*, no cae en la ingenuidad y reconoce que el **lupinismo** acecha a la convivencia ciudadana, al régimen político y al bien común, pues la avaricia, la envidia, el beneficio de sí mismo, el afán de riquezas, la

codicia, el honor y la gloria, la ambición, el dominio, la búsqueda del placer atizan la búsqueda del poder, especialmente del poder político, que, ejercido con tales motivaciones y no en pro del “bien común”, convierte a los gobernantes en auténticos “lobos”, con “fauces” insaciables, con todo lo que el lupinismo simboliza: robo, crueldad, rapiña, engaño, saqueo, voracidad, violencia, arbitrariedad, matanza. Y cita al profeta Ezequiel: “sus príncipes se hallan en medio de sus súbditos como **lobos** que arrebatan la presa para derramar sangre”¹⁹⁵. El lupinismo político integra lo propio de toda “bestia voraz”: “del león rugiente, del oso hambriento, del animal salvaje”¹⁹⁶.

Tomás analiza las formas de *licantropía* (lupinismo) política y les da el nombre de “tiranía”, que “desprecia el bien común buscando el suyo y oprime a sus súbditos de mil maneras”. A lo largo del *De Regno*, Tomás arremete con calor **contra los tiranos y la tiranía**, que se presenta primero como forma corrupta de la monarquía, pero después aplica el término a toda forma corrupta de gobierno, ya que el concepto se refiere sobre todo a que el poder no se ejerce con miras al “bien común”. De ese modo, se da la tiranía de uno solo (en la degradación monárquica), tiranía de alguna minoría (en la degradación aristocrática), tiranía de las mayorías (en la degradación democrática). La forma peor de tiranía es la del déspota solitario, y la menos mala la tiranía de la demagogia, mientras que la tiranía oligárquica ocupa la posición intermedia.

Tomás distingue entre **tirano** por el **modo** de **comportarse** o ejercer el poder y **tirano** por la **forma** como ha **llegado al poder**. Pueden uno, o algunos, o muchos haber llegado al poder de manera legal y convertirse en tiranos; pueden uno, o algunos, o muchos haber conseguido por la fuerza el poder y convertirse en guardianes del “bien común”. Tiranía es toda forma de oprimir al pueblo, haya elección y legitimidad o no las haya. Tomás tuvo especialmente experiencias directas de tiranías personales, como en el caso de su pariente el emperador Federico II Barbarroja, o en el del hermano de San Luis IX de Francia

¿Qué **remedios** puede haber contra las formas de tiranía? Tomás convierte al **pueblo** en responsable de tomar medidas. Señala en *De Regno* que, si se trata de monarquía electiva, se imponen la **precaución** y el **acierto al elegir**, valorando las inclinaciones del elegible. En segundo lugar, acordar una organización o **régimen** que no dé ocasión de excesos, ni desviaciones. En tercer lugar, **controlar** el ejercicio del poder, **vigilando** sus desvíos. En cuarto lugar, **oponerse** abiertamente a los desvíos o excesos patentes. En quinto lugar, si la tiranía es soportable, **tolerarla algún tiempo para evitar males mayores**, evitando

¹⁹⁵ Ezequiel, 34, 10.

¹⁹⁶ DR, I, c. 3, n. 13.

reacciones privadas y si es posible acudir a una **autoridad superior** con poder de destitución.

Tomás sostuvo que las **leyes injustas** —fundadas en **intereses tiránicos**— no eran en absoluto leyes, sino **actos de violencia**¹⁹⁷. Si los gobernantes adquirían el poder mediante la violencia o la corrupción, estaba permitido **derrocarlos**. Tomás favorece la **desobediencia civil** e incluso la **rebelión violenta**, en caso de que la obediencia resulte inmoral. Reconoce la necesidad de la resistencia activa contra quien usurpe el poder. En caso de no ser posible el recurso a una instancia superior, admite que **se le dé muerte al invasor para liberar a la patria**.

2.5. La “mejor constitución” de “sociedad perfecta” y el Bien Común político

La “sociedad perfecta” tiene una “vida política” caracterizada por la **paz**, la práctica de las **virtudes** y la **abundancia** de todo tipo de bienes, **unificada** por la **autoridad compartida** del *praesidens* (*rex* o *princeps*), los **mejores** ciudadanos y el **pueblo**. En el seno de la sociedad perfecta interactúan los ciudadanos en busca de dos tipos de “bienes” o “iura”: el **bien común**, que es el “ius” de la totalidad social, y los **bienes personales**, variedad de cosas, todo lo cual posibilita la “vida buena” de la ciudad, del reino y de sus integrantes.

Como trasfondo de la idea de bien común político, hay que tener en cuenta los principios reunidos en el **vademécum** (vide supra), los cuales operan como nudos de la trama inter-funcionales, los cuales sostienen la comprensión compleja de bien del todo social. Sin embargo, la idea puede condensarse en afirmar que el **bien común** es tanto el conjunto de “cosas” que aseguran la subsistencia del todo social (**bien común colectivo**) como el conjunto de “cosas” repartibles a individuos y grupos menores para fortalecer su papel ciudadano y su desarrollo personal (**bien común distributivo**)¹⁹⁸, ambos aspectos en tensión dinámica que comprometen el accionar público de todos los ciudadanos, en cuanto agentes de justicia general y/o legal.

El **Bien Común** es el resultado totalizante de otros bienes (o valores) colectivos que se refieren a distintos aspectos de la realización humana, según las grandes necesidades de la convivencia: la necesidad de que los asociados gocen de las

¹⁹⁷ Las leyes injustas tienen la apariencia de ley, lo que hace que se respeten, mientras no se las denuncie, pues hay que hacer valer el principio de seguridad jurídica (Cfr. ST, I-II, 93, 3, ad 2m).

¹⁹⁸ GALÁN Y GUTIÉRREZ, Eustaquio, “La filosofía política de Santo Tomás de Aquino”, Ed. Revista de derecho privado, Madrid, 1945, p. 97.

cosas indispensables para la vida humana plena (“vida buena”), la necesidad de acuerdo y tranquilidad, la necesidad de mutua ayuda, la necesidad de evitar los riesgos, la necesidad de relaciones de confianza, la necesidad de organización y control, etc. Estas grandes necesidades dan origen a las formas compartidas de preferir suprapersonales que son los valores colectivos: la **justicia**, la **paz**¹⁹⁹ (“**salud pública**”)²⁰⁰, la **unión amistosa**, la **solidaridad**, la **autoridad**, el **orden**, la **cooperación**, valores mencionados en el “De Monarquía” o “Régimen de los Príncipes”.

El **Bien Común** como gran **valor** englobante **final** será efecto de la realización de todos y cada uno de ellos, y su **idea antecedente** orientará la actualización interactiva y armónica de los valores parciales, pues ninguno puede resultar excluyente. Puede darse el caso de que se hipertrofie alguno en detrimento de los demás, como el **orden masificador** o el **autoritarismo**. Sin embargo, si está presente la **justicia** en sus tres momentos, ese riesgo desaparece. Este es el valor regulador de los demás valores y opera al servicio del Bien Común. Su ausencia implica la no actualización de éste.

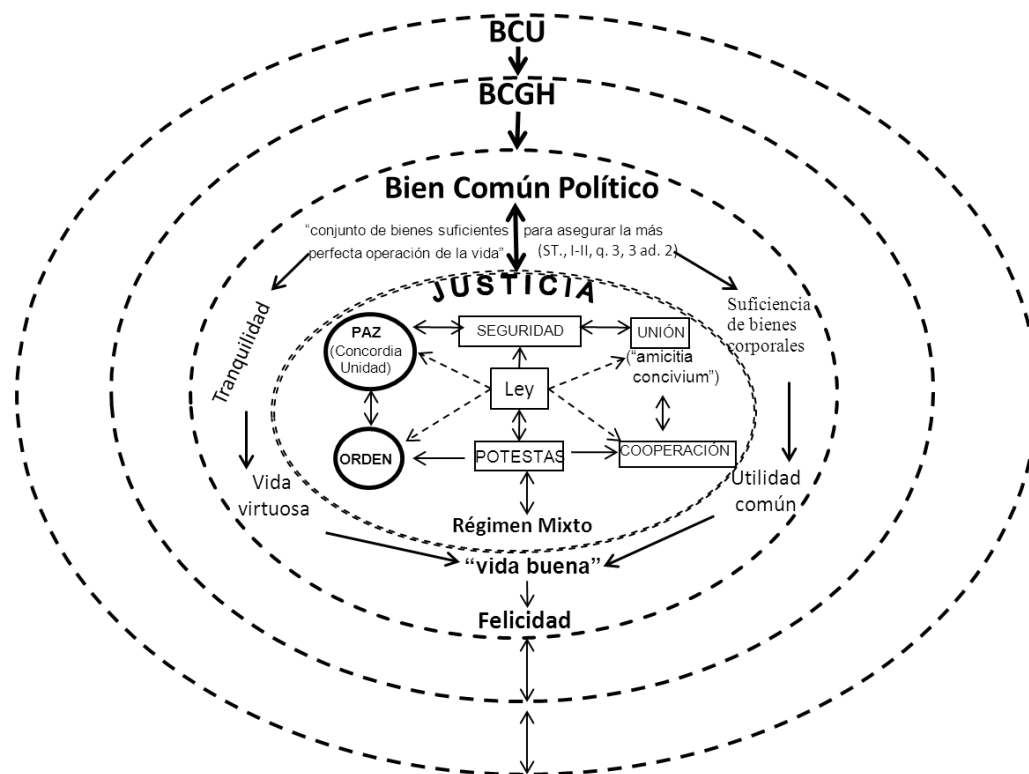
Sin la idea de Bien Común es imposible pensar la sociedad como sociedad perfecta, como un todo armónico de bienes. El Bien Común opera como idea rectora, como producto final, como realidad relacional *in-fieri*, es decir, como evidencia compartida siempre en proceso. El Bien Común estático no existe, pues el devenir social lo va construyendo y reconstruyendo continuamente. La **justicia general** dinamiza, permanentemente, su constitución compleja y su capacidad benefactora general tanto para el todo como para cada uno de los asociados, vigilada por los agentes de la **justicia distributiva**.

El siguiente gráfico visualiza la idea tomasiana de Bien Común en su complejidad:

¹⁹⁹ ST., I-II, 95, 1.

²⁰⁰ ST., I-II, 95, 3.

Ilustración 8. Bien común y valores de convivencia



De acuerdo con el gráfico, es la **justicia** la matriz del Bien Común, reguladora de los demás bienes colectivos: **paz**, **seguridad**, **unión** (*amicitia concivium* = amistad entre los conciudadanos), bienes que tienen como garantía política el ejercicio de la **potestas** o autoridad responsable del **orden**, garante de la cooperación. Como sugiere el esquema, existe interdependencia interactiva en todas las direcciones. Una definición muy conocida de Bien Común propuesta por Tomás es la que aparece en la parte superior: “conjunto de bienes suficientes para asegurar la más perfecta operación de la vida”²⁰¹, lo cual supone la existencia de la “sociedad perfecta”. Siguiendo el mismo esquema, los tipos de bienes esenciales que componen el Bien Común son, además de la “unidad de la paz” justa (tranquilidad), la “vida virtuosa de todos los ciudadanos” y la “suficiencia de bienes corporales” (“ad bene vivendum”) ²⁰². La primera garantiza la “felicidad común” y la segunda la “utilidad común”. Uno y otro componente generan el resultado final: la “vida buena”. Esta noción de Bien Común integra las ideas tomasianas de una especie de **comunitarismo amistoso y libre** y de un **utilitarismo integral** al

²⁰¹ ST., I-II, q. 3, ad. 2

²⁰² RP, II, IV.

servicio de los tres bienes a que tiende el apetito racional: “*el bien honesto, el bien útil y el bien deleitable*”²⁰³, que no se pueden separar u oponer.

Según el gráfico, el **Bien Común Político** tiene **dos grandes componentes**: el **interno** que condiciona la intersubjetividad mediante la realización de **bienes** (valores) de coexistencia, que interactúan en forma de plexo dinámico dentro del **mejor régimen político: RÉGIMEN MIXTO**, el cual distribuye la “potestas” (poder) en **tres grandes sectores**: el que corresponde al **pueblo** (que es la fuente); el que corresponde a los **representantes meritorios**; y el que corresponde a la **autoridad ejecutiva** (principio monárquico) (S.T., I-II, 95, 4/ 105, 1). La “**potestas**” se traduce en la LEY, que actualiza el bien ORDEN, regulador de la acción de la JUSTICIA, la PAZ, la UNIÓN (“*amicitia concivium*” = “*amistad conciudadana*”) y la SEGURIDAD (S.T., I-II, 61, 5 ad 4m). La JUSTICIA valida los demás **bienes**, que, para serlo, deben ser **justos**. El componente **externo** del gráfico señala el ámbito de los **resultados bene-factores**, cuya dinámica da como efecto medial la “VIDA BUENA” o el “BUEN VIVIR”, condición para la “**FELICIDAD**”, “*fin último del hombre*” (S.T., I-II, 90, 2).

De acuerdo con el gráfico, el Bien Común Político está subordinado a las demandas del Bien Común del Género Humano (BCGH), el cual a su vez está subordinado al Bien Común del Universo (BCU), que impone el principio de la diversidad en la unidad, de donde se desprende que todo está vinculado, en constantes relaciones entrelazadas. El resultado de la “vida buena” en las tres formas de Bien Común es la **felicidad**, potenciada en el nivel político como resultado de la posibilidad de una **felicidad cosmopolita**, abierta a la **felicidad universal** de la armonía de la creación entera, como intuyen los místicos.

Es necesario hacer algunas precisiones: 1) la **autoridad** que tiene el “**cuidado de la comunidad**” se funda en el **consentimiento** de los asociados²⁰⁴, mediante un “pacto” o “contrato”²⁰⁵; 2) la autoridad, mediante la ley, pretende la obediencia para lograr que todos aporten cuanto deben al todo social, cuyo efecto es la abundancia de bienes para “para **utilidad de todos ciudadanos**”²⁰⁶; 3) pero el bien político del orden social no es un fin terminal en sí mismo, que agote todo poder benefactor, puesto que la “**utilidad humana**”²⁰⁷ es más amplia que la mera utilidad social o civil y exige abrirse al bien de la “sociedad del género humano”

²⁰³ ST, I, 5, 6; I-II, 8, 2, 3; 99, 5 c; II-II, 23, 7 c; 45, 3; I-II, 8, 2 ad 2m, 3 ad 4m.

²⁰⁴ ST., I-II, 90, 3.

²⁰⁵ RP., I, VI. (“...quod ei pactum a subditis non reservetur...”)

²⁰⁶ ST, I-II, 95, 3.

²⁰⁷ ST, I-II, Id. ib.

(“societas generis humani”)²⁰⁸ y proyectarse aún más allá, hacia la “comunidad del universo” (“communitas universi”), cuyo Bien Común es Dios²⁰⁹.

El pensamiento político de Tomás no se limita a proyectar regímenes posibles para pueblos o unidades regionales. Va mucho más lejos, superando los límites de la “polis” aristotélica, llegando incluso a insinuar la posibilidad de una **comunidad política mundial** —modelo que va a influir, por ejemplo, en Dante, Vitoria, Campanella—. En el “*Comentario a las Sentencias*” (*supra*), imagina comunidades incluyentes (ciudad en provincia, provincia en reino y reinos en unidades mayores) hasta llegar al incluyente mayor que es “**la comunidad de todo el mundo**”, como una especie de “**monarquía universal**”, algo más parecido al proyecto de Alejandro Magno que a la idea de su Maestro Aristóteles, para quien lo muy extenso resultaría ingobernable²¹⁰.

2.5.1. El bien común político no agota la vida personal

La persona es la realidad substancial que hay que proteger en todos los casos. La sociedad y el bien común están al servicio de los “iura” que le posibilitan alcanzar su plenitud virtuosa. Pero es indispensable que cada uno se considere parte del todo y actúe al servicio del bien común, que es el aspecto colectivo de su propio bien. “La persona se debe toda al bien común”. La **eupedia** de la **prudencia política** debe enfatizar esta **dimensión ciudadana**.

Pero —como explicaba Jacques Maritain (*supra* 2.3.)— la persona tiene “iura” o derechos por encima de las exigencias sociales o políticas, que le permiten trascender los límites del bien común. Se “debe toda al todo, pero no según todo lo suyo”, al contrario de lo que exigiría una postura totalitaria, nulificante por absorbente. Los “derechos” del todo y los “derechos” puramente inmanentes pueden colisionar con los “derechos” personales de trascendencia, que reclaman posibilidades que ni la vida social ni la vida política aseguran. La **eupedia** igualmente, que **debe ser integral**, debe generar hábitos en función de trascendencia. Así, la persona debe **llegar a ser capaz de opciones heroicas** o de ruptura, que pueden llevarla a abandonar sus seguridades dentro de su nicho coexistencial o convivencial.

Contrastan en Tomás **dos tipos de textos**: los que parecen hipertrofiar el bien del todo social y los que parecen privilegiar el bien de la persona. Pero no hay contradicción, pues pretende equilibrar dos verdades: la del necesario compromiso

²⁰⁸ Sent., d. 24, q. 3, a. 2.

²⁰⁹ ST, I-II, 21, 4.

²¹⁰ Aristóteles, “Política”, VII, 4.

social y político de los individuos y la de la vocación trascendente de cada persona como “*causa sui*” (causa de sí misma) o “*providentia sui*” (auto-providencia).

Es cierto que “todo el hombre se ordena a toda la comunidad de la cual es parte como a su fin”²¹¹. Mas es igualmente cierto que “El hombre es naturalmente libre, existiendo para sí mismo”²¹²; que “persona significa aquello que es más perfecto en toda la naturaleza”²¹³; que “hay un bien propio de cada hombre en cuanto que es persona singular”²¹⁴; que “es evidente que la criatura racional es gobernada y dirigida por la divina providencia según sí misma y no sólo según corresponde a la especie...”²¹⁵; que “cada sustancia intelectual es en cierto modo todas las cosas...”²¹⁶; que “el hombre **no se ordena** a la comunidad política según todo él y según todo lo suyo”²¹⁷

2.5.2. Educar para el bien común político

Pero no basta con la forma del régimen político, si el **pueblo** no recibe una **buena educación** (lo que los griegos denominaban “*eupedia*”²¹⁸) para que cada ciudadano haga el aprendizaje de la “*amicitia concivium*”, lo cual demanda hábitos operativos públicos que manifiesten en cada uno tanto la **adhesión al “bien común”** como la conciencia de lo que implica el “régimen mixto”: sentido de la unidad, sentido de la excelencia y sentido de la participación sin exclusiones. Si no hay “*eupedia*” política, espontáneamente muchos desarrollan inclinaciones lupinas o licantrópicas.

En la “político-visión” tomasiana se insiste en que, en todos los casos, es el valor **bien común** el regulador de los fines de la vida social y que, para hacerlo efectivo, hay que afinar —mediante la eupedia política— los **hábitos** de la virtud propia de la razón práctica como guía de la acción comunitaria, que es la **prudencia política**, que pertenece tanto a los gobernantes como a los súbditos; sin **prudencia** (“**pro-videncia**”) no se sabe mandar, y sin ella no se sabe obedecer lúcida y libremente. La prudencia política del Aquinate, enderezada a la realización del bien común, le permitió escoger entre Aristóteles y Agustín y preferir la

²¹¹ ST, II-II, 65, 1.

²¹² ST, II-II, 64, 3.

²¹³ ST, I, 29, 3.

²¹⁴ Q de Charit., 4, ad 2m.

²¹⁵ SCG, III, 113.

²¹⁶ SCG, III, 112.

²¹⁷ ST, I-II, 21, 4, ad 3m.

²¹⁸ Cfr. CÁRDENAS PATIÑO, Alberto. Constitución Tomista: entre la antigüedad y las prácticas colombianas, Studium Generale-USTABUCA, Rev. Albertus Magnus, vol. II., 2009, pp. 55-56.

ampliación comunitarista de éste, lo cual lo condujo a proponer, desde su juventud, la posibilidad de una comunidad política mundial, como una gradación de comunidades incluyentes: la comunidad de una provincia que incluye ciudades; la comunidad del reino que incluye provincias... hasta llegar a la “**comunidad de todo el mundo**” que incluye reinos²¹⁹. Hace prevalecer el concepto de **comunidad** (“nosotros”) sobre el concepto de mera *potestas*, que resulta subordinado. Sin duda, la idea fue sugerida, por analogía, por el significado de la “**catolicidad**” (universalidad) de la Iglesia.

Los electores deberán tener en cuenta que la **riqueza** es un fundamento **malo e injusto** para un régimen político²²⁰. No puede ser criterio de elegibilidad, pues el criterio básico válido es la virtud y la capacidad. Por el riesgo de que **la riqueza se convierta en motivación** para ejercer la *potestas*, hay que evitar escoger a los **ricos** (o menos ricos) **codiciosos** o avarientos y a los **pobres avariciosos**. Si los **elegibles** son **establemente virtuosos**, así sean ricos, acomodados o pobres, **preferirán servir al bien común** y no aprovecharlo para acrecentar la riqueza o para redimirse de la inopia.

En la *politia bene commixta*, la *potestas* debe ser de todos. El poder debe ser del **pueblo en su totalidad** (que abarca todas las clases sociales) y los elegidos para “presidir” o para actuar colegiadamente, como “varones sabios y nobles” (los más aptos)²²¹, deben ser elegidos **de** entre el pueblo y **por** todo el pueblo. Se exige, además, que quien “preside” la totalidad social **no sea un extranjero o que sirva intereses extranjeros**, como en los modelos herodianos, porque “tienen poco afecto al pueblo y cuidan poco de su bienestar”, así los elementos aristocrático y democrático sean de base popular. Si la **unidad**, propósito primordial de quien “preside”, sirve intereses ajenos, se desvirtúa toda la pirámide, que puede dislocarse o convertirse en un aparato de opresión global²²².

El Aquinate, por otra parte, no recomienda los mandatos **vitalicios o prolongados** de los gobernantes, así éstos parezcan “virtuosos”. Escribe en el “Comentario a la Política”: “Sería temible... Como la fuerza corporal se debilita con la vejez, así las más de las veces se debilita la fuerza de la mente.”²²³ Su discípulo Tolomeo de Lucca, O.P., historiador y filósofo político, quien quiso completar el *De Regno*, reforzará la doctrina, recomendando el cambio periódico: “Así no se hacen insolentes con la permanencia en el cargo, y se hacen más moderados”. “No es verdad que se destruye la república con el cambio de poderes, si se eligen

²¹⁹ *In IV Sent.*, d. 24, q. 3, a. 2.

²²⁰ DEMONGEOT, *Op. cit.*, p. 77, 171.

²²¹ ST, I-II, 105, 1.

²²² ST, I-II, 105, 1, 2m.

²²³ *Com. Pol.*, II, lect. 14, 189.

magistrados idóneos... Además, no hay peligro alguno, ya que han de juzgar según las leyes establecidas, a las cuales están sujetos por juramento.”²²⁴

La “*eupedia*” política no es ante todo práctica discursiva o doctrinal, sino creación de un clima convivencial que se traduzca en costumbres y hábitos compartidos que no contradigan lo que las palabras transmiten, pues, se corre el riesgo, como efecto de la mentira pedagógica, de establecer una eficaz “*cacopedia*”²²⁵, como los griegos llamaban a la mala educación.

La “*eupedia*” tiene dos caminos o dos vías formativas: la “*via amoris*”, para los naturalmente bien dispuestos, y la “*via timoris*” (“*per vim vel metum*”), para los protervos e inclinados al vicio, que no son fáciles de persuadir ni con palabras, ni con ejemplos. Los protervos son espontáneamente insolentes, arrogantes, desvergonzados, violentos, libertinos, rapaces, petulantes, procaces, inescrupuloso, explotador, perverso... La protervia traduce lo que los griegos llamaban “*kakía*”: disposición viciosa, malignidad, malevolencia, malicia, sordidez.

La *cacopedia* favorece la protervia y ésta es el fundamento de todo animal político dispuesto a alcanzar el poder para satisfacer sus propios apetitos. Para desestimular el auge de la protervia, el Aquinate enfatizó que a los mal inclinados (*ad vitia prona*) era preciso tratarlos con suficiente rigor, de tal manera que el temor llegue a cohibirlos y desistan de hacer el mal (*malefacere*), permitiendo a los demás una vida tranquila, con la esperanza de que se reeduzcan y los hábitos coactivos los conviertan algún día en virtuosos auténticos. Tres propósitos tiene la ley que utiliza la coacción y la pena: la seguridad general, el escarmiento y la enmienda del protervo. El realista Tomás estaba convencido de que la *via timoris* es recurso indispensable de la sociedad que busca desestimular a los “*licaones*”.

²²⁴ *De Regno* o *De Regimine Principum*, L. IV, cap. VII-VIII.

²²⁵ Cfr. CÁRDENAS PATIÑO, Alberto. Constitución Tomista: entre la antigüedad y las prácticas colombianas, *Studium Generale-USTABUCA*, Rev. Albertus Magnus, vol. II., 2009, pp. 55-56.

2.5.3. El comunitario Tomás de Aquino y “comunitarismo” del siglo XX

Se impone hacer un excursus acerca de las posibles relaciones entre el comunitario Tomás de Aquino y lo que en siglo XXI se entiende por “comunitarismo”. Por tal término entendemos hoy la teoría ética surgida en la cultura anglosajona, especialmente norteamericana, hacia la década de los 80s y que reúne autores tan distintos (especie de “colegio invisible”) como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel, y Michael Walzer..., pero que coinciden en la crítica abierta al individualismo y a las éticas procedimentalistas (Apel, Habermas, Rawls, etc.), que a su parecer han fomentado y han justificado formas de autonomismo atomizador y disgregador. En los años 90 apareció el movimiento más estrictamente político con el nombre de comunitarismo, liderado por el sociólogo norteamericano Amitai Etzioni, autor del libro *The Spirit of Community*, que constituye un manifiesto²²⁶. Entre los “comunitaristas” se dan dos posturas ideológicamente bien marcadas: la **liberal** (Taylor, Rorty, Raz, Dworkin²²⁷, Kymlicka, Sandel) y la **conservadora** (Alasdair MacIntyre), que da tal preeminencia a la comunidad, que debilita valores como la libertad y la igualdad y secundariza la virtud de la justicia²²⁸.

En el orden práctico, individuo se dice de un ente autónomo e independiente en el cual la libertad constituye el fundamento de la existencia y la coexistencia social. El individualismo es la exaltación del sujeto sin relaciones estables, la afirmación de que el individuo es un fin en sí mismo, entidad básica y única de toda sociedad, definida como agrupación de singularidades que vendrían a ser como átomos aislados entre sí y radicalmente egoístas llamados a una competencia feroz por el exitismo (darwinismo social). Tiene la primacía lo individual sobre lo social y más aún sobre lo comunitario, que implica cercanía, afinidad e interpenetración de intereses. El individualismo produce asociaciones “líquidas”, como dice Bauman.

Antes de los 80s, afrontaba el vacío individualista la postura antropológica y ética de los “personalismos”, como el personalismo de Emmanuel Mounier (1905-1950)²²⁹, para el cual mientras el individuo es incomunicación, dispersión y avaricia, la **persona** es realidad libre, responsable, comprometida y abierta al nosotros, es decir, a la comunicación y a la comunidad, definida como “persona de personas”. Los “comunitaristas” recién llegados, sin duda influidos e inspirados por antecedentes como el de Mounier, empezaron a afirmar que solo en el seno de una comunidad es posible el aprendizaje y desarrollo moral, mientras que fuera

²²⁶ Cfr. MORENO VILLA, Mariano. Diccionario de pensamiento contemporáneo. San Pablo, Madrid, 1997.

²²⁷ Cfr. DWORKIN, Ronald. La Comunidad Liberal. U. Andes-Siglo del Hombre. Bogotá, 2004, p. 153 y ss.

²²⁸ Cfr. PAPACCHINI, Angelo. Los derechos humanos un desafío a la violencia. Altamir, Bogotá, 1997, pp. 541 y ss.

²²⁹ MOUNIER, Emmanuel. El Personalismo. EUDEBA, BsAs, 1965.

de la comunidad, los individuos experimentan el desarraigo, carecen de convicciones y pierden su identidad. Los “comunitaristas” subrayan la importancia de la tradición, de los modelos convivenciales, de los ejemplos, frente a la argumentación y proponen la necesidad de recuperar los hábitos virtuosos como formas de moralidad vivida frente a la ética de principios.

Allen Buchanan resume las críticas comunitaristas al pensamiento liberal individualista en cinco puntos: 1) los liberales devalúan y socavan los compromisos con la propia comunidad; 2) el liberalismo minusvalora la vida política al contemplarla como un bien puramente instrumental, ignorando la importancia de la participación; 3) el pensamiento liberal desconoce las importancia de las obligaciones y compromisos supraindividuales; 4) el liberalismo no es capaz de reconocer que el sujeto humano está instalado en compromisos y valores comunitarios constituyentes, que no son objeto de libre elección; 5) la filosofía política liberal exalta erróneamente la virtud de la justicia como la primera virtud de las instituciones sociales, cuando con frecuencia es una virtud reparadora²³⁰.

Los comunitaristas afirman que la teoría liberal desfigura la vida real, percibida como ir y venir de hombres y mujeres desligados de todo tipo de lazos sociales, sin compromisos, cada cual él solo y único inventor de su propia vida, sin criterios ni pautas comunes para guiar la invención convivencial. Al contrario, los sujetos humanos nacen y crecen inmersos en redes de vínculos que no se eligen, sino que se transmiten y se heredan. Cada uno es dueño de sí, pero a partir de cuanto se recibe de la alteridad comunitaria.

Walzer señala cuatro movibilidades²³¹ de efecto atomizador: 1) la movilidad geográfica; 2) la movilidad social; 3) la movilidad matrimonial; 4) la movilidad política. Estas movibilidades serían potenciadas por otros factores como el avance de nuestros conocimientos y el desarrollo tecnológico. El liberalismo es el respaldo teórico y la justificación de ese continuo movimiento, que representa la consagración de la libertad y la búsqueda de la felicidad.

Valadier²³², en su libro *Elogio de la Conciencia* (1994), considera que los comunitaristas hacen críticas valiosas a la moralidad actual; pero que al proponer terapias frente al individualismo tienden a valorar ingenuamente comunidades restringidas, *sui generis*, lo que resulta discutible frente a los desafíos masivos y mundiales del presente. No cualquier estilo comunitario es de por sí universalizable como paradigma global. Por otra parte, algunos comunitaristas

²³⁰ Cfr. MORENO VILLA, Mariano. Op. cit.

²³¹ Cfr. Id. Ib.

²³² BLÁZQUEZ CARMONA, F. et alii. Diccionario de Términos Éticos. Verbo Divino, Navarra, 1999.

tienden a exaltar la tradición filosófica aristotélico-tomista, ciertamente muy vigorosa, pero fuertemente extrínseca a las aporías modernas, y cuyas posibilidades aplicativas aún están por estudiarse en nuevos contextos.

Detengámonos un poco en una figura muy representativa al hablar de comunitarismo: **Alasdair MacIntyre (1929)**. Este hizo en 1984, con su libro *Tras la Virtud*²³³, el diagnóstico de la moral de nuestros tiempos y se convirtió en pionero de la nueva corriente. Propuso al mismo tiempo una nueva manera de hacer filosofía, que rompía con el estilo filosófico que pretendía una investigación independiente del resto de las ciencias sociales, con validez autónoma, más allá de la historia y de la información empírica. Para él, la filosofía moral no se puede elaborar en abstracto, al estilo cartesiano, sin tener en cuenta las costumbres morales de sociedades concretas²³⁴.

La tesis de MacIntyre está resumida en el título, que alude al hecho de que la moral de finales del siglo XX ha abandonado el terreno de las virtudes propias de comunidades reales para preferir el proyecto de la Modernidad de una moralidad universal. Este proyecto se halla puesto "*después de la virtud*", pero la expresión guarda el sabor de lo que es de nuevo perseguido por haberse perdido: "*tras la virtud*", para aludir al hecho de que aún, después del individualismo separatista, hay esperanza de recuperar los valores de los modelos clásicos de moral comunitaria, de los cuales son paradigmáticos el aristotélico de la *Ética a Nicómaco*, surgido de la comunidad democrática ateniense, y el tomista medieval, que recoge a Aristóteles y lo integra a la herencia judeocristiana, surgido en el seno de las comunidades feudales y difundido en la Cristiandad toda.

Hace siglos que se perdió la unanimidad sobre la importancia de la vida virtuosa, que fue reemplazada por la supuesta universalidad de los derechos humanos o la vigencia de la moral utilitarista propia del individualismo liberal. Existen los individuos sin vínculos y sin hábitos virtuosos que reflejen intereses comunes, valores existencialmente compartidos, cuya única pauta consiste en alegar derechos universales como tabla de salvación al naufragar sus nichos sociales y culturales de origen. Cree MacIntyre que hay que buscar nuevas formas de comunidad que permitan conformar modelos de persona que cultiven hábitos operativos de inclusión, formas locales de comunidad. Cree que para el futuro aún es posible pensar en moral de virtudes compartidas, pero con la condición de que se renuncie a hacerla universal, especialmente en un tiempo marcado por el multiculturalismo.

²³³ MACINTYRE, Alasdair. *Tras la Virtud*. Crítica, Barcelona, 2001.

²³⁴ Cfr. Victoria Camps en prefacio de *Tras la Virtud*. Crítica, Barcelona, 2001.

En el capítulo XIV: *La naturaleza de las virtudes*, MacIntyre, después de confrontar tres conceptos muy diferentes virtud (Homero, Aristóteles-Nuevo Testamento-Aquino, Franklin), se pregunta y se responde:

¿Pero qué tiene que ver todo esto con el concepto de las virtudes? Resulta que ahora estamos en situación de formular la primera definición de virtud, si bien parcial y provisional: *Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes*²³⁵.

Frente al anterior concepto de virtud, el Aquinate manifestaría su acuerdo, pues la *“virtud es lo que hace bueno a quien la tiene, y buena la obra que realiza”*²³⁶. Nuestra bondad y la de nuestras obras está implicada en el hábito virtuoso y en las acciones mediante las cuales se evidencia en la vida diaria: *“bienes que son internos a las prácticas”*.

MacIntyre cita al Aquinate repetidas veces y lo considera con Aristóteles uno de sus baluartes teóricos, aunque llega a cuestionar a Tomás al presentar su tabla de virtudes y sobre todo al hablar de la unidad de las mismas:

Supongamos que se pretende que alguien cuyos fines y propósitos fueran malos generalmente, una nazi inteligente pero convencido, por ejemplo, poseyera la virtud del valor. Deberíamos replicar... que o bien no era valor lo que poseía, o bien en este caso el valor no es una virtud. Esta es la contestación que debería dar cualquier partidario de la visión de Aquino acerca de la unidad de las virtudes. ¿Por qué no funciona?²³⁷

Sin embargo, el muy honrado MacIntyre en obra su posterior, *Justicia y Racionalidad* de 1988, debió reconocer: *“pienso ahora que mi crítica a las tesis del Aquinate acerca de la unidad de las virtudes estaba simplemente equivocada, y que se debía en parte a una mala lectura del Aquinate.”*²³⁸ En este libro, el autor dedica el capítulo 11 a analizar en profundidad la *“racionalidad práctica y la justicia en el Aquinate”*, en la que da importancia a la *electio*, que arranca en la *sinderesis* y madura en la *prudencia*, guía en el ejercicio de la *iustitia*.

Luego de presentar a MacIntyre, como representante del comunitarismo conservador, es importante tener en cuenta al gran exponente del ala liberal del comunitarismo: el filósofo canadiense **Charles Taylor (1931)**. Su perspectiva de la “comunidad” está orientada por la mirada hegeliana del mundo. En 1975 presenta al público especializado el resultado de una importante labor reconstructiva del

²³⁵ Op. cit., p. 237.

²³⁶ ST, I-II, 20, 3 c.

²³⁷ Op. cit., p. 224.

²³⁸ MACINTYRE, Alasdair. *Justicia y Racionalidad*. Eiunsa, Madrid, 2001, p. 14.

pensamiento de Hegel con la apuesta de articular ese sistema de pensamiento con nuestro presente. Generalmente se clasifican a los comunitaristas desde su clave hermenéutica: “una escuela hegeliana inspirada por Taylor, una escuela aristotélica representada por MacIntyre y una línea cívico-republicana encabezada por Quentin Skinner”²³⁹. Se puede aplicar a Taylor lo que dice Steven Smith: “si los liberales contemporáneos se vieron inducidos a redescubrir a Kant, los críticos del liberalismo se vieron obligados a redescubrir a Hegel”²⁴⁰.

Hacia 1989 saca a la luz *Las fuentes del yo*. Taylor intenta la que él mismo llama la más “ambiciosa” tarea de hacer una “historia de la identidad moderna”. Con las fuentes del yo, dice Taylor, “quiero designar el conjunto de comprensiones (casi siempre inarticuladas) de lo que significa ser un agente humano: los sentidos de interioridad, de libertad, de individualidad y de estar encarnado en la naturaleza, que encuentran cabida en el Occidente moderno.”²⁴¹ Frente al “atomismo” individualista de los liberales radicales, que hacen preexistir a los individuos antes del contrato social, Taylor, en la búsqueda de la “identidad” de los agentes humanos, revela que tal descubrimiento del yo no es asunto de los deseos del sujeto, sino que depende del sentido comunitario que cada existencia halla tanto en el lenguaje como en las múltiples formas de comunicación intersubjetiva.

Para Taylor —según el investigador chileno Carlos Donoso— la respuesta a la pregunta sobre quién es una determinada persona, equivale a conocer dónde esa persona se encuentra, en el sentido de los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual se intenta determinar lo que para ella es bueno o valioso, lo que debe hacer, lo que se aprueba o rechaza.²⁴²

Al comienzo de su artículo “El atomismo”, Taylor precisa claramente el significado de este concepto:

El término atomismo en sentido amplio se utiliza para caracterizar las doctrinas contractualistas que surgieron en el siglo XVII y también doctrinas posteriores que tal vez no han utilizado la noción de contrato social, pero que heredaron una visión de la sociedad como un agregado de individuos al servicio de objetivos individuales. Algunas formas de utilitarismo son herederas de estas doctrinas. El término también se aplica a las doctrinas contemporáneas que retoman la doctrina del contrato social, o que intentan defender en algún sentido la prioridad del

²³⁹ HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. *El trabajo de Dionisos*. Alcal, Madrid, 2003, p. 68.

²⁴⁰ Citado por Hardt y Negri, *Op.cit.*, ibídem.

²⁴¹ TAYLOR, Charles. *Las fuentes del Yo*. Paidós (surcos). Barcelona, 2006, p. 11.

²⁴² DONOSO PACHECO, Carlos. Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político, *Polis* [En línea], 6 | 2003, Publicado el 23 septiembre 2012, consultado el 25 febrero 2016. URL : <http://polis.revues.org/6775>.

individuo y sus derechos sobre lo social, o que presentan una visión puramente instrumental de la sociedad²⁴³.

Taylor contrasta dos ideas de bien común: la que se inspira en el “atomismo” y que da por resultado la reunión de los distintos intereses, por lo cual el venerable concepto queda reducido a la suma de los bienes individuales, sin vínculos unificantes, mera yuxtaposición de ventajas, que pueden terminar en auténtico forcejeo conflictivo. Y plantea la idea comunitarista de bien común, para la cual prima el interés compartido subordinante y unificador: “el vínculo de solidaridad con mis compatriotas en una república en funcionamiento está basado en un sentido de destino compartido, donde el mismo compartir es valioso”²⁴⁴. Taylor coincide con los tomistas en que el bien común es mucho más que la suma de los bienes particulares.

Ni Aristóteles ni el Aquinate son los precursores del “comunitarismo” contemporáneo, aunque sí son inspiradores. Algunos de sus partidarios, como MacIntyre, se instrumentan de un dominio amplio y seguro de las fuentes primarias aristotélicas y/o tomistas. Si se puede llamar al Aquinate “comunitarista”, su idea de comunidad exige a las personas vigilar que las comunidades a que pertenecen **no los absorban**, negando su personal **alteridad**, que les permite **reclamar derechos**, apelando a su **inclusión moral** en comunidades **subordinantes mayores**, como la “comunidad del género humano” y aun más allá. La concepción “comunitarista” **contemporánea** presenta al individuo **inmerso** en su comunidad concreta, que **delimita** y **precisa** el **alcance** de sus reivindicaciones, en el seno de un “**bien común**” **cerrado**: el individuo carece de instancia moral a qué apelar en caso de que “su” comunidad cometa injusticias contra él. No tiene sentido, en este caso, el reclamo de Antígona ante Creonte. El “comunitarismo” subordina los derechos de las personas a las exigencias de la comunidad²⁴⁵.

El “comunitarismo” tomista, *avant la lettre*, consideraría que la polémica entre comunitaristas y liberales puede convertirse en diálogo cercano, alejado de las estridencias de los extremismos de ruptura, si el propósito es hacer justicia a la realidad de la existencia personal, parcialmente inmersa en el todo social por exigencia del bien común, pero igualmente autónoma y reivindicadora de derechos en nombre de bienes comunes superiores; condicionada como “parte” del todo por los distintos lazos convivenciales y de pertenencia multisocial, reforzados por el proceso educativo en cuanto “traductio et promotio” “perfectivas”, proceso a su vez liberador en cuanto punto de partida de hábitos “prudenciales”, trampolín para la

²⁴³ Citado por DONOSO, Carlos. Op. cit., n. 47.

²⁴⁴ TAYLOR, Charles. Equívocos: el debate liberalismo - comunitarismo. Argumentos filosóficos. Ensayo sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad, Ed. Paidós, Barcelona, 1997.

²⁴⁵ Cfr. PAPACCHINI, Angelo. Op. cit., pp. 541 y ss.

búsqueda situacional de rumbos propios, mediante el poder de elección y decisión en contextos de certidumbre o de incertidumbre.

La regla metódica tomasiana, frente a la realidad compleja, invita a “distinguir para unir”. El Maestro Tomás, como se evidencia en la metodología de la Suma Teológica, inspirada en el venerable *Sic et Non* de Abelardo, empieza escuchando a las distintas partes, teniendo en cuenta todas las dudas, para pasar al intercambio de razones y argumentos, a fin de hallar las posibilidades de articulación y de unificación integradora. Por ello, podría Tomás ensayar una síntesis, de acuerdo con la cual el comunitarismo contemporáneo ayuda a reflexionar sobre los riesgos implicados en la aceptación excluyente de la visión liberal radical de la vida humana, pero sin pretender proponer la alternativa opuesta de una convivencia sometida a proyectos suprapersonales totalitarios, que justificarían la aceptación acrítica de las comunidades en que se nace, haciendo caso omiso de sus posibles perversiones; lo cual impide ver más allá de los guetos cuando el mundo contemporáneo invita a ampliar los bienes comunes cercanos, abriéndolos a las exigencias del bien común planetario.

Es cierto que se pertenece a diversos “úteros espirituales”, como dice el Aquinate, o comunidades conexas (familia, barriada, amigos, gremios, pueblo, nación, etc.), mediante la comunión lingüística y cultural, de las cuales recibimos improntas de identidad y arraigo; pero tales improntas no son grilletes, sino dinamismos para aprender a marchar por este mundo con la seguridad que proporciona el ser capaz de autoprovidencia (“*ipsi sibi providens*”²⁴⁶). “*Un barco anclado en el puerto siempre estará a salvo, pero no es para eso que se han hecho los barcos.*”²⁴⁷ Tradicional símbolo de la autoprovidencia del hombre solitario, fuerte por su arraigo comunitario de origen que le proporcionó sus hábitos operativos y su aptitud comunicativa es la figura de Robinson Crusoe. No es precisamente Ben Yocdán el personaje desarraigado de Abentofail en el siglo XII: no nació en el seno de una familia humana, fue criado por una gacela, fue autosuficiente mental y técnicamente y llegó a Dios, todo sin pertenencia alguna, sin contacto comunitario.

²⁴⁶ ST, I-II, 91, 2 c.

²⁴⁷ ST, I-II, 2, 5.

Conclusiones del Capítulo II:

- Según algunos autores, el paradigma de la Edad Media **puede arrojar luces** para comprender los rumbos de nuestra época, marcada por el surgimiento de nuevas autoridades, nuevos poderes, los cuales se cruzan en las relaciones internacionales y en la vida de cada una de las naciones, que ve desestructurada su tradicional estabilidad cultural, étnica, social, política, jurídica, económica, como si viviéramos en una “nueva Edad Media” de fragmentación de la unidad del antiguo Imperio, sin las fuertes subordinaciones jurídicas y políticas —arbitradas por la Iglesia, centro de la Cristiandad fraternizante— que imponían respeto a los **bienes públicos** y a los **bienes comunes**, y sin el papel definitorio de los intelectuales que sabían pensar la idea de “**bien común**” y su alcance práctico, en el que todavía el homo sapiens era el protagonista tanto en la universitas magistrorum et studentium como en la Iglesia, en el Imperio, en el reino, en el burgo, en el gremio y en la familia.
- A Tomás de Aquino, medieval típico, por su experiencia comunitaria de fraile mendicante y su conocimiento del comunitarismo feudal y de las comunas de los burgos, amén de sus lecturas bíblicas acerca de la vida comunitaria de los primeros cristianos y, de manera sistemática, de su conocimiento de los textos aristotélicos (Política, I.) acerca del **bien propio de la vida comunitaria**, no le quedó difícil ir tejiendo su propia reflexión sobre el **Bien Común**, desde los comentarios juveniles del Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo. Sobre el **Bien Común** va y viene en la mayor parte de sus obras, pero especialmente en el De Regno y en la Suma Teológica, en los cuales perfila su propia concepción de **Bien Común Político**, que implica el perfil de un **Bien Común Económico**. Para sistematizar sus ideas centrales acerca de la naturaleza del **Bien Común** y de sus rasgos propios, se ha tratado de elaborar una especie de “*tractatus de bono commune*” o también un “**breviario del Bien Común**”.
- Tomás de Aquino no fue pensador político gratuitamente o por mera afición. Nació en el seno de una **familia condal** que lo destinó, desde pequeño, para altas funciones políticas dentro de la Iglesia y próximo al emperador, con quien tenía lazos de sangre. Desde muy pronto, a raíz del secuestro por parte de su madre y sus hermanos, para impedirle convertirse en fraile mendicante, comprendió qué cuerdas lo halaban. Cuando escribió el De Regno, o el De Regimine Judaeorum, tenía muy claras las vías de su personal encrucijada sociopolítica. Sabía, por ello, asesorar al joven Príncipe que iría a gobernar en Chipre, y sabía responder a las consultas de **Bien Común Económico** de la Duquesa

de Brabante. Cuando aconsejó al Principito, le recomendó buscar el **bien común** para evitar caer en la tiranía. Y por las ventajas de contraste que observaba en las comunas democráticas, en el Tratado de la Ley de la Suma Teológica se atrevió a recomendar como ideal el **régimen mixto**, que combina las ventajas unificantes de la monarquía, con las ventajas de la meritocracia y la participación de la voluntad popular en la democracia, lo cual había sin duda vivido en el régimen de su propia comunidad religiosa.

- Tomás hace una fenomenología del **Bien Común Político** desde la indigencia del individuo solitario hasta el pronto encuentro con los demás, por ser animal naturalmente social, para compartir, con la ayuda del lenguaje, los distintos temores y los diversos recursos para lograr una cierta división del trabajo con fines de convivencia productiva. Así pasa de la economía doméstica a la economía de la aldea, hasta encontrarse con los recursos de la “sociedad perfecta”, es decir, el reino o el imperio, por naturaleza autosuficientes. Cuando ensaya delinear una monarquía para Chipre, describe sus componentes mínimos como condición para alcanzar el Bien Común, que sin dejar de ser de todos es al mismo tiempo parte del propio bien personal. Es posible visualizar la red de elementos del Bien Común, definido como “conjunto de bienes suficientes para asegurar la más perfecta operación de la vida”, lo cual implica tanto suficiencia de **bienes materiales** como abundancia de **hábitos virtuosos** para asegurar la “**vida buena**”, condición de la “**felicidad común**”. Todo está dinamizado, desde dentro, por un núcleo de bienes regidos por la “justicia”: la paz, la seguridad, la unión (amistad conciudadana); la “potestas”, el orden, la cooperación.
- El Bien Común es una **realidad relacional**, una totalidad de la que hacen **parte** esencial las personas, las cuales se deben al todo integrador. Pero las personas son también **todos** con valor de “microcosmos”, que no pueden ser absorbidas o anuladas indiferenciadamente, pues cada una constituye una realidad sustancial “capax universi”, por lo cual supera los distintos niveles de Bien Común, hasta trascender al Bien Común subordinante, que es el Bien Común divino, el único que puede aspirar a convertirse en **fin último** de toda capacidad y de todo proyecto humano. Es cierto que “la persona se debe toda al bien común”, pero “no según todo lo suyo”. La persona sirve a todos los niveles de Bien Común a fin de que éste se torne “difusivo” y “distributivo” de tal manera que la misma persona pueda desarrollar sus **aptitudes propias** y sus **anhelos** con los recursos comunitariamente alcanzados. Es posible que la persona deba sacrificarse como parte del Bien Común y llegar a la situación de Valerio

Máximo, que prefería “ser pobre en un país rico, que rico en un país pobre”, porque la abundancia distributiva del Bien Común favorecerá siempre a todos los miembros del todo social, sin que haya riesgo de abandono.

- En el orden de la Suma Teológica, la **Prudencia** antecede a las demás virtudes morales, pues es la encargada, como “*auriga virtutum*” (conductora de las virtudes) de guiar situacionalmente el cumplimiento de los fines de cada una. Antecede inmediatamente a la justicia, que debe “dar” el “ius” de manera contextualizada, de cara al futuro y teniendo en cuenta los desafíos de la incertidumbre. Con frecuencia, la prudencia obliga a quebrantar el inflexible “*fiat justitia pereat mundus*” y a contentarse con la humilde “*epiqueya*” o “*aequitas*”, o **justicia del caso concreto contextualizado**. Todos los objetos de la justicia deben contar con los “medios” sugeridos por la prospección prudencial, comenzando con el “ius” propio de la **justicia general y legal**: el **Bien Común**, que establece el régimen político, motivación del accionar del gobernante, llamado a ejercer la “**prudencia gubernativa**” y a compartir con el ciudadano la “**prudencia política**”. El gobernante “imprudente” corre el riesgo de no servirle al Bien Común y convertirse en tirano, el “**lobo**” de que habla Tomás, haciéndose eco lejano del “*homo homini lupus*” de Plauto.
- Para cerrar el capítulo II, se intenta un *excursus* para contrastar la visión comunitaria del Aquinate, expresada en el principio y realidad del bien común, alma de toda vida en comunidad, con las posturas del “comunitarismo” del siglo XX. Se afirma que el tomismo no es precursor de este comunitarismo, pero que lo inspira en buena medida, especialmente por el uso de la argumentación aristotélica y tomista por parte de algunos autores influyentes, especialmente Alasdair MacIntyre. Existen numerosas relaciones y acuerdos, sobre todo por la afirmación de la centralidad de la práctica de las virtudes como nervio de la vida comunitaria, en cuanto los individuos no son átomos dispersos, sino personas abiertas a los intereses comunes, fomentados por los hábitos operativos compartidos. Pero se descubren diferencias en cuanto a la opción comunitarista por la autosuficiencia de ciertas comunidades históricas, que afirman sus lazos tradicionales y rechazan la posibilidad de liberar a las personas esgrimiendo las exigencias de los derechos humanos como imperativos de alcance universal. Los tomistas, en cambio, dudan de la autosuficiencia de bienes comunes aislados y afirman la existencia de derechos naturales (o humanos) universales, que obligan a que las comunidades locales, cada vez más amplias, se orienten progresivamente hacia la “comunidad del género humano”.

Capítulo III

TOMÁS DE AQUINO: EL BIEN COMÚN ECONÓMICO Y FUNCIÓN DE LA PROPIEDAD

Problema: en el contexto del pensamiento tomista, ¿puede hablarse de bien común económico (BCE) sin atender a la **forma de propiedad** que le resulta compatible?

3.1. Las tres Edades de la Economía

Esta investigación, de interés institucional, se articula a los resultados del proceso investigativo que se inició en la USTA en 1982-1996, bajo esta declaración categórica: “Tomás de Aquino afirma y reafirma con insistencia casi obsesiva que la **necesidad económica** es **motivo o móvil** de la **sociedad humana**, que es animal social porque es animal económico indigente”²⁴⁸.

Para contextualizar suficientemente **el pensamiento económico del Aquinate** es preciso ubicarlo en el nicho que le corresponde dentro de la comprensión de la **historia de la reflexión económica**, en lo cual nos prestan ayuda varios economistas, como Joseph A. Schumpeter, André Piettre, Emile James, Arthur F. Utz..., no solamente especialistas en su campo profesional, sino expertos en la diacronía de su propio saber, con suficiente competencia crítica en el mismo. Al respecto, afirmaba Johan Akerman: “No conocemos ninguna otra regla para comprender el presente y el porvenir, que la que consiste en esclarecer las relaciones pasadas.”²⁴⁹

Parece, pues, necesario comenzar con la descripción diacrónica de las concepciones económicas de las sociedades Occidentales, que han sido el horizonte de comprensión acostumbrado por los historiadores, habituados a partir de las visiones originarias desde Grecia. Se podría indagar por las visiones de grandes culturas del lejano Oriente, pero el campo temático está cargado de las formas de comprender occidentales.

²⁴⁸ Zabalza y Correa, Tomás de Aquino: las necesidades económicas. USTA, Bogotá, Numisma No. 1, reimp, 1996, p. 13. Cfr. *De Regno*, I, 1.

²⁴⁹ Citado por Piettre, André en “*Las tres edades de la economía*”, Rialp, Madrid, 1962, p. 309.

No resulta descarriado arrancar de los filósofos griegos, como Platón, Jenofonte, Aristóteles, que atendieron de manera consciente y explícita a problemas de **oikonomía**, aunque sin duda en perspectiva doméstica como inicio, pero después con alcance general y en conexión con el problema de la **polis**, cuya “constitución” supone tener en cuenta los **intereses de las clases sociales** como **agentes económicos, propietarios** de medios de producción, ciudadanos libres consumidores, administradores, esclavos como fuerza de trabajo productiva. Los **regímenes políticos** ocultan los distintos intereses económicos: la **oligarquía** funcionaba en interés de los ricos, la **monarquía** igualmente, aunque con fines de bien común, así la **aristocracia** y así la **democracia**, aunque con énfasis en los intereses de las clases subordinadas, descartando a los esclavos, siempre base productiva sin derechos (aunque cumplirán el papel de clase invisible laboral y administrativamente calificada).

Cuando Aristóteles escribe sobre la “Constitución de Atenas”, analiza las relaciones entre **política, derecho público y economía**, y lo hace con método genético, desde la *patrios politeia*; lo cual es coherente con **La Política**, en la que no solamente va comparando, sino que al mismo tiempo, va explicando antecedentes históricos, como criterio para comprender evoluciones y estadios contemporáneos.

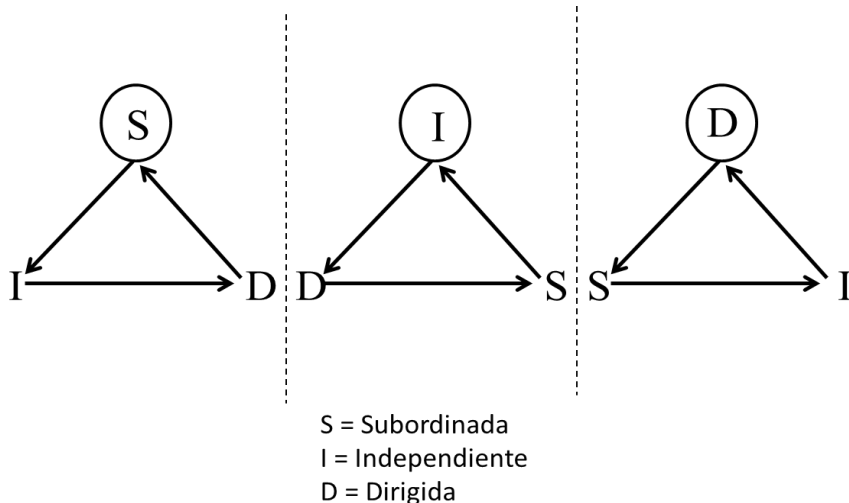
Para lograr una aproximación articulada y crítica a la historia de las concepciones económicas, presta especial luz la historiovisión que dio a conocer André Piettre hace más de 50 años, en su magnífica obra *Las tres edades de la economía*, en la cual, con maestría de filósofo de la historia, la economía y las instituciones jurídicas, traza un sugestivo flujo de la evolución de la economía en Grecia, Roma, Edad Media hasta nuestros días, evolución marcada en cada gran etapa por un desarrollo cíclico en 3 “edades”: “economía **subordinada**”, “economía **independiente**”, “economía **dirigida**”.

Hay que tener en cuenta que el esquema cíclico no se puede forzar en su aplicación como un lecho de Procasto, obligando a cada “edad” a caber dentro de cada marco epocal. Reconoce Piettre que “jamás existió una “edad” económica en estado puro: las tradiciones de la primera se prolongan bajo la segunda, cuyas prolongaciones se mezclan con las premisas de la tercera.”²⁵⁰ A semejanza del tejado, que encabalga la teja anterior sobre la siguiente y ésta sobre la próxima... Por ello, cada etapa económica dominante va a coexistir con manifestaciones en apariencia arcaicas.

²⁵⁰ Piettre, André. Op. cit., pp. 11-14.

Piette descubre una especie de ley triádica en cada gran proceso civilizatorio-económico, que permite, al interesado en la comprensión del devenir, contar con un criterio seguro de previsión, como experto en el discernimiento de los “signos de los tiempos”²⁵¹: la edad de la **fe en la tradición**; la edad de la **independencia** individual; la edad de los **reclamos colectivos**, que urgen la presencia de la autoridad pública. La evolución económica aparece en forma de ritmo ternario, con énfasis en uno de los factores, como si se tratase de un triángulo que va girando y privilegiando en cada nuevo tiempo uno de sus vértices, sin que los demás pierdan sus virtualidades:

Ilustración 9. Las edades de la economía



²⁵¹ Los “signos de los tiempos” es precisamente el objeto de estudio de un historiador de las mentalidades, las creencias y las ideas como lo fue André Piette. La hermenéutica será el método para desentrañar el significado de los signos que identifican una sociedad. Se puede hacer interpretación en sentido diacrónico y entonces se observa la evolución del signo a través del tiempo; o se puede hacer interpretación en sentido sincrónico y entonces se observa el signo en un momento histórico determinado. Este trabajo intentará la última posibilidad hermenéutica.

La frase “los signos de los tiempos” es del lenguaje profético, retomado en el Nuevo Testamento, por ejemplo, en Mateo 16, 3. Con ella se quiere partir de lo que la realidad propone. En el siglo XX se recupera la expresión. La Escuela tomista del Saulchoir la utilizó como lema de batalla, con el propósito de que la nueva teología partiera de la comprensión de la contemporaneidad a partir de las tendencias colectivas. Trajo el Saulchoir un cambio importante en la concepción del tomismo, al considerar que las tesis del Aquinate, antes que ser repetidas ante rem, debían convertirse en cajas de herramientas para ver, juzgar y proponer soluciones a los problemas de los tiempos actuales y no para ser repetidas. Se trataba de hacerlas hablar hoy, como cuando se interpreta la sonata “Claro de Luna” de Beethoven en un contexto estético distinto al de su creación. No es otra cosa que una re-creación, como si Tomás o Beethoven estuvieran vivos. Es un Tomás redivivo, aquí con nosotros. Algo así como lo que pretende la Escuela Crítica de la Sociedad con Marx al revivirlo para los tiempos que corren.

En el **primer triángulo** tomamos el punto de partida: respeto a las instituciones morales y jurídicas y costumbres económicas; en el **segundo triángulo**, actividad económica individualista, que rompe con los esquemas heredados; en el **tercer triángulo**, el individualismo económico exacerbado genera anarquía y se hace imperioso reivindicar los derechos colectivos mediante el poder político, que asume papel “dirigente”... Y todo queda preparado para una nueva etapa de “subordinación”. Naturalmente, explica Piettre, se combina la idea de “tiempo cíclico” con la idea de tiempo creativo, que avanza sin límite, sin repetir a no ser de manera analógica, pues la nueva etapa no calca sin más la etapa correspondiente del pasado.

Piettre, al examinar la historia civilizatorio-económica de Grecia pasa de la “**Grecia arcaica** y la economía **subordinada**”, hacia la “**Grecia clásica** y la economía **independiente y dominante**”, hasta alcanzar “la expansión decadente de la economía **dirigida** y **socialismo** de utopía”. En **Roma** verifica las mismas tres edades y cierra con el “socialismo de los primeros cristianos”. Y al pasar al “Occidente de la Edad Media hasta nuestros días”, encuentra que la economía medieval está “subordinada” a la tutela moral religiosa, al respeto al “status” y a las normas profesionales; y que así prepara para la “economía emancipada” del primer Renacimiento, que consolida las “estructuras capitalistas”, y luego la emancipación “ordenada” de la economía monárquica bajo el “Colbertismo”, todo como preparación a la “economía independiente y dominante” de la burguesía del siglo XVIII, la burguesía liberal e ilustrada, hasta los esfuerzos dirigistas totalitarios y neoliberal-intervencionistas.

Una novedad auténtica —afirma Piettre— surge, sin embargo, en el siglo XVIII: la **consciencia**, y más aún la **ciencia** que el individuo, esta vez, adquiere de su emancipación. Sin duda, los griegos habían recibido de los sofistas una primera filosofía individualista. Los juristas romanos, por su parte, también habían trabajado para desligar al individuo de tradiciones caducas. Pero esta vez la filosofía se hace ciencia; el Derecho se convierte en régimen, la economía política se alza como disciplina autónoma, racional, “física”; es la fisiocracia, es el liberalismo. Con ello, según nos parece, se rebasa la curva cíclica de las civilizaciones para desembocar en la historia de la humanidad; se reanuda el contacto con el largo esfuerzo de la razón humana por adquirir la inteligencia y, si es posible, el dominio de su destino.²⁵²

Pero el liberalismo no va a poder imponerse como doctrina homogénea, pues el individualismo que lo funda va a sufrir una especie de bifurcación: desde el punto de vista político, desembocaba lógicamente en el Estado igualitario y en el sufragio universal. El respeto al individuo, junto con su libertad igual, condujo a la era democrática francesa, modelo universal, de lo cual derivaron tanto el modelo

²⁵² Piettre, Op. cit., p. 262

político como el Derecho público; mas desde el punto de vista económico el individualismo tuvo efectos contrarios²⁵³. Explica Piettre:

Pero en el plano económico este mismo individualismo llevaba, sin que se viera, a resultados radicalmente contrarios. Se buscaba también aquí respetar la libre elección de los hombres, no ya de los electores que escogen sus opiniones (y por ellas, a sus gobiernos), sino de consumidores que escogen sus mercancías (y orientan así a toda la producción). Pero mientras en el foro se trataba del sufragio **universal** de electores **iguales**, en el mercado se trataba —y se sigue tratando— del sufragio restringido, eminentemente **censitario**, de los únicos consumidores provistos de medios monetarios, y tanto más influyentes cuanto estos sean mayores. Así el mismo individualismo y el mismo liberalismo daban por resultado engendrar en política la democracia de los pobres y en economía la de los ricos...²⁵⁴

Se detiene Piettre en la economía liberal como economía “dominante” (“economocracia”) y hace balance de su “activo” y su “pasivo”. “**Activo**”: crecimiento de la producción y de la población; de un régimen de explotación a una “economía de masas”. “**Pasivo**”: **crisis espiritual**: “ser y tener”; “un cuerpo sin alma”; **crisis social**: el hombre máquina; crisis social; desorden económico: crisis demográfica; crisis de la empresa; crisis del ahorro; crisis de capitalización y de civilización.

Se impone la conclusión —describe Piettre—:

La economía independiente triunfó **en el orden material** mientras se apoyó en valores **humanos**: espíritu de iniciativa o de empresa, familia, trabajo, ahorro. Y sean cuales fueren sus errores, sigue siendo grande el mérito histórico del liberalismo por haber formulado las virtudes de la iniciativa personal en contra de las reglamentaciones en desuso de la Monarquía decadente.

Inversamente, la economía independiente ha fracasado en la medida en que, liberada de todo freno por el “laissez-faire”, rechazó estas bases de humanidad. Replegada en sí misma, se ha castigado a sí misma, como aquel personaje de la comedia antigua, el “Heauton-timorumenos”, que se azotaba con su propias varas.²⁵⁵

La acumulación de crisis de la última fase de la segunda edad económica, la del liberalismo económico dominante, va conduciendo, en el siglo XX, a la tercera edad contemporánea de la economía dirigida: del estatismo, los socialismos, los intervencionismos liberales. Diagnostica Piettre:

²⁵³ Cfr. Op. cit., pp. 281-282.

²⁵⁴ Id. ib.

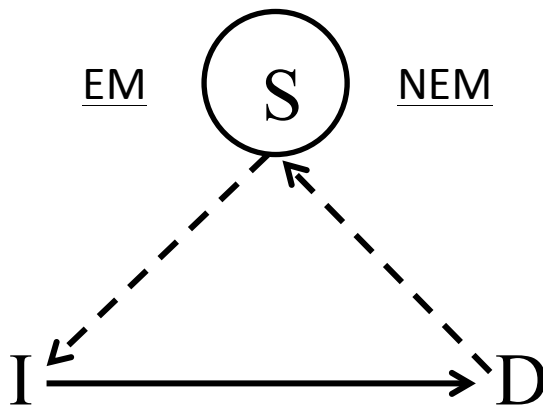
²⁵⁵ Ib. id., p. 308.

Un hecho al menos nos parece fuera de duda: nuestra civilización está ahogada por el Estatismo. Un Estatismo sincero, generoso de intención —digamos más: un Estatismo inevitable, dada la carencia de las consciencias y de las costumbres—; más todavía: un Estatismo benéfico, que ha aliviado muchas miserias: explotación vergonzosa del trabajo, desigualdad demasiado injusta de las rentas y las cargas, desnatalidad, crisis, paro, etc., etc. En todos estos puntos, la intervención pública ha sido **saludable** y meritorios sus promotores.

Para ser **salvadora** había sido preciso que a esta intervención acompañara una profunda reforma de las costumbres y de las estructuras. **Quid leges?**... Pero el drama del Estatismo está en cubrir con paliativos (de **pallium**, manto) los efectos de los males que habría que extirpar. También son benéficos los anestésicos que duermen al dolor.²⁵⁶

La “economía dirigida” se va agotando dentro de los estatismos nacionales que se debilitan y se van evidenciando las “premisas de una nueva edad”, anunciada por la revolución de un “humanismo integral”²⁵⁷, el cual va penetrando “las ciencias del hombre y el régimen social”, transformando el orden jurídico, lo cual se nota en la “revuelta de los hechos contra el código”, un código demasiado abstracto²⁵⁸. Surge una megatendencia humanizante que va a transformar gradualmente la ciencia económica neutra en “ciencia del hombre”, que prefiere la perspectiva de lo “global” a lo individual. Todo parece anunciar un “régimen de economía humana”, “economía a la medida del hombre”.

Ilustración 10. Edad Media y nueva Edad Media



EM = Edad Media
NEM = Nueva Edad Media

Economías:
S = subordinada
I = independiente
D = Dirigida

²⁵⁶ Ib. id., pp. 14 y 15.

²⁵⁷ Cfr. MARITAIN, Jacques. Humanismo Integral, Carlos Lohlé, BsAs, 1966, *passim*.

²⁵⁸ Cfr. Ib. id., p. 288 (fr.)

Del individualismo económico dominante, en un siglo se pasó a una economía de estatismo encargado de **corregir, proteger, dirigir**, que resultó insuficiente frente a las demandas colectivas y personales, lo cual ha venido echando las bases de una nueva economía “subordinada al hombre”, en que una ética de la dignidad humana pautará los nuevos derroteros, como si nos hallásemos en el comienzo de una “edad media” de nivel cualitativamente más elevado por la concienciación generalizada de los derechos humanos. Es decir, se puede evidenciar un paralelo entre la Edad Media (EM) y la Nueva Edad Media (NEM) de la “economía subordinada” para el próximo futuro.

3.2. Historia resumida económico-social de la Edad Media

Para captar mejor la originalidad del renacer económico del siglo XIII —ambiente estimulador de la reflexión tomasiana—, que no es sino el resultado prometedor de un largo proceso de reanimación de la sociedad cristiana europea, se impone retrogradar hasta los comienzos de la Edad Media, ese largo período formativo de la cultura occidental²⁵⁹. Existe acuerdo en que hay que señalar el año 476 —cuando el hérulo Odoacro depuso al último emperador romano de Occidente—, como punto de inflexión que da inicio a la búsqueda azarosa del nuevo rostro de Europa.

Depuesto Rómulo Augústulo, lo que queda de la porción imperial occidental se va fragmentando y dispersando social, política, económica y lingüísticamente. La antigua centralización imperial desaparece y el latín entra en proceso de contaminación con las lenguas bárbaras. La más o menos estable homogeneidad política anterior es sustituida por la multiplicación de distintos reinos de diversa procedencia y forma de gobierno, cuyos antagonismos favorecen un ambiente generalizado de inseguridad. El promedio de vida decae, tanto por la escasez de medios de vida y la circulación de nuevas pandemias como por el ánimo belicoso que moviliza a los jóvenes.

No obstante, a la larga, ese pluralismo político será productivo, al favorecer el surgimiento de nuevas culturas, que aportarán a la construcción de la vigorosa identidad alto-medieval, *phylum* de las distintas transformaciones sucesivas de la historia occidental, cuya influencia sigue presente (¿o se prolonga?) aun a comienzos del tercer milenio. Finalizado el siglo V, tres formas de vida pugnaban en lo que restaba del antiguo Imperio: la hedonista y corrupta de los derrotados romanos, dedicados al *carpe diem*; la inculta y brutal de los bárbaros; la

²⁵⁹ Cfr. CLOUGH/RAPP. Historia Económica de Europa, Omega, Barcelona, 1979, pp. 43 ss.

temperada de los cristianos, dispuestos a imponer su moral elevadora²⁶⁰. Por lo menos unos y otros tenían qué comer, a pesar de la frecuente escasez: el Mediterráneo seguía siendo *mare nostrum* (“nuestro mar”), vía privilegiada de los intercambios comerciales, que posibilitaba el acceso a los graneros africanos²⁶¹, a través del vigente contrato de compraventa, circulador de riqueza monetaria. Y así se pudo llegar sin hambrunas hasta el siglo VII, el siglo en que Mahoma se hacía fuerte en la península arábiga y más allá.

Pero llega el siglo VIII: los árabes conquistan África y se adueñan del Mediterráneo, que deja de ser, de hecho, *mare nostrum*, con lo cual la Cristiandad pierde sus tradicionales puntos de abastecimiento. En adelante casi nadie se aventura por un mar convertido en barrera riesgosa (“*mare periculosum*”), en vez del común medio vinculante y de transporte que había sido desde antiguo. La actividad económica comercial se paraliza y termina por desaparecer. Europa debe replegarse y reducirse a una economía agraria, localista, con gradual despoblación de los centros de mercado que eran las ciudades.

Los antiguos caminos romanos se van abandonando, gradualmente cubiertos de maleza. La economía de intercambio es reemplazada por la economía de subsistencia y autoabastecimiento, que rara vez deja excedente para la permuta. El contrato de compraventa deja de ser el mecanismo activador de la vida económica, pues no se produce para el mercado y la moneda ha dejado de circular. Tras la muerte de Carlomagno, a comienzos del siglo IX —a pesar del renacimiento cultural activado por la multiplicación de escuelas (palatinas, episcopales, monacales)—, la situación general se agrava a causa de la nueva desintegración política, lo cual afecta directamente al Pontificado romano, presa de facciones rivales, con la nefasta influencia de una ginecocracia sin escrúpulos a lo largo del siglo X, *saeculum obscurum*.

Los siglos XI y XII son testigos de una sucesión de renacimientos favorables a la recuperación económica: restauración del Sacro Imperio romano-germánico, que ayuda a rescatar la dignidad pontificia; gradual fortalecimiento del reino francés; redescubrimiento del Derecho Romano, objeto de estudio de maestros y estudiantes del Estudio General de Bolonia; reactivación de la vida urbana (burgos y ciudades); cruzadas contra el Islam, que permiten recuperar la milenaria vía de comunicación del Mediterráneo, aprovechada pronto por las ciudades italianas. Todo ese renacer favorece la industria artesana, el auge del comercio y de la moneda, la restauración de los caminos, la expansión del contrato de mutuo monetario (con cobro de usura enmascarado)²⁶².

²⁶⁰ JAMES, Emile. Historia del Pensamiento Económico, Aguilar, Madrid, 1974, p. 26.

²⁶¹ Id. Ib.

²⁶² PIRENNE, Henri. Historia Económica y Social de la Edad Media, FCE, México, 1970, p. 97.

El siglo XIII es época de notoria dinámica económica, que favorece el desarrollo de las ciudades con murallas y catedrales magníficas, con fuertes gremios (*universitates*) de artesanos y de mercaderes, convertidos en nueva clase social ascendente, dispuestos a ir y venir por tierra o por mar, movidos por nueva *auri sacra fames* (maldita hambre de oro), traducida en capital monetario, medio universal de compra, que empieza a sacar al comercio la propiedad inmueble. Sin intención proteccionista, los príncipes apoyan indirectamente la actividad comercial, al no ponerles cortapisas²⁶³ ni a los gremios, ni al mercado local, ni a las ferias, abiertas a todo intercambio²⁶⁴. Se va imponiendo el comercio del dinero y del crédito, lo que genera la aparición de los bancos de préstamo.

El comercio se desarrolla, no tanto por influjo del mercado local, sino ante todo por influencia del mercader profesional, cuyo ánimo de lucro lo hace descubrir mayores ventajas en la exportación y la importación, más allá de las fronteras cristianas. Junto a príncipes, nobles, eclesiásticos y mercaderes va apareciendo un nuevo protagonista social, procedente de las *universitates* educativas, formado casi siempre en Bolonia: el jurista (civilista o canonista), encargado de ir cambiando el derecho consuetudinario. Los adinerados burgueses desean que sus hijos ingresen a la nueva nobleza culta de “bachilleres” (*bas chevalier* = caballero de rango bajo para comenzar) y que estudien ojalá derecho; con ese fin los envían preferentemente a Bolonia o Montpellier o, más tarde, a París o a Oxford.

Los burgueses y sus hijos juristas toman conciencia de que el Derecho consuetudinario favorece ante todo el “**status**” y con él la inmovilidad de la propiedad. Sus aspiraciones los llevan a imaginar un *ius condendum* que dé primacía al **contrato** (fundado en actos de autonomía privada), capaz de romper el fijismo del “status”. Juristas en altos cargos de consejeros o funcionarios, como notarios o como apoderados de los burgueses, apoyarán los nuevos rumbos²⁶⁵.

En el seno de la *universitas magistrorum et studentium*, no solo los juristas se comprometen a favorecer el cambio de las instituciones económicas, sociales y políticas. Los filósofos y los teólogos —guías de inteligencias y de conciencias—, cercanos a los juristas (sus colegas), descubren que la política y las instituciones jurídicas no pueden operar sueltos y que ellos están obligados a vigilar la corrección ética de los procesos innovadores. Entonces reflexionan sobre las inclinaciones humanas y la producción de bienes, sobre riqueza y felicidad, sobre el trabajo, sobre el dinero, sobre justicia del precio y del salario, sobre los

²⁶³ Op. cit., p. 72.

²⁶⁴ Op. cit., p. 76.

²⁶⁵ TIGAR/LEVY, El derecho y el ascenso del capitalismo, Siglo XXI, México, 1978, p. 78.

contratos, sobre la usura, sobre el comercio, etc. Los príncipes, los obispos, los abades, los nobles, los burgueses, los artesanos hacen las consultas o plantean los problemas. Los mismos juristas presentan interrogantes. El auge de la profesión jurídica, en conexión con la autoridad de los intelectuales de las corporaciones educativas, va a flexibilizar las relaciones y a favorecer la aparición de nuevos protagonistas que empiezan a cambiar la organización social y a romper su rigidez. Esto es lo que va a multiplicar las oportunidades de intervención económica.

Clough-Rapp hacen la siguiente sobria recapitulación del proceso de resurgimiento de la actividad económica medieval:

A pesar de que el comercio a gran distancia existía en la Edad Media en el Adriático y en los mares del Norte y Báltico, la mayor parte de la economía de Europa Occidental estaba moribunda, pues se basaba en un rígido sistema de propiedad agraria y en la producción para el consumo inmediato. Pero a finales del siglo XI existían ya muchos signos de crecimiento económico y en los siglos XII y XIII tuvo lugar un resurgimiento que rompería las antiguas rigideces y ampliaría mucho el margen de oportunidades económicas. Muchos factores, tales como el aumento demográfico, el crecimiento de las ciudades, una mayor producción industrial y un comercio más extenso, iniciaron este cambio. Atribuir a una de estas causas la razón última de lo que sucedió es plantear el problema de quien vino primero, el huevo, la gallina o el gallo. La verdad es que estos factores aparecieron juntos y ninguno tendría explicación sin los restantes.²⁶⁶

3.2.1. Tomás de Aquino inserto en la economía subordinada medieval

Para oxigenar las presentaciones acostumbradas del pensamiento económico del Aquinate, se mostrará cómo su razón económica refleja las inquietudes centrales de su tiempo, cuando los intelectuales de la Edad Media madura explicitan las características de las épocas en que viven: paradigma de “Economía subordinada”, eco de “economías subordinadas” remotas y anuncio de futuros modelos subordinantes, pero integrando elementos propios de otras “edades”.

Piettre se aproxima al intelectual Tomás y, aunque no se extiende, lo valora como típico representante de esa edad, en la cual **lo económico** cobra presencia y reclama atención de filósofos y teólogos, quienes, sin embargo, aclaran que los fines económicos son apenas mediales o instrumentales.

²⁶⁶ CLOUGH, B. Shepard y RAPP, Richard T., Historia económica de Europa: *El desarrollo económico de la civilización occidental*, Omega, Barcelona, 1979, p. 78; TIGAR-LEVY, *op. cit.*, pp. 120-121.

Pero el intelectual Tomás no se queda en el mantenimiento de principios de “subordinación” de lo económico. Su lectura de griegos y romanos parece habilitarlo para intuir las alternancias de los modelos o edades de que habla Piettre. Esto lo torna articulador de una doctrina que, a un tiempo, afirma los principios morales tradicionales, guías de la razón práctica de la Cristiandad y proponen novedades que corresponderían tanto al modelo de la “economía independiente” como al de la “economía dirigida”. Sus textos, con su triple textura greco-romano-cristiana, le permiten funcionar como un sujeto trans-histórico que integra las grandes épocas de la cultura occidental.

A lo largo de las “edades”, en cada modelo cultural civilizatorio, Piettre insinúa un factor dinamizador de las sucesivas “Economías”, con menor o mayor incidencia, pero nunca ausente: la **vida privada**, enfrentada a la **vida pública**, con la cual interactúa para activar los procesos: en la “economía subordinada”, la vida privada no puede ser negada, pues si los espacios familiares desaparecen, la vida social se torna imposible; en la “economía independiente”, los intereses individuales y familiares cobran auge e importancia, sin que puedan negar los mínimos intereses públicos o políticos, sin los cuales la vida social se diluiría en la anarquía. Y en la “economía dirigida”, la vida privada se regimenta, pero mantiene sus reclamos básicos y alega sus derechos frente a las decisiones reorganizadoras del poder público.

En el Aquinate, la presencia de lo **privado** se equilibra con las exigencias públicas de **bien común** a pesar de que su origen feudal lo haría más familiarista y particularista, en una época en que el antiguo régimen imperial se ha fragmentado en innumerables señores y señoríos, fundados sobre patrimonios familiares, que han individualizado y localizado el poder político. Sin embargo, los Aquino se hallan entre los derechos patrimoniales del feudo y los intereses de dos suprapoderes en proceso de reivindicación: el pontificado y el imperialismo Hohenstaufen, con el cual existen lazos de sangre. La inteligencia política de los Aquino les permite ubicarse entre los tres poderes: el de los señores locales, el de la iglesia y el del emperador. Tomás debía ser monje, con lo cual se apostaba al futuro fortalecimiento del pontificado; pero los demás Aquino eran imperialistas. Por estas razones, parece que el pensamiento económico de santo Tomás recibe la marca fuerte de los principios de “subordinación” sin excluir los derechos de la “vida privada”.

Entre lo público y lo privado en cada “edad” económica fue asumida desde el antiguo derecho griego, que influyó en el derecho romano, a través del cual fue traído a la modernidad y traducido por los principios jurídicos de “autonomía privada” y “autonomía de la voluntad”, primero en el derecho francés del siglo XIX. Estas “autonomías” suponen la existencia de otra “autonomía”: la pública, frente a la cual la primera se hace valer o se restringe, sin desaparecer.

3.2.2. Tomás de Aquino y su filosofía de la economía

En distintos lugares de su inmensa obra²⁶⁷, se refirió Tomás al tema económico, especialmente: en su libro para el diálogo con musulmanes y paganos: *Suma contra Gentiles* (1259-1264); en sus recomendaciones al adolescente heredero del reino de Chipre: *De Regno o Gobierno de los Príncipes* (1265); en sus consejos a la duquesa Adelaida de Brabante: *Gobierno de los Judíos* (1266); en sus exégesis de los textos aristotélicos: de la *Política* (1269-1272) y de la *Ética* (1271); y en varios lugares de la II Parte de su manual para principiantes: *Suma Teológica* (1268-1273). Los textos anteriores abundan en materia económica, bien con propósito docente, bien con intención de consejería a quienes consultaban, bien como resultado del esfuerzo de interpretación de los autorizados textos aristotélicos, o bien con propósito de calificar y persuadir como fraile predicador que exponía convicciones de moral segura.

Cuando Tomás busca comprender a Aristóteles, sin duda que lo considera como un filósofo de distinto “cronotopo”, de tiempo y espacio distantes, pero cuyo pensamiento tiene valor “perenne”, apto para entender los problemas de su propio “cronotopo” del siglo XIII. Pero cuando Tomás aconseja o intenta persuadir, está atento a lo que reclama su época y se esfuerza por armonizar recursos de la forma de pensar cristiana heredada. Su razón especulativa le permite proponer soluciones transtemporales o de valor permanente; pero su razón práctica lo urge a no desentenderse de las urgencias de su presente.

Para calibrar el alcance de los dispersos textos económicos tomasianos y su posible articulación, en búsqueda de una comprensión sistemática, no basta el examen de las secuencias discursivas (sintaxis) para la exégesis de su significado (semántica). A fin de descubrir su densidad doctrinal, se impone establecer la relación de tales textos con las demandas epocales, preguntándonos a qué referentes de la actividad económica medieval corresponden (dimensión pragmática). Este esfuerzo de comprensión revela que el Maestro Tomás era un hombre de su tiempo, atento a los problemas que inquietaban sobre todo a los habitantes de las ciudades, cada vez más populosas, afanados por lograr más altos niveles de vida. Usa su competencia discursiva y argumentativa como interlocutor destacado de sus contemporáneos.

²⁶⁷Se dice que 8 millones de palabras las auténticas y sumando las dudosas, más de 11 millones Cfr. KENNY, Anthony, “Tomás de Aquino y la Mente”, Herder, Barcelona, 2000, p. 21.

Tomás de Aquino vivía una época de recuperación económica —tras setecientos años de esfuerzo colectivo—, cuyos problemas se iban tornando objeto de estudio en el seno de las recientes pero pujantes “universitates magistrorum et studentium” (innovadoras corporaciones abiertas a todos los saberes). Estas nuevas instituciones de educación superior, transformaciones de los Estudios Generales en que habían madurado las Escuelas de Carlomagno, no solamente problematizaban las ideas recibidas de las “autoridades” del pasado, sino que atendían la problemática que evidenciaba la vida de sus contemporáneos. Los grandes Maestros dominicos y franciscanos, egresados de las noveles universidades e imbuidos del multiforme renacimiento urbano, no podían quedar indiferentes. Tomás de Aquino, sin duda uno de los más influyentes, examinó distintos aspectos económicos, teniendo en cuenta las exigencias casuísticas de sus consultantes y ayudándose de los instrumentos conceptuales que le ofrecían las “autoridades” o los nuevos maestros.

En ese creciente clima de cambio e innovación, el Maestro Tomás de Aquino se siente urgido, no solo a debatir, en públicas “disputas”, asuntos de doctrina “económica”, sino a procurar ir escribiendo al respecto en los contextos de las principales obras arriba mencionadas. Articulando unos y otros textos, podemos ensayar una sistemática doctrinal. Como metafísico-teólogo, su interés inmediato no era analizar empíricamente fenómenos económicos aislados, sino acercarse a éstos desde una comprensión de totalidad que permitiera hallar sentido y ubicación a cada variable. Por ello, parece que es preciso partir de los textos que presentan como marco una visión universal de la realidad²⁶⁸. En cuanto teólogo, por las fuentes bíblicas, Tomás sabía de la “oikonomía” de la creación y de la salvación, una auténtica “pan-oikonomía” de la Providencia, de gradación cada vez menos amplia hasta llegar al hombre y al ámbito de la política, alcanzando la unidad mínima de la “oikonomía” familiar, cuyos miembros satisfacen sus propias necesidades y se abren al bien común de la “sociedad perfecta”²⁶⁹.

Esa visión holística está regulada por cuatro principios: de unidad, de solidaridad, de sinergia y de indigencia o carencia. Cada ser, desde la cosmosfera al “oikos” familiar, se abre a la comunión con los demás (unidad), sin aislarse de la esfera a la que pertenece (solidaridad), en interacción permanente (sinergia), necesitado de bienes (indigencia) para satisfacer sus carencias y perfeccionarse²⁷⁰. Dentro de esa visión omnicomprensiva, Tomás sitúa el nivel “oikonomico” que depende inmediata y directamente de la administración y gestión humanas, el cual arranca de la indigencia familiar y continúa en la búsqueda de cómo superar la indigencia

²⁶⁸ ST., I, 108, 3; 47, 2, ad 3m; 22, 4; 103, 2; 11, 3. ZABALZA-CÁRDENAS. Tomás de Aquino: El horizonte Económico, Numisma, No. 2, USTA, Bogotá, 1993, passim.

²⁶⁹ ZABALZA-CÁRDENAS. Tomás de Aquino: El horizonte Económico, Numisma, No. 2, USTA, Bogotá, 1993, passim.

²⁷⁰ Idem, pp. 26-35.

de la ciudad, de la provincia, del reino... Pronto se descubre que existe interdependencia y que la suficiencia de la “sociedad perfecta” es condición para la suficiencia de la familia.

La “oikonomía” de la familia, de la ciudad, de la provincia, del reino están en función de la felicidad “imperfecta”, que es la posible en la vida presente, consistente en alcanzar diversas formas de satisfacción y perfección, como preparación para la felicidad “perfecta”, en la vida definitiva más allá de la historia. La felicidad “imperfecta” se encuentra con dos obstáculos que bloquean el aprestamiento para alcanzar el fin último de la felicidad “perfecta”: la pobreza asumida como maldición, y la riqueza ambiciosa convertida en sustituto del fin último. Existe una **pobreza virtuosa** (que no equivale a miseria envilecedora), que se acepta como liberación —optando por vivir “liviano de equipaje”—, y una **riqueza positiva**, como conjunto de medios para el propio crecimiento y el servicio a los demás. Una y otra pueden convertirse en instrumentos de felicidad terrena auténtica.

El gobernante debe tener cuidado, al escoger colaboradores, de que no se designen para cargos públicos a quienes pueden convertirse en “sanguijuelas” del bien común económico. Ya se sabe que los **ricos ambiciosos** (con apetito ilimitado de acumulación) y los **pobres forzados** (que no se contentan con poco y aspiran a hacerse ricos) pretenden el poder para “llenar su vientre o la bolsa”. Frente a estos ladrones por inclinación natural y por carácter, es preciso discernir qué ricos o pobres son virtuosos y se inclinan a servir al bien común. La naturaleza de “sanguijuela” no se supera fácilmente ni mediante el voto religioso de pobreza²⁷¹.

Al buscar articular el mapa temático de los lugares económicos tomasianos, son posibles distintas armaduras, según la perspectiva del constructor tomista. Por ejemplo, entre otros, Glauco Tozzi, (1970)²⁷² hace girar su discurso en torno a las relaciones entre sociedad y derecho, Estado y economía, fisco y pública administración, bienes económicos en general, relaciones entre bienes económicos y bienes morales, la seducción de las riquezas, la propiedad individual y sus obligaciones, la avaricia y la circulación de bienes, la doctrina del “hurto lícito”, la división del trabajo, el acto de cambio y el préstamo a interés, el comercio, la moneda, etc. Gabriel Zanotti (1984), en *Economía de Mercado y Doctrina Social de la Iglesia*²⁷³, influido por la concepción tomista de la propiedad que viene de finales del siglo XIX, trata de poner en diálogo la Escuela Austriaca y

²⁷¹ZABALZA, Joaquín, Textos Económicos en Tomás de Aquino, USTA, Bogotá, 1982, p. 136-137.

²⁷² I fondamenti dell' economia in Tommaso d' Aquino, Mursia-Milano, 1970.

²⁷³ EDITORIAL EPISTEME, Guatemala C.A. (versión ebook) 2014, 1a edición electrónica. Zanotti, Gabriel J. (2015-04-27). *Economía de Mercado y Doctrina Social de la Iglesia* (Biblioteca Instituto Acton nº 2) (Spanish Edition) (Kindle Locations 9-10). Instituto Acton. Kindle Edition.

la Doctrina Social de la Iglesia. La colección “Numisma”, (1993-1997) de la Universidad Santo Tomás enfatiza la analítica textual de fuentes primarias conexas como lugares complementarios para definir el horizonte económico, el bien y el bien común, propiedad particular biencomunitaria y el dinero.

El historiador noruego del pensamiento económico Odd Langholm, (1992) centra su desarrollo del pensamiento tomasiano en torno a dos grandes plexos temáticos: **I. Riqueza, propiedad y limosna:** riqueza y beatitud; pobreza y perfección cristiana; propiedad privada y paz; *sollicitudo* y productividad; propiedad privada, trabajo y distribución del producto; propiedad y empleo; **II. Intercambio, valor, dinero y usura:** el comercio, un mal necesario; ética y justicia del intercambio; remuneración del trabajo y justo precio; indigencia, medida del valor y reglas del mercado; ética de la compraventa en un mercado no competitivo; el fraude; contra la usura, etc. En 2014, Alpiniano García publica “Derecho y economía según Tomás de Aquino”²⁷⁴ con una visión del Derecho y la Economía desde la realidad social: 1) el *corpus thomisticum* confirma la importancia de los intercambios y la mayor amplitud del objeto de la economía; 2) el Aquinate ya había expuesto la esencia de la ley de decrecimiento en el Tratado de las pasiones; 3) la acción humana es libre al contrario de lo que piensa el economic’ imperialism; 4) la acción humana dirigida por la sindéresis es tema propio del Derecho y la Economía; 5) en términos tomistas derecho y economía están íntimamente ligados; 6) Derecho y Economía tiene identidad científica frente al economic imperialism.

En todos los posibles enfoques interpretativos, la doctrina económica tomasiana implicará alguna forma de “intervencionismo” ordenador, sin que el propósito final de los procesos quede librado al azar. El guardián del bien común (responsable de la *cura cummunitatis*) deberá vigilar todas las fases de la actividad económica. Tomás, desde la perspectiva de los tres poderes decisivos en su época: religioso, político y del saber (desde las *universitates* de intelectuales), concibe el naciente poder económico como subordinado a ellos, aunque inmediatamente por el político. No atisba aún la posibilidad de un poder económico independiente, capaz de subordinar o dirigir a los primeros, como ocurre en nuestro tiempo²⁷⁵.

Los economistas contemporáneos podrían aspirar a hallar en Tomás de Aquino un discurso **económico sistemático** y especializado como el que van a intentar desde mediados del siglo XVIII las llamadas “escuelas clásicas”, cuando el significante “economía” ya ha ampliado claramente su campo semántico, más allá de la administración de la vida de familia en el espacio de la “casa”, para referirse

²⁷⁴ <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/22031/1/Derecho%20y%20Economia%20segun%20Tomas%20de%20Aquino.pdf> / GARCÍA, Alpiniano. Tesis doctoral Universidad de Navarra, noviembre de 2011, Director Juan Fernando Sellés.

²⁷⁵ Cfr. PIETTRE, André. *Les Trois Âges de L' Économie, Économie et Humanisme*, Paris, 1955.

a la actividad económica en la vida social y política. Tomás cultiva una doble visión de la actividad económica: desde la perspectiva del teólogo de la Providencia y desde la perspectiva de los intereses de la familia o del reino; pero, por su profesión, no tiene las intenciones de Quesnay, Smith, Say, Ricardo, Mill, cada uno de los cuales intenta una visión de conjunto con pretensión científica, convencidos de que antes de 1750 nadie había procurado lo que ellos habían alcanzado acerca de lo económico, en cuanto objeto de conocimiento especializado.

Tomás aún no percibía como aislables de la vida social y política los fenómenos que interesarán a los “clásicos” mencionados, fenómenos que él aún no abarcaba dentro del significante “economía”, aún limitado al referente que Aristóteles, Jenofonte o Alberto Magno querían señalar: las relaciones intrafamiliares, con tímida apertura a la vida social exterior y al mundo de la política. No obstante, aquí y allá, en su extensa obra —como se ha mostrado atrás— se refiere a **asuntos económicos** en el futuro sentido, que parece arrancar del título dado por Antoine de Montchrestien a su obra más conocida: *Traité d'oeconomie politique* (1615), divulgada por interés del Cardenal Richelieu²⁷⁶.

Era forzoso que Tomás se aproximase al mundo de la vida económica, pues a ello lo conducía su oficio del teólogo y filósofo de la moral, es decir, de la Ética o reflexión crítica sobre las formas del deber. La Ética da preferente atención a los tres reinos (claves) del deber, que se expresan de manera normativa: la moral, la religión, el derecho, los cuales, a su vez, entran en conexión con factores que los condicionan y les proporcionan contenido, especialmente la política y la “actividad económica” (materia de la primera). Por esta razón, el ético Tomás, al relacionar moral y derecho, no puede soslayar hacer filosofía política y filosofía económica; pero aún no percibe una ciencia económica como saber con campo propio de investigación.

Se diría que también Adam Smith (1723-1790) era filósofo y teólogo y que, por eso, se desempeñó en la universidad de Glasgow como catedrático de filosofía moral. Como tal, publicó en 1759 su *Theory of Moral Sentiments*. ¿Por qué un filósofo de la moral se sintió llamado a hacer obra científica y sistemática sobre la economía con su *Riqueza de las Naciones*? No hay que olvidar que la **filosofía moral** en Glasgow comprendía teología moral, ética propiamente dicha, jurisprudencia y **economía**, que ya tenía estatus de saber especializado, sobre el cual los “fisiócratas”, a la zaga de algunos “mercantilistas”, venían conceptualizando y teorizando. Tomás y sus contemporáneos, en cambio, no tenían las ventajas que quinientos años después tendría el moralista inglés, quien recibía una ciencia en ciernes con categorías y lenguaje identificables.

²⁷⁶ JAMES, Emile, Historia del pensamiento económico, Aguilar, Madrid, 1974, p. 36.

No obstante, todo aquello que resulta *obiter dictum*, sobre asunto económico, en autores pre-“clásicos” —tanto en Tomás como en otros—, puede ser suficientemente serio y de alcance explicativo, a pesar de tratarse de algo parcial y suelto, con la validez de dato firme para los pensadores posteriores: mensaje tirado al mar en una botella, que puede ser recogido por los científicos de la Economía. Con frecuencia esos mensajes de muchos pre-“clásicos” funcionaron como pródromos de advertencia o como precursores de desarrollos orgánicos futuros. Es posible rastrear el influjo posterior de las ideas económicas tomasianas en herederos como Antonino de Florencia o los juristas-teólogos de la Escuela de Salamanca, que tuvieron no pocos continuadores.

Sobresalientes economistas del siglo XX se interesaron, desde comienzos de siglo, por estudiar la evolución del pensamiento de los antecesores pre-“clásicos” y se sorprendieron con la “actualidad” de sus análisis o sus constructos parciales. John M. Keynes investigó sobre aportes anteriores a los grandes sistemáticos y halló no pocas “novedades” perdidas en el pasado. J. Schumpeter tuvo especial interés por los autores medievales y por los creativos juristas-teólogos salmanticenses del siglo XVI. Descubrió que los filósofos y moralistas de entonces, con ocasión de problemas morales, jurídicos o políticos de su tiempo, daban respuestas atinadas de contenido teórico económico²⁷⁷.

Pero parece que, para no irritar a los economistas, conviene no llamar **teóricos**, sino **doctrinantes** de la economía a los grandes precursores. Resulta pertinente la distinción que proponía Gaetan Pirou en la Introducción a su *Traité d' économie politique* (1937): denominar “teoría” al resultado de la observación positiva, que pasa a agrupar los hechos y luego a explicarlos y organizarlos en comprensión sistemática; denominar “doctrina” al esfuerzo por comprender los fenómenos, pero valorándolos en función de una escala axiológica. Mientras la “teorías” explican, las “doctrinas” juzgan e indican las vías para asegurar lo mejor, más noble, más justo o más moral²⁷⁸.

Convengamos, pues, que los grandes antecesores —Aristóteles, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Antonino de Florencia, Domingo de Soto, Bartolomé de Medina, Suárez, Mariana...—, al reflexionar sobre asuntos económicos (en sentido moderno), no se propusieron hacer “teoría” explicativa, sino apenas sugerir alternativas “doctrinales”, en contextos, de moral, jusfilosofía o política, sin intención de elaborar visiones de conjunto de la dinámica económica. Sin embargo, hay que reconocer que, en el caso de Tomás de Aquino y aun en el de

²⁷⁷ Cfr. JAMES, Emile, *Historia del pensamiento económico*, Aguilar, Madrid, 1974, p. 12, 18, 32; Cfr. SCHUMPETER, J., *History of economic analysis*, New York, Oxford University Press, 1954.

²⁷⁸ PRÉLOT, Marcel, *La Ciencia Política*, n. 103, EUDEBA, BsAs, 1969, pp. 62-62.

su maestro Alberto Magno, es posible articular una “doctrina” económica cuyos componentes resultan funcionando como si se tratase de una sistemática integradora, de tal manera que cada aspecto encaja de manera coherente dentro de las exigencias de su propia filosofía moral, en cuanto marco orientador de las distintas formas de deber. Así es como intentan comprender la economía tomasiana, por ejemplo, los mencionados Tozzi o Langholm.

3.3. El Bien Común Económico

No podemos hablar de **Bien Común Económico** (BCE) en Tomás de Aquino como si se tratara de algo separable u oponible a otras esferas de Bien Común, especialmente frente a la idea de **Bien Común Político** (BCP), que es el Bien Común integrador (vide supra). Por eso, antes de hablar de BCE, es preciso referirse al BCP, que es englobante y subordinante del económico, su aspecto instrumental²⁷⁹. De ahí que en el capítulo anterior se haya detenido en aquel.

Dos cosas se requieren para “vivir virtuosamente”: 1) la principal, que se “obre” como hombre, en cuanto hombre; y 2) de manera “secundaria e instrumental”²⁸⁰, la “suficiencia de los bienes corporales”²⁸¹. Sobre las cosas instrumentales dice Tomás:

Hay dos clases de riquezas: las naturales y las artificiales. Las primeras son las que sirven al hombre para remediar las necesidades naturales, como el alimento, el vestido, los vehículos, la habitación y cosas semejantes. Las segundas, como el dinero, de suyo o por sí mismas no ayudan a la naturaleza, pero el arte humano las inventó para facilitar el intercambio, para que sean de algún modo la medida de las cosas vendibles... se buscan las riquezas para sustentar la naturaleza del hombre... se ordenan al hombre como a su fin²⁸².

Por supuesto que las llamadas “naturales” no son naturales en estado puro, al margen de la voluntad del hombre. Son naturales sobre todo por ser requeridas

²⁷⁹ DR., L. II, c. 4.

²⁸⁰ Id. ib.

²⁸¹ Id. ib. “Vivir bien”, para el hombre, es obrar con **rectitud u ordenadamente**, es decir, es actuar siempre de manera **racional** en la alteridad. Entonces, en clave tomista, vivir no solamente consiste en haber satisfecho las necesidades materiales, sino también haber logrado un grado de perfección espiritual, una madurez moral (“*status virtutis*”) Cfr. Sent., dist. 26, q. 1, a. 1.

²⁸² ST., I-II, 2, 1.

por la necesidad natural de subsistencia. Para que se conviertan en satisfactores de la conservación del hombre, como alimento, vestido, vehículo, habitación..., se requiere todo el esfuerzo “artificial” del trabajo humano, en cuanto actividad transitiva transformadora de lo puramente surgido de la naturaleza física.

El Bien Común Político (BCP) consiste primordialmente en el “conjunto de bienes suficientes para asegurar la más perfecta operación de la vida”²⁸³, entre los cuales hay que señalar bienes sociales, culturales, junto con la concreción de los valores de convivencia mencionados anteriormente. El Bien Común Económico (BCE) es aquella parte del Bien Común Político (BCP) que tiene por objeto las **riquezas naturales y artificiales**, sin las cuales no es posible la subsistencia de la sociedad perfecta ni el desarrollo personal. El BCE es un aspecto de ese conjunto de “bienes suficientes”: el conjunto de “bienes corporales” que favorecen la vida “recta” o “virtuosa”, descontando el hecho de que muchos, a pesar de poseer lo necesario, son de naturaleza “proterva”, inclinados al mal. No hay que olvidar que no es posible separar u oponer BCP y BCE, pues éste es de **contenido medial para todo lo político**: la paz política, la seguridad política, el orden político, la justicia política son, al mismo tiempo, paz económica, seguridad económica, orden económico, justicia económica.

3.3.1. Descripción del Bien Común Económico

El termómetro para medir la perfección de una comunidad es el grado de autosuficiencia²⁸⁴ en “recursos para sustentar y conservar la vida”²⁸⁵. El gerente del Bien Común debe buscar siempre la autosuficiencia, porque “cuanto mejor sea una cosa es más autosuficiente; ya que lo que tiene necesidad de otra cosa se manifiesta deficiente”²⁸⁶. Para lograr lo anterior, estos serían los deberes del gerente del Bien Común Económico²⁸⁷: 1) La seguridad económica de la ciudad; 2) la organización de la morada humana colectiva (*urbs*²⁸⁸); y 3) coordinar la realización de la tríada de bienes que favorecen la civilidad: “bien honesto, bien útil, bien deleitable”²⁸⁹.

²⁸³ ST., I-II, 3, ad 2m.

²⁸⁴ DR., L. I, c. 1. Por ello, en Tomás, la vida político-económica de un hombre no termina en la ciudad, sino que se proyecta a la “comunidad de muchas ciudades” (Com. Ev. San Mateo, c. 12.) y más allá.

²⁸⁵ DR., L. II, c. 7.

²⁸⁶ DR., L. II, c. 7.

²⁸⁷ DR., L. II, c. 4.

²⁸⁸ En la “*ciudad que, es comunidad perfecta, se dan las cosas necesarias para la vida.*” DR., L. I, c. 1. Además conviene “*trazar un lugar destinado a la ciudad disponiéndola moderada y adecuadamente al frío y al calor de acuerdo con las diversas variaciones del cielo.*” DR., L. II, c. 1.

²⁸⁹ ST, I, 5, 6; I-II, 8, 2, 3; 99, 5 c; II-II, 23, 7 c; 45, 3; I-II, 8, 2 ad 2m, 3 ad 4m.

1) La seguridad económica de la ciudad

Frente a una economía eminentemente agraria, como fue la economía medieval desde el siglo VIII, a raíz del receso de la actividad comercial, el siglo XIII ve prosperar la vida urbana. Tomás, hombre de su tiempo, ya empieza a pensar más que en la autosuficiencia agraria, en la autosuficiencia industrial de las ciudades. Por eso, en *De Regno*, da lecciones acerca de la organización de la ciudad, cuya seguridad económica (autosuficiencia) depende de la naturaleza y se logra con territorio fértil y buen clima. Sin duda que estos aspectos interesaban al administrador de la economía agrícola que era el señor feudal; al gobernante ciudadano también le interesan, pero especialmente al servicio de la multitud reunida de manera permanente en los muros urbanos.

a) Medio ambiente y recursos naturales de la ciudad²⁹⁰

El lugar de la fundación²⁹¹ de la ciudad debe tener un espacio natural a su servicio. Ojalá la ciudad cuente con lugares en los que se respire aire fresco, como parques “para que la comunidad civil se deleite con moderación”²⁹². La fundación de la ciudad debe hacerse en un lugar que tenga: clima “templado”, fertilidad del suelo, abundancia natural de cosas (porque el clima templado asegura productos de todos los pisos térmicos); así, la “natura”, en estas condiciones, amén de belleza y “amenidad”²⁹³, proporciona bienes para el sustento, lo cual se traduce en salud, longevidad, fecundidad. Además, los hombres que habitan zonas templadas “tienen coraje e inteligencia y por eso continúan libres, pueden vivir en comunidad política y saben cómo imponerse a los demás”²⁹⁴.

Para elegir un lugar “sano”, se debe “examinar” el cuerpo “a sus moradores”, establecer cantidad e inteligencia de jóvenes, observar si “abundan ancianos” y mirar la “calidad de alimentos que produce el suelo” a través de la salud evidenciada por el “interior de los animales que se matan”²⁹⁵. Después de esta pesquisa, la ubicación de la ciudad²⁹⁶ debe tener estas características: lugar elevado, “lejos de los pantanos” y abierto a la “embestida de los vientos”, lo que

²⁹⁰ DR., L. II, c. 5.

²⁹¹ Recomienda a Hugo II fundar ciudades porque “quien edifique una ciudad afirmará su nombre”. Y le aconseja el lugar propicio que le proporcionará abundancia de bienes, bases del Bien Común Económico.
DR., L. II, c. 5.

²⁹² DR., L. II, c. 8.

²⁹³ DR., L. II, c. 8.

²⁹⁴ DR., L. II, c. 5.

²⁹⁵ DR., L. II, c. 6.

²⁹⁶ DR., L. II, c. 6.

asegura aire puro todo el tiempo; debe contar con exposición moderada al sol, lo cual se logra con construcciones “orientadas hacia oriente... (o) hacia el cierzo”. Por otra parte, el lugar debe tener abundancia de agua pura, llanuras, montes cercanos, bosques y ser, además, zona protegida²⁹⁷.

b) Relaciones externas de la ciudad²⁹⁸:

Tomás considera que hay dos modos de “abastecerse una ciudad”: 1) la abundancia de “cosas” que se obtiene de la riqueza del suelo (minerales, plantas y animales); y 2) el “comercio de productos importados, recibiendo de todos lados las cosas que son necesarias”²⁹⁹. De estos dos modos de abastecimiento, se considera más conveniente el primero: “los productos que sus tierras producen”. El factor de la importación sirve para medir el grado de fortaleza económica de una ciudad. Entre más se dependa de importaciones, más se depende de los mercados con pretensiones invasivas y dominadoras. Reitera: “Será mejor o más perfecta la ciudad que tiene abundancia de todo en su propio territorio, que la que importa sus productos.”³⁰⁰

“Contar con lo que se posee es más seguro”³⁰¹. Esto permite, en las guerras, evitar todo bloqueo, que hace correr el riesgo del sometimiento “por falta de víveres”³⁰². Además, el abastecimiento propio resulta ventajoso para los ciudadanos en varios aspectos, entre otros los siguientes: a) ganancias acumulables en el mercado interno³⁰³, que genera excedentes para financiar obras sociales y nutrir las exportaciones, porque “sería perjudicial a muchos tener exceso de las cosas que poseen en abundancia si la diligencia de los mercaderes no las hicieran circular en otra parte”³⁰⁴; b) se evita la gradual pérdida de las costumbres heredadas, dado el contagio de los mercaderes con las costumbres y leyes de otros pueblos³⁰⁵. “Las costumbres propias se deslucen por los ejemplos de mercaderes que las desconocen”³⁰⁶; c) la preocupación por la ganancia de los negociantes, siembra la codicia en los ciudadanos, quienes van convirtiéndolo

²⁹⁷ DR., L. II, c. 8.

²⁹⁸ DR., L. II, c. 7.

²⁹⁹ DR., L. II, c. 7.

³⁰⁰ DR., L. II, c. 7.

³⁰¹ DR., L. II, c. 7.

³⁰² Cfr. DR., L. II, c. 7.

³⁰³ Cfr. DR., L. II, c. 7. “...es preciso que en una ciudad de muchos mercaderes o muy mercantil que los ciudadanos concurran a efectuar sus compras dentro del ámbito de la misma” para evitar la pérdida de utilidades y la adquisición de vicios.

³⁰⁴ Cfr. DR., L. II, c. 7.

³⁰⁵ Cfr. DR., L. II, c. 7.

³⁰⁶ Cfr. DR., L. II, c. 7.

todo en objeto de compraventa, “en detrimento de la buena fe y del bien común”³⁰⁷.

El Aquinate pensaba, política, económica y militarmente, en una integración de distintos niveles de Bien Común, desde el más reducido de la casa hasta el reino, pasando por la ciudad o la federación de ciudades:

La comunidad es triple. De la casa o familia, de la ciudad y del reino. La casa es la comunidad que consiste en aquellos por quienes son ejecutados los actos comunes: consiste en una triple unión, la del padre y el hijo, del marido y la mujer y del señor y el siervo. La comunidad de la ciudad contiene todas las cosas que son necesarias para la vida del hombre. Por lo cual es la comunidad perfecta en cuanto a las cosas necesarias. La tercera comunidad es la del reino, que es la comunidad consumada. Si no existiese el temor de los enemigos, no podría una ciudad subsistir por sí misma: por lo tanto, a causa del temor de los enemigos es necesaria la **comunidad de muchas ciudades que forman un reino.**³⁰⁸

2) La organización de la morada humana colectiva (*urbs*³⁰⁹)

Así como los demás animales tienen una morada adecuada a su naturaleza, el hombre debe tenerla también. Un lugar en el que pueda desarrollar plenamente sus potencias intelectuales y espirituales. Para lograrlo, es necesaria la organización de la *urbs* (*constructio, artificium*). La *urbs* se subdivide en “barrios”³¹⁰ y cada uno se especializa más o menos en una actividad profesional que contribuye al BCE. Debe haber lugares para las distintas actividades colectivas: sagrados; para la administración de justicia (para “imponer penas y premios”); para los diversos gremios; para los oficios (sacerdotes, maestros, médicos, artesanos, agricultores, mercaderes, soldados); para los centros de estudio; para los ejercicios militares; para los mercados. El gerente del BCP articula lo social, lo religioso, lo político, lo económico, puesto que resulta imposible separar los distintos intereses, interdependientes e interactivos. Los gremios y los centros de estudio resultan claves tanto para asegurar la

³⁰⁷ Cfr. DR., L. II, c. 7.

³⁰⁸ Com. Ev. San Mateo, c. 12.

³⁰⁹ En la “*ciudad que, es comunidad perfecta, se dan las cosas necesarias para la vida.*” DR., L. I, c. 1. Además conviene “*trazar un lugar destinado a la ciudad disponiéndola moderada y adecuadamente al frío y al calor de acuerdo con las diversas variaciones del cielo.*” DR., L. II, c. 1.

³¹⁰ DR., L. I, c. 1.

capacitación y adiestramiento en todos los oficios y profesiones como para garantizar “la sucesión y relevo generacional”³¹¹.

3) Tipología de bienes y civilidad

El **último fin** de la **multitud** es **vivir virtuosamente**, es decir, alcanzar todas las **formas** de “**bien honesto**”; pero es difícil la virtud si se carece de los demás bienes esenciales³¹²: “útiles” y “deleitables”. Existe interdependencia entre los tres tipos de bienes, de manera que el BCE no puede reducirse a los últimos, porque la vida económica quedaría marginada de las exigencias morales que impone el BCP. Tomás precisa: “Si el último fin consistiera en la abundancia de riquezas, el administrador se convertiría en rey de la sociedad. Y si el bien de la verdad fuera conocer tal como es aquello a lo que la multitud pudiera llegar, el rey tendría el oficio de doctor. Parece, pues, que el último fin de la multitud reunida en sociedad consiste en vivir virtuosamente”³¹³, y este fin político subordina todas sus mediaciones. No se trata simplemente de asegurar medios de vida: “Si los hombres llegan a un acuerdo únicamente por vivir, también los animales constituirían, según eso, parte de la sociedad civil”³¹⁴.

El BCE apunta prioritariamente al desarrollo de la *natura*, como fuente productiva de la ciudad; pero también se endereza a la organización eficiente de la *urbs*, para señalar especialmente los lugares de intercambio de todos los bienes. La *civitas*³¹⁵ o *multitudo congregata ad conservationem bonae vitae* (“la multitud congregada para la conservación de la vida buena”) es también objetivo económico, pues nada más productivo de bienes materiales que la perfecta “civilidad”. Civilización es tanto como conjunto de maneras de hacer y de producir para garantizar la justa distribución.

³¹¹ DR., L. II, c. 4.

³¹² Tomás en la I-II de la Suma Teológica, parte de la aspiración a la felicidad y de cómo el **apetito** o el deseo señala qué es bueno como satisfactor de las inclinaciones básicas de la naturaleza humana, reguladas por la razón práctica en los distintos casos, distinguiendo tres tipos de bienes: el “bien honesto”, que apunta a la perfección de la persona; el “bien útil”, para algún nivel de comodidad; el “bien deleitable” que apunta al gozo o placer.

³¹³ DR., L. II, c. 3.

³¹⁴ DR., L. II, c. 3.

³¹⁵ “Y como las cosas que llegan al uso del hombre se ordenan al hombre como a su fin, de ahí que ese todo que es la ciudad sea el principal de todos que pueden ser conocidos y contruidos por la razón humana.”
Com. Pol. Proemio.

3.3.2. Bien común económico y propiedad

Detengámonos en la fuente tomasiana más famosa acerca de la “posesión de bienes exteriores” y sobre si es “lícito poseer una cosa como propia”. El contexto inmediato es el examen del “hurto y la rapiña”. Estos suponen que alguien pueda poseer una cosa como propia, expuesta a la “sustracción secreta” (hurto) o a ser arrebatada “con cierta violencia y coacción” (rapiña). La cuestión 66 de la II-II de la Suma Teológica gira en torno a dos formas de injusticia³¹⁶ “por las que se perjudica al prójimo en sus bienes”, lo cual supone aceptar que es lícita la propiedad.

No obstante, el tema de la **propiedad** tiene un **contexto más amplio**, que arranca desde el comienzo del *Tratado de Justicia*, al hablar de la *res* o de la “cosa” objeto de la justicia, y continúa al referirse el Aquinate al problema de las formas de justicia, utilizando el criterio de la triple relación entre **el todo y las partes**: de las partes al todo preexistente, del todo a las partes y de éstas entre sí. De acuerdo con el gráfico utilizado en el Capítulo II, para visualizar los componentes fundamentales del Bien Común, según Tomás, la justicia en sus tres formas constituye la virtud dinamizadora de dichos componentes.

La justicia “arquitectónica” es la que fuerza a todos los individuos a aportar para construir el bien común, es decir, la **Justicia General**, que echa las bases de la contribución de todas las virtudes ciudadanas; la cual pasa a denominarse **Justicia Legal**, por cuanto la **ley** se convierte en el instrumento constructivo por excelencia del “gerente” del Bien Común, y cuyo obedecimiento compromete a todos. Luego vienen la **Justicia Distributiva** y la **Justicia Conmutativa**. La primera hace que el Bien Común reparta o distribuya desigualmente bienes a los particulares (según capacidad, mérito, necesidad)³¹⁷. La segunda regula toda suerte de intercambios, especialmente económicos, según las relaciones contractuales que suponen que los individuos poseen bienes propios.

En este contexto más amplio, el Aquinate está previendo que su desarrollo doctrinal acerca de la **propiedad** deberá tener en cuenta que ésta por naturaleza es objeto directo de las tres justicias: sin ella, no es posible hacer aportes al Bien Común para que haya “suficiencia de bienes corporales”, de tal manera que sea posible hacer “justicia distributiva” y lograr que se imponga la “justicia conmutativa”, que mantiene vigente las clases de contratos heredadas del derecho romano³¹⁸, los cuales no operan sin formas de propiedad sobre “cosas”.

³¹⁶ Clasificadas por Tomás entre las “*conmutaciones involuntarias*”, ST, II-II, 61, 3.

³¹⁷ ST, II-II, 61, 2.

³¹⁸ Cfr. ST, II-II, 61, 3.

En coherencia con lo anterior, el jusfilósofo tomista australiano John Finnis (1940), discípulo del positivista Hart, afirma:

El bien de la autonomía personal en la comunidad... sugiere que la oportunidad de ejercer alguna forma de propiedad privada, incluso de los medios de producción, es en la mayoría de los tiempos y lugares, una exigencia de justicia. Es una exigencia que condiciona fuertemente la aplicación concreta de los principios y criterios generales de justicia distributiva, pero a su vez está condicionada por ella.³¹⁹

La cuestión 66 tiene nueve artículos, pero para nuestro propósito, es preciso detenerse en los dos célebres artículos 1 y 2: *Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum* (“si es natural al hombre la posesión de los bienes exteriores”) y *Utrum licitum sit quod aliquis rem aliquam possideat quasi propriam* (= “si es lícito a alguien poseer una cosa **como** propia”) respectivamente. La estructura de todos los artículos de la Suma es la misma, según el método dialéctico del Aquinate, siempre abierto a las distintas opiniones que responden negativa o afirmativamente, representadas por una especie de “**colegio invisible**”³²⁰ *avant la lettre* de **autoridades reconocidas**; para pasar a una opinión favorable que le sirve de puente para su personal conclusión o *determinatio magistralis*. No obstante, el “*colegio invisible*” nunca es desechable, sino que es tenido en cuenta posteriormente para analizar hasta qué punto las posturas contrarias pueden resultar más o menos compatibles con la personal *determinatio*.

En el artículo primero, escucha las opiniones de un *colegio invisible* de Padres de la Iglesia que están en desacuerdo con la respuesta positiva acerca de la pregunta por la *possessio exteriorum rerum*. Sin duda que Tomás entendía por *possessio* lo que los juristas de Bolonia venían entendiendo con más claridad desde el siglo XI.

³¹⁹ FINNIS, John. La ley natural y los derechos naturales. Abeledo-Perrot, BsAs, 2000, p. 199.

³²⁰ El “*colegio invisible*” fue un antecedente de la *Royal Society* del Reino Unido. Estaba constituida por un grupo de **filósofos de la naturaleza**, entre otros Robert Boyle y William Petty. En las cartas de 1646 y 1647, Boyle se refiere a “*nuestro colegio invisible*”. Esta manera de “agruparse” sin compartir el espacio (y a veces ni el tiempo) tiene antecedentes en las organizaciones secretas de la Edad Media, especialmente entre los alquimistas, entre ellos Alberto Magno, que sabían **comunicarse sin necesidad de la presencia física**. Alberto tenía “*socios*” dispersos en su “*querere veritatem*”... Robert King Merton (1910-2003) recupera esa vieja idea cuando publica “*Los colegios invisibles en el desarrollo cognitivo de Kuhn*” en *The Sociology of Science. An Episodic Memoir*, Southern Illinois University Press, 1977, 1979, págs. 71-125. Los “colegios invisibles” tienden a surgir y a fortalecerse **actualmente** gracias a todas las formas de “**redes sociales**”: sujetos remotos en el espacio y aun en el tiempo pueden “encontrarse” en el ciberespacio. Se trata de **comunidades informales** de científicos que trabajan una **temática común** y que pueden **intercambiar información** sobre sus investigaciones. Utilizo la expresión para referirme al hecho de que los investigadores comparten intereses por problemas semejantes, **sin que tengan que pertenecer al mismo espacio y tiempo**. Propongo, además, otros dos términos: “**colegio intelectual**”: de una misma forma de pensamiento, y “**colegio espiritual**”: con un ideal compartido. Cfr.: CÁRDENAS, Carlos y GUARÍN, Edgar. *Filosofía Política y del Derecho: Diálogo Tomás de Aquino con Bobbio, Chomsky, Rawls y Alexy*, Bogotá, USTA, 2010, p. 21.

El romanista contemporáneo Eugène Petit, de la Universidad de Poitiers, nos explica:

La **posesión**, tal como la entendían los romanos, puede ser definida: el hecho de tener en su poder una cosa corporal, reteniéndola materialmente, con la voluntad de poseerla y disponer de ella como lo haría un propietario. / Casi siempre, a la posesión acompaña la propiedad, puesto que el hombre no puede utilizar la cosa que le pertenece, no teniéndola a su disposición, aunque pueden también separarse de manera que el propietario no la posea y que el poseedor no sea propietario, en cuyo caso subsiste de la misma manera la propiedad, porque es un derecho independiente del hecho de la posesión. Además, la situación del que posee sin ser propietario terminó por ser protegida.³²¹

Por la amplitud del problema, que radicalmente parece referirse a un mero acto de poder (*posse = poder*) primitivo por parte de **todos los hombres** sobre las cosas de su entorno, habrá que entender que la pregunta solamente busca aclarar si los seres humanos pueden retener una cosa (*manu capere*) y disponer de ella para sobrevivir. Parte del “colegio invisible” opta por la negativa (“*videtur quod non*”). El primero que responde (**anónimo**) va más allá de la “posesión” y explica que ésta implica el *dominium* y que éste sólo corresponde a Dios. El segundo convocado, **San Basilio**, dice que el rico no puede llamar algo “suyo” de manera natural. El tercer convocado, **San Ambrosio**, argumenta que la posesión implica la *potestas* sobre las cosas con poder de cambiar su naturaleza, lo que no es posible.

Pasa Tomás a buscar (dentro del mismo “colegio”) una fuente (“*sed contra*”) favorable a su propia opinión y cita el **Salmo 8, 8**: “todas las cosas sometiste bajo sus pies”, refiriéndose a la relación entre el Creador y la criatura humana. Con este argumento bíblico pasa a exponer su convicción:

Una cosa exterior puede considerarse de dos maneras: **una**, en cuanto a su naturaleza, que no está sometida a la humana potestad, sino solo a la divina, a la cual todas las cosas obedecen; **otra**, en cuanto al **uso** de dicha cosa, y en este sentido tiene el hombre 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...; y con este razonamiento prueba Aristóteles que la posesión de las cosas exteriores es natural al hombre. Este dominio natural sobre las demás criaturas, que corresponde al hombre por su razón, en la cual reside la imagen de Dios, se manifiesta en la misma creación del hombre, en el Génesis: “hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza y tenga dominio sobre los peces del mar...”³²²

³²¹ PETIT, Eugène. Tratado Elemental de Derecho Romano, Editora Nacional, México, 1966, núm. 163.

³²² ST, II-II, 66, 1, resp.

Vuelve Tomás a dialogar con su “colegio invisible” y replica al primer interlocutor: “Dios tiene el dominio principal de todas las cosas... y ha ordenado ciertas cosas para el **sostenimiento corporal del hombre**... Por ello, tiene el hombre “*naturale rerum dominium*” en cuanto al **poder usar** de ellas.” Al segundo interlocutor le responde que un rico puede **crear** que algo es suyo, pero no principalmente, sino como **algo recibido de Dios**. Y al tercero le contesta que está de acuerdo: el **dominio** de las **cosas** exteriores en cuanto a **su naturaleza** sólo compete a **Dios**.

Al examinar el artículo primero de la cuestión 66, queda claro: 1) se trata de la posesión natural del entorno por parte del **género humano**; 2) puede haber, por parte de cada individuo humano, actos de **posesión personal para su subsistencia**, sin que pueda alegar “dominio” o “propiedad” particular o excluyente; 3) el “**dominio**” **corresponde a Dios**, de quien depende la naturaleza de las cosas; 4) al hombre corresponde solamente el dominio natural desde el punto de vista del “**uso**” **racional y voluntario de las cosas, sin intentar mudarles su propia naturaleza**; 5) parece que la *possessio* tomasiana no es estrictamente la *possessio* romana, que, además de individualizarla, implicaba dos elementos: a) tener la cosa físicamente en su poder (*corpore*); y b) la voluntad de conducirse como dueño con respecto a la cosa (*animus domini*); 6) este “*animus domini*” no se trasluce en la intención del autor como voluntad individual de libre disposición, que se traduciría en actos de exclusión. Hay apenas un “*animus utendi*” por parte del **género humano**, no comprendido como plaga planetófaga.

Analicemos el **artículo segundo** sobre la **posesión** de una cosa **como propia**. De nuevo cita Tomás al mismo “colegio invisible” patrístico: anónimo, Basilio, Ambrosio, quienes hablan libremente en los mismos turnos. El primero afirma que todas las cosas son comunes por derecho natural. Basilio dice que “los ricos que consideran como suyas las cosas comunes, de las que se apoderaron los primeros, son semejantes a aquél hombre que, habiendo llegado él primero a un espectáculo, impidiera entrar a los que fueran llegando después.” Ambrosio, por su parte, afirma: “Nadie llame propio lo que es común.” Después Tomás llama a Agustín (*sed contra*) en su ayuda, quien afirma rotundamente: “Es erróneo decir que no es lícito al hombre poseer cosas propias.”

Responde directamente Tomás: “Acerca de los bienes exteriores, dos cosas competen al hombre: primero la “**potestas procurandi et dispensandi**”, en cuanto a esto es lícito que el hombre posea cosas propias.” El Aquinate justifica, inspirado en Aristóteles³²³, que eso es “*necessarium ad humanam vitam*” por tres razones: primera, “porque cada uno es **más solícito** en la **gestión** de aquello que solo a él **le compete** que en lo que es común de todos o de muchos...”; segunda,

³²³ ARISTÓTELES, *Política*, L. II, c. 1, Aguilar, Madrid, 1967: traducción del griego y notas de Francisco de P. Samaranch.

“porque se **administran más ordenadamente** las cosas humanas cuando a cada uno incumbe el cuidado propio de una cosa... sin que haya confusión”; tercera, “porque el **estado de paz** entre los hombres se conserva mejor si cada uno está contento con lo suyo”. Otra cosa que compete al hombre acerca de las cosas exteriores es el “**uso**”. Desde este punto de vista, no debe tener “las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente **comunique** en las necesidades de los demás”.

Tomás llama de nuevo a sus interlocutores, y concuerda con el primero: “la comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural... 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**”, cuya **razonabilidad** añade como conclusión conveniente la propiedad particular de las posesiones. A Basilio le responde que tiene razón, pero que el rico que llegó primero no obra ilícitamente si reparte y no prohíbe el uso de las cosas. El propietario puede adquirir méritos si se convierte en buen distribuidor. Y a Ambrosio le dice que tiene razón en cuanto se refiere al uso de las cosas.

De los análisis anteriores, se desprende: 1) No se habla de “propiedad privada”, con lo que connota este calificativo, sino de “**posesión propia**”, porque la propiedad está gravada con el derecho universal al “uso”, de tal modo que el propietario está obligado a “communicare” en las necesidades ajenas; 2) al “propietario” no se le atribuyen los poderes del dominio romano: *ius utendi, ius fruendi, ius abutendi* como derechos exclusivos, sino dos formas diferentes de potestas: *procurandi et dispensandi*, lo cual pone al propietario en función de la construcción del bien común (justicia general) y del reparto de la justicia distributiva; 3) *procurare* es tanto como cuidar, administrar y gestionar; “*dispensare*” es tanto como distribuir o repartir; 4) la propiedad o “distinción de posesiones” no es de derecho natural, sino institucionalización de derecho positivo, vista su conveniencia convivencial, que arranca con su reconocimiento por el derecho de gentes; 5) la conveniencia se deriva de tres razones básicas: cada uno es más solícito con lo que le compete; se administra más ordenadamente y se evitan los conflictos; 6) estos justificativos de la propiedad no están en función de los intereses del “propietario”, sino de su **impacto social**; 7) está implícito el aserto “No es recta la voluntad del que quiere algún bien particular, a no ser que lo refiera al Bien Común, como a fin”³²⁴; 8) el propietario justo entra de primero al “teatro” de las posesiones, pero no impide la entrada de los demás, sino que la facilita; 9) se infiere que si la “distinción de posesiones” es derivada de “convención humana”, propia de las determinaciones del derecho positivo, son diversas las formas de propiedad que el legislador puede resolver; 10) las formas de propiedad privada de los derechos positivos vigentes podrían

³²⁴ S.T., I-II, 19, 10.

ser gravadas en función de las exigencias de la justicia general y legal, al servicio del bien común; 11) adviértase que la pregunta y el desarrollo de la respuesta están marcados por el adverbio “**quasi**” (casi, como si), lo cual indica que la propiedad legitimada por el Aquinate no es *plena in re potestas*, no se da completamente el dominio romano, sino algo análogo, al servicio del bien común.

El *Respondeo* comienza aludiendo a las “potestades” que hacen lícito tener alguna cosa *quasi propriam*. Si nos atenemos a los campos semánticos de los dos verbos, podemos precisar más el alcance de los términos:

- **PROCURARE:**

Compuesto de la preposición “**pro**”: delante de, a la vista de, en presencia de..., y de “**curare**”: tener cuidado de, cuidar (niños, árboles, semillas, plantas...); tener a su cargo, velar por; ser agente, procurador de, dirigir, gobernar, administrar; reparar, cuidar del cuerpo, estar atento, obedecer... El **significado básico** integra las tareas del que **representa los intereses de otro** (que vigila y puede intervenir: “*pro*”): **tener cuidado** (con voluntad de cultivo), administrar y reparar. En síntesis, la **potestad de *procurare*** compromete al “propietario” simultáneamente con la conservación de la cosa y su productividad difusiva y las expectativas de los demás convivientes.

- **DISPENSARE:**

Compuesto de la preposición “**dis**”: dividir y de “**pendere**”: pesar porciones en la balanza: manejar como mayordomo o tesorero, comunicar, distribuir, repartir. Estas funciones se articulan estrechamente con las funciones propias de la acción de ***procurare***. Parece que la **acción de “cuidar” implica la acción de “repartir”**, porque no se trata solamente de conservar e incrementar, sino que se trata de cumplir deberes de justicia: “dar a cada uno lo ‘suyo’”, pues **el otro está implícito en los objetos de ambas acciones**. *Procurare* denota y connota bilateralidad. *Dispensare* denota y connota lo que la **alegoría de la justicia** (de ojos abiertos), con su balanza, significa: “dar” en “proporción”.

El tomista José M. Palacio, O.P., comentaba acerca de la propiedad tomasiana:

Para Santo Tomás, como para los teólogos y filósofos del Siglo de Oro, digan lo que quieran muchos modernos tocados de individualismo, la propiedad privada no

es una imposición absoluta de la naturaleza ni una exigencia incondicionada de la ley natural, sino una forma histórica sujeta a evoluciones más o menos lentas; La propiedad privada es el producto de una elaboración personal “añadida al derecho natural por hallazgo de la razón humana” (II-II, 66, 2, ad 1m.). Y en otra parte dice que no es de una necesidad absoluta, sino hipotética, es decir, en el supuesto de que se quiera conseguir con más facilidad la pacífica convivencia social: “no es inducida por la naturaleza, sino por la razón del hombre para la utilidad de la vida humana”(I-II, 94, 5, ad 3m.). Si, pues, semejante propiedad privada es una mera conveniencia o utilidad, nunca una necesidad absoluta, síguese que es de derecho positivo, y está sujeta a cambios y mutaciones.³²⁵

La doctrina tomasiana sobre la propiedad sin duda que fue tenida en cuenta en los siglos posteriores, rectamente interpretada o intencionalmente tergiversada, o simplemente tenida en cuenta como referente autorizado. Los justeólogos del Siglo de Oro sin duda aplicaron la doctrina, enriqueciéndola y sin tergiversarla. Los filósofos jusnaturalistas de la llamada Escuela Clásica, con frecuencia, la asimilaron sin mencionarla. A la Doctrina Social de la Iglesia llegó como componente propio, aunque con distintas manipulaciones, oscureciendo las **dos potestades** examinadas que hacen lícita la *quasi proprietates*. Las traducciones actuales vierten la *potestas procurandi et dispensandi* simplemente como “potestad de gestión y disposición”³²⁶ o “capacidad de procurarlas y administrarlas”³²⁷, quitándoles el alcance de “cuidado” e intención “distributiva” de los campos semánticos analizados, que se conectan con los derechos y expectativas de los demás.

Detengámonos un poco en John Locke, uno de los padres del “individualismo posesivo”. En el *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, cap. V, *De la Propiedad*, en cuyo desarrollo pudo influir el conocimiento que tenía del Aquinate, dado su respeto al “sesudo” Richard Hooker, experto de la Suma Teológica. Piensa Locke que, utilizando la razón natural o la revelación, “los hombres, un vez nacidos, tienen derecho a su preservación”, para lo cual Dios “dio la tierra a los hijos de los hombres; la dio... a la humanidad en común... esto supuesto, parece a algunos subidísima dificultad que alguien pueda llegar a tener propiedad de algo... Intentaré demostrar cómo los hombres pueden llegar a tener propiedad, en distintas partes, de lo que Dios otorgó a la humanidad en común, y ello sin ninguna avenencia expresa de todos los comuneros.”

Continúa Locke argumentando:

³²⁵ PALACIO, José María, *La propiedad*, Lux Mundi, Madrid, 1960, p. XIX.

³²⁶ Suma Teológica de la Edición de la BAC, 5 tomos, Madrid, 2001.

³²⁷ Traducción de Carlos Ignacio González, S.J., ed. de Porrúa, Méx., 1996.

Dios, que diera el mundo a los hombres en común, les dio también la razón para que de él hicieran uso según la mayor ventaja de su vida y conveniencia. La tierra y cuanto en ella se encuentra dado fue a los hombres para el sustento y satisfacción de su ser. Y aunque todos los frutos que naturalmente rinde y animales que nutre pertenecen a la humanidad en común, por cuanto los produce la espontánea mano de la naturaleza, y nadie goza inicialmente en ninguno de ellos de dominio privado exclusivo del resto de la humanidad mientras siguieren los vivientes en su natural estado, con todo, siendo aquellos conferidos para el uso de los hombres, necesariamente debe existir medio para que según uno u otro estilo se consiga su apropiación para que sean de algún uso... a cualesquiera hombres particulares...”

Locke expone su argumento fundamental para justificar la propiedad privada:

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean a todos los hombres comunes, cada hombre, empero, tiene una “propiedad” en su misma “persona”. A ella nadie tiene derecho alguno, salvo él mismo. **El “trabajo” de su cuerpo y la “obra” de sus manos** podemos decir que son propiamente suyos. Cualquier cosa, pues, que él remueva del estado en que la naturaleza le pusiera y dejara, con su trabajo se combina y, por tanto, queda unida a algo que de él es, y así se constituye en su propiedad. Aquella, apartada del estado común en que se hallaba por naturaleza, obtiene por dicho trabajo algo anejo que excluye el derecho común de los demás hombres. Porque siendo el referido “trabajo” propiedad indiscutible de tal trabajador, no hay más hombre que él con derecho a lo ya incorporado, al menos donde hubiere de ello abundamiento, y común suficiencia para los demás.³²⁸

Justificada así la propiedad, en el capítulo VII Locke precisa que la sociedad política o civil se justifica ante todo por su poder “de preservar la propiedad”³²⁹, “esto es, su vida, libertad y hacienda, contra los agravios y pretensiones de los demás hombres.”³³⁰ Y al hablar de los fines de la sociedad y gobierno políticos, en el capítulo IX, reitera enfáticamente: “El fin, pues, mayor y principal de los hombres que se unen en comunidades políticas y se ponen bajo el gobierno de ellas, es la preservación de su propiedad; para cuyo objeto faltan en el estado de naturaleza diversos requisitos.”³³¹

Naturalmente que también el Aquinate atribuye al **trabajo**, especialmente **creativo**, causalidad justificativa para la **apropiación** personal³³²; pero no considera que la finalidad del régimen político privilegie la protección de los

³²⁸ LOCKE, John, Ensayo sobre el Gobierno Civil, Porrúa, México, 2014, c. V., nn. 24, 25, 26, p. 17-18.

³²⁹ LOCKE, John, Op. Cit., n. 87, p. 49.

³³⁰ LOCKE, John, Id. Ib.

³³¹ LOCKE, John, Op. Cit., n. 124.

³³² Cfr. SCG, II, c. 28. / Com. Pol. I, 1, lecc. 7.

propietarios sobre la búsqueda del Bien Común, el cual integra y articula todas las formas de apropiación en función del derecho universal al uso de las “cosas exteriores”. Y no es el derecho de propiedad particular un derecho originario, natural, antecedente del régimen político, sino precisamente derivado de determinaciones positivas de la autoridad en el contexto de definidas circunstancias espacio-temporales, iniciadas con las instituciones del *ius Gentium*, al cual se une el *ius civile* para conformar el derecho positivo³³³.

Juristas críticos como el sociólogo del derecho francés León Duguit (1859-1928), que conocía la jusfilosofía tomista, parecían hacerse eco, desde finales del siglo XIX, de la doctrina tomasiana sobre la propiedad. En *Las transformaciones del derecho*³³⁴, segunda parte, capítulo VI, Duguit se refiere expresamente a “la propiedad función social” y hace el siguiente sumario de contenido:

I. Transformación general de la concepción jurídica de la propiedad: **deja de ser el derecho subjetivo** del propietario para convertirse en la **función social del poseedor de la riqueza**. II. Necesidad económica general a la cual ha venido a responder la institución jurídica de la propiedad. La propiedad en el Código de Napoleón y en los principales códigos civiles. III. Las consecuencias que resultan de esta concepción son, en su mayor parte, rechazados hoy día por la jurisprudencia. IV. Aparición en la jurisprudencia de la concepción de propiedad-función. Obligaciones del propietario: está obligado a emplear la riqueza que posee conforme a su destino social. V. Intervención del legislador. VI. La propiedad afecta. VII. La ley francesa de 2 de enero de 1907 sobre las iglesias.³³⁵

Dice Duguit:

Todo individuo tiene la obligación de cumplir en la sociedad una cierta función en razón directa del lugar que en ella ocupa. Ahora bien, el poseedor de la riqueza, por lo mismo que posee la riqueza, puede realizar un cierto trabajo que sólo él puede realizar. Sólo él puede aumentar la **riqueza general** haciendo valer el capital que posee. Está, pues, obligado socialmente a realizar esta tarea, y no será protegido socialmente más que si la cumple y en la medida que la cumpla. **La propiedad no es, pues, el derecho subjetivo del propietario; es la función social del tenedor de la riqueza.**

Duguit, citando a Augusto Comte, considera al propietario, como ciudadano, “**un funcionario público**”³³⁶.

³³³ Cfr. ST, I-II, 95, 4.

³³⁴ DUGUIT, León. *Las transformaciones del derecho público y privado*. Heliasta, BsAs, 1973.

³³⁵ Op. cit., p. 235.

³³⁶ Op. cit., p. 240.

Ese “funcionario público” que es el *procurator-dispensator* tomasiano **mantiene** sus facultades **hasta demostrar** que **puede cuidar** o velar y que es **capaz de distribuir** o repartir los beneficios del “propio” bien (libertad de calidad). Al no demostrarlo, se deslegitima. Escribe el tomista Louis Joseph Lebret, O.P.:

Conviene destacar que uno de los más grandes pensadores de la civilización occidental, Tomás de Aquino, en su obra cumbre... toma los **justificativos de la propiedad de su utilidad social**. Se les puede resumir de esta manera: **mejor gestión, mayor rendimiento, paz social**. En consecuencia, **si sucede** que ciertos **regímenes de propiedad**, como en ciertas fases de evolución técnica y de modos de vida colectiva, lejos de asegurar esos objetivos, los **contradicen**, es **necesario condenarlos** y preconizar las formas de dominio sobre los bienes que los aseguren.³³⁷

Las facultades del propietario tomista, pues, no hacen sino traducir los justificativos de utilidad social o bien común de la institución: si se pretende mejor gestión y mayor rendimiento, tales facultades no pueden ser sino *procurare et dispensare*, lejos de todo uso, goce y disposición libérrimos.

Esas funciones deben ser atribuidas por el derecho positivo. No se desprenden naturalmente del hecho de haber llegado primero, haber cercado y gritado: “¡esto es mío!” Ante la sustitución del *procurare et dispensare* por la autonomía privada que permite la búsqueda exclusiva y excluyente del lucro y sin reparo en la explotación arbitraria de los bienes, el poder público debe intervenir para limitar y aun expropiar. Dice Lebret:

El **derecho positivo** puede, por lo tanto, **limitar** por razones de bien común, el campo de la **apropiación privada** de los **medios de producción** y fijarle las **cargas comunitarias** en aquellos sectores donde puede efectivamente **servir al bien común**. Pero hay mucha distancia entre la limitación y la obligación de someterse a las finalidades sociales, y la supresión radical de “oasis de libertad” y del enraizamiento social que ciertos modos de la propiedad privada garantizan.³³⁸

Naturalmente que *procurare-dispensare* tienen distinto alcance **según los tipos de propiedad**. Tomás era consciente de que, en su época, existían la **propiedad del salario**, la propiedad **del ahorro fruto del trabajo**, la propiedad del **príncipe**, la propiedad del **señor feudal**, la propiedad de los **monasterios**, otras propiedades de la **Iglesia**, la propiedad de los **comerciantes**, la propiedad de los **gremios**, la propiedad de los **usureros**... El *procurare-dispensare* del asalariado o de quien podía ahorrar estaban en función de los bienes comunes familiares. Las propiedades feudales iban más allá de la familia y el *dispensare* abrazaba a todos

³³⁷ LEBRET, Louis Joseph. Manifiesto por una civilización solidaria, Ed. del Sol, Lima, 1962, pp. 30-31.

³³⁸ Op. cit., p. 30.

los habitantes del feudo. El *procurare-dispensare* del monasterio iba más allá de los monjes y alcanzaba a los peregrinos y a los pobres merodeadores del entorno... Como se trataba de sociedades fuertemente solidarias, el *procurare-dispensare* era sentido como obligación natural o normal de todo "propietario". Y se reconocía que el **gobernante** podía **intervenir** en el **influjo público** de **ciertas propiedades**: como en el **caso** de la **Duquesa de Brabante**, quien consultaba a Tomás porque los **judíos usureros no servían al bien común**.

Como se afirmó *supra* (cap. III), desde el siglo XIX y durante el siglo XX, fue frecuente que los intérpretes de Tomás se esforzaran por **ocultar** o **tergiversar** las **facultades** que éste señalaba al **propietario** por su **función** de **bien común**. En la década del 70, en América Latina, por ejemplo, se insistió en presentar al Aquinate como uno de los mayores defensores de la propiedad "privada", casi a tono con lo privatistas liberales. El economista crítico y teólogo Franz Hinkelammert (1931), en *Las armas ideológicas de la muerte*³³⁹, emprendió una **abierta denuncia** a los esfuerzos oficiales por **ocultar** la **concepción tomasiana** de **propiedad** como servicio de bien común, centrada en cumplir las potestades de *procurare-dispensare*. Fue famosa la discusión de Hinkelammert con Pierre Bigo, teólogo asesor del CELAM. Escribía Hinkelammert:

En los tratados de la doctrina social, el raciocinio sobre la propiedad privada es referido constantemente al análisis respectivo de Tomás de Aquino. Efectivamente, Aquino es el primer teólogo que desarrolla una teoría de la propiedad a partir del derecho de uso... Sin embargo, no legitima ningún sistema específico de propiedad. Él contrapone el derecho al uso con la necesidad de la propiedad. El derecho al uso es el derecho básico. Sin embargo, su ejercicio directo sería el desorden económico. La propiedad es por tanto necesaria para evitar el caos resultante de un ejercicio directo del derecho al uso. Propiedad en este sentido es, sencillamente, la propiedad institucionalizada en contraposición a lo que en la tradición cristiana se llamaba la comunidad de los bienes. Propiedad en este sentido no es un derecho, sino una necesidad. Su institucionalización crea una distancia entre sujeto y bienes, son el resultado de que el acceso a los bienes solamente es posible como contrapartida de un rendimiento. La propiedad es por tanto una necesidad de efectuar una administración de los bienes, sin la cual no es posible asegurar la reproducción de la vida humana. Más allá de esta definición de la propiedad en contraposición a la comunidad de los bienes, en Aquino no existe ninguna derivación de propiedad específica alguna. Su concepto de propiedad es tan amplio como lo es en Pablo el concepto de autoridad. Como la autoridad es necesaria para el orden, ahora en Aquino, lo es también la propiedad. Por tanto, Aquino sostiene que no es posible asegurar el derecho al uso sino dentro de algún tipo de propiedad institucionalizada."³⁴⁰

³³⁹ HINKELAMMERT, Franz, *Las armas Ideológicas de la muerte*, Sígueme, Salamanca, 1978.

³⁴⁰ Op. cit., p. 206.

Continúa párrafos después Hinkelammert: “Con la propiedad capitalista privada (Tomás) tiene tan poco que ver, que estos mismos argumentos de Aquino son usados igualmente por el socialismo soviético al iniciar el primer plan quinquenal. Fueron estos argumentos los que le sirvieron a Stalin para justificar la sustitución del liderazgo colectivo en las empresas soviéticas por el liderazgo unipersonal.”³⁴¹ Según Stalin, las empresas comunistas, sin liderazgo personal ni responsabilidad en cabeza de nadie, se convertían en parlamentos sin ton ni son y sin procesos decisorios.

3.3.3. Impedimentos para la duración del BCE

El Aquinate puntualiza que hay “tres impedimentos que se oponen a la duración del bien público”³⁴² en sentido global, y por supuesto en su implicación económica: a) **la inconstancia** de las tareas humanas y la falta de los relevos necesarios; b) la “**mala voluntad**” por acción y por omisión; y c) la **agresión externa** que destruye la paz. Estos tres impedimentos se refieren de manera general al “bien público”, pero Tomás posibilita extenderlos a la actividad económica, ya que lo dicho del género se predica de las especies.

Acerca del **primer impedimento**, es posible inferir que la constancia de los miembros de la ciudad en el aseguramiento de las cosas “necesarias para vivir” como proyecto colectivo puede degenerar en **constancia individualista de acumulación**, dinamizada por el vicio de la **avaricia**. Quien acumule más, al margen de los intereses comunes, tiene asegurado el bienestar de su familia por varias generaciones, sacrificando a los “socios comuneros” actuales por ese bienestar futuro particular. De manera que la constancia por el bien público se pierde cuando es reemplazada por la constancia en la búsqueda del bien privado. La inconstancia por el bien público no puede producir sino generaciones de relevo educadas por los modelos de ruptura y fragmentación del todo social, no acostumbradas a percibir la primacía de lo comunitario.

El **segundo impedimento** resulta consecuencia natural del anterior. Tienden a imponerse las dos formas de malevolencia: la **indiferencia** y **despreocupación** por todo lo que interesa a la productividad colectiva y se van generalizando distintos tipos de voluntad dañina que terminan por afectar la paz pública, transgrediendo las exigencias de la justicia. El **tercer impedimento** ya no es de origen interno directamente, puesto que se origina en el exterior; pero de alguna manera se relaciona con los dos primeros impedimentos, debilitadores del

³⁴¹ Op. cit., p. 207.

³⁴² Ib. id.

proyecto de abundancia de bienes del BCE, que se irá traduciendo en pauperización gradual. Este estado de cosas facilita la llegada del enemigo, que se presenta como penetración no solo armada, sino como invasión económica. Lo sugiere Aquino cuando insiste en la necesidad de la autosuficiencia, dependiendo al mínimo de los mercados extranjeros.

Tomás propone “**una triple cura**” contra los tres impedimentos anteriores³⁴³ para la construcción del BCP: a) asegurar el relevo generacional capacitando a los jóvenes para la “sucesión y sustitución” de los hombres en las diversas tareas, “para que por generación unos ocupen el lugar de otros de modo que se conserve totalmente” el régimen justo que conduce a la “**vida buena**”; b) combatir la “mala voluntad” con la ley, que sirve para “apartar de la maldad” con “preceptos, penas y castigos”; c) el gerente del BCP debe, además, cuidar la seguridad de los súbditos contra toda suerte de enemigos exteriores. “Pues ningún provecho —advierte Tomás— se obtendría de evitar los peligros interiores si no se pudiera defenderse de los exteriores”³⁴⁴. Tomás exige al gobernante tres acciones en torno a los remedios anteriores: corregir el desorden, suplir las deficiencias y procurar perfeccionar y mejorar³⁴⁵.

3.4. La dinámica del Bien Común Económico

3.4.1. La actividad difusiva de la justicia, activadora del BCE

Las tres justicias (legal, distributiva, conmutativa) tienen como contenido primario la circulación de “bienes corporales”, más o menos suficientes tanto para el todo colectivo como para los grupos y las personas. Ese contenido constituye, en sus distintos momentos circulatorios, el BCE, que debe garantizar la subsistencia y la comodidad presentes y su reproducción futura. Para ello el BCE no puede ser apenas suficiente: debe, para “perpetuarse”, ser cada vez más “abundante”.

³⁴³ DR., L. II, c. 4.

³⁴⁴ Ib. id.

³⁴⁵ Cfr. Ib. id.

El BCE se construye por la interacción de las tres justicias, lo cual permite “difundir” el bien de cada uno “haciéndolo común a muchos”³⁴⁶ y viceversa. Es decir, mediante este tipo de acción, que se concreta en el pago de una deuda con el todo social, previamente adquirida, cada uno aporta aquella parte de su bien que no sólo asegurará la permanencia de la sociedad, sino que contribuirá, mediante la justicia distributiva, en el desarrollo de los demás y del suyo propio. Esa **acción** “difusiva” del bien propio en bien de los demás no se da si antes los hombres no se han unido, de tal manera que “concuermen” en un mismo fin: “conseguir el bien de la república”³⁴⁷.

La acción difusiva de “bienes corporales” no queda librada a la iniciativa privada. Tiene como centro regulador la acción del gobernante, vigilante de la construcción permanente del BCP y de su componente exterior instrumental que es el BCE. Ciertamente los particulares son aportantes al todo, pero el responsable del todo es el que tiene competencia exigitiva, proyectiva y luego distributiva. Desde el vértice de la pirámide social del “régimen mixto”, el gobernante establece los controles de exigencia y de reparto, a fin de que no haya excluidos ni de la obligación de aportar (proporcional) ni del derecho a recibir (igualmente proporcional). No hay que olvidar que **el mejor régimen es de base democrática y que exige la participación y vigilancia de todos.**

El **dinero** representa valores de cambio y, por ello, debe circular en los contratos de compraventa y a través del contrato de mutuo, por naturaleza gratuito. Se **excluye** la “**usura**” como injusta; pero la ley positiva podría hacer lícita cierta “usura” en condiciones excepcionales, dada la generalización de este vicio, porque la ley no se promulga para hombres virtuosos, sino especialmente para garantizar la convivencia, que reúne a sujetos honestos y deshonestos. Tomás explica:

Que las leyes humanas dejan impunes algunos pecados debido a la condición de hombres imperfectos, pues se privaría a la sociedad humana de una multitud de beneficios si se reprimieran con rigor todos los pecados aplicando penas a cada uno de ellos. Y, por esto, **la ley humana toleró los préstamos con interés**, no como considerando que estuviesen acomodados a la justicia, sino para no impedir las utilidades de muchos. De ahí que, en el mismo derecho civil, se establezca que las cosas que se consumen por el uso no son susceptibles del usufructo, ni por la razón natural ni por el derecho civil, y que el Senado no instituyó el usufructo de

³⁴⁶ “El bien de uno se hace común a muchos, si de uno deriva a otros, lo que no puede ser más que **difundiéndolo** por la **propia acción**”. C.G. III, c. 69.

³⁴⁷ “Ha de haber alguna unión entre aquellos —aclara Aquino— que tienen un mismo fin, precisamente en cuanto se ordenan al fin; de donde, en la ciudad, los hombres se unen por cierta concordia, para que puedan conseguir el bien de la república (...) pues es propio de los amigos tener un mismo querer y no querer” C.G. III, c. 151.

esas cosas, pues no podía hacerlo, sino que autorizó sobre ellas un cuasi usufructo; en otras palabras: **toleró el interés**.³⁴⁸

Además, Tomás tuvo en cuenta los casos frecuentes de “daño emergente”, que podían sufrir los mercaderes, dados los riesgos del transporte comercial y las posibilidades de pérdida patrimonial para los prestamistas.

3.4.2. La pedagogía económica de la familia y la necesidad de la autoridad económica

El **bien común económico** debe ser gerenciado por el gobernante como bien del todo social; pero “quien tiene el cuidado de la comunidad” no puede ser eficaz sin la función económica de la familia, cuya tarea administradora de bienes sirve de modelo en pequeño a la gran familia nacional. Tomás, en cuanto teólogo, sabía que existe una “economía” del universo, derivada de la “economía de la creación y de la salvación”, como sugiere el Nuevo Testamento. Pero cuando se detiene en la misión del gobernante para garantizar “abundancia de bienes”, tenía en mente el origen de lo “económico” en el seno del *oikos* familiar, administrador de lo necesario para la vida buena de sus miembros: padres, hijos, servidores. De ahí que se espere de la familia que actúe como educadora del bien común económico de la sociedad mediante la experiencia compartida en la administración y cuidado del propio bien común económico particular, que debe posibilitar “tesaurizar” para los descendientes³⁴⁹.

En la pedagogía de la economía familiar es en donde se aprenden los dos iura tomasianos sobre las cosas: los padres que (como Dios) permiten el usufructo de los hijos, quienes teniendo lo suyo, a su vez comparten el uso común de las cosas de la casa (*oikos*). Es muy raro que en el seno de la vida familiar no se comparta. Se espera que tal uso común prepare para la función social de la propiedad, con tal de que la pequeña comunidad cuente con un bien común propio. Mal puede educar la familia para el bien común económico general y para la propiedad con sentido distributivo, si ella misma ha sido marginada de ese bien común. Y si la familia accede a medios de vida suficientes, puede convertirse también en generadora de desigualdades internas.

El BCE no puede cobrar autonomía frente al BCP, librado a sus propias leyes y guiado por una presunta “mano invisible”, que no es otra cosa que la búsqueda de lucro en la lucha por vencer al competidor productivo o mercantil. Tomás parecía

³⁴⁸ ST., II-II, 78, 1, 3m.

³⁴⁹ In 4. Sent. Dist. 33, q. 2, a. 1. “*De lege naturae est quod parentes filiis thesaurizent, et filii parentes heredes sint*”.

intuirlo al articular las distintas funciones económicas como responsabilidad política. En el Capítulo III de la Encíclica *Caritas in Veritate*, Benedicto XVI parece retomar la vieja idea:

La actividad económica no puede resolver todos los problemas sociales ampliando sin más la **lógica mercantil**. Debe estar **ordenada a la consecución del bien común**, que es responsabilidad sobre todo de la comunidad política. Por tanto, se debe tener presente que separar la gestión económica, a la que correspondería únicamente producir riqueza, de la acción política, que tendría el papel de conseguir la justicia mediante la redistribución, es causa de graves desequilibrios... el mercado no es ni debe convertirse en el ámbito donde el más fuerte avasalle al más débil.³⁵⁰

3.4.3. La prudencia económica³⁵¹

La prudencia económica parte para Tomás del seno de la familia y se proyecta a la “ciudad” o Estado. La familia, que es el sujeto “**económico**” por excelencia (pues da origen al término), está ligada a cinco conceptos que también se proyectan como funciones económico-administrativas del Estado: 1) trabajo, 2) propiedad, 3) intercambio de bienes, 4) educación, 5) cuidado de sus miembros (defensa de sus enemigos³⁵²). Del **primero (trabajo)** se puede decir que trata de la estrecha interdependencia, interacción y solidaridad entre “razón y manos”³⁵³. “Laborar” es ocuparse en hacer algo con objeto de adquirir las cosas necesarias para los usos diversos de la vida, para la propia conservación, inseparable de las demás exigencias básicas de la “ley natural”: fundación de la familia y educación de los hijos, compartir la vida social, acceder al conocimiento. Tales exigencias suponen suficiencia y circulación de cosas, que es preciso tomar de la naturaleza (cultivándola) o que hay que crear. En el *De Regno*, el Aquinate precisa sobre la relación economía, familia y Estado:

Hállanse en una familia algunas cosas útiles a la vida, como en cuanto a las acciones naturales de la crianza y procreación de los hijos, y otras de esta naturaleza; y aun en un hombre solo también, en cuanto a las cosas que pertenecen al arte; pero en una ciudad, que es comunidad perfecta, hállase todo lo que es necesario para la vida humana; y más en una provincia, por las necesidades de la guerra y de ayudarse contra los enemigos. Y así el que rige una

³⁵⁰ CV, n. 36.

³⁵¹ “Las partes de la prudencia ordenadas al gobierno de la multitud (son) prudencia económica, otra política y otra legislativa”. ST., II-II, 50, 3.

³⁵² Desarrollada en la prudencia militar.

³⁵³ ST., I, 76, 5.

comunidad perfecta, como una provincia o una ciudad, se llama rey por antonomasia...³⁵⁴

Del **segundo (propiedad)**, podemos afirmar que Tomás supera la idea romana de **dominio** y la reemplaza por un conjunto de derechos que la convierten en institución al servicio de la justicia distributiva (*supra*, cap. II). No es pensable ninguna propiedad al margen de la idea de Bien Común. Del **tercero**, en cuanto a la **función de intercambio**, se impone “para satisfacer las necesidades de la vida”. Familia y sociedad necesitan abastecerse cambiando “cosa por cosa o cosas por dinero”³⁵⁵. Esta acción económica, atribuida originariamente a “los cabezas de familia” y extendida a los “jefes” de Estado, la considera Tomás “laudable”, porque persigue proveer de las cosas necesarias. La acción de intercambio de “dinero por dinero”, propio de los usureros, se considera acción más o menos “vituperable”, porque su fin es el “afán de lucro, que no conoce límites”³⁵⁶.

Del **cuarto**, la **educación**, dice Tomás que consiste en la “**conducción y promoción al estado perfecto** del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud”³⁵⁷, y que corresponde naturalmente a la familia, “útero espiritual”³⁵⁸, ayudada por el gobernante, cabeza del BCP. En el contexto tomasiano, el indicativo final de la vida virtuosa es el hábito operativo de la prudencia, punto de unión de todas las virtudes intelectuales y morales, que capacita al educando para valerse por sí mismo con la suficiencia que demanda la intervención en la realización de las justicias. El hombre “perfecto” (en sentido relativo y siempre progresivo) adquiere competencia para la prudencia política, prudencia militar, prudencia jurídica, prudencia moral y, forzosamente, **prudencia económica**. Mal puede intervenir como agente de la **abundancia de bienes corporales** si carece de capacidad de juicio frente a las formas de adquisición, conservación y uso de los medios de vida.

3.4.4. Modelo de prudencia política gubernativo-económica

Tomás ejemplifica el modelo de “prudencia política gubernativa y económica” a través de sus respuestas a la Duquesa de Brabante³⁵⁹, una **Carta o Epístola**

³⁵⁴ R. P., I, c. 1

³⁵⁵ ST., II-II, 77, 4.

³⁵⁶ ST., II-II, 77, 4.

³⁵⁷ “...sed etiam *traductionem et promotionem* usque ad *perfectum statum* hominis inquantum homo est, qui est virtutis status”. Sent., dist. 26, q. 1, a. 1

³⁵⁸ ST, II-II, q.10, a. 12

³⁵⁹ Cfr. AQUINO, Tomás de. *Carta a la Duquesa de Brabante, en Opúsculos y Cuestiones Selectas*, vol. II, BAC, Madrid, 2003, pp. 959-973.

comedida que se conoce corrientemente con el título de *De Regimine Judaeorum*, escrita hacia 1270, dos años después del *De Regno*. La Carta está dirigida a una gran Señora que gobierna en Brabante o Flandes, en la actual Bélgica. No hay seguridad acerca de su nombre. Se han propuesto varios nombres: Margarita de Constantinopla, Condesa de Flandes; Alix o Aleyda de Brabante, hija del Duque Hugo IV de Borgoña, viuda de Enrique III de Brabante; Margarita de Francia, casada con el Duque Juan I de Brabante... Los historiadores coinciden cada vez más en que se trataba de la Duquesa Alix, protectora de los dominicos de Lovaina y de Bruselas, emparentada con el Canónigo Siger de Brabante, con quien Tomás había mantenido público duelo filosófico en París. El historiador de la economía Henri Pirenne publicó minucioso trabajo sobre el estado financiero del Ducado durante el gobierno de Alix y sus relaciones epistolares con Tomás.

Llama la atención que Tomás mantuviese correspondencia con **damas**, dado que la opinión del Aquinate sobre la mujer es la de su tiempo, la de la Iglesia y la de Aristóteles, marcada por un patriarcalismo que consideraba el sexo femenino como “imperfecto” y, por ello, subordinado naturalmente al varón, a quien se atribuía casi en exclusiva la *discretio rationis*, es decir, el discernimiento necesario para la virtud de la prudencia. No obstante, la relación de Tomás con las mujeres de su familia fue de elevado respeto, que alcanza a percibirse también en el tono de su Carta a la Duquesa, a quien considera digna interlocutora. Tal vez influía la presencia educadora de Doña Teodora y, poco a poco, sus cambios teóricos sobre antropología a que lo obligó su rigor teológico: Dios ha creado al varón y a la mujer juntos como imagen suya, y por ello el primero debe mantener con la segunda relaciones “políticas”, propias de sujetos libres, y no de “servidumbre”³⁶⁰, como si hubiese sido creada de los pies de Adán.

Pues bien: al enviudar, Alix se encontró con varias dificultades en la administración financiera del Ducado, y, por otra parte, Enrique III, en su testamento, le había impuesto la obligación de expulsar a los judíos y “cahorsinos” (usureros cristianos de Cahors, en Francia) si no renunciaban a la práctica de la usura. Alix, mujer cultivada, resolvió no obedecer “indiscretamente” al muerto, sino que prefirió darse el tiempo reflexivo que implican los pasos prudenciales, concediendo especial importancia al tercer paso (en el inventario tomasiano): “docilidad frente a la opinión de los sabios y de quienes han vivido más”. Sin duda que no olvidaba ni las exigencias de la situación ni la “memoria de las experiencias adquiridas”. Resolvió, pues, ir con los dominicos de Lovaina y éstos debieron de aconsejarla para que escribiese al famoso contendor de su pariente Siger, el Maestro Tomás, de su mismo estatus por parte de padre y madre, quien alguna vez se había hospedado en ese convento. Y debió de escribirle varias veces, aunque no se conocen ni los textos de las consultas ni las repuestas de Tomás.

³⁶⁰ Cfr. PESCH, Otto Herman. *Tomás de Aquino*, Herder, Barcelona, 1992, pp. 246-266.

Sin embargo, el Maestro pudo examinar el material de las consultas y utilizarlo para sus disputas públicas, por ejemplo, en el *Quodlibeto VI*, que parece referirse al testamento de Enrique... De manera expresa y directa, **solamente conocemos las respuestas de la Carta en mención.**

La *Carta a la Duquesa*, a quien el Maestro se dirige cortesmente como "Ilustre Dama", "Excelencia", comienza así: "Fray Tomás de Aquino, O.P., saluda a la Ilustre Dama. He recibido de Vuestra Excelencia las cartas por las que comprendí la piadosa inquietud que os embarga por el gobierno ("*regimen*") de vuestros súbditos, así como el aprecio y devoción que guardáis a los religiosos de nuestra Orden..." Tomás confiesa que no le fue fácil responder las preguntas, tanto por sus obligaciones docentes como porque cree que hay otras personas más competentes. Por esto último, anuncia que responderá las preguntas de la "presente carta, sin perjuicio de consejo más acertado" ("*absque praejudicio sententiae melioris*"). Y termina, al cerrar la respuesta a la octava pregunta: "Éstas son, Ilustre y Piadosa Señora, las respuestas que puedo dar por el momento, y con ellas no quiero imponeros mi opinión, sino más bien os aconsejo que tengáis en cuenta las de los expertos." Lo cual indica que existían nuevos profesionales que asesoraban sobre asuntos políticos y económicos, posiblemente canonistas, civilistas, y aun teólogos con desempeños de consejeros.

El Aquinate, a pesar de su escaso tiempo, se siente obligado a responder, al parecer tras reiteradas solicitudes, por dos razones de peso: porque juzgó "indecoroso que se me tildara de ayudante negligente... o de ingrato para con vuestro aprecio." Representaba a una Orden religiosa nueva que había cobrado amplio reconocimiento público, de la cual él era uno de los Maestros más autorizados, además de destacarse entre los Maestros de la Universidad más influyente de la Cristiandad. No responder habría significado conducta indecorosa tanto para él como para las instituciones representadas, sin contar con la afectación que podía sufrir el honor de los Aquino-Chieti. La segunda razón era la de la gratitud, que lo movía a dar tratamiento afectuoso y preferencial a una Dama que tanto había hecho por los dominicos de Lovaina y Bruselas, teniendo en cuenta, además, el aprecio personal que le expresaba al confiar en su experticio.

La Duquesa Alix estaba preocupada por quienes **vivían de la usura**, especialmente los **judíos**, y por la manera de recuperar las arcas del Ducado, acerca de lo cual pensaba en dos soluciones: la venta de cargos públicos y el cobro de impuestos. Dos asuntos más la inquietaban: si los judíos debían tener un distintivo en el vestido y qué medidas tomar contra los funcionarios extorsionadores. En torno a estos problemas, planteaba la Duquesa 8 preguntas, que Tomás respondió puntualmente, dejando claro que decidir no era asunto de consejeros sino de la prudencia ejecutiva del gobernante. Tomás, al responder, parece reproducir una a una la forma de las preguntas de la Duquesa misma.

Como guía de la acción prudencial de la “*Dominatio*” de la gobernante, al sugerir los **medios convenientes** para cada situación problemática, Tomás insistía en que no se perdiese de vista el **fin** justificador de toda decisión frente a los súbditos: “el bien común del pueblo”, la “utilidad común”, a lo cual se podía agregar: “*pro honesto statu principis conservando*” (“para conservar el honesto estado del príncipe”). Este “honesto estado”, sin embargo, no podía separarse del fin primero, más valioso, ni oponerse a él. Al colisionar los dos fines, el segundo, meramente instrumental, debería sacrificarse.

De las ocho respuestas del Aquinate, es importante retener: 1) Aunque el **derecho positivo** condena a los judíos “a servidumbre perpetua”, la **honestidad** obliga a no ofender a los no cristianos; 2) los judíos de ambos sexos deben ser identificados: su misma ley se lo manda; 3) se les pueden imponer **tributos moderados** según la costumbre; 4) los judíos no pueden retener lícitamente lo que han obtenido por usura; 5) los bienes usurarios deben restituirse a los defraudados o, de no identificar a éstos, gastarse en utilidad de todos o de los pobres; 6) conviene castigar al judío con penas pecuniarias; 7) pero **nunca se debe sustraer a los judíos lo necesario para su vida**; 8) si se han consolidado las prácticas usureras de los judíos, ha sido por negligencia de los señores, que no los han obligado a **trabajar para ganarse el sustento**, dejándolos ociosos dedicados a explotar su dinero en préstamos; 9) pero no se deben tomar medidas contra las costumbres: lo insólito suele perturbar los ánimos; 10) no se deben aceptar dineros ni regalos provenientes de prácticas usurarias; 11) si los judíos poseen algo sin usura y lo donan, se puede retener con moderación.

12) No parece conveniente la **venta de cargos públicos**, así sea lícita: con frecuencia, los más idóneos son pobres y no pueden comprarlos; en caso de que sean ricos, no los ambicionan; tales cargos entonces los asumen los peores y ambiciosos, dispuestos a oprimir a los súbditos para resarcirse de lo que pagaron; y, por ello, no representan los intereses del príncipe con fidelidad; 13) es preciso nombrar a hombres honrados e idóneos, aunque haya que obligarlos; 14) si se recibe préstamo a cambio del cargo, el pacto es usurario; si se da gratuitamente el cargo y posteriormente se recibe el préstamo, éste es lícito; 15) se crearon las rentas de las tierras (feudos) para que los príncipes no exploten a los súbditos; pero a veces aquellos no tienen lo preciso para defender el país y para otros asuntos: entonces la justicia obliga a los súbditos a contribuir a la “*communis utilitas*”; 16) en algunos países, los señores, siguiendo antigua costumbre, imponen tributos, que deben ser siempre moderados; 17) el príncipe que debe subvenir a las necesidades públicas puede imponer impuestos **fijos**, o impuestos **extraordinarios**, cuando los primeros no bastan, especialmente en casos de emergencia; 18) a los extorsionadores hay que obligarlos a devolver para que no

se lucren con la injusticia, castigándolos con mayor rigor para que **no sean imitados**.

Con **precaución**, Tomás, atento a las **circunstancias** y a las **tradiciones**, parece comprometerse de cerca con la urgencia decisoria de la Duquesa, y se atreve a insinuar soluciones que se apartan de las previsiones del derecho positivo, en abierto ejercicio del “**gnome**”³⁶¹. Propone lo que le parece que podría funcionar como **auténtico medio** para la realización de los grandes **finés políticos**, evitando agraviar o dañar, pero reclamando las exigencias de la justicia: puesto que la usura equivale a un robo, se impone indemnizar a los defraudados, sin importar que los usureros sean judíos o cahorsinos; puesto que la extorsión es un delito, no debe quedar sin castigo; puesto que la justicia general concede la primacía al bien común, éste puede demandar impuestos fijos o extraordinarios, siempre moderados según la oportunidad y de acuerdo con la capacidad de cada uno. Por otra parte, la prudencia político-gubernativa tomasiana implica que la **búsqueda de medios** no supone soluciones únicas o excluyentes. **Se dan siempre unas opiniones más probables que otras**. Por ello, **no se atreve a hacer valer su criterio**, alegando su personal **importancia** social y política o su **prestigio de Maestro**, pues estas **no son credenciales que valgan desde el punto de vista racional**: hay otros que saben más o son más expertos, dada su experiencia directa por su cercanía al ejercicio de la *potestas*.

3.4.5. Del Tratado de Justicia del Aquinate a la Teoría de la Justicia de John Rawls

Para un balance de los capítulos anteriores —esfuerzo de comprensión del pensamiento jusfilosófico y político del Aquinate, en el marco del *Tratado de Justicia de la Suma Teológica* (II-II, 57-79), integrado con el *Tratado de la Ley* (I-II, 90-108) de la misma *Suma*—, en interconexión con el valor jurídico bien común y su relación con la institución de la propiedad privada, en lectura abierta con otras obras del gran Maestro medieval, se impone aproximar dialógicamente el venerable *Tratado de Justicia*, enriquecido por siglos de utilización teórica y práctica, a la celeberrima *Teoría de la Justicia* de **John Rawls (1921-2002)**, cuya influyente obra permea el pensamiento social, político, económico y jurídico desde 1971 hasta hoy.

³⁶¹ “La *gnome* o perspicacia, para juzgar aquellas circunstancias en las que es conveniente, a veces, apartarse de las leyes comunes.” ST., II-II, 48, u.; 51, 4. *Gnome* (γνώμη) = facultad de conocer, razón intencionada, propuesta, máxima, juicio equilibrado compartido.

Tomás estuvo preocupado —más allá de la receta situacional de la monarquía para Chipre— por presentar su régimen político o constitución (*politia*), ontológicamente sólido y apto para responder a toda intención política integral: *la optima politia bene commixta* (vide supra 2.3.), que articula los principios de todo régimen legítimo frente a las exigencias del bien común, es decir, a dar primacía a los intereses del todo social (evitando toda forma de “acepción de personas”) como circulación de todo bien deseable para la “*vida buena*”, que supone la pedagogía temperante de todos los apetitos, ceñidos a límites impuestos por la prudencia convivencial.

La “*optima politia*” (vide supra cap II.) es el fundamento del **régimen democrático**, que no excluye la atención a los distintos sectores sociales, pero privilegiando a la *multitudo* o *populus*, sede del poder político, recibido de Dios, que se difunde de la voluntad de “todos” a la voluntad de los representantes: *princeps* o *praesidens* y al cuerpo aristocrático que funge como control moral y cogobierno, unos y otros mandatarios subordinados al mandante constituyente, con el cual se concreta un “pacto”.

Según el mencionado Stoetzer (vide supra cap. II), el régimen de la “*politia bene commixta*”, que de algún modo, tiene modelos en “constituciones” de la antigüedad y de la época medieval, como el régimen de los dominicos (la Orden religiosa del Aquinate), se presentó a lo largo y ancho de Europa como paradigma del “mejor régimen” y pudo influir en la maduración gradual del modelo básico que va a transformar las monarquías absolutas hasta flexibilizarlas en regímenes mixtos, punto de partida de los regímenes democráticos como el régimen presidencial liberal de la Modernidad. No hay que olvidar que la cuestión 105 de la I-II de la Suma Teológica pudo transfundirse a través de maestros tomistas célebres como el “sesudo Hoocker” (vide supra 3.3.2), llamado así por John Locke, para referirse al teólogo que influyó en su formación y lo inspiró al divulgar el modelo mixto, generalizado en los regímenes políticos de hoy, régimen connatural a la mentalidad política contemporánea.

Cuando Tomás, en el Tratado de Justicia, distingue entre “justicia general” y “justicia legal” se refiere a la “justicia del bien común” o bien del todo social, desde dos perspectivas: la de la “justicia general”, que reclama la **vida virtuosa** para todos y que implica pertenencia a una sociedad en la que se busca que todos sean “buenos hombres”, movidos por el amor; y la de la “justicia legal”, propia del régimen político y de la forma de Estado, que se contenta con la perspectiva de los “buenos ciudadanos”, que pueden no ser virtuosos o “buenos”, pero adquieren competencia (“*via timoris*”) para la convivencia pacífica no destructiva, así sus intereses no sean virtuosos. La “justicia general” echa las bases de la sociedad que antecede como educadora de los individuos, aptos para “pactar” el régimen político; la “justicia legal” estructura externamente la convivencia a partir de la

“politia bene commixta”, fuente del ordenamiento normativo que pautaría la conducta inter-ciudadana³⁶².

El Aquinate, fiel al modelo aristotélico, se refiere, además, a las justicias en la perspectiva de los particulares: “justicia distributiva” (desde el bien común colectivo a los particulares) como condición no discriminatoria de la “justicia conmutativa”, que posibilita a los particulares intercambiar todo tipo de bienes dentro del ámbito del bien común, evitando la “pleonexia” de que habla Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, y que el Aquinate en su *Comentario a la Ética* traducía como “avaricia”, vicio especialmente del propietario privado acaparador y excluyente.

La evolución interna del pensamiento tomista, a lo largo de los siglos, condujo a que, inspirado en la idea aquiniana del “amor socialis”, el neotomista Luigi Taparelli d’Azeglio (1793-1862), asesor del Papa León XIII, propusiera a mediados del siglo XIX el significativo “justicia social”, que fue adquiriendo como carga semántica la intención de que primaran las exigencias del bien común más allá del derecho positivo, mediante una acción incluyente de todos los sectores sociales y sus necesidades interconexas. El filósofo Antonio Rosmini (1797-1855) utilizó el nuevo significativo para un proyecto de constitución cristiana. Y el Papa Pío XI consagró la expresión como categoría propia de la Doctrina Social de la Iglesia, cobrando gradualmente circulación abierta más allá de la Iglesia Católica³⁶³.

Los neotomistas han tratado de definir la “justicia social”, bien como forma dinámica de la “justicia legal”; bien como articulación de “justicia general” y “justicia legal”; bien como articulación de “justicia general”, “justicia legal” y “justicia distributiva”; o bien como integración de todas las formas de justicia. Actualmente, poco se habla de justicia legal, a causa del riesgo de legalismo estatista y se enfatizan para la justicia social los aspectos distributivo y redistributivo, con atención a las desigualdades sociales y sus reclamos.

La justicia tomasiana, pues, como justicia compleja, aunque legitima la propiedad personal de los medios de vida y de los medios de producción, para evitar los riesgos continuos de “avaricia” (pleonexia) por parte de los grandes propietarios, movidos por una AP y AV acumulativas y explotadoras, reclama frente a todo afán apropiador y privatista la necesidad de ceñirse a las funciones de bien común: “procurare” y “dispensare”, de tal manera que funcione como imperativo socio-económico el principio que se ha utilizado como epígrafe de la presente investigación: “*No es recta la voluntad del que quiere algún bien particular, a no ser que lo refiera al Bien Común, como a fin*” (S.T., I-II, 19, 10).

³⁶² Cfr. AUBERT, Jean-Marie. *Moral social para nuestro tiempo*. Herder, Barcelona, 1973, pp. 124 y ss.

³⁶³ Cfr. HÖFFNER, Joseph. *Ordo Socialis*. Herder, Barcelona, 2001, p. 73.

En 2000, el filósofo tomista Gabriel Chalmeta, en su *Justicia Política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político*, contrastó el “utilitarismo” que inspira el *Welfare State* y que da primacía al bienestar sobre la justicia, con la novedosa propuesta “contractualista” que da primacía a la justicia sobre el bienestar, y proponía la teoría de la justicia del Aquinate como alternativa integradora, enfatizando que, de nuevo, la idea del bien común resulta rectora y políticamente productiva. Al hablar del “contractualismo”, precisamente Chalmeta menciona como autoridad contemporánea a John Rawls y su “*justicia como imparcialidad*”³⁶⁴.

John Rawls, sin mencionar los antecedentes históricos de las clases de justicia, utiliza la expresión “justicia social” y enfatiza su valor distributivo-compensatorio. De esa manera vincula **justicia social** y **justicia distributiva**. La primera es condición de la segunda: “*La justicia social ha de ser considerada como aquella que proporciona, en primera instancia, una pauta con la cual evaluar los aspectos distributivos de la estructura básica de la sociedad.*”³⁶⁵ Por la importancia decisiva de la **justicia social**, ésta se torna en el gran tema de arranque:

...nuestro tema es la justicia social. Para nosotros, **el objeto** primario de la **justicia** es la **estructura básica** de la sociedad o, más exactamente, el **modo** en que las grandes **instituciones** sociales **distribuyen** los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. Por grandes **instituciones** entiendo la Constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. Así, la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la **propiedad privada de los medios de producción** y la familia monógama son ejemplos de las grandes instituciones sociales. Tomadas en conjunto, como esquema, las grandes instituciones definen los derechos y deberes del hombre e influyen sobre sus perspectivas de vida, sobre lo que puede esperar hacer y sobre lo que haga. La estructura básica es el tema primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio...³⁶⁶

Sin pretender concordismos, podríamos afirmar que hay fuerte nexo propositivo entre la función de la primitiva “justicia legal” (o “social”) tomasiana que echa las bases de la organización social mediante la “*optima politia bene commixta*” y la afirmación rawlsiana del papel de la “justicia social”, cuyo objeto primario es la

³⁶⁴ Cfr. CHALMETA, Gabriel. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*. Eunsa, Pamplona, 2002.

³⁶⁵ RAWLS, John: “Teoría de la Justicia”, FCE, Méx., 1997, p. 22.

³⁶⁶ RAWLS, John: *Op. Cit.*, p. 20.

“*estructura básica de la sociedad*”, sometida a principios “distributivos”, que se hallan también en el tomismo³⁶⁷.

Se refiere Rawls al sentido “más específico” que Aristóteles da a la justicia en el Libro V de la *Ética a Nicómaco*:

Es el de abstenerse de la **pleonexia**, esto es, de obtener para uno mismo cierta ventaja apoderándose de lo que pertenece a otro, sus propiedades, sus remuneraciones, su empleo o cosas semejantes; o negándole a una persona lo que le es debido, el cumplimiento de una promesa, el pago de una deuda, el mostrarle el debido respeto, etc.³⁶⁸

También el Aquinate, en el *Comentario* correspondiente³⁶⁹, aprovecha el campo semántico latino del término “*avaritia*” (como traducción de “*pleonexia*”), introducido por Cicerón, para señalar un complejo de vicios: codicia, amor desordenado de las riquezas, todos los matices del egoísmo: avidez, deseo vehemente (*cupiditas*), hambre o sed de oro (*auri sacra fames*), ambición... La avaricia conduce a la “*licantropía*” (“homo homini lupus”) o ambición engullidora que convierte al sujeto en referente único, centro de atracción rapaz y absorbente de los derechos ajenos (vide supra 2.4.1.).

Echar las bases de las instituciones sociales implica tener en cuenta una “*doctrina de economía política*”³⁷⁰, abierta a la elección entre una economía de propiedad privada y una economía socialista, señalando el papel de los mercados, el papel del ahorro y la justicia entre generaciones.

El sistema social —analiza Rawls— ha de estructurarse de manera que la distribución resultante sea justa ocurra lo que ocurra. Para alcanzar este fin, es necesario establecer el proceso económico y social en el medio de unas apropiadas instituciones políticas legales. Sin la estructuración adecuada de estas instituciones fundamentales, el resultado del proceso distributivo no será justo, por falta de una imparcialidad básica.³⁷¹

Para que el “*sistema social*” garantice la justicia distributiva con imparcialidad, debe pensarse en

una sociedad bien ordenada, es decir, una sociedad en que las instituciones son justas, y este hecho es públicamente reconocido. Sus miembros tienen también un claro sentido de la justicia, un deseo efectivo de obedecer las reglas existentes, y de

³⁶⁷ Cfr. Op. cit., p. 22.

³⁶⁸ Op. cit., p. 23.

³⁶⁹ Comentario a la *Ética*, Eunsa, Pamplona, 2001, L. V., lecc. 1, núm. 635.

³⁷⁰ RAWLS, John: Op. Cit., p. 243.

³⁷¹ RAWLS, John: Op. Cit., p. 257.

dar a cada uno lo que tienen derecho... podemos suponer que todos tienen el mismo valor moral... Pero es evidente que, entendido de este modo, el valor moral igual de las personas no significa que las porciones distributivas sean iguales...³⁷²

La postura rawlsiana se inscribe dentro de la tradición del liberalismo contractualista. Por ello, están presentes Locke, Rousseau y Kant. Se concibe, pues, la sociedad como efecto de un pacto multilateral cooperativo entre individuos racionales y auto-interesados, aunque sin ventajas excluyentes. La libertad y la igualdad son condiciones para considerar justos los principios rectores de la cooperación. Hay que tener en cuenta que el Aquinate habla de “pacto” entre el pueblo y el gobernante como base de la relación de justicia legal constituyente. Mas tal “pacto” o “contrato” no es como el rawlsiano, pre-social, sino post-social, para asegurar el bien común a través de la dinámica de las tres justicias. Es post-social tal “pacto” porque Tomás parte de un radical ético-político distinto del que parten los contractualistas liberales: “naturalmente el hombre es un familiar y amigo para todo hombre”, es decir, un “animal social” (vide supra 2.4.1.).

Según Rawls, el Estado contemporáneo no tiene por misión hacer felices a los ciudadanos, pues la **idea de felicidad** no es unívoca, sino ampliamente pluralista. La tarea estatal es proporcionarles **a todos** los medios para que elijan con autonomía su proyecto de vida. Por eso, la justicia distributiva se refiere fundamentalmente al reparto de “*bienes sociales primarios*”, bienes que todo sujeto racional desearía poseer en lo posible y como mínimo en cuanto medio para lograr otros fines personalmente “*felicitantes*”. Esos **bienes** son: los derechos y libertades, el poder y las oportunidades, la riqueza y los ingresos, y la auto-estima.

¿Con qué principios se distribuirían tales bienes? Rawls hace un ejercicio mental al estilo del “*estado de naturaleza*”: imagina una “*posición original*”³⁷³ hipotética de individuos racionales auto-interesados que deben elegir el modelo de sociedad que prefieren, como si decidieran bajo un “*velo de ignorancia*”³⁷⁴ de los propios intereses o conveniencias para garantizar imparcialidad: sexo, raza, edad, religión, ideología, extracción social, nivel cultural y económico, la apariencia física o psicológica, la sociedad a la que pertenecen, todo ello es ignorado y puesto al margen, en actitud totalmente desinteresada. Así, no pueden pactar normas que los favorezcan (con motivación pleonéxica) con desventaja para los demás. El proceso deliberativo sólo apunta a acordar libremente los principios que **garanticen a todos**, en lo posible, las condiciones indispensables para que cada cual pueda realizar el ideal de vida preferido. Hay en el “velo de ignorancia” un eco lejano del principio de justicia del Aquinate, que excluye toda forma de “acepción de personas”, encaminado a afirmar las condiciones básicas de igualdad humana o

³⁷² RAWLS, John: Op. Cit., p. 289.

³⁷³ RAWLS, John: Op. Cit., p. 25.

³⁷⁴ Id. ib., passim.

de igualdad proporcional, estrangulando toda preferencia por razones afectivas, sociales o de poder, traducciones del afán avaricioso.

A partir de la “*posición original*”, la concepción de justicia elegida se fundaría en dos principios, uno de ellos doble, más un criterio de prioridad. Explica Rawls:

Primer principio: Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos. **Segundo principio:** Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades.³⁷⁵

En cuanto al criterio de prioridad, establece Rawls que, en caso de conflicto entre los dos principios de justicia, **el primero ha de prevalecer** siempre sobre el segundo; y en caso de conflicto entre las dos partes del segundo principio, **la segunda ha de prevalecer** sobre la primera³⁷⁶.

Las libertades aludidas en el **primer principio** incluyen libertades políticas como derechos democráticos: la libertad de expresión y de reunión; libertad de conciencia y pensamiento; derecho a la vida y a la propiedad; amparo de la ley frente a la detención arbitraria. Todos esos derechos y libertades básicos se atribuyen por igual a todos los ciudadanos y los protege frente a cualquier discriminación política o religiosa, excluyendo toda forma de esclavitud o servidumbre, con lo cual favorecen el libre desarrollo de la personalidad.

El **segundo principio** se refiere a la distribución de la riqueza y los ingresos, lo mismo que de la autoridad y del poder. La alusión al ahorro justo excluye lo que pueda perjudicar a las generaciones futuras, que podrían nacer con excesivo endeudamiento público o con empobrecimiento de los recursos naturales hiper-explotados.

En la “*posición original*” y sin pretender ventajas egoístas (“*velo de ignorancia*”), sin perder el auto-interés, pero buscando lo razonable para todos, quienes deben optar elegirán la concepción de justicia explicada en los principios expuestos: los derechos y libertades que supone una convivencia digna, con el reparto proporcional de la riqueza y la influencia social, aunque admitiendo las desigualdades que redunden en beneficio de los menos favorecidos y posibiliten el

³⁷⁵ RAWLS, John: *Op. Cit.*, p. 280.

³⁷⁶ Cfr. Id. Ib. Vide José Ferrater Mora, en su Diccionario de Filosofía, advierte que los principios rawlsianos sirven de base a los conceptos de Estado de Derecho y estado Social de Derecho. El principio de libertad soporta el Estado de Derecho y el de la diferencia al Estado Social de Derecho.

acceso a responsabilidades públicas, sin desentenderse de las generaciones venideras.

Rawls no tiene un tratamiento sistemático del bien común, pero se refiere a él en 12 lugares de su *Teoría de la Justicia*, conexos con la idea de bien y de bien público, lo que posibilita establecer algunas de sus dimensiones: la amistad cívica y solidaridad moral, rechazo a la desigualdad, sistema abierto de clases, cooperación, igualdad de la libertad, principio de legalidad, imparcialidad, confianza, beneficio para todos, buena voluntad, principios del derecho y de la justicia, beneficios compensatorios, protección a los más débiles, asistencia proporcional a las diferencias contingentes, atención a las distintas capacidades... Tímidamente Rawls avanza una definición de bien común: *“el bien común creo que consiste en unas condiciones generales que producen el mismo beneficio para todos.”*³⁷⁷ Sorprende la proximidad entre esta idea del bien común de un liberal contractualista contemporáneo y un medieval comunitario como Tomás: *“conjunto de bienes suficientes para asegurar la más perfecta operación de la vida.”*³⁷⁸

Chalmeta cree que la filosofía política de Tomás de Aquino, hija de la concepción “utilitarista” de Aristóteles y de la “contractualista” de Agustín puede dialogar a distancia tanto con el utilitarismo político contemporáneo como con el contractualismo al estilo de Rawls. Según Chalmeta, la síntesis tomista gira en torno al “bien común político”, objeto de la “justicia legal”, en cuyo centro conviven y coexisten personas no reductibles a los intereses del Estado, que pueden y deben constituir distintas formas de bien común, según sus proyectos vitales, contando con las condiciones generales que les permitan afirmar sus originalidades, sin romper las solidaridades comunes, que pueden exigir sacrificios individuales y comunitarios.

Conclusiones del Capítulo III:

- El historiador y filósofo de la economía **André Piettre**, a mediados del siglo XX, proponía distinguir **tres edades** alternantes en las grandes etapas de la economía occidental desde el mundo griego: una etapa de **“economía subordinada”**, en la cual las acciones de producción, distribución y consumo están sometidas a costumbres “naturales”, “sociales” y “morales” que encauzan los deseos y los propósitos de consumo y acumulación. La segunda etapa, de **“economía**

³⁷⁷ Op. cit., p. 232.

³⁷⁸ ST., I-II, q. 3, ad. 2

independiente", motivada por intereses **pleonéxicos**³⁷⁹ de acumulación privada, va rompiendo con las reglas consuetudinarias de control colectivo, de tal manera que aparecen distintas tendencias productivas y distributivas, sostenidas por el intercambio monetario, en torno a individualidades acaparadoras del tráfico comercial. La anarquía productiva y distributiva se va insinuando de tal manera que afecta la organización política, y se hace necesaria la intervención del poder para dirigir, regular, orientar hacia el interés colectivo, con lo que aparece la edad de la "**economía dirigida**". Este esquema tripartito parece repetirse en las grandes épocas históricas, sin que se dé una etapa pura, pues los rezagos de una se encabalgan en las novedades siguientes. Tomás de Aquino pertenecería a una **etapa de transición desde la "economía subordinada"**, por el dinamismo del comercio en el "primer Renacimiento".

- Viviendo en ambiente de **economía subordinada**, Tomás de Aquino conoce las costumbres económicas propias del régimen feudal, que se ha consolidado en más o menos siete siglos, en los cuales la producción y el consumo se fundan en la explotación agrícola, que asegura los medios de vida de los señores que guerrear, de los que oran, y de los que gobiernan, combinando la tenencia de la tierra mediante pactos señoriales y el respeto a bienes comunes donde todos pueden sacar recursos. Pero, a raíz de las Cruzadas, el consuetudinario y estable régimen feudal se empieza a desestructurar por el ir y venir de los señores guerreros y la emancipación fáctica de la servidumbre, que huye a los burgos, donde van surgiendo gremios de artesanos y de comerciantes, que se desplazan por los antiguos caminos romanos en recuperación gradual. Van apareciendo nuevos propietarios independientes, que acumulan fortunas gracias al comercio y preparan, poco a poco, el paso del "estatus al contrato", vía regia para el advenimiento de una economía independiente, necesitada de los servicios de la usura y del préstamo a interés, amén de que se aclare cuáles son los criterios para establecer el "justo precio".
- El Bien Común Económico (BCE) es aquella parte del Bien Común Político (BCP) que tiene por objeto las **riquezas naturales y artificiales**, condición para que todos los miembros de la sociedad puedan dedicarse a la vida virtuosa y a la vida política. Tomás habla de la "vida activa", de la "vida contemplativa" y de la "vida mixta": la primera se centra en la producción de cosas para vivir; la segunda, contando

³⁷⁹ "Pleonexia": término griego que significa ganancia, ventaja, abundancia, codicia, ambición, avaricia, violencia. Cfr, PABON-ECHAURI, Diccionario Griego-Español, Spes, Barcelona, 1954.

con los recursos de la primera, se centra en la elevación del espíritu para alcanzar la máxima comprensión de la realidad, cuyo sentido lo proporciona la divinidad; la tercera combina las dos primeras, paradigma de la cual sería la vida de los predicadores, cuyo principio es: “*contemplari et aliis tradere contemplata*” = contemplar y llevar a los demás lo contemplado³⁸⁰. Tomás, asesorando al Principito de Chipre, crea una amable “*eu-topía*”, en la cual describe el Bien Común Económico, cuyo gerente debe buscar autosuficiencia de recursos, para lo cual está sometido a tres deberes primordiales: 1) La seguridad económica de la ciudad; 2) la organización de la morada humana colectiva; y 3) coordinar la realización de la tríada de bienes que favorecen la civilidad: bien honesto, bien útil, bien deleitable. Y todo debe ser alcanzado en un territorio de condiciones comunes ideales: temperatura media, buen aire, abundancia de aguas, tierras fértiles, construcciones que aseguren luz solar y protejan de inclemencias del clima, de tal manera que se garanticen buena salud y larga vida.

- El hombre puede **apropiarse** como tal de los bienes de la naturaleza, con criterio universal no excluyente, a fin de que todos puedan acceder a los medios necesarios para sustentar la vida. Este es un derecho natural primario, desde el punto de vista del **uso de los bienes**. Sin embargo, el **derecho positivo** puede institucionalizar la **apropiación particular** de los bienes, como servicio de **bien común distributivo**, atribuyendo a cada uno la “*potestad*” de **administrar-cuidar** (“*procurare*”) o hacer fructificar su propio bien para que su **distribución** (“*dispensare*”) sea eficiente. El propietario no tiene los tres derechos excluyentes de la *proprietas* romana: “*utendi, fruendi et abutendi*”. El propietario tomasiano supone que hay que cumplir con el deber de asegurar el “**uso**” **universal de los bienes**. La **propiedad particular**, para asegurar la abundancia de bienes, es componente del **Bien Común Económico**. El legislador puede establecerla aplicando las tres razones psicológicas que señalaba Aristóteles: 1) “porque cada uno es **más solícito** en la **gestión** de aquello que solo a él **le compete**...”; 2) “porque se **administran más ordenadamente** las cosas humanas cuando a cada uno incumbe el cuidado propio de una cosa...”; 3) “porque el **estado de paz** entre los hombres se conserva mejor si cada uno está contento con lo suyo”. Al propietario particular se le impone, al decidir sobre sus bienes, pretender siempre servir al Bien Común.

³⁸⁰ ST, II-II, 188, 7 c. Hannah Arendt, conocedora de las preocupaciones tomasianas, recuperó la “*vida activa*” como la condición humana, enderezada a producir para vivir (*labor*), elaborar artefactos (trabajo), dos requisitos para dedicarse a la actividad social y política. Cfr. ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 47-49.

- Puesto que este tercer capítulo es una ampliación del aspecto instrumental del bien común político, mediante la dinámica del bien común económico, como objetos de las llamadas justicias del bien común: justicia general (que procura la convivencia de ciudadanos virtuosos), justicia legal (que establece la estructura social más adecuada para soslayar la **avaricia** = *pleonexia*), justicia distributiva (que asegura la “buena vida” de todos los ciudadanos), se ha de concluir que la teoría arquitectónica tomista que enmarca esta investigación es una Teoría de la Justicia, que por sus desarrollos en el siglo XX, bien puede dialogar con la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, la más influyente en nuestra época. Se descubre que Rawls, a pesar de no incluir en su construcción como herramienta teórica la construcción tomasiana, parte, sin duda, de elementos que maduraron desde el tomismo, por ejemplo, el uso del significante “justicia social” con finalidad de organización social, condición de la operancia de la “justicia distributiva”. Los principios de ésta se establecen desde la “posición original” del neocontractualismo, que parte de un “velo de ignorancia” o neutralidad sociopolítica para definir los principios que, sin desconocer las desigualdades, busca corregirlas afirmando la primacía de los derechos de los más débiles. Está supuesta la idea de la propiedad privada (evitando la **pleonexia**) respetada como institución, con cierta subordinación a una idea de bien común, verbalmente cercana a la definición tomista; ésta sí llega a relativizar la institución privatista, sometida a las exigencias del bien común político-económico, que exige la prioridad del “uso universal de los bienes”.

Capítulo IV

APORTES DE TOMÁS DE AQUINO PARA EL DIÁLOGO EN TORNO AL BIEN COMÚN ECONÓMICO DEL SIGLO XXI

Problema: Frente al modelo económico contemporáneo de libertad absoluta de los mercados y de las especulaciones financieras, en cuyo seno todo depende de la rentabilidad del capital, se pregunta si el pensamiento de **Tomás de Aquino** puede hacer **aportes** para el **diálogo** sobre las condiciones de un auténtico bien común económico (BCE), dentro de un orden social de derecho (BCP).

Preámbulo metódico

El **método investigativo** de un “intelectual” de la Edad Media³⁸¹ partía del conocimiento de los “tópicos” o lugares comunes aceptados en la comunidad de Estudio General o de la *Universitas*, los cuales proporcionaban los instrumentos conceptuales para ejercitar las operaciones racionales indispensables en la comunicación de los saberes, fundada en la argumentación para validar una opinión determinada. En general, a esas fuentes de conocimiento reconocidas públicamente se las denominaba “*auctoritates*” (autoridades), referidas a un autor venerable y especialmente a su obra, que ya había pasado “la aduana de la historia”: tanto un prestigioso difunto junto con sus escritos transtemporales, aún considerados “vivos” o vigentes. Era excepcional llamar “autoridad” a un Maestro todavía vivo y menos a su obra, en proceso de construcción; como fue el caso de Alberto Magno, a quien sin haber muerto se lo consideraba *auctoritas*.

La forma de aproximarse a la *auctoritas* o escrito de valor reconocido, era la “*lectio*” o **lectura directa** de los textos o bien la **escucha** de los mismos, en una época en que los libros no circulaban. Había que esperar más de doscientos años para el efecto multiplicador del invento de Gutenberg (1398-1468). El caso de Tomás de Aquino fue bastante excepcional en cuanto al **uso directo** de los libros, pues es plausible pensar que, dada su condición social, pudo acceder

³⁸¹ Cfr. CHENU, M.D., O.P., Introduction a l'étude de Saint Thomas D'Aquin, U. Montréal, 1950, passim.

personalmente a las grandes fuentes, tanto en Montecasino, Nápoles, Colonia, París y en los conventos dominicanos, donde, por exigencia del **estudio**, objetivo constitucional de la Orden de Predicadores, se imponía que había que tener bibliotecas (para poder cumplir el mandato de Santo Domingo: **leer** de día, de noche, de viaje, **meditar**, y aun **retener en la memoria**).

La forma más eficaz de "*lectio*" era la que conducía a la profundización de los niveles semánticos del discurso: a) *littera* (explicación de frases), b) *sensus* (traducción clara del pasaje), c) *sententia* (pensamiento profundo más allá de la exégesis), mediante los cuales se alcanzaba la intención última del **autor** ("*intentio auctoris*") y la intención orgánica de la obra en su autonomía literal ("*intentio operis*"). Alcanzar el nivel de "*sententia*" no era posible sino cuando el intérprete se habilitaba para la "*expositio*", resultado de un exigente trabajo de "*commentator*" (comentador). Varios maestros eran modélicos en este nivel lectivo de la *lectio* en cuanto *commentatio*, pero se destacaba un Maestro musulmán del siglo XII: el gran Averroes (1126-1198), a quien Tomás llama "El comentador" por antonomasia: aquel enseñaba que había que apoderarse de la literalidad del texto, a fin de lograr la sumisión a las intenciones de autor y obra, antes de liberarse para replicar, responder o cuestionar. El maestro de Tomás, Alberto Magno, era otro modelo de *commentator*: prefería el parafraseo libre y la síntesis. El Aquinate prefirió el modelo averroísta.

Tomás procuró ejercitar la **lectio comentada** con las obras que él consideraba indispensables o con cuyos autores tenía **afinidad intelectual**, para instrumentarse conceptualmente a fin de abordar las "cuestiones" palpitantes de su tiempo, bien en "cuestiones disputadas", abiertas a discusión académica, o bien en "cuestiones" (*quodlibetales*) sobre asuntos de interés coyuntural, abiertos a auditorios heterogéneos. Fue muy corta su vida para alcanzar el máximo nivel lectivo en todas las *auctoritates*; pero dejó modelos de *commentatio*: a las obras de Pedro Lombardo, a la Biblia, al Pseudo-Dionisio, a Aristóteles, a Boecio. Werner Jaeger³⁸² considera que aún hoy el **Aquinate** continúa siendo modelo de **comentarista riguroso**, textual, exegético, antes de pasar al polo de la *lectio* que hace competente al lector para opinar, preguntar, discutir, valorar o "responder". Tomás exigía, como arranque de sus comentarios, contar con un texto seguro en su latín académico. De ahí su relación estrecha con el dominico Guillermo de Moerbeke (1215-1286), traductor de los originales griegos de Aristóteles.

En la enseñanza (al no poder todos alcanzar el nivel del *commentator*), con una **comprensión suficiente** de lo escuchado, se pasaba a los siguientes pasos metódicos, que convertían a los "lectores" (maestros y discípulos) en descubridores de nuevas propuestas intelectuales más allá de las verdades

³⁸² Cfr. JAEGER, Werner. Humanismo y Teología, Rialp, Madrid, 1964, passim.

provisionales alcanzadas por las *auctoritates*. El ideal era que, como “enanos en hombros de gigantes”, las nuevas generaciones de los estudios generales o universidades otearan posibilidades inéditas (saberes nuevos) para ir preparando el futuro. Guillermo de Tocco insiste en su biografía de Tomás que éste era un intelectual “*novefactor*”: “nuevas razones, nuevas luces, nuevas opiniones, nuevo estilo, nuevos métodos, nuevos problemas...”³⁸³

La **tritemporalidad** es una constante vital para Tomás: “*ex praeteritis memoratis, et praesentibus intellectis, coniectamus de futuris providendis*” (“del pasado recordado, y del presente comprendido, conjeturamos las previsiones del futuro”).³⁸⁴ Atento al futuro, el intelectual, pendiente de su presente, no puede desligarse de las *auctoritates* (memorias del pasado) que dan luz tanto a su propio tiempo como para interpretar los signos de los tiempos por venir, los cuales exigen capacidad de asumir **lo nuevo conjeturable**. Enseñar consiste especialmente en habilitar, mediante la *lectio* de los saberes recibidos y de lo conjeturable, para que los discípulos aprendan a vivir su propio tiempo como **tránsito continuo** a cuanto apenas se insinúa a través de algunas *auctoritates* nuevas y aún provisionales. Antes de acceder a los nuevos desafíos, es preciso lograr un dominio suficiente del **saber recibido**, habituándose a **dialogar** sobre él mediante la *quaestio* y la *disputatio* hasta lograr el nivel de acuerdo de la *responsio* autorizada.

La **verdad** debe ser investigada en **perspectiva temporal**, según se van sucediendo distintas aproximaciones racionales. Escribe Tomás **comentando** a Aristóteles:

El **tiempo** parece ser como un descubridor o un buen colaborador para lo que está bien dispuesto para su delimitación. Esto no significa que el tiempo por sí mismo haga algo para ello, sino porque afecta el contenido de nuestros descubrimientos. Si alguien, procediendo a través del tiempo, investiga la verdad, el tiempo lo ayuda a encontrarla. No solo en cuanto a un mismo hombre, que después de un tiempo verá lo que no viera al principio, sino también en cuanto a la indagación **colectiva**, como cuando uno capta las cosas que descubrieron sus predecesores y añade algo. Procediendo de esta manera se han hecho los adelantos en las artes: en un principio, poco fue inventado o descubierto. Después, a través de diversos hombres, poco a poco se fue alcanzando una mayor cantidad. Porque a cualquier hombre pertenece agregar lo que falta en lo considerado por los predecesores. Por el contrario, si se deja de lado el ejercicio del estudio, el tiempo es más bien causa de olvido... tanto con relación a un solo hombre, que si se entrega a la negligencia olvida lo que supo, como con relación al género humano. Así perecieron algunas ciencias, antiguamente florecientes entre los antiguos...³⁸⁵

³⁸³ Cfr. FERRÚA, Angélico. S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae, Edizioni Dominicane, Roma, 1969, pp. 48-49.

³⁸⁴ ST, I, 22, 1 c.

³⁸⁵ Com. In Eth. L. I, lect. 11.

Escribe el tomista Paul J. Wadell en *La primacía del amor. Una introducción a la ética de Tomás de Aquino*:

A pesar de su claridad y brillantez, Tomás nunca creyó que la Summa fuera la respuesta definitiva a todo; su estructura deja entrever que estaba convencido de que la búsqueda de la verdad se mantiene abierta y, por su naturaleza, es siempre incompleta. Por eso, no debemos únicamente leer la Summa, **debemos continuarla**. Como otros escritos de la época del Aquinate, la Summa adopta la forma de una disputa (**disputatio**) o de un debate. La verdadera innovación de Tomás sobre este modo característico de la docencia y de los escritos de los siglos XII y XIII, consiste, fundamentalmente, en la simplificación del estilo y de la estructura. “Cuando Tomás, a mediados del siglo XIII, utilizó el instrumento ya desarrollado de la **disputatio** para tocar con él su propia melodía”, escribe Pieper, “lo primero que tuvo que hacer fue cambiarlo: omitir, simplificar, podar...”³⁸⁶

Párrafos después continúa Wadell:

La **disputatio** refleja la convicción de que uno no logra comprender la verdad aisladamente, sino **con otros**, en **continua conversación**. Se llega a la verdad, no individualmente, sino **en colaboración**. La estructura de la **disputatio** lo refuerza. Tomás incluye las opiniones de sus oponentes porque no los considera enemigos que debe vencer, **sino compañeros en la búsqueda de la verdad**. Les demuestra respeto, porque reconoce que sus opiniones contienen mucha verdad, aun a pesar de que al final su propia opinión difiera de la de los demás. Tomás reconoce que nadie puede comprender la verdad total sobre un tema, sino que, más bien, cada uno posee solamente alguna percepción de dicha verdad; por eso necesitamos incluir otros puntos de vista a la hora de formular el nuestro.³⁸⁷

En la búsqueda de la verdad se actúa siempre en **forma colegiada**, como en la búsqueda de la “verdad procesal”. No vale la convicción aislada. Enfatiza Tomás:

Algunos ciertamente tienen tal confianza en su razón que creen poder imponer a la naturaleza divina la medida de su inteligencia. Creen que la totalidad de lo verdadero se reduce a su opinión, y que lo falso se limita a aquello que no les parece verosímil³⁸⁸. Se necesita escuchar a todas las partes: “lo mismo que en los tribunales nadie puede juzgar si no ha escuchado las razones de las dos partes, igualmente es necesario, a quien quiere filosofar, escuchar a todos los pensadores en sus diversas investigaciones, aun opuestas, para tener más recursos en su juicio³⁸⁹”.

³⁸⁶ WADEL, Paul J. *La primacía del amor. Una introducción a la ética de Tomás de Aquino*. Pelicano, Madrid, 2007, pp. 63-64.

³⁸⁷ WADEL, Paul J. *Op. cit.*, p. 66.

³⁸⁸ SCG, L. I, cap. 5.

³⁸⁹ Com. In Meth. L. III, lect. 1.

Existe un **principio de colegialidad y dialogicidad** que acompaña todo el procedimiento investigativo, desde la búsqueda de *auctoritates*, pasando por todas las fases de la *lectio*, desde la *commentatio*, hasta la *quaestio* y, con más veras para la activadora de la **inteligencia compartida** que es la *disputatio*, condición de la *responsio* (o *determinatio* tribunalicia).

Las **etapas del procedimiento dialéctico** de Tomás de Aquino que arranca con la *quaestio* son las siguientes:

QUAESTIO: Utrum (Si condicional)...: ...presentación sugestiva de un problema vivo y actual.

DISPUTATIO:

a) **Videtur quod sic** (parece que si) o **videtur quod non** (parece que no): afirmaciones de respuesta afirmativa o afirmaciones de respuesta negativa. Inserción del espíritu en la dinámica de la historia y del pensamiento, pasada y presente.

b) **Sed contra est** (en cambio): llamada de atención a otra alternativa dejada en la penumbra.

RESPONSIO o DETERMINATIO MAGISTRALIS: Respondeo dicendum (respondo diciendo): determinación “magistral” que precisa la verdad integral...

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES: Ad primum (a la primera), **ad secundum** (a la segunda), etc.: juicio explícito sobre las diversas posturas dentro de un espíritu de comprensión del pensamiento ajeno, de amor a la verdad, de diálogo.³⁹⁰

Este **procedimiento dialéctico** se practicaba todavía en el siglo XVII y le parece normal a un **tomista innovador** como **Fra Tommaso Campanella**, autor de *La ciudad del sol*, quien consideró adecuado cerrar su utopía con “cuestiones sobre la República ideal: **Artículo primero**: sobre si es razonable y útil el haber añadido a la doctrina política el diálogo de la ciudad del sol. **Artículo segundo**: sobre si resulta más ajustada a la naturaleza y más útil a la conservación y aumento de la República y de los particulares la comunidad de los bienes exteriores, como sostienen Sócrates y Platón, o bien la propiedad individual defendida por Aristóteles.”³⁹¹

³⁹⁰ Cfr. SEDANO G. José, O.P., El método teológico de santo Tomás de Aquino, USTA, Bogotá, 1970, p. 75.

³⁹¹ CAMPANELLA, Fra Tommaso. Utopías del Renacimiento, FCE. Méx. 1966, a. 2 de las cuestiones sobre la República Ideal, 4ta objeción, passim.

Convertido el **método investigativo-didáctico** en **género literario**, como en la Suma Teológica y en muchas “cuestiones”, Tomás se presenta apertrechado con distintas *auctoritates* que operan como un “**colegio invisible**”³⁹² con distintas tareas argumentativas, afines o no a sus intereses doctrinales, pero con independencia al apoyar una u otra respuesta.

Este Capítulo IV, de acuerdo con las etapas del método investigativo esbozado, se dividirá en **dos** grandes partes: **I-IV**: la selección de “autoridades” contemporáneas, por afinidades temáticas con Tomás de Aquino, importantes por descubrir de nuevo en el siglo XXI la vigencia de las exigencias del Bien Común, criterio ético de responsabilidad comunitaria a todos los niveles, y la importancia de la Autonomía Privada (AP), expresión del ejercicio del derecho de todos “**a**” la **propiedad personal** de **medios de vida** y del uso protectivo y sostenible de los bienes comunes del Planeta, obstaculizados por la Autonomía de la Voluntad (AV) de quienes alegan derechos “**de**” **propiedad privada** “erga omnes”, con posibilidad de abuso, exclusión, acumulación ilimitada, aún más allá de las instituciones de los Estados nacionales. Cada autoridad hodierna tendrá su correspondiente *lectio commentata*, más próxima al comentario de parafraseo albertino. Con un tímido **intento de diálogo** de intención tomista con cada uno — en cuanto no resulte forzado—, espero descubrir los **nexos** y las **articulaciones** de los dialogantes, como fundamento para sustentar una *quaestio* compartida.

En **II-IV**, a partir de la *quaestio* anterior, se cumplirán todos los pasos señalados por el procedimiento estándar, hasta dar respuesta a los objetores liberales, consagrados por los economistas oficiales más influyentes, quienes intervienen a través de síntesis canónicas de la historia de la economía, como parte opositora dentro del gran “colegio invisible” contemporáneo.

I-IV Para la selección de “auctoritates” contemporáneas

Las consecuencias del **proceso de apropiación privatista o colectivista** y de **hiperexplotación** del Bien Común de la Humanidad, que es el **planeta Tierra**, fueron diagnosticadas muchas veces durante el siglo XX; pero los **economistas** irrestrictos servidores de la **ciencia económica capitalista**, o los **economistas del socialismo real**, no atendían o no querían entender, porque se trataba de **preocupaciones humanistas** y no de la ciencia social “dura”. Todos los

³⁹² Supra Capítulo III.

economistas, del **colectivismo** o del **liberalismo económico**, estaban convencidos de lo mismo y podían coincidir, por ejemplo, con un clásico socialista como P. Nikitin:

En el proceso de producción de los bienes materiales concurren el trabajo del hombre, los medios de trabajo y el **objeto que ha de ser elaborado**... Los hombres se valen de los instrumentos de producción para actuar sobre los **objetos del trabajo**, es decir **aquello sobre lo que recae** el trabajo del hombre. Y como el trabajo del hombre **recae sobre la naturaleza circundante**, la propia naturaleza (la **tierra** y el **subsuelo**, las **aguas**) es **objeto universal del trabajo**. Todos los objetos primarios del trabajo se encuentran en la naturaleza. El hombre debe **adaptarlos para satisfacer sus necesidades**.³⁹³

Unos y otros **economistas**, influídos por la cultura judeo-cristiana a la que pertenecen, parecen hacerse eco de Génesis, c. 1, 26, 28, 29, que exige a los hombres **someter, dominar la tierra** con cuanto produce —con **olvido** del Génesis, capítulo 2, 15, que ordena **cultivar y cuidar**—, a fin de trabajarla para “adaptarla a sus necesidades”, las cuales, desde la Modernidad crecen y crecen al servicio de un ser humano “autotélico”, que no tiene otro fin más allá de **su existencia** satisfecha. Vivir la vida humana se guía por una autoproyección autopoietica, a fin de inventarse y reinventarse a sí mismo, en cuanto **autorreferente** de todo sueño, deseo, apetito sin límites.

Unos y otros **economistas** hacían ciencia fría o dura, convencidos igualmente de que no tenía prioridad tratar de **comprender**, como acostumbran los filósofos, sino que era urgente **transformar**, tal como recomendaba Carlos Marx. La explicación de Nikitin, sin duda, vale para todo proceso productivo; pero la razón productiva no podía desprenderse de las exigencias prudenciales de la Ética, a lo que aludía en 1974 un jusfilósofo de la talla de Norberto Bobbio: “Yo diría, dando la vuelta a una expresión, incluso en exceso famosa: hasta ahora los no filósofos han **transformado el mundo** (y con demasiada frecuencia lo han **transformado a peor**), de lo que se trata **ahora** es de **comprenderlo**.”³⁹⁴

Los humanistas coincidían en su diagnóstico pesimista: los **propietarios** (privados o colectivos) de los **medios de producción** y sus asesores científicos de la economía (como Friedman y adláteres) han **transformado** “la naturaleza circundante” y con demasiada frecuencia la han “transformado a peor”; pero sus voces aisladas no influían ni en los empresarios ni en los políticos, corresponsables de las grandes decisiones asociadas. No obstante, algunas advertencias del siglo pasado siguen teniendo vigencia en el siglo XXI, el cual

³⁹³ NIKITIN, P. Economía Política, Progreso, Moscú, 1970, p. 5.

³⁹⁴ Citado por DÍAZ, Elías. La Sociedad entre el Derecho y la Justicia, Aula Abierta Salvat, Barcelona, 1982, p. 23.

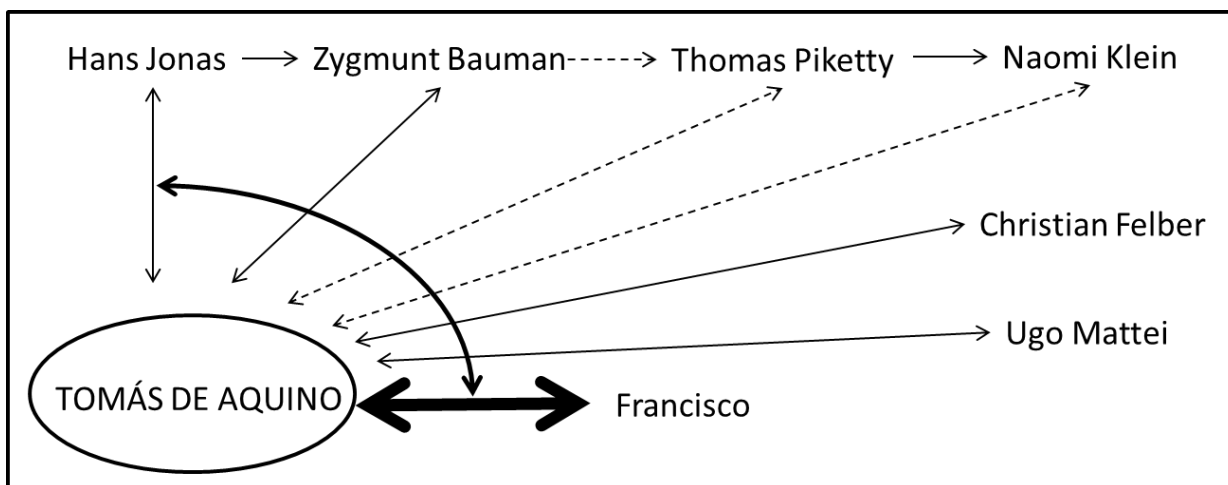
tiende a posibilitar que las denuncias y los reclamos de los derechos de la Humanidad se vayan convirtiendo en **movimientos** impulsores de una nueva democracia internacional (y gradualmente transnacional), que pueda **reconducir** las democracias nacionales, impulsadas por idénticas aspiraciones “pleonéticas”.

Atendiendo a la sugerencia de la filósofa fenomenóloga **Edith Stein** (1891-1942), cuando propuso ensayar una “**conversación**” entre Tomás de Aquino redivivo y Edmund Husserl (1859-1938)³⁹⁵, me propongo en las siguientes páginas reunir un “**colegio invisible**”, integrado por **teóricos** actuales que parecen coincidir en preocupaciones análogas a las del gran dialéctico medieval. *Prima facie*, este “colegio invisible” parece concordar en la sugerencia de que, por exigencias de la **razón**, sin dejar de atender a las motivaciones del **temor**, se dan las condiciones para activar el paso de la larga **Edad de la economía independiente** (de la ciega “mano invisible”) a echar las **bases** de una nueva Edad de **economía** subordinada a las grandes **exigencias éticas de alcance mundial**, como pensaba el Aquinate acerca del orden económico de su tiempo.

Vale la pena, pues, escuchar a la gran razón ética de **Hans Jonas** (1903-1993), que no quería morir sin terminar su propuesta perentoria de hacer valer cuanto antes el “principio de responsabilidad”, sin duda entendido y atendido por relevantes representantes del pensamiento crítico como **Zygmunt Bauman** (1925), hombre del siglo XX, pero capaz de tender puente sólido con las preocupaciones de representantes jóvenes de la misma herencia en el nuevo milenio: **Naomi Klein** (1970), **Thomas Piketty** (1971) y los “**biencomuneros**” **Ugo Mattei** (1961) y **Christian Felber** (1972), hasta llegar al último —pero no el menor—, el **Papa Francisco** (1936), quien también puentea entre el siglo XX y el siglo XXI. Con todos ellos podría **compartir su pensamiento el medieval Tomás de Aquino**, pues con sorpresa se evidencia que su **discurso es apto** para entrar nuevamente en **diálogo transtemporal** con quienes tienen preocupaciones análogas a las que él tenía: qué importancia tiene reflexionar sobre el **bien común** y qué función “biencomunaria” es posible atribuirle a la **propiedad privada** (y a toda forma de propiedad) y su dinamización mediante la **autonomía privada**, concretada a golpes de **autonomía de la voluntad**, de todo lo cual se habló en los capítulos anteriores de esta investigación.

³⁹⁵ Cfr.: CÁRDENAS, Carlos y GUARÍN, Edgar. Filosofía Política y del Derecho: Diálogo Tomás de Aquino con Bobbio, Chomsky, Rawls y Alexy, Bogotá, USTA, 2010, pp. 19-20.

Ilustración 11. Colegio invisible



El “colegio invisible” anterior comparte análogas preocupaciones de Ética mundial; pero entre Tomás de Aquino y Francisco se dan las condiciones para conformar un “colegio intelectual y espiritual”; lo mismo habría que decir de Hans Jonas, Bauman y Klein; idéntica colegiatura podría atribuirse a Mattei, Felber, Klein. No obstante, a todos los fraterniza, finalmente, un muy próximo ideal común: hacer operante de nuevo la **razón práctica** (como “*recta ratio agibilium*”), que da primacía a los **fin**es sobre los **medios**, para frenar o revertir los complejos daños causados al “Bien Común” de la Humanidad, lo cual equivale a conducirlos a todos a un mismo “**colegio espiritual**”.

Convenciones para el gráfico anterior: **líneas continuas**, para aludir al hecho de que los autores mencionan de paso al Aquinate; **líneas discontinuas**, para aludir a que sólo puede darse una hipotética conexión o coincidencia teórica; **flecha gruesa** y de doble punta, para afirmar el **tomismo explícito** del Papa Francisco; **flechas de conexión** entre Francisco y los demás interlocutores, para aludir al hecho de que la Encíclica *Laudato si'* es un **texto integrador**, que funciona como el auditorio de la polifonía del “colegio invisible” o “espiritual”. El **Pontífice** Francisco actúa como “**puente**” comunicador y activador del diálogo abierto.

Para el **diálogo** en el seno de este “colegio invisible”, se procurará una aproximación a la **biografía** de cada colegial, a fin de lograr, en alguna medida, captar algo de la *intentio auctoris* en cuanto contexto vital de la **obra escogida**; pero el mayor esfuerzo se centrará en la **lectio** comentada de dicha obra, para inteligir en lo posible la *intentio operis* desde su estructura interna que cobra autonomía:

- Hans Jonas: “**El Principio de Responsabilidad**”.
- Zygmunt Bauman: “**Globalización-Modernidad líquida-Adiaforización...**”

- Naomi Klein: “**Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima**”.
- Ugo Mattei: “**Bienes comunes. Un manifiesto**”.
- Thomas Piketty: “**El capital en el siglo XXI**”.
- Christian Felber: “**La Economía del Bien Común**”.
- Francisco: “**Laudato si**”.

1. HANS JONAS

1.1. Microbiografía

Hans Jonas (1903-1993) fue un filósofo de lengua alemana, de familia y confesión judía, conocido especialmente por su influyente obra *El principio de responsabilidad*, publicado en alemán en 1979 y en inglés en 1984. Por qué escribió en alemán antes que en inglés, explica Jonas:

La decisión de escribir este libro en alemán, tras decenios de casi exclusiva producción en inglés, no responde a ninguna suerte de razón sentimental, sino solamente a una prudente consideración de mi avanzada edad. Puesto que una formulación equivalente en la lengua aprendida me cuesta dos y hasta tres veces más tiempo que en la lengua materna, pensé... que debía elegir la vía más rápida... Naturalmente... que el autor no ha seguido la evolución de la lengua alemana desde 1933.³⁹⁶

En algunas conferencias en Alemania algunos amigos le criticaban su alemán “*arcaico*”, incluso “*anticuado*”.

Consideraba Jonas que su padre había sido su modelo de vida moral y para él tiene un emocionado y agradecido recuerdo en este libro precisamente:

...He de pensar en mi padre, que, siendo el mayor de nueve hermanos, tuvo que ocupar tempranamente el puesto del cabeza de familia —como sucedía por aquel entonces en las familias judías— antes incluso de haber terminado el bachillerato (pese a haber sido un excelente alumno). Hubo de conseguir una dote para sus hermanas y tuvo que proporcionar a sus hermanos los estudios universitarios con que él había soñado. La aflicción producida por este sacrificio que el deber le impuso le acompañó durante toda su diligente y próspera vida de fabricante (en

³⁹⁶ JONAS, HANS. *El principio de responsabilidad*. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica, Herder, Barcelona, 1995, p. 18.

este caso, además, sin buscar refugio en aficiones favoritas extraprofesionales, excepto la más excelente: ver cumplido su sueño en su hijo). Si la vida de sus hermanos que pudieron estudiar en la universidad fue más rica que la suya, no lo sé; pero si sé que no fue más moral.³⁹⁷

La etapa de formación de Jonas corresponde a los años más creativos culturalmente de la república de Weimar. Durante su bachillerato se había aficionado al estudio del profetismo judío, lo cual, sin duda, influye en su visión histórica y su perspectiva futurista. Su primera lectura filosófica fue la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant.

Según él, su **vida intelectual cubre tres etapas**: la **primera** lo condujo en 1921 a la Universidad de Freiburg, donde estableció relación con Martin Heidegger, durante mucho tiempo su guía. Cuando Heidegger se trasladó en 1924 a la Universidad de Marburg, Jonas lo siguió y pudo conocer a otro gran maestro: el teólogo Rudolf Bultmann, a cuyo seminario de Nuevo Testamento ingresó. Con el destacado teólogo presentó su primera publicación: *El problema de la libertad en San Pablo y en San Agustín*. Y con Heidegger desarrolló su tesis de doctor en filosofía con enfoque existencial: *La gnosis antigua como trasfondo espiritual del cristianismo primitivo*.

En 1934, al publicar el primer volumen de la tesis anterior: *La gnosis mitológica*, Jonas se vió obligado a abandonar Alemania, pues, se instalaba en el poder el nacionalsocialismo. Al despedirse, les dijo a sus amigos: “No volveré a poner los pies en este país a no ser como miembro de un ejército armado.” Lo que cumplió doce años más tarde. Sionista convencido desde joven, Jonas se trasladó de Inglaterra a Israel y se hizo miembro de la organización de autodefensa “*Haganáh*”, en la que permaneció como oficial de artillería hasta 1949.

Al empezar la Segunda Guerra Mundial, Jonas se incorporó a la Brigada Judía que luchaba en el ejército británico contra los nazis. En esta condición entró a Alemania en 1945, y se enteró entonces de que su madre había muerto en Auschwitz. Su padre había muerto en 1937. Cumplido su compromiso bélico, regresó a Israel y comenzó su **segunda etapa intelectual**.

En 1949 se trasladó a Canadá, pues fue llamado por la McGill University de Montreal, de donde pasó a la Universidad de Ottawa; y de allí, en 1955, se trasladó a la New School for Social Research de New York, donde enseñó por más de 20 años. Jonas explica que esa segunda etapa fue preparada durante su vida militar, que lo obligaba a meditar sobre la realidad corpórea, alejado de libros y bibliotecas. Así surgió su preocupación profesoral en Norteamérica por el problema del **dualismo psicofísico**, sobre el que tenía inquietud desde la época

³⁹⁷ JONAS, HANS. Op. cit., pp. 328-329.

de su investigación gnóstica. El resultado de su tarea reflexiva y de búsqueda de fuentes, junto con el contacto con científicos naturales, fue la publicación en 1966, del libro *The Phenomenon of life Toward a Philosophical Biology*.

Al jubilarse Jonas de su desempeño docente, era poco conocido, apenas entre los estudiosos de la antigüedad tardía por sus volúmenes sobre la gnosis. No disfrutaba aún del prestigio mundial de que disfrutaría más tarde, al comenzar la **tercera etapa de su vida intelectual**. Liberado de la docencia, se dedicó a derivar las consecuencias éticas y morales de sus largos estudios antecedentes.

Consideró que el **viejo dualismo** gnóstico y neoplatónico había afectado el desarrollo de la ética, al haber marcado a la filosofía moderna, desde Descartes, que privilegiaba la *res cogitans* sobre la *res extensa* objetivada, separada del sujeto. El **dualismo** deja a la Naturaleza material abandonada a la categoría de lo inerte, pasivo, inorgánico y desvitalizado, materia de experimentación y manipulación libre por parte de la técnica. Jonas descubría que en el origen de la filosofía, la ontología era el fundamento de la Ética. Había que recuperar ese fundamento, lo cual debe comenzar desde el lado objetivo, revisando el concepto de naturaleza. Es lo que hace en *El principio de responsabilidad*—réplica al *Principio Esperanza* de Ernst Bloch (1855-1977)—, continuado por su último libro: *Técnica, medicina y ética*, con el cual arroja luz a la bioética.

1.2. ***El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica***

¿Cuál es el punto de partida de la ética de la *responsabilidad*? Escribe el introductor Andrés Sánchez Pascual:

Como se ha dicho, una revisión del concepto de naturaleza. Para el hombre antiguo y medieval, pretécnico (en la acepción moderna de “técnica”), **la naturaleza era algo duradero y permanente**, sometido ciertamente a ciclos y cambios, pero capaz de curar sin dificultad las pequeñas heridas que el hombre le causaba con sus minúsculas intervenciones. Esto ha cambiado radicalmente con la aparición de la ciencia moderna y la técnica que de ella se deriva. Ahora el hombre constituye de hecho una amenaza para la continuación de la vida en la Tierra. No solo puede acabar con su existencia, sino que también puede **alterar la esencia del hombre** y desfigurarla mediante diversas manipulaciones. Todo esto representa una **mutación** tal en el campo de la acción humana que ninguna ética anterior se encuentra a la altura de los desafíos del presente. Por ello es necesaria

una nueva ética: una ética orientada al futuro, que pueda ser llamada, con toda propiedad, “ética de la responsabilidad”.³⁹⁸

En el prólogo, el mismo Jonas escribe:

Definitivamente desencadenado, Prometeo, al que la **ciencia** proporciona fuerzas nunca antes conocidas y la **economía** un infatigable impulso, está pidiendo una ética que evite mediante frenos voluntarios que su poder lleve a los hombres al desastre. La tesis de partida de este libro es que la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o que la amenaza ha quedado indisolublemente asociada a la promesa. Es una tesis que trasciende la mera constatación de la amenaza física. El sometimiento de la naturaleza, destinado a traer dicha a la humanidad, ha tenido un éxito tan desmesurado —un éxito que ahora afecta también a la propia naturaleza humana—, que ha colocado al hombre ante el mayor reto que por su propia acción jamás se le haya presentado.³⁹⁹

Las éticas que se han construido a lo largo de la historia compartían implícitamente “las siguientes premisas conectadas entre sí: 1) La condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanece en lo fundamental fija de una vez para siempre. 2) Sobre esa base es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano. 3) El alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana está estrictamente delimitado.”⁴⁰⁰

Así, pues, toda ética anterior contaba con la posibilidad de establecer lo bueno a partir del conocimiento estable de una naturaleza fijada, en la cual se inscribía la condición humana, y además, no resultaba difícil establecer el grado de responsabilidad personal o colectiva, pues se contaba con el control de variables cognoscibles dentro de una tritemporalidad de pasado, presente y futuro controlables. Las consecuencias de la acción no alcanzaban sino a futuros próximos previsible en consonancia con las constantes del presente. Escribe Jonas:

El conocimiento peculiar de la virtud (del dónde, cuándo, a quién y cómo hay que hacer algo) no va más allá de la ocasión inmediata; en el contexto bien definido de ésta se lleva a cabo la acción del agente individual y también en él llega a su final. Lo “bueno” o “malo” de la acción se decide completamente dentro de ese contexto inmediato. La autoría de la acción no es nunca cuestionable y su cualidad moral le es inherente de manera inmediata. A nadie se le hacía responsable de los efectos posteriores no previstos de sus actos bien-intencionados, bien-meditados y bien-ejecutados. El corto brazo del poder humano no exigía ningún largo brazo de un

³⁹⁸ En introducción a “El principio de responsabilidad”, Op. cit., p. 8.

³⁹⁹ JONAS, Hans. Op. cit., p. 15.

⁴⁰⁰ JONAS, HANS. Op. cit., p. 23.

saber predictivo; la parvedad de uno era tan poco culpable como la del otro. Precisamente porque el bien humano, conocido en su generalidad, es el mismo en todo tiempo, su realización o violación ocurre en cualquier momento y su entero lugar es siempre el presente.⁴⁰¹

Las éticas vigentes también son éticas de la responsabilidad, pero de una responsabilidad de consecuencias previsibles en el marco de un futuro cercano, controlable. La nueva ética tiene que vérselas con consecuencias no previsibles dentro de un futuro que no es diseñable recuperando el pasado y proyectando sus resultados presentes en un porvenir prospectable, como pensaría el Aquinate. En las éticas al uso no se puede exigir responsabilidad sino dentro de lo posible, que puede justificar muchas “bondades” que resultarían, a la larga, auténticos “males”. Lo que obligaría a cambiar el dicho de “no hay mal que por bien no venga” por su revés: “no hay bien que por mal no venga”.

La ética “orientada al futuro” remoto nos hace responsables de lo que no podemos prever, pero no podemos conocer sus “deberes” sino avanzando al profundo y oscuro futuro, mediante una “heurística del temor”, el cual puede desaparecer o tornarse inocuo por consecuencias tan lejanas y en un mundo que ya no sería el nuestro. El temor que debería guiar el descubrimiento de insólitos “deberes” estaría motivado por la suerte de nuestros “descendientes”, ubicados en un tiempo escatológico cataclísmico que amenazaría tanto la existencia humana como su esencia, desfigurada de tal modo que el hombre sería una mutación próxima a un “alien” extraño y aterrador. ¿Entre esos humanoides y los hombres de hoy podría haber relaciones de alteridad o por lo menos de *aliedad*? ¿Serían auténticos descendientes nuestros? ¿Seríamos responsables de su suerte?

La “ética del futuro” trata de infundirnos “temor” por lo que podríamos perder: la **existencia** humana, la **esencia** humana y su **entorno** natural, si es que nos importa que el fenómeno humano y su mantillo biológico se perpetúen en un planeta viable. La “ética orientada al futuro” no consiste en idear una ética para que la practiquen las generaciones futuras, sino una ética que debe regirnos desde hoy, una ética actual de **cuidado** y **conservación** que proteja a las generaciones futuras de las consecuencias acumuladas de muchas de nuestras “buenas” acciones hodiernas. Tal ética se desdobra en dos: una “*ethica docens*” que enseñe a las personas y a los colectivos lo que significa establecer deberes desde la prospección remota, y una *ethica utens* que, por el ejemplo y los ambientes, se traduzca en prácticas familiares, pedagógicas, gubernativas.

Ha dejado de ser seguro que las éticas se limiten a la preocupación antropocéntrica, como si solo lo humano aislado fuese el criterio único de bondad.

⁴⁰¹ JONAS, HANS. Op. cit., p. 31.

La “res cogitans” es inseparable, contra Descartes, de la *res extensa*. Plantea Jonas que:

Al menos ya no es un sinsentido preguntar si el estado de la naturaleza extrahumana —la biosfera en su conjunto y en sus partes, que se encuentra ahora sometida a nuestro poder— se ha convertido precisamente por ello en un bien encomendado a nuestra tutela y puede plantearnos algo así como una exigencia moral, no solo en razón de nosotros, sino también en razón de ella y por su derecho propio. Si tal fuera el caso, sería menester un nada desdeñable cambio de ideas en los fundamentos de la ética. Esto implicaría que habría que buscarse no solo el bien humano, sino también el bien de las cosas extrahumanas, esto es, implicaría ampliar el reconocimiento de “fines en sí mismos” más allá de la esfera humana e incorporar al concepto de bien humano el cuidado de ellos.⁴⁰²

Las éticas anteriores han estado inficionadas del **ideal baconiano** del “poder del saber”, divulgado en la Modernidad a través de dos obras claves del empirista Francis Bacon (1561-1626): el *Novum organum* y la utopía científicista de *La nueva Atlántida*. Escribe Jonas:

Todo lo dicho será válido si, como aquí suponemos, vivimos en una situación apocalíptica, esto es, ante una catástrofe universal inminente si dejamos que las cosas sigan su curso actual. Acerca de esto hemos de decir ahora algo, por más que sea hartamente conocido: que el peligro procede de las desmesuradas proporciones de la civilización científico-técnico-industrial. Lo que podemos llamar el programa baconiano —poner el saber al servicio del dominio de la naturaleza y hacer del dominio de la naturaleza algo útil para el mejoramiento de la suerte del hombre— ha carecido desde el principio, en su realización por parte del capitalismo, tanto de la racionalidad como de la justicia con las que de suyo hubiera sido compatible.⁴⁰³

Y no solamente por parte del capitalismo, sino también por parte de los socialismos reales, que competían por idéntico exitismo científico-técnico.

Gracias a la adopción del ideal baconiano, no fue el **homo sapiens** el que se hizo cargo de la historia, sino el **homo faber**. Explica Jonas:

Hoy la **techné**, en su forma de técnica moderna, se ha transformado en un infinito impulso hacia adelante de la especie, en su empresa más importante, en cuyo continuo progresar que se supera a sí mismo hacia cosas cada vez más grandes se intenta ver la misión de la humanidad, y cuyo éxito en lograr el máximo dominio sobre las cosas y los propios hombres se presenta como la realización de su destino. De este modo, el triunfo del **homo faber** sobre su objeto externo

⁴⁰² JONAS, HANS. Op. cit., p. 35.

⁴⁰³ JONAS, HANS. El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica, Herder, Barcelona, 1995, p. 233.

representa, al mismo tiempo, su triunfo dentro de la constitución íntima del **homo sapiens**, del cual solía ser en otros tiempos servidor.⁴⁰⁴

La racionalidad de la tecnología y la técnica se van acumulando y cobrando gradual independencia frente a la razonabilidad ética del **homo sapiens**. Explica Jonas:

La experiencia nos ha enseñado que los desarrollos puestos en marcha por la acción tecnológica con vistas a metas cercanas tienden a hacerse autónomos, esto es, a adquirir su propio dinamismo inevitable; es este un factor espontáneo en virtud del cual tales desarrollos no son solo... irreversibles, sino que también empujan hacia delante, sobrepasando la voluntad y los planes de los agentes. Lo que una vez ha comenzado nos arrebató el control de la acción, y los hechos consumados que aquél comienzo forjó, se convierten acumulativamente en la ley de su continuación... A la constatación de que la aceleración de una evolución tecnológicamente alimentada no se deja ya tiempo a sí misma para las autocorrecciones, se añade así la otra constatación de que, en el tiempo que, pese a todo, queda, las correcciones resultan cada vez más difíciles y la libertad de hacerlas es cada vez menor. Esto refuerza el deber de aquella vigilancia de los comienzos, que otorga a las posibilidades catastróficas serias y suficientemente fundadas... la prevalencia sobre las esperanzas.⁴⁰⁵

Jonas insiste en contrastar su ética con las formas éticas anteriores que tenían en cuenta el futuro: "Piénsese en los tres ejemplos siguientes: la conducción de la vida terrena, hasta la inmolación de su felicidad, con vistas a la salvación eterna del alma; el providente cuidado del legislador y el gobernante por el bien común futuro; la política de la utopía, con la disposición a utilizar a los que ahora viven como simple medio para una determinada meta... de lo cual ofrece el marxismo revolucionario el mejor ejemplo."⁴⁰⁶ La primera ética tiene en cuenta el futuro del alma en un más allá, olvidándose del *homo viator*; la segunda ética tiene en cuenta el futuro del reducido bien común de la república o de la nación, dentro del territorio de la soberanía estatal; la tercera ética del futuro instrumentaliza las masas para lograr una futura sociedad sin clases, y sin derecho, como paraíso de libertades, olvidándose de la relación hombre-naturaleza.

La ética del futuro de la utopía marxista del advenimiento del comunismo la diseñó otro judío, Ernst Bloch, en su *Principio Esperanza*, que supone la reconstrucción del planeta Tierra mediante la tecnología desencadenada. Bloch abraza la "esperanza" de que, por la ciencia y la técnica, advendrá un estado dichoso, en el cual se satisfarán todos los deseos en un mundo inagotable y siempre sostenible. Explica Jonas:

⁴⁰⁴ JONAS, HANS. Op. cit., p. 36.

⁴⁰⁵ JONAS, HANS. Op. cit., p. 73.

⁴⁰⁶ JONAS, HANS. Op. cit., p. 42.

El primer requisito de la utopía es la **abundancia** material para satisfacer las necesidades de todos; el segundo, la **facilidad** para obtener esa abundancia. Esto es así porque... la esencia formal de la utopía es el **ocio**, y el ocio solo puede darse en la comodidad, esto es, con la garantía de una cierta abundancia de bienes... La abundancia, por su parte, ha de ser fácilmente accesible, esto es, ha de obtenerse sin ningún esfuerzo o a lo sumo con un esfuerzo pequeño, pues el **ocio** significa precisamente la liberación de la esclavitud del trabajo al servicio de la necesidad.⁴⁰⁷

La utopía blocheana supone una doble inagotabilidad: la de la técnica humana y la inagotabilidad de la naturaleza. Escribe Bloch:

Se hallan ya en camino, o podrían hallarse abonos artificiales, radiaciones artificiales que podría animar al suelo a producir cosechas inmensas, en una **hybris**, en un “movimiento anti-Deméter” sin par, con el concepto límite sintético de un campo de cereales creciendo en la palma de la mano. En definitiva, la técnica en sí estaría llamada... a independizarnos del trabajo lento y regionalmente limitado de la naturaleza con respecto a las materias primas... Habría llegado la hora de una **sobrenaturalización** de la naturaleza dada.⁴⁰⁸

Jonas se siente obligado a definir la categoría central de su “ética orientada al futuro”. Dedicó el capítulo IV, en el centro de su libro, a elaborar una teoría de la responsabilidad, que comienza con el enfoque propio de un jurista causalista: la **responsabilidad**, en cuanto imputación causal de actos cometidos:

El poder causal es condición de la responsabilidad. El agente ha de responder de su acto: es considerado responsable de las consecuencias del acto y, llegado el caso, hecho responsable en sentido jurídico. Esto tiene por lo pronto un sentido legal y no un sentido propiamente moral. El daño causado tiene que ser reparado, y eso aunque la causa no fuera un delito, aunque la consecuencia no fuera ni prevista ni querida intencionalmente. Basta con que yo haya sido la causa activa.⁴⁰⁹

Extrapoló Jonas la teoría de la responsabilidad jurídica al mundo de la responsabilidad moral, que deja su énfasis individualista para afirmar la importancia de las acciones compartidas; éstas quedan como tarea especial de los padres y los políticos, corresponsables de la educación de las nuevas generaciones, en contexto planetario, como si unos y otros fuesen funcionarios de la Humanidad. Unos y otros deberán responder de sus actos frente al futuro, así no hayan querido ni previsto intencionalmente olvidar sus compromisos con la suerte de las generaciones remotas; éstas deben entrar en los procesos

⁴⁰⁷ JONAS, HANS. Op. cit., p. 300.

⁴⁰⁸ Citado por JONAS, Op. Cit., nota, p. 375.

⁴⁰⁹ JONAS, HANS. Op. cit., p. 161.

educativos y democráticos como si hubiese vínculos entre los contemporáneos y aquellas, a pesar de que su existencia es apenas una posibilidad.

Puesto que la Humanidad no tiene derecho al suicidio, moralmente todos los hombres actuales deben apuntar a su existencia, así deban correr el riesgo de catástrofes parciales y locales:

Incluso cuando el caudillo político arriesga en la hora fatídica la existencia de su tribu, de su ciudad o de su nación, incluso en ese caso sabe, sin embargo, que tras la eventual catástrofe continuará habiendo una humanidad y un mundo vivo aquí en la Tierra. Solo en el marco de esta premisa trascendente, es moralmente defendible un gran riesgo concreto en ciertos casos extremos. Pero ni siquiera con vistas a la salvación de su nación le es lícito al gobernante emplear ningún medio que pueda aniquilar a la Humanidad... Cabe hablar del derecho individual al suicidio; del derecho de la Humanidad al suicidio, no.⁴¹⁰

Jonas, de formación kantiana, piensa que el *imperativo* que mueve a cada sujeto moral no puede ser hipotético o condicional, es decir, sujeto a los cálculos de la prudencia, sino *categorico*, es decir, afirmativo, sin condiciones. La “ética orientada al futuro” también se propone sus propios imperativos categóricos:

Un imperativo que se adecuara al nuevo tipo de acciones humanas y estuviera dirigido al nuevo tipo de sujetos de la acción diría algo así como: “obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”; o, expresado negativamente: “obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida”; o, simplemente: “no pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la Humanidad en la Tierra”; o, formulado, un vez más positivamente: “incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre... Es evidente... que el nuevo imperativo se dirige más a la política pública que al comportamiento privado, pues éste no constituye la dimensión causal en la que tal imperativo es aplicable. El imperativo categorico de Kant estaba dirigido al individuo y su criterio era instantáneo...”⁴¹¹

1.3. Tomás de Aquino y Jonas

Tomás de Aquino declara a Hans Jonas que está básicamente de acuerdo con él cuando expresa su preocupación por el influjo que el **dualismo** tuvo en la cultura occidental. Por su parte, dada su pertenencia a la Orden de Santo Domingo, uno

⁴¹⁰ JONAS, HANS. Op. cit., pp. 79-80.

⁴¹¹ JONAS, HANS. Op. cit., pp. 39-40.

de los rasgos de su talante espiritual e intelectual fue la convicción de que el **dualismo** tendía a generar una especie de esquizofrenia en la vida personal y en la vida colectiva, es decir, a poner a la persona en la encrucijada de dos realidades divergentes y aun opuestas: la material y la espiritual, forzando a llevar dos vidas en conflicto⁴¹². Por una parte, la vida del alma, que tiende a la *fuga mundi*, y por la otra la vida corpórea, condenada a los excesos sensitivos, lo que ocurría con los maniqueos albigenses del siglo XIII. El dualismo tiende a negar la realidad compleja del universo, uno y diverso, en cuyo seno no se oponen espíritu y materia, ni menos se desecha la naturaleza material, convertida en objeto de desafortada manipulación por parte del *homo faber*, motivado por la mera búsqueda de utilidad o placer.

En cuanto a la **responsabilidad**, era un significante que no se utilizaba ni en derecho romano, ni en derecho medieval, ni en filosofía, ni en teología, aunque la raíz aparecía especialmente referida a la necesidad de “responder” o “dar respuesta” a una pregunta o a un requerimiento. Los *responsa prudentium* eran las respuestas autorizadas de grandes juristas. El *respondeo dicendum* de los artículos de la Suma Teológica indican la “respuesta autorizada” del maestro, que tenía la obligación de no rehuir la pregunta que se la hacía, y con la cual quedaba “comprometido”. Los *responsa* y el *respondeo* implicaban *spondere* = “comprometerse”. La partícula “re”, además de otras funciones, es un **intensivo** que refuerza el significado de la raíz a que se agrega. Sin embargo, aun si el término “responsabilidad” no se usaba —lo que ocurrirá especialmente a partir del siglo XVIII—, el significado de tener que responder de sus actos sí existía, cabalgando en las ideas de “libertad”, “imputación”, “culpa”, “pecado”. El significado de lo que implica responsabilidad está desarrollado en el Tratado de los Actos Humanos de la Suma Teológica, I-II, 6-21.

⁴¹² Analizando la postura de Tomás contra el dualismo (S.T., I, 76, 1 c.), Paulo Suesc precisa que tal esquizofrenia lleva a considerar dos culturas: “La Iglesia condenó todas las explicaciones dualistas del mundo, sea de origen platónico, gnóstico, maniqueísta o monista... Tomás de Aquino ayudó a clarificar las relaciones entre el orden natural y el sobrenatural, contra cierta confusión que había en la “Teología de las Sentencias”, del siglo XII: lo “natural” no puede ser sustancialmente cambiado o corrompido por el pecado ni sustituido por lo sobrenatural. Nos proporciona dos argumentos para superar el dualismo “cultura de vida”-“cultura de muerte”. “Primero”, el pecado y la muerte no están en pie de igualdad con la gracia y la vida. “Segundo”, no puede haber un intervencionismo de la gracia o del Evangelio frente a las culturas. La naturaleza humana y la realidad cultural han sido asumidas, no aniquiladas por el Verbo encarnado (*Gaudium et Spes*, 22). Una “cultura de vida” al lado de una “cultura de muerte” plantearía teológicamente el problema del dualismo entre una parte de la creación esencialmente corrompida y otra parte intacta. Y, de aceptar el dualismo, en una “cultura de muerte” no habría la posibilidad de la encarnación del Verbo.” En *Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros. Diez ensayos de misionología*. Abya-Yala, Quito, 1995, p. 138 y ss.

La ética tomasiana, como la de Jonas, también es una ética de la responsabilidad como efecto de los actos sometidos a la razón práctica, es decir, **actos prudentiales**, que se centran en hacer primar los fines honestos sobre la libertad de combinar medios, sin perder de vista el porvenir. Este hecho convierte la ética tomasiana también en “ética orientada al futuro”, pues la virtud de la **prudencia** consiste en que el sujeto que actúa *hic et nunc* lo hace de cara al futuro. La **prudencia** equivale a virtud de la “**pro-videncia**”, de “pre-ver”, ver con antelación lo más lejos posible, buscando disminuir la “incertidumbre” que genera el hecho de que la situación no proporciona todos los datos discernibles. El prudente tomasiano está preocupado por las “consecuencias”⁴¹³ de su acción, pero no puede calcular todos los resultados.

Esta “ética orientada al futuro”, a pesar del esfuerzo de “futurición”, no alcanza a convertirse en ética del **futuro remoto**, al que nos lanza el poder del hiperdesarrollo tecnológico contemporáneo. Sin duda que la “responsabilidad” tomasiana era de corto alcance, teniendo en cuenta que la tritemporalidad manejada por el Aquinate no pasaba de conjugar pasado conocido con presente relativamente controlado y futuro previsible dentro de las tendencias cognoscibles del presente *in fieri*. “La parte principal de la providencia (prudencia) —explica el Aquinate— a la que están subordinadas las otras partes, que son la memoria de lo pasado y la comprensión de lo presente; en cuanto que del pasado recordado y del presente comprendido extraemos la previsión del futuro.”⁴¹⁴

La gran responsabilidad por el futuro remoto —del que hay hoy escasos indicios— se sale de las “causas segundas” y debe dejarse a la Providencia de la Primera Causa. Si la prudencia cuenta con la incertidumbre aguda del ignoto futuro, se trata de una incertidumbre que no cae en el azar del juego de dados, pues cuenta siempre con variables próximas y más o menos controlables. El hombre actual solo puede actuar en situación más o menos circunstanciada, y por desgracia no puede situarse en el remoto fenómeno humano, que puede sufrir mutación de su esencia.

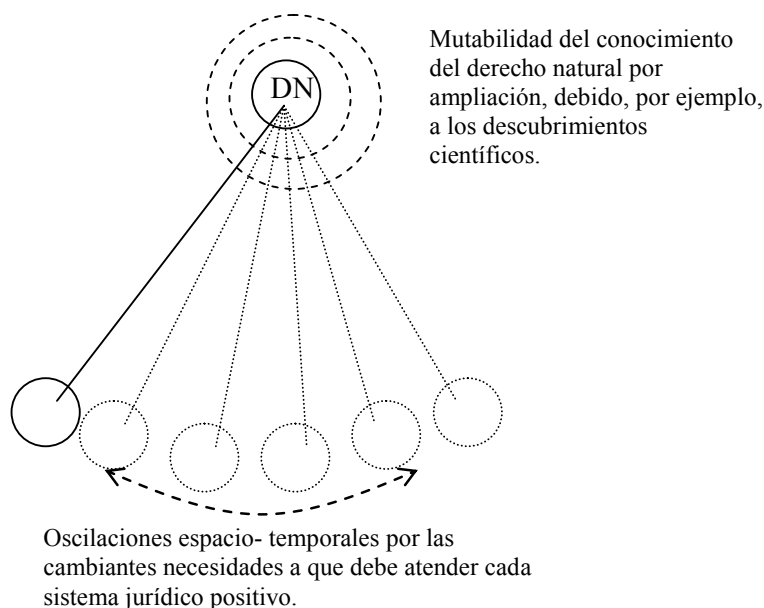
En cuanto a esto, Tomás comparte el temor del doctor Jonas, y cree que su preocupación por fundar la ética en una metafísica coincide con su personal esfuerzo medieval: el ser funda el deber ser. Con la mira constante en las esencias de los existentes, la razón práctica puede ir asegurando la actualización de nuevas potencialidades que amplíen, sin negar, el estatuto humano. Por efecto de las potencialidades de las causas segundas, la naturaleza y el hombre pueden ir mutando, de tal manera que la existencia y la esencia de una y otro se **conserven** creativamente, no importa lo remota que resulte su nueva concreción

⁴¹³ ST, II-II, 57, 3c.

⁴¹⁴ S.T., I, 22, 1c.

espacio-temporal. No hay que olvidar el motor individual y colectivo de la primera tendencia esencial de toda existencia: “*Quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam.*” (= “cualquier sustancia apetece la conservación de su ser según su naturaleza”)⁴¹⁵

Ilustración 12. Mutabilidad del derecho natural



Nada se opone a que a la “pre-visión” del futuro remoto se apliquen los ocho componentes de la **virtud de la prudencia**, garantía de la acción sensata: **memoria** del pasado y de los saberes acumulados; **inteligencia** de los desafíos del presente; **asesoría** de los expertos; **prontitud** en la búsqueda de soluciones para los problemas colectivos urgentes; **razonamiento** para establecer los fines político-económicos y sus implicaciones probables; **previsión** de las contingencias futuras y provisión de los medios compatibles con el bien común; **atención** a las **circunstancias** internas y externas; **precaución** ante las posibles consecuencias de las decisiones públicas y privadas. Todos estos componentes se acompañan continuamente de la capacidad de “**ver**” la realidad; “**juzgar**” la marcha de la historia; “**discernir**” las condiciones excepcionales de la acción⁴¹⁶.

⁴¹⁵ ST, I-II, 94, 2c.

⁴¹⁶ ST, II-II, 47, 8.

Jonas, en su “futuro remoto” ubica **cosas que no existen** todavía, pero a las que nos puede relanzar la proyección (ficción) científico-técnica. El Aquinate está de acuerdo en que, sin tener la “ciencia de visión” que solo a Dios corresponde, podemos lograr, a través del examen de la “potencialidad” de las cosas, ínsita en su “actualidad” presente, cierta “ciencia de mera inteligencia”. Decía en la Suma Teológica, I, 14, 9:

Entre las cosas que no tienen existencia actual, hay que establecer una distinción. Hay algunas que, aunque no existen actualmente, han sido o serán, y estas cosas se dice que Dios las conoce con una **ciencia de visión**... Hay otras realidades que no tienen existencia actual y que no han existido, ni existen, ni existirán. Respecto de estas realidades, tenemos **ciencia de mera inteligencia**. Y se habla así porque entre nosotros las cosas que se ven tienen un ser propio fuera del sujeto.⁴¹⁷

Por tanto, la “ciencia de mera inteligencia” es la que nos puede guiar en la predicción del futuro remoto, y tal ciencia es cada vez más poderosa y eficiente para pre-visión y pro-visión si es controlada por los intereses del *homo sapiens*. Pero no lograremos la segura “ciencia de visión”.

De otra parte, Jonas está convencido de que el bien común político o económico es criterio de alcance escaso dentro de una “ética orientada al futuro”, pues solamente opera en el contexto del Estado, para el cual únicamente cuenta un futuro próximo, que no estima como propio el futuro más allá de sus fronteras. Aquino observa que su idea del bien común político no opera aislada, pues se engasta dentro de bienes comunes superiores, siempre subordinantes: el bien común del género humano dentro del bien común del universo, en cuya diversidad es necesario que exista, como nivel privilegiado, la criatura inteligente-volitiva. Aquino está de acuerdo con Jonas en que funciones decisivas dentro del bien común político, para que éste se conserve, son las funciones educativas a cargo de los padres y los gobernantes; ya se sabe que unos y otros, en la perspectiva tomasiana, no pueden perder de vista las exigencias de los “bienes comunes subordinantes”.

La ética prudencialista tomasiana está de acuerdo con los cuatro imperativos de futuro remoto para la acción humana presente, formulados por Jonas:

- 1) “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”;
- 2) “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida”;

⁴¹⁷ ST, I, 14, 9c.

- 3) “No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la Humanidad en la Tierra”;
- 4) “Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”.

Según Aquino, el acto principal de la prudencia consiste en imperar la acción, a fin de que se ejecute, dadas todas las condiciones que el análisis del proceso señala. Así, el imperativo categórico debe ser un acto segundo, después de examinar si se cumplen los requisitos que demanda la razón práctica. Los cuatro imperativos de Jonas implican hipótesis o condiciones previas:

- 1) Si buscas la permanencia de la vida humana auténtica en la Tierra, los efectos de tu acción deben ser compatibles con ella;
- 2) Si tu acción no debe ser destructiva para la futura posibilidad de vida, controla los efectos de tu acción;
- 3) Si quieres la continuidad de la Humanidad en la Tierra, no pongas en peligro sus condiciones;
- 4) Si quieres la futura integridad del hombre, inclúyela como elección presente dentro de tu querer.

Tomás discrepa de Jonas, pues su prudencialismo no arranca con imperativos que le son impuestos por un deber externo, sino que exige asimilar sus razones, a fin de que su libertad pueda escoger entre las posibilidades de lo bueno. Es más educativo el llegar, mediante los pasos prudenciales, a la conquista de las motivaciones que maduran en cada imperativo.

2. ZYGMUNT BAUMAN

2.1. Microbiografía

Zygmunt Bauman, sociólogo y filósofo judío, nació en Poznan, Polonia, en 1925. Con su familia, tuvo que huir del nazismo y refugiarse en la Unión Soviética, de donde regresó a Polonia, ingresando al partido comunista. Estudió en la universidad de Varsovia, donde fue profesor hasta 1968, cuando tuvo que migrar a Israel, a causa de la política antisemita del gobierno comunista polaco. Enseñó sociología en Tel Aviv, Estado Unidos y Canadá, y posteriormente, hacia 1971, se radicó en Inglaterra como profesor de la universidad de Leeds, donde se jubiló

en 1990 como profesor emérito. Actualmente también es catedrático emérito de sociología de la Universidad de Varsovia. Bauman ha sido galardonado con los premios: *European Amalfi Prize for Sociology and Social Science* en 1992 y el *Theodor Adorno Award* en 1998. En 2010, le fue concedido, junto con Alain Touraine el premio *Príncipe de Asturias de comunicación y humanidades*.

En su formación, hay que citar las influencias del marxismo, Antonio Gramsci y más tarde Georg Simmel. Igualmente hay que reconocer la fuerte influencia del también judío Hans Jonas, a quien considera “uno de los más grandes filósofos éticos de nuestro tiempo”⁴¹⁸, de Ludwig Klages y Eduard Spranger desde el punto de vista de la filosofía de la vida. Escribe Donskis:

En el mapa del pensamiento de Bauman encontramos no solo las ideas filosóficas y sociológicas de Gramsci y Simmel, sino también las ideas éticas de su amado filósofo Emmanuel Lévinas, nacido y educado en Kaunas y también, según Bauman el mayor pensador ético del siglo XX. La ideas de Lévinas tienen que ver con el milagro de reconocer la dignidad y la personalidad del Otro hasta el punto de salvar su vida, sin ser al mismo tiempo capaz de explicar la causa...⁴¹⁹

No se puede olvidar el influjo directo de la destacada filósofa judía Hannah Arendt, cuya obra es citada con frecuencia, especialmente: *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana*; *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*; *Sobre la revolución*; *Hombres en tiempos de oscuridad*; *Crisis de la República*; *Sobre la violencia*; *La vida del espíritu*; *¿Qué es la política?*; *Responsabilidad y juicio*; y *Walter Benjamin*; *Bertolt Brecht*; *Hermann Broch*; *Rosa Luxemburgo*. Tampoco es desdeñable la relación simpática con la personalidad y la obra del Nobel de Literatura (1981) el búlgaro-sefardí Elías Canetti.

Según Leonidas Donskis, con quien alternó en 2013 para publicar *Ceguera Moral: La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, Bauman es tal vez

...el único sociólogo en el mundo (uno de los grandes autores vivos en este campo, junto a Anthony Giddens y Ulrich Beck) y **simpliciter** uno de los mayores pensadores del mundo (junto a Umberto Eco, Giorgio Agamben, Michel Serres y Jürgen Habermas) que no solo utiliza activamente el lenguaje de la alta teoría, sino que pasa ágilmente de ese lenguaje al de la publicidad, los anuncios, los mensajes SMS, los mantras de los oradores motivacionales y los gurús de los negocios, los clichés y los comentarios de Facebook; luego regresa al lenguaje (y los temas) de la teoría social, la literatura moderna y los clásicos de la filosofía.⁴²⁰

⁴¹⁸ BAUMAN, Zygmunt. En busca de la política, FCE, BsAs, 2001, p. 90.

⁴¹⁹ DONSKIS, Leonidas con BAUMAN, Zygmunt. *Ceguera Moral*, Paidós, Barcelona, 2013, p. 11.

⁴²⁰ DONSKIS-BAUMAN, Op. cit., p. 9.

Acerca de la metodología investigativa y expositiva de Bauman, puntualiza Donskis:

Bauman es un reconocido ecléctico metodológico; la empatía y la sensibilidad son para él mucho más importantes que la pureza teórica o metodológica. Determinado a caminar por la cuerda floja a través del abismo que separa la alta teoría y los **reality shows** de televisión, la filosofía y los discursos políticos, y el pensamiento religioso y la publicidad, comprende lo cómicamente aislado y unilateral que parecería si intentara explicar nuestro mundo con las palabras de nuestra élite política y financiera o usando solo esotéricos textos académicos... Los libros de Bauman abundan no solo en pensadores modernos, sino en teólogos, pensadores religiosos y también obras de ficción, que desempeñan un importante papel en su creatividad.⁴²¹

La obra de Bauman comienza hacia los 25 años de edad, y desde entonces se ha ocupado de distintos temas: socialismo, el holocausto, las clases sociales, el debate modernidad-postmodernidad, hermenéutica, globalización, consumismo, el trabajo, las nuevas formas de exclusión. Se enorme capacidad de publicación lo ha convertido en autor prolífico, que sin embargo, parece mantener una sola línea discursiva de sutil coherencia crítica y ética, más allá del factualismo sociológico. Echó a andar nuevos conceptos como el de la “liquidez”, aplicada a los comportamientos, a la cultura, a las formas de amar, a la moral, etc.

Bauman parece jugar con los estados de la materia: sólido, líquido y gaseoso; pero descubre que el estado “líquido” es el que mejor describe nuestra época, en la cual todo parece diluirse y escurrírsenos entre los dedos de nuestras convicciones. Es tan diluyente el mundo de la postmodernidad, que ha caído en un relativismo total, en el que todo parece valer lo mismo: “todo no vale nada y el resto vale menos”, como decía el poeta colombiano León de Greiff. Bauman propuso también el concepto de “adiáfora” para referirse a la **indiferencia** que caracteriza a la ética postmoderna y a la “ceguera moral” de nuestro mundo gobernado por los atractivos consumistas.

2.2. Secuencia discursiva en torno a la “posmodernidad líquida”

El discursivismo incansable de Zygmunt Bauman nos fuerza, antes que a determinar una “obra maestra”, síntesis de todo su pensamiento, a seguir las secuencias de sus libros que, como en las antiguas novelas “por entregas”, van avanzando en el desarrollo de sus propuestas analítico-argumentativas, con la sinergia propia del sociólogo-filósofo-ético. Cada nueva obra es un eslabón, que

⁴²¹ DONSKIS-BAUMAN, Op. cit., p. 10-11.

une la anterior con la siguiente, y sin traicionar su postura crítica básica, nos sorprende con un nuevo aspecto del complejo mundo que trata de comprender, invitando al lector a compartir sus propias experiencias: el mundo en que vivimos, el de la postmodernidad “adiafórica” y “líquida”; ¿lo segundo por lo primero, o viceversa?

Parece que la mejor manera de aproximarnos a la forma de pensar de Bauman es ensayar una mirada geográfica o panorámica de una de sus secuencias, articulando varios de sus títulos, pues cada uno —a pesar de su autonomía con relativo cierre conclusivo—, de acuerdo con su fecha de publicación, continúa o complementa los lineamientos que venían. Intentaré breves esbozos a partir del primer libro que le dio fama mundial en **1988**, en plena madurez: *Libertad*⁴²².

La **libertad** individual se anuncia como problema clave para la comprensión del hombre actual. Ya no interesa discutir de nuevo si ser libre consiste en la capacidad de optar espontáneamente, sino en la capacidad de reaccionar positivamente ante los retos de la publicidad de los objetos de consumo, que indican cómo progresa nuestra autonomía al ritmo de la aceptación de las innumerables ofertas. Estas le van diciendo al espectador pasivo qué hay que desear, cómo hay que desear, qué hay que adquirir para ser sano, bien alimentado, bello, fuerte, bien vestido. Esboza Bauman una rápida historia de la “liberación” (manumisión = de *manumittere*), que arranca en la antigüedad clásica con la humanización de la esclavitud, lo que se traduce en que los anteriores “instrumentos parlantes” (bienes muebles o semovientes) pasaban a ser reconocidos como “libertos”, es decir seres humanos...

La liberación siguió progresando como “libre arbitrio” o autogobierno racional de sí mismo, de tal modo que el teólogo Pelagio pudo hablar de plena libertad en las relaciones con Dios, sin necesidad de tener que contar con la “gracia”. San Agustín estuvo en desacuerdo y su respuesta fue más o menos mantenida por Tomás de Aquino y Juan Calvino, aunque Tomás hacía interactuar la libertad y la “gracia” mientras el segundo anulaba la naturaleza... Hasta que llegamos a la libertad moderna, punto clave de las constituciones, mantenida por la postmodernidad, en la que uno se hace libre gracias al consumo. Bauman cita a Parenti:

El lector de reclamos publicitarios o el que ve anuncios comerciales descubre que no está haciendo lo que corresponde respecto de las necesidades del bebé o los deseos del marido o de la esposa; que está fallando en su carrera por su mal aspecto, su vestimenta descuidada o el mal aliento; que no está cuidando su piel, su pelo o sus uñas... que sufre innecesario malestar por el resfriado o el dolor de cabeza...; que no sabe hacer el más sabroso café... Para vivir bien y

⁴²² BAUMAN, Zygmunt. *Libertad*, Losada, BsAs, 2006.

correctamente, los consumidores necesitan que las empresas fabricantes los guíen...⁴²³

En el mismo año **1998**, sale a la luz pública ***La Globalización. Consecuencias humanas***. Lo *glocal* define a los sujetos de la *globalización*, caracterizada por las nuevas dimensiones planetarias de las finanzas, los negocios, el comercio y el flujo de la información. Lo global extiende el poder y las libertades de unos pocos, de una élite “propietaria absentista”, que ha hecho del planeta su mega-latifundio de recreo. Lo “local” (territorial) recibe las sobras de los altos estratos extraterritoriales, que se mueven y deciden esotéricamente, generando incertidumbre y ansiedad entre las masas de consumidores, marionetas de demiurgos caprichosos, anónimos, los únicos que parecen tener destino claro, frente a los millones de productores cuyo **trabajo** se ha tornado “flexible”⁴²⁴. Explica Bauman:

La “economía” —el capital; o sea, dinero y otros recursos necesarios para hacer las cosas, para ganar más dinero y hacer aún más cosas— se desplaza rápidamente; lo suficiente para mantener un paso de ventaja sobre cualquier gobierno (territorial, claro está) que intente limitar y encauzar sus movimientos... Aquello que se mueve con velocidad similar a la del mensaje electrónico está prácticamente libre de las restricciones relacionadas con el territorio dentro del cual se originó, aquél hacia el cual se dirige o el que atraviesa de paso.⁴²⁵

En **1999**, Bauman publica ***En busca de la política***. La tendencia en una sociedad privatizante es a la conversión de lo público en privado y así ocultar las pretensiones de los poderosos y los problemas de los oprimidos. La política es el arte de ventilarlo todo en espacio público, así exprese intereses privados. Escribe Bauman:

La distinción entre la esfera pública y la privada es de antiguo origen; se remonta al griego **oikos**, el hogar, y **ecclesia**, el lugar de la política, donde se evalúan y resuelven los asuntos que afectan a todos los miembros de la **polis**. Pero entre **oikos** y **ecclesia** los griegos situaban una esfera más, la de la **comunicación** entre ambas... esta tercera esfera intermedia, **ágora** (la esfera privada-pública, como la denomina Castoriadis), unía ambos extremos y los mantenía reunidos... Sin ella, ni la polis, ni sus miembros podían conseguir, y menos conservar, la libertad de decidir el significado del bien común y de lo que debía hacerse para

⁴²³ BAUMAN, Zygmunt. Op. cit., p. 166.

⁴²⁴ También en este año, Bauman publica su “Trabajo, consumismo y nuevos pobres”, cuya edición en español es de Gedisa, Barcelona, 2000, en el cual plantea que hay que ampliar el concepto de trabajo tal como se entiende hoy, en una sociedad de consumidores, que exige dar un nuevo significado a la ética del trabajo, más conforme a la condición actual de las sociedades desarrolladas.

⁴²⁵ BAUMAN, Zygmunt. La Globalización. Consecuencias humanas, FCE, Méx., 1999, pp. 75-76.

lograrlo... es tanto una zona de constante tensión y tironeo como una zona de diálogo, cooperación y concesión.”⁴²⁶

Sugiere Bauman dos alternativas, por lo pronto, para recuperar la función de lo político: restablecer el modelo republicano de Estado y de ejercer la ciudadanía, y el establecimiento universal **de un ingreso básico** no sujeto a los vaivenes del mercado de trabajo; dos cosas que pueden fortalecer a la sociedad en la necesidad de afrontar localmente a los poderes extraterritoriales. La subsistencia básica sin excepción ayuda a restaurar la acción de todos los ciudadanos en el espacio del *ágora*, allí donde es posible cruzar los intereses del *oikos* y de la *polis*. La *res publica* romana y de las revoluciones modernas

postularon la república como **la fábrica del bien común**, y como lo **única** fábrica capaz de producirlo. La sociedad buena de los republicanos se encontraba en el futuro, no se había logrado aún, y difícilmente se la alcanzaría sin el trabajo de la república... La idea de un “nuevo comienzo”... convirtió a la capacidad humana de criticar, razonar y juzgar en el único recurso de que disponía la república para su tarea de producir el **bien común**... La introducción del **bien común** pasó a encabezar la lista de los valores republicanos; la felicidad universal fue proclamada el propósito supremo de la república... La república es una institución que no considera la libertad de sus ciudadanos únicamente como libertad negativa, como una falta de limitaciones, sino como un **poder capacitador**, la libertad de participar...”⁴²⁷

En la **Sociedad sitiada** de **2002**, Bauman explica cómo las sociedades nacionales están acosadas por la **globalización** y la **biodiversidad amenazada**. Los Estados nacionales se aislaron en sus territorios y, entre tanto, surgieron las empresas extraterritoriales que dieron libre flujo al capital, las finanzas y el comercio, sin escrúpulos frente a las cada vez más evidentes amenazas al equilibrio ecológico. Las “*soberanías*” de los Estados, ligadas al territorio, ya no pueden defenderse con sus propios recursos históricos y tienen que aceptar que sus fronteras ya no los protegen y que hay que estar pendientes de la nueva “*frontera planetaria*”, en la que ninguno de los antiguos pactos inter-soberanos se sostiene.

Adquirir compromisos a largo plazo, así como depender de los compromisos de los otros, está asumiendo cada vez más la apariencia de una conducta irracional, al desentonar más y más con la experiencia de la vida diaria. Por otra parte, el carácter endeble de los contratos, la volatilidad de los compromisos y lo provisorio de las asociaciones son considerados cada vez más “la opción racional”... Los marcos que solían dar forma a los proyectos de vida, ese material moldeado en la

⁴²⁶ BAUMAN, Zygmunt. En busca de la política, FCE, Méx., 2001, p. 96.

⁴²⁷ BAUMAN, Zygmunt. Op. cit., pp. 174-175

experiencia con el que solían tejerse las imágenes de la “sociedad” en tanto totalidad sólida y duradera, se han vuelto frágiles y quebradizos.⁴²⁸

Si no hay compromisos a largo plazo, tampoco hay responsabilidades a largo plazo y menos a remoto plazo, como quería Jonas. Explica Bauman:

Nuestros antepasados eran testigos directos de la mayor parte de las consecuencias de sus actos porque estas consecuencias nunca, o casi nunca, iban más allá del alcance de sus ojos (y de sus pistolas). Con la nueva red global de dependencias, y habiendo tecnología lo suficientemente poderosa como para permitir que las acciones tengan consecuencias igualmente globales, esa situación moralmente reconfortante se desvanece. El saber y la acción y no se superponen, y el ámbito en el que se encuentran se encoge cada vez más... Solo una parte relativamente pequeña de los resultados y repercusiones de nuestros actos está sujeta a regulación ética o guiada por sentimientos morales; pocos actos toman en consideración los posibles efectos que tendrán más allá de los destinatarios o los participantes presentes...⁴²⁹

Bauman concluye melancólicamente con una “utopía sin topos”. “Los equivalentes líquido-modernos de las utopías de antaño no tienen que ver ni con el tiempo ni con el espacio, sino con la **velocidad** y la **aceleración**”⁴³⁰, pues las fronteras nacionales, superadas por la velocidad electrónica de los mensajes, han quedado como temática poética, lo mismo que la frontera planetaria ya no cuenta sino como recurso de producción y consumo sin límites, sin atender hasta qué punto resiste en equilibrio y como materia prima siempre renovable. No hay moral, ni ética que puedan guiar al tren que tiene que ir quemando uno a uno sus limitados vagones para aumentar su velocidad.

En **2003**, Bauman lanzó su ***Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos***. El *homo oeconomicus* y el *homo consumens* definen la nueva condición humana, sometida al criterio de *costo-beneficio*. En ese contexto, las relaciones humanas se tornan inestables, efímeras, es decir, “líquidas”. El *amor* ya no puede ser duradero, pues antes hay que averiguar cuánto costará. El amor paterno, por ejemplo, debe calcular el costo-beneficio de los hijos, que exigen mucho compromiso.

Los hijos son una de las compras más onerosas que un consumidor promedio puede permitirse en el transcurso de toda su vida. En términos puramente monetarios, los hijos cuestan más que un lujoso automóvil último modelo, un crucero alrededor del mundo e, incluso, más que una mansión de la que uno pueda jactarse. Lo que es peor, el costo total probablemente aumente a lo largo de

⁴²⁸ BAUMAN, Zygmunt. La sociedad sitiada, FCE, Méx., 2011, p. 54.

⁴²⁹ BAUMAN, Zygmunt. Op. cit., 2011, p. 262.

⁴³⁰ BAUMAN, Zygmunt. Op. cit., p. 292.

los años y su alcance no puede ser fijado de antemano ni estimado con el menor grado de certeza. En un mundo que ya no es capaz de ofrecer caminos profesionales confiables ni empleos fijos,... firmar una hipoteca con cuotas de valor desconocido y a perpetuidad implica exponerse a un nivel de riesgo atípicamente elevado y a una prolífica fuente de miedos y ansiedades...⁴³¹

Si **eros** es “líquido”, sin la solidez de antaño, de paso, sin ataduras, sin apegos, “el amor al prójimo” con más veras pierde solidez, pues es gratuito, opuesto al autointerés y la búsqueda de la propia felicidad. De ahí que millones de prójimos hayan pasado, arrojados fuera de los límites de la humanidad por haber sido expulsados de la soberanía protectora, al estatus de “homo sacer” (hombre maldito). Dice Bauman: “Giorgio Agamben vislumbra una resucitación y una articulación moderna y ampliada de la antigua categoría de “*homo sacer*”: un humano que puede matarse sin temor al castigo..., alguien que se encuentra más allá de los confines tanto de la ley humana como de la divina.”⁴³² Pero Bauman no es absolutamente pesimista y tiene esperanza de que es posible superar los problemas del “mundo líquido”: “Hoy más que nunca es urgente e imperativa una búsqueda esmerada de la humanidad en común, y de las acciones que se desprenden de ella.”⁴³³

En **2004**, pasó a hablar de “**la modernidad y sus parias**” en ***Vidas desperdiciadas***, que le valió el premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades en 2010. La globalización tiende a desechar a millones que no valen ni para competir ni para consumir y resultan sobrando, convertidos en “residuos humanos” población superflua que debe migrar perpetuamente buscando mínimos medios de subsistencia. Escribe Bauman: “La depresión es una condición mental de lo más desagradable, angustiada e incapacitadora, pero, como sugieren numerosos informes, no se trata del único síntoma del malestar que atormenta a la nueva generación nacida en el mundo moderno líquido y feliz.”⁴³⁴ Y continúa líneas después:

Uno de los diagnósticos más al uso es el desempleo y, en particular, el precario panorama laboral para quienes finalizan sus estudios y se incorporan a un mercado más preocupado por incrementar los beneficios mediante el recorte de costes laborales y la supresión de ventajas que por crear nuevos empleos y establecer nuevas ventajas... Una de las recomendaciones que más suele hacerse entre tanto a los jóvenes es que sean flexibles y no especialmente quisquillosos, que no esperen demasiado de sus empleos, que acepten los trabajos tal como vienen sin hacer demasiadas preguntas y que se los tomen

⁴³¹ BAUMAN, Zygmunt. Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos, FCE, Méx., 2003, p. 64.

⁴³² BAUMAN, Zygmunt. Op. cit., 2003, p. 173.

⁴³³ BAUMAN, Zygmunt. Op. cit., 2003, p. 201.

⁴³⁴ BAUMAN, Zygmunt. Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias, Paidós, Barcelona, 2005, p. 21.

como una oportunidad que hay que disfrutar al vuelo y mientras dure, y no tanto como un capítulo introductorio de un “proyecto vital”.⁴³⁵

Bauman distingue dos clases de “humanos residuales”, cercanos al “*homo sacer*” de Agamben: los “solicitantes de asilo”, expulsados por la “construcción del orden” en sus países, y los “inmigrantes económicos”. Unos y otros llegan a convertirse en habitantes de vertederos y basureros para permitir que los consumidores no se preocupen por los residuos de la industria.

Los consumidores en una sociedad de consumo... necesitan recogedores de basura, y en gran número, y de tal suerte que no rehúyan tocar y manipular lo que ya se ha confinado al vertedero; pero los consumidores no están dispuestos a realizar ellos mismo los trabajos de los basureros. Después de todo, les han preparado para disfrutar de las cosas, no para sufrirlas. Se les ha educado para rechazar el aburrimiento, el trabajo penoso y los pasatiempos tediosos.⁴³⁶

Se trata de una nueva sociedad de castas con sus propios “intocables”. Sólo éstos podían y debían “manipular las cosas intocables”.

Valiéndose de Orwell, habla Bauman del primitivo *Gran Hermano* y del nuevo *Gran Hermano*:

El primitivo Gran Hermano... presidía fábricas fordistas, cuarteles militares y una infinidad de otros panópticos grandes y pequeños, del tipo de los de Bentham y Foucault. Su único deseo estribaba en no dejar salir a nuestros antepasados y en devolver al rebaño la oveja descarriada... al viejo Gran Hermano le preocupaba la **inclusión**, la integración, disciplinar a las personas y mantenerlas ahí. La preocupación del nuevo Gran Hermano es la **exclusión**: detectar a las personas que “no encajan” en el lugar en el que están, desterrarlas de ese lugar y deportarlas “al sitio al que pertenecen” o, mejor aún, no permitir que se acerquen lo más mínimo. El nuevo Gran hermano suministra a los oficiales de inmigración listas de personas a las que no deberían permitir entrar y los banqueros la lista de la gente a la que no deberían dejar ingresar en la categoría de los solventes...⁴³⁷

En **2005**, Bauman publicó *Ética posmoderna*. De la antigua moral que imponía deberes con sentido y la ética que los examinaba críticamente, se ha pasado a una época sin “deber” y sin “responsabilidad”. Sin embargo, contra toda evidencia, ni la moral ni la ética han perdido del todo su vigencia y podrían ser reasumidas por una nueva ética en la que pueden guiarnos especialmente Immanuel Kant, Emmanuel Lévinas, Hans Jonas... Un **contraguía** sería Gilles Lipovetsky, autor de *El crepúsculo del deber* (1998):

⁴³⁵ BAUMAN, Zygmunt. Op. cit., p. 22.

⁴³⁶ BAUMAN, Zygmunt. Op. cit., pp. 81-82.

⁴³⁷ BAUMAN, Zygmunt. Op. cit., p. 169.

renombrado bardo de la “liberación posmoderna”, autor de “La era del vacío” y “Imperio de lo efímero” sugiere que finalmente hemos entrado en la época de **l’après devoir**, una época posdeóntica, en la cual nuestra conducta se ha liberado de los últimos vestigios de los opresivos “deberes infinitos”, “mandamientos” y “obligaciones absolutas”... los políticos han acabado con las utopías y los idealistas de ayer se han convertido en pragmáticos. El más universal de nuestros eslóganes es “sin exceso”. Vivimos en la era del individualismo más puro y de la búsqueda de la buena vida, limitada solamente por la exigencia de tolerancia (siempre y cuando vaya acompañada de un individualismo autocelebratorio y sin escrúpulos, la tolerancia solo puede expresarse como indiferencia...) ⁴³⁸.

Bauman señala siete marcas de la condición moral desde la perspectiva posmoderna: 1) las afirmaciones morales son ambivalentes; 2) los fenómenos morales son esencialmente “no racionales”; 3) la moralidad es incurablemente **aporética**; 4) la moralidad no es universal; 5) la moralidad es y será **irracional**; 6) dado el efecto ambiguo de los esfuerzos sociales en la legislación ética, la responsabilidad moral no tiene “fundamento”; 7) la perspectiva posmoderna demuestra la relatividad de los códigos éticos ⁴³⁹. Bauman se acoge a la **alteridad** de Lévinas:

Como sugería François Laruelle, “Lévinas es el “pensador del Otro”; Lévinas “inventa” Otro radicalmente ético, se refiere al Otro por el cual fue interpelado, incluso antes de poder enumerar la manera como lo hizo. O, en palabras de Marc-Alain Ouaknin: la ética de Lévinas es un “humanismo del Otro hombre”. Su ética es posmoderna, ya que se mueve por: “la estrategia de abrir, que rompe la immanencia monádica y le permite al sujeto salir de sí mismo y convertirse en sujeto de la autotranscendencia. Para Lévinas, es el surgimiento de la intersubjetividad lo que constituye al sujeto, y no a la inversa.” ⁴⁴⁰

Y acude Bauman a Jonas: “El “primer deber” de cualquier ética futura, afirma Hans Jonas, debe ser “visualizar los efectos de largo plazo del proyecto tecnológico” ⁴⁴¹. “La “ética de largo alcance” que menciona Jonas sólo tiene sentido como programa **político**, aunque dada la naturaleza del hábitat posmoderno, hay pocas esperanzas de que algún partido político que compita por el poder del Estado esté dispuesto a tener la actitud suicida de avalar esta verdad y actuar conforme a ella.” ⁴⁴² En conclusión: el camino de la ética es el descubrimiento del Otro para dar origen a la intersubjetividad solidaria, del Otro cercano, lejano o remoto.

⁴³⁸ BAUMAN, Zygmunt. *Ética posmoderna*, Siglo XXI, Méx., 2010, pp.8-9.

⁴³⁹ Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Op. cit.*, p. 17-22.

⁴⁴⁰ BAUMAN, Zygmunt. *Op. cit.*, pp. 98-99

⁴⁴¹ BAUMAN, Zygmunt. *Op. cit.*, p. 251.

⁴⁴² BAUMAN, Zygmunt. *Op. cit.*, p. 281-182.

En **2005**, Bauman escribe *Vida Líquida*, centrándose en la vida dentro de un mundo moderno “líquido”, en el cual el individuo asediado debe refugiarse en la “caja de Pandora”. La introducción se abre con un epígrafe prudencial de Ralph Waldo Emerson: “Cuando patinamos sobre hielo quebradizo, nuestra seguridad depende de nuestra velocidad.” Comienza Bauman:

La “vida líquida” y la “modernidad líquida” están estrechamente ligadas. La primera es la clase de vida que tendemos a vivir en una sociedad moderna líquida. La sociedad “moderna líquida” es aquella en que las condiciones de actuación de sus miembros cambian antes de que las formas de actuar se consoliden en unos hábitos y en unas rutinas determinadas. La liquidez de la vida y de la sociedad se alimentan y se refuerzan mutuamente. La vida líquida, como la sociedad moderna líquida, no puede mantener su forma ni su rumbo durante mucho tiempo... En una sociedad moderna líquida los logros individuales no pueden solidificarse en bienes duraderos porque los activos se convierten en pasivos y las capacidades en discapacidades en un abrir y cerrar de ojos.⁴⁴³

Bauman se refiere a la “liviandad y la revocabilidad” como los preceptos que guían a las personas en sus apegos y en sus compromisos, y alude al anónimo columnista del *Observer* que utiliza el seudónimo de “*Doctor Descalzo*”, quien aconseja a sus lectores atenerse a la postura vital que se inspira en Lao-Tse, el profeta oriental del *desapego y la tranquilidad*:

Fluyendo como el agua... avanzas veloz con ella, sin ir nunca contra la corriente, sin detenerte hasta estancarte, sin aferrarte a los márgenes ni a las rocas del río —los objetos, las situaciones o las personas que pasan por tu vida—, sin ni siquiera tratar de conservar tus opiniones o tu visión del mundo, sino simplemente sosteniendo ligera pero inteligentemente lo que se te vaya presentando a tu paso para inmediatamente soltarlo con elegancia.⁴⁴⁴

Esta deberá ser nuestra postura vital si deseamos alcanzar la tranquilidad. Todos vivimos alerta, pues todo parece tener “fecha de vencimiento”, lo que hace que cuanto vamos guardando se vaya acumulando como desechos inservibles de San Alejo. Nuestra vida tiene que “recomenzar” sin tregua y también “finalizar” con la misma velocidad. Se pregunta Bauman:

¿Puede volver a convertirse el espacio público en un lugar de participación duradera más que de encuentros casuales y breves? ¿En un lugar de diálogo, debate, confrontación y acuerdo? Sí y no. Si, como durante la mayor parte de la historia moderna, lo que se entiende por “espacio público” es la esfera pública que rodea a las instituciones representativas del Estado-nación y a la que éste presta servicio, habrá que responder que probablemente no... Para ser creíble, la

⁴⁴³ BAUMAN, Zygmunt. *Vida Líquida*, Paidós, Madrid, 2010, p. 9.

⁴⁴⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Op. cit.*, p. 13.

respuesta del “sí” precisa de un espacio público nuevo y global: una política que sea genuinamente planetaria (no sólo “internacional”) y un escenario planetario adecuado. Y, además, necesita una responsabilidad verdaderamente planetaria: un reconocimiento del hecho de que todos los que compartimos el planeta dependemos mutuamente los unos de los otros para nuestro presente y para nuestro futuro, de que nada de lo que hagamos o no hagamos puede resultar indiferente para la suerte de otras personas, y de que ninguno de nosotros puede ya buscar y encontrar un refugio privado en el que cobijarse de las tormentas que pueden originarse en cualquier lugar del globo.⁴⁴⁵

En 2006, apareció ***Miedo Líquido. La sociedad contemporánea y sus temores***. La Modernidad había prometido superar los temores de las épocas anteriores, dominando las fuerzas ciegas de la naturaleza y de la sociedad. Pero hoy, más que antes, vuelven los miedos y toda clase de miedos insólitos: a las catástrofes medioambientales, al terrorismo con tecnología de punta, al cambio climático, a enfermedades desconocidas, al azaroso control de las santabárbaras nucleares, al descuido en las plantas nucleares... Todo lo cual se traduce en la conciencia nueva de “sociedad de riesgo”, ámbito de todas las incertidumbres, lo cual incuba nuevos miedos. Nuestros miedos contemporáneos constituyen un gran miedo “líquido”, tornátil, que se agudiza al descubrir nuestra incapacidad para saber qué se puede hacer. Nuestro miedo líquido “construye al enemigo” y lo hace más amenazante según la versatilidad de nuestra imaginación **irracional**. Escribe Bauman:

Y, por emplear la expresión con la que Milan Kundera resumió tan sucintamente la situación, esa “unidad de la humanidad” que la globalización ha generado significa, fundamentalmente, que “ya no queda lugar alguno al que huir”. Ya no hay refugios seguros en los que ocultarse. En el mundo de la modernidad líquida, los peligros y los miedos tienen también consistencia líquida... ¿o acaso gaseosa? Fluyen, calan, se filtran, rezuman... No se han inventado todavía paredes capaces de retenerlos, aunque sean muchos los que intenten construirlos.⁴⁴⁶

Como pintaba Goya, el “sueño de la razón crea monstruos”. El “sueño de la razón” **moral** ha sido precisamente el generador de nuestro múltiple miedo líquido, puesto que los objetos que nos amenazan han sido resultado de **inmorales** decisiones políticas, económicas, científico-técnicas, que han cursado sin control de consecuencias, dejadas “en las manos de Dios”⁴⁴⁷, como sugería Martín Lutero. Explica Bauman:

Los desastres provocados por las acciones humanas llegan a nosotros procedentes de un mundo impenetrable, atacan al azar y en lugares imposibles de

⁴⁴⁵ BAUMAN, Zygmunt. Op. cit., pp. 200-201.

⁴⁴⁶ BAUMAN, Zygmunt. Miedo Líquido. La sociedad contemporánea y sus miedos, Paidós, Barcelona, 2007, p. 127.

⁴⁴⁷ BAUMAN, Zygmunt. Op. cit., p. 115.

prever, y eluden o desafían las explicaciones que separarían esas acciones humanas de todos los demás hechos y sucesos: las explicaciones por **motivos o intenciones**. Pero, por encima de todo, el mal causado por las acciones inmorales de los seres humanos se nos antoja cada vez más inmanejable **por principio**.⁴⁴⁸

Bauman descubre que la tendencia posmoderna a la “*adiaforización*”, en otras palabras, a la neutralidad o indiferencia morales, junto con la anulación de la responsabilidad moral de los agentes individuales o colectivos, explican cómo tras los **desastres planetarios** que nos amenazan se han dado previamente y por mucho tiempo **grandes desastres morales**, aunque posiblemente las **intenciones** se encaminaban a “*hacer del mundo un lugar transparente, predecible, regular, continuo y manejable*.”⁴⁴⁹

Cierra Bauman su libro preguntándose: “*¿Qué se puede hacer?*”, refiriéndose especialmente a la tarea de los intelectuales, “*como guardianes (reales y pretendidos) de las esperanzas y promesas incumplidas del pasado, y como críticos de un presente que es culpable de haberlas olvidado...*”⁴⁵⁰ Bauman termina:

El siglo que nos espera podría perfectamente ser una era de catástrofe definitiva. Pero también podría ser una época en la que se negociase un nuevo pacto entre los intelectuales y el pueblo —entendido ahora como la humanidad en su conjunto— y se le diese vida. Esperemos que la elección entre esos dos futuros siga estando en nuestras manos.⁴⁵¹

En **2007**, Bauman publica “*Vida de consumo*”, en la que continúa analizando cómo las motivaciones convivenciales masivas generan la convicción de que lo que importa es el sujeto mismo, llamado a autorrealizarse. En la modernidad líquida, sin referente antropológico fuerte, y por tanto sin referente ético, el **mercado**, que reemplazó la antigua **ágora**, es el lugar donde habitan los que producen y los consumidores, que también se convierten en vendedores: en la publicidad se ven a sí mismos como ofertantes de lo que produce reconocimiento social, que tiene como criterio la “*responsabilidad consigo mismo*”: “*te lo mereces*”, “*te lo debes*”, “*te lo ganaste*”, al margen de toda responsabilidad con el otro.

Explica Bauman: “*El resultado no es muy diferente del efecto “adiafórico” de la estratagema puesta en práctica por la burocracia moderna sólida, que sustituía la “responsabilidad ante” (un superior, una autoridad, la causa o sus voceros) por la “responsabilidad por” (el bienestar y la dignidad humana del Otro). Los efectos*

⁴⁴⁸ BAUMAN, Zygmunt. Op. cit., p. 114.

⁴⁴⁹ BAUMAN, Zygmunt. Op. cit., p. 114.

⁴⁵⁰ BAUMAN, Zygmunt. Op. cit., pp. 221-222.

⁴⁵¹ BAUMAN, Zygmunt. Op. cit., p. 128.

*adiafóricos (vale decir, la proclamación de que ciertas acciones que entrañan elecciones morales son “éticamente neutras” y por lo tanto están exentas de toda evaluación ética y censura) suelen conseguirse en nuestros días, sin embargo, a través del reemplazo de la “responsabilidad por los otros” por la “responsabilidad por uno mismo y ante uno mismo”, juntas y al mismo tiempo. La víctima colateral a esta versión consumista de la libertad es el Otro en tanto objeto de responsabilidad ética y preocupación moral.”*⁴⁵²

Bauman piensa que el Estado social en la sociedad de consumidores deberá encargarse de atender al “bien común”, “entendido como una red de instituciones compartidas en las que se puede confiar, y de las que se puede esperar que garanticen la solidez y la confiabilidad del “seguro de vida colectivo” emitido por el Estado.”⁴⁵³ También función del Estado social es defender a la sociedad del “daño colateral” que producen los principios del consumismo. “Su propósito es impedir que la sociedad multiplique el número de “víctimas colaterales” del consumismo: los excluidos, los descartados, la infraclass. Su tarea es preservar la solidaridad humana e impedir que desaparezcan los sentimientos de responsabilidad ética.”⁴⁵⁴

En 2013, Bauman y Leonidas Donskis publican “**Ceguera Moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida**”, al que se ha hecho referencia varias veces. Bauman y el politólogo lituano Donskis dialogan acerca de la obra del primero y de sus relaciones con otros éticos europeos, enfatizando el concepto de “*adiáfora*”, indiferencia o insensibilidad ante el sufrimiento de los demás, lo que posibilita que no se perciba el mal, en lo que consiste la “*ceguera moral*”. Esta “ceguera” hace recordar a Saramago en su *Ensayo sobre la ceguera*, metáfora de todas las cegueras del siglo XX. Para la actitud “*adiafórica*”, el mal y el bien no se distinguen, y el primero, si se percibe, se torna banal, como descubrió Hannah Arendt en “*Eichman en Jerusalén*”: éste era un cumplido funcionario, disciplinado y correcto, que cumplía órdenes y no veía maldad en lo que obedecía.

Explica Donskis sobre el origen del concepto de *adiaforización*: “*apenas sería posible comprender el fenómeno de pérdida de sensibilidad sin el concepto de adiaforización del comportamiento humano. En griego, adiaforon significa “algo sin importancia” (pl. adiaphora). Esta palabra era utilizada por los estoicos griegos*⁴⁵⁵; *más tarde fue adoptada por Philipp Melanchthon, reformador religioso*

⁴⁵² BAUMAN, Zygmunt. Vida de consumo, FCE, Méx. , 2010, p. 128.

⁴⁵³ BAUMAN, Zygmunt. Op. cit., p. 189.

⁴⁵⁴ BAUMAN, Zygmunt. Op. cit., 2010, p. 192.

⁴⁵⁵ Donskis olvida que el *adiaphoron* circulaba como término médico en significantes como “*adiaforesis*”, cuando el paciente ni siquiera suda o transpira; y el término “*adiaforia*”, que equivale a apatía o indiferencia del espíritu, en casos depresivos o de desgano de vivir... Donskis tiene razón al aludir al uso de los estoicos, que se referían a las tres clases de cosas que podemos obtener: *agatha* (buenas), *kaka* (malas) y *adiaphora* (indiferentes). Las buenas son solo las virtudes; las malas son los vicios y pasiones; todas las demás son

*amigo de Martín Lutero, que designó las diferencias litúrgicas entre católicos y protestantes con el nombre de adiaphora, es decir, cosas a las que no había que hacer caso...*⁴⁵⁶

Dice Donskis a Bauman: *“Tú consideras que la adiaforización del comportamiento es uno de los problemas más sensibles de nuestra época. Sus causas son innumerables: racionalidad instrumental; sociedad y cultura de masas, es decir, pertenecer a una multitud siempre y en todo momento (pensemos en la televisión y en Internet); haber interiorizado la multitud; y una concepción del mundo en la que siempre parecemos estar rodeados de un poder anónimo gracias al cual nadie te reconocerá, te identificará o te avergonzará. De este modo, las cosas que no nos conectan con nuestras vidas carecen de importancia para nosotros; su existencia se disocia de nuestra permanencia en el mundo y no pertenecen a la esfera de nuestra identidad y autoimagen. Algo les pasa a los demás, pero no a nosotros.”*⁴⁵⁷

También en **2013**, Bauman publica **“¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?”** En la mentalidad privatista la desigualdad económica es presentada como una ventaja para los más pobres. Si los más ricos hacen rendir su riqueza, su reparto será más generalizado, pues las élites de las riquezas se consideran “gerentes” de la riqueza “común”, lo cual resulta falso. Se cumple la afirmación de Adam Smith, en uno de los epígrafes del libro: *“Dondequiera que hay gran propiedad, hay gran desigualdad. Por cada hombre rico debe haber por lo menos 500 pobres.”*

Afirma Bauman *“Nos han educado y entrenado para creer que el bienestar de la mayoría se consigue mejor captando, perfeccionando, financiando y recompensando las habilidades de unos pocos. Creemos que la naturaleza distribuye de forma desigual las capacidades. Por consiguiente, existen ciertas personas que son capaces de llegar a donde otros nunca llegarán por mucho que lo intenten. Aquellos que han sido bendecidos con capacidades son muy pocos y están dispersos, mientras que los que no tienen dichas capacidades o tienen menos son multitud... Esa es la razón, nos repiten insistentemente, por la que la jerarquía de la posición social y de los privilegios se parece a una pirámide: cuanto*

indiferentes (vida, muerte, dolor, salud, riqueza, pobreza). El sabio es quien es consciente del curso inexorable de universo (lo que ha de pasar pasará), no se rebela contra la necesidad, sino que acepta libremente, imperturbable, el destino, vive conforme a la naturaleza y se muestra indiferente ante las cosas. Pero la *adiaphoría* estoica no es exactamente la *adiaphoría* en el sentido negativo usada por Bauman, que nos lanza a la indiferencia colectiva malsana, la cual favorece la *kaka*: los vicios y pasiones destructivos.

⁴⁵⁶ DONSKIS-BAUMAN. Ceguera Moral. *Op. cit.*, p. 53.

⁴⁵⁷ DONSKIS-BAUMAN. *Op. cit.*, 2015, p. 55.

*más alto es el nivel alcanzado, más escaso es el número de personas capaces de alcanzarlo.”*⁴⁵⁸

2.3. Tomás de Aquino y Bauman

Una primera afinidad que aproxima a Tomás de Aquino con Bauman es la apertura metódica, que les permite articular distintas fuentes en la búsqueda de la verdad (pues según ambos autores, “hay que escucharlos a todos”). Lo que dice Donskis de Bauman valdría para Tomás: “...es un reconocido ecléctico metodológico; la empatía y la sensibilidad son para él mucho más importantes que la pureza teórica o metodológica... Los libros de Bauman abundan no sólo en pensadores modernos, sino en teólogos, pensadores religiosos...”(ut supra)⁴⁵⁹ Tomás —desde su segura fe cristiana y su consolidado realismo aristotélico— no tiene escrúpulos en integrar a Aristóteles, la Biblia, los Santos Padres, los neoplatónicos, los filósofos árabes y judíos, los romanos, el Derecho romano, el canónico...

Intentemos recapitular todos los textos comentados de Bauman, procurando descubrir un solo discurso articulador: la **globalización** favorece la riqueza de unos pocos, cuyas empresas operan **extraterritorialmente** (convirtiendo el Planeta en su latifundio de recreo), **sitiando** a los Estados nacionales (que deben desregular y flexibilizar) transformando a sus ciudadanos en “**libres**” **consumidores**, en el seno de una **posmodernidad adiaforética** (de indiferencia axiológica y **ceguera moral**), cuya característica esencial es “**la vida líquida**”, en la cual los **amores** y aun los **temores** son igualmente **líquidos** (sin consistencia, sin estabilidad). En ese mundo hay (subsisten) millones de ex-hombres, de **vidas desperdiciadas** —no aptas para el consumo— cuya suerte es la trashumancia a causa del **desplazamiento migratorio** (que van y vienen en torno a las **basuras del consumismo**, que encarnan al nuevo “**homo sacer**”).

Para hacer frente (resistiendo) a ese mundo adiaforético no nos queda sino recuperar la **ética del “Otro”**, que nos fuerza a la alteridad de la justicia y del amor, y la **política del bien común**, ejercida en el **ágora democrática** que conecta el **oikos** (privado) y la **ecclesia** (pública), todo lo cual supone recuperar el régimen político de la **república, productora de bien común**. Bauman piensa que el ejercicio de la **ciudadanía inclusiva** demanda el **establecimiento universal** de un **ingreso básico** no sujeto a los **vaivenes** del mercado de **trabajo**. Así, todos se habilitan vitalmente para poder “**criticar, razonar y juzgar**”

⁴⁵⁸ BAUMAN, Zygmunt. ¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?, Paidós, Barcelona, 2014, pp. 83-84.

⁴⁵⁹ DONSKIS-BAUMAN, Op. cit., p. 10-11.

(*ut supra*), recurso clásico republicano para producir el bien común, al estilo tomasiano.

Tomás de Aquino, realista que da mucha importancia a los datos empíricos, debe confiar en la fenomenología baumaniana y debe aceptar que los caminos propuestos por Bauman son análogos a sus **propios caminos medievales**: 1) ética del “*omnis homo omni homini familiaris et amicus*” (“*todo hombre es para todo hombre un familiar y un amigo*”); 2) el ejercicio de la **justicia legal** que instauro el **bien común político**, orientador del **bien común económico**, criterios para exigir cuentas y limitar a quienes se han convertido en presuntos gerentes de los bienes de la Humanidad, sin ejercer sus deberes: “*procurare et dispensare*”; 3) construcción de una “*politia bene commixta*” (constitución bien articulada), es decir, una “**res-publica**” de **régimen mixto**, que combine principios de **unidad**, de selección de los **mejores** y de intervención fundante y de control de **todo el pueblo**. Éste, en ejercicio de su “*prudencia política*”, por el hecho de que el hombre es “*animal máxime comunicativus*”, pueda “*criticar, razonar y juzgar*”.

Y para afrontar la actitud *adifórica*, de indiferencia valórica masiva, Tomás propone la educación para la “*libertad de calidad*”, como propone el tomista contemporáneo Servais Pinckaers, O.P., cuya dinámica se funda en el interés por lo que se presenta como verdadero y bueno (*velle bonum*). Según Servais, la libertad de calidad es una “**libertad abierta**, que inclina a la contribución de todas las facultades del hombre a la acción moral, y a la colaboración con los otros hombres en vista del bien común y del crecimiento de la sociedad. Engendra una moral basada en el atractivo de la verdad y del bien, en el deseo de felicidad, centrada en torno a las virtudes...”⁴⁶⁰

3. NAOMI KLEIN

3.1. Microbiografía

Naomi Klein nació en Montreal, Canadá, en 1970, en el seno de una familia judía de activistas, con larga tradición de opción social desde sus abuelos paternos, miembros del partido comunista. La atmósfera educativa que ha rodeado a Naomi se ha caracterizado por ejemplos de compromiso y lucha por causas relacionadas con la responsabilidad social. Sus padres tuvieron que abandonar Estados Unidos en 1967 y trasladarse a Montreal a causa de su oposición pública a la Guerra de Vietnam. Su madre fue famosa por ser autora de un documental anti-porno: “*Not a*

⁴⁶⁰ PINCKAERS, Servais, O.P. Las fuentes de la moral cristiana. Eunsa, Pamplona, 2000, p. 441.

Love Story". Su padre médico pertenece a la asociación "*Médicos por la responsabilidad social*". Éste creció influido por ideas de justicia social e igualdad racial. Las familias con las que los Klein se han relacionado han tenido experiencias semejantes de compromiso social y han pertenecido con frecuencia a comunidades judías.

Tuvo adolescencia marcada por la moda y el consumismo, con fuerte oposición al feminismo que lideraba su madre. Pero dos acontecimientos la convirtieron a los patrones culturales y opciones políticas de su tradición familiar: hacia los 17 años, cuando iba a ingresar a la Universidad de Toronto, el infarto de su madre la obligó a preocuparse por su familia y a tomar en serio su vida despreocupada de niña caprichosa; el otro acontecimiento de impacto profundo fue la Masacre de Montreal de diciembre 1989, con la muerte de mujeres estudiantes de ingeniería, lo que la hizo reconocer la importancia de los compromisos maternos con la condición femenina.

Su carrera de investigadora y escritora, de amplia lectura cultural y sociopolítica, se inició temprano con sus contribuciones al periódico universitario en calidad de editora jefe. Esto le permitió vincularse al "Toronto Globe and Mail", y posteriormente hacerse cargo del trabajo editorial en "This Magazine". Hacia 1995, intentó regresar a su universidad, pero debió abandonar sus inquietudes académicas, pues la labor como periodista interna la absorbía. El poder analítico y ágil de su prosa le proporcionó rápida fama, lo que le permitió convertirse en una periodista e investigadora con destacada influencia en el movimiento anti-globalización. Su militancia en el socialismo democrático y su ruptura con la globalización, la llevó a estudiar las influencias del capitalismo de fines del siglo XX, el sistema de economía neoliberal y su efectos en la cultura de masas.

Como escritora crítica del capitalismo neoliberal ha publicado: *No Logo: el poder de las marcas* (2001), *Vallas y ventanas: despachos desde las trincheras del debate sobre la globalización* (2003), *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre* (2007), y el guion para el documental *La Toma* (2004), que narra la lucha obrera contra la globalización durante la crisis argentina de 2001-2002. Una de sus últimas obras es *Esto lo cambia todo: el capitalismo contra el clima* (2015), que será especialmente tenido en cuenta para la presente investigación.

3.2. "Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima"

Esta obra es a un tiempo **enciclopedia** que actualiza toda la información científica y fáctica sobre "cambio climático", un **manifiesto perentorio**, una **denuncia**

continúa al **modelo económico** y una **metodología de la acción** de resistencia contra la voracidad de los centros de poder capitalistas en coyunda con *laissez faire* al libre mercado por parte de políticos y hombres de Estado. El desarrollo del discurso de Klein avanza en el marco de tres grandes partes: I. “*En mal momento*” (diagnóstico); II. “*Pensamiento mágico*” (alianza entre gran empresa y organizaciones ecológicas: solución a la contaminación, más contaminación); III. “*Empezar de todos modos*” (los nuevos guerreros del clima). Y “*Conclusión*” (acción).

“*Esto lo cambia todo*” pone el **cambio climático** en el centro de la política mundial y de las políticas intra-nacionales. Con su estilo directo, enderezado a persuadir, nos convence de la necesidad de cambiar hábitos de vida que favorecen los intereses de las industrias extractivas que pugnan en el “libre mercado” por aumentar sus rendimientos sin atender a los “signos de los tiempos”, anunciadores de mudanzas medioambientales insólitas y aun catastróficas. La convicción de Klein es que los cambios climáticos constituyen avisos alarmantes, que reclaman replantear el modelo económico vigente. Pero este replanteo debe estar acompañado por acciones drásticas de reducción masiva de las emisiones de gases de efecto invernadero. El manifiesto de Klein exige redefinir las formas democráticas heredadas y fortalecer las economías locales mediante la reorientación de sus fines a mediano y largo plazo, privilegiando la “**justicia climática**” y la protección de los más débiles.

Los tres grandes pilares de las políticas de esta nueva era —escribe Klein— son bien conocidos por todos nosotros: la privatización del sector público, la desregulación del sector privado y la reducción de la presión fiscal a las empresas, sufragadas con recortes en el gasto estatal. Mucho se ha escrito sobre los costes reales de tales políticas: la inestabilidad de los mercados financieros, los excesos de los superricos y la desesperación de los pobres, cada vez más prescindibles para el sistema, así como el deterioro de las infraestructuras y los servicios públicos. Muy poco se ha dicho, sin embargo, de cómo el fundamentalismo del mercado ha saboteado sistemáticamente, desde el primer momento, nuestra respuesta colectiva al cambio climático, una amenaza que empezó a llamar a nuestra puerta justo cuando esa otra ideología alcanzaba su cenit.⁴⁶¹

Párrafos después explica Klein:

Pero el bloqueo de una acción contundente de respuesta al problema climático no fue el único modo en que el fundamentalismo del mercado contribuyó a ahondar la crisis durante ese período. De manera más directa aún, las políticas que tan eficazmente habían liberado a las grandes empresas multinacionales de prácticamente toda traba a su actuación también coadyuvaron a exacerbar la

⁴⁶¹ KLEIN, Naomi. *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. Paidós, Barcelona, 2015, p. 35.

causa subyacente del calentamiento global, es decir, el aumento de las emisiones de gases de efecto invernadero.⁴⁶²

El aumento se disparó especialmente en la década del 90, al aplicarse el proyecto de integración internacional de mercados, más allá de posturas ideológicas. Así fue como al ingresar los “mercados emergentes”, en especial China, se llegó a incrementos de emisiones catastróficas, pasando del 1% anual al 3.4%, manteniéndose así o peor hasta hoy. Insiste Klein:

Con la implantación del sistema del libre comercio internacional y de la producción deslocalizada como norma, las emisiones no solo trasladaron su foco de unos países a otros, sino que se multiplicaron... Cuando China se convirtió en la “fábrica del mundo” también pasó a ser la “chimenea del mundo”, que escupía a borbotones los humos del carbón. En 2007, China concentraba ya dos tercios del incremento anual de las emisiones globales...⁴⁶³

Piensa Klein que hay que gravar las economías proporcionalmente a su responsabilidad en la contaminación, con el riesgo de que los contaminadores consideren que vale la pena pagar por seguir sus negocios de alto rendimiento. Dice Klein:

...Todo intento de gravar la extraordinaria concentración de riqueza que se produce en la cima de la pirámide económica de nuestras sociedades (como tan convincentemente ha documentado Thomas Piketty, entre otros muchos autores) serviría ciertamente para hacer que quienes más contaminan pagasen, aunque siempre, eso sí, que los ingresos así obtenidos se canalizaran hacia la financiación de la acción climática... los 500 millones de personas más ricas del planeta somos responsables de, aproximadamente, la mitad de todas las emisiones globales. En ese sector de la población mundial se incluyen las personas más ricas de todos los países del mundo (sobre todo, las de países como China y la India), pero también una proporción considerable de la clase media de América del Norte y de Europa... Consideradas en su conjunto, bien puede decirse que no andamos escasos ni mucho menos de opciones entre las que elegir para reunir equitativamente el dinero necesario para prepararnos para los temporales venideros y, al mismo tiempo, reducir radicalmente nuestras emisiones a fin de impedir un calentamiento global catastrófico...⁴⁶⁴

Es cierto que la apropiación privada de los medios de producción con su correspondiente Autonomía de la Voluntad (AV) decisoria (aunque sean los gerentes y no los propietarios directos los que “deciden”) es el fundamento del “libre mercado” “adiafórico”. Pero hay también responsabilidad de la propiedad

⁴⁶² Op. cit., p. 36.

⁴⁶³ KLEIN, Naomi. Op. cit., pp. 108-109.

⁴⁶⁴ KLEIN, Naomi. Op. cit., p. 148.

pública y de distintas formas de propiedad comunitaria, en la medida en que respondan al mismo modelo de libre iniciativa, libre inversión, libre búsqueda de ventajas. Explica Klein:

La solución no pasaría en ningún caso por la nacionalización energética **sobre la base de los modelos existentes**. Las grandes compañías petroleras de propiedad estatal (como la brasileña Petrobras, la noruega Statoil, o Petrochina) son **tan voraces** en su búsqueda de depósitos de carbono de alto riesgo como sus competidoras directas privadas...⁴⁶⁵

A los accionistas de las distintas empresas les interesará siempre que no haya pérdidas y que se aseguren las ganancias futuras. Aun las fundaciones “sin ánimo de lucro”, alimentan el propósito de que no haya “ánimo de pérdida”. Dice Klein:

Para que el valor de (las) compañías permanezca o crezca, las empresas petroleras o gasísticas deben estar siempre en disposición de demostrar a sus accionistas que cuentan con reservas de carbono frescas para explotar cuando se agoten las que están extrayendo actualmente. Ese proceso es tan crucial para las compañías extractivas como para una empresa automovilística o textil lo es el mostrar a sus accionistas que tienen ya encargos anticipados para sus futuros productos. De una empresa energética se espera, como mínimo, que amplíe la cantidad de petróleo o de gas que descubre en forma de reservas probadas... que arroje una “tasa de sustitución de reservas” del 100 por 100.⁴⁶⁶

El Estado liberal manchesteriano fue sustituido por el Estado neoliberal interventor, que propició cierta regulación de la iniciativa privada y del mercado. Pero el nuevo Estado neoliberal, recuperando el modelo decimonónico, inhibió su poder interventor y **des-reguló** la autonomía privada de las fuerzas económicas.

La ideología del libre mercado —insinúa Klein— tal vez tenga cautiva aún la imaginación de nuestra élites, pero en el caso de la mayor parte de la población, ha quedado muy despojada de su antiguo poder de persuasión. El desastroso historial de las pasadas tres décadas de política neoliberal es ya demasiado evidente. Cada nueva andanada de estadísticas en las que constata que una minúscula pandilla de oligarcas controla la mitad de la riqueza del mundo deja al descubierto que las políticas de privatización y desregulación siempre fueron una mal disimulada licencia para robar... El fracaso del capitalismo desregulado a la hora de cumplir sus promesas es el motivo por el que, desde 2009, plazas públicas de todo el mundo se han convertido en acampadas rotatorias semipermanentes de indignados y desposeídos... También explica por qué un libro que cuestiona tantas ideas preestablecidas como el Capital en el siglo XXI, de Thomas Piketty, en el

⁴⁶⁵ KLEIN, Naomi. Op. cit., p. 169.

⁴⁶⁶ Op. cit., p. 189.

que el autor pone al descubierto las estructuras intrínsecas de la concentración de riqueza permanente, puede liderar las listas de obras más vendidas...⁴⁶⁷

Si bien **cómo se vive** alimenta el **cómo se piensa**, hay una circularidad entre los dos extremos, pues **cómo se piensa** puede orientar el **cómo se vive** durante extensos períodos históricos. La mentalidad semita, que adoctrinó durante milenios, nos convenció de que el mundo circundante había sido creado para explotarlo y dominarlo. Muchos teólogos y filósofos tradujeron la idea religiosa y la convirtieron en clave cognoscitiva o epistemológica, que dio “lucidez” a los intelectuales que guiaban la conciencia colectiva. En el caso de nuestras certezas acerca del dominio de la naturaleza, se reforzaron los datos de fe con razones filosófico-científicas de pensadores como Francis Bacon, a quien Jonas hacía corresponsable de nuestras amenazas contemporáneas. Escribe Klein:

“Si la economía extractiva contemporánea tiene un santo patrón, probablemente sea Francis Bacon. A este filósofo, científico y estadista británico se le atribuye el mérito de haber convencido a los miembros de la élite de su país para que abandonaran de una vez por todas las nociones paganas de la tierra como figura materna dadora de vida por quien debemos sentir respeto y veneración (y no poco temor), y aceptaron en su lugar el papel de amos del calabozo en el que él la había recluido conceptualmente. “Porque no tenéis más que perseverar y, por así decirlo, perseguir y acosar a la naturaleza a donde vaya... Tampoco debe un hombre tener miramientos a la hora de entrar y penetrar en esos agujeros y rincones, cuando la inquisición de la verdad es el solo objeto que lo guía.”⁴⁶⁸

En el capítulo VIII de la segunda parte, Klein se refiere a la “geoingeniería”, que pretende solucionar los problemas más preocupantes del calentamiento global. Los geoingenieros han propuesto varios métodos para reducir la intensidad lumínica del sol, desde el uso de espejos espaciales, rociar el cielo con agua de mar, rociar la atmósfera con aerosoles de sulfato, *“ya sea desde aviones especialmente adaptados para ello, ya sea desde una manguera de gran longitud suspendida en el aire mediante unos globos de helio (hay quien ha sugerido incluso el uso de cañones).”*⁴⁶⁹ La erupción del monte Pinatubo, en 1991 en Filipinas, lanzó dióxido de azufre a la atmósfera y a la misma estratosfera, con efecto enfriador global. Esto ha inspirado las inteligencias geoingenieriles, que buscan métodos artificiales para lograr efectos semejantes a los de Pinatubo⁴⁷⁰.

⁴⁶⁷ KLEIN, Naomi. Op. cit., p. 198.

⁴⁶⁸ Op. cit., p. 216.

⁴⁶⁹ Op. cit., p. 319.

⁴⁷⁰ Explica Klein: *“...las gotas de ácido sulfúrico no caen al suelo, sino que se mantienen en la estratosfera y... pueden extenderse por ella hasta rodear el conjunto del planeta. Las gotitas en suspensión actúan como diminutos espejos dispersores de la luz, con lo que impiden que llegue a la superficie de la Tierra la totalidad del calor procedente del sol.”* Op. cit., p. 320.

En su gran conclusión, *“justo el tiempo suficiente para lo imposible”*, Naomi Klein se refiere a Brad Werner, especializado en el estudio de sistemas complejos, quien dio una conferencia en 2012 en San Francisco. Werner afirmó, en palabras de Klein:

El capitalismo global ha hecho que la consunción de recursos sea tan rápida, tan fácil y tan libre de obstáculos que, como consecuencia, los “sistemas tierra-humanos” se están volviendo peligrosamente inestables... Sin embargo, en su modelo se incluía una dinámica que ofrecía cierto resquicio a la esperanza. Werner la llamó “resistencia” y es la que es propia de aquellos movimientos de “personas o grupos de personas” que “adoptan un conjunto de dinámicas que no encajan dentro de la cultura capitalista”... Se trata de “la acción ecologista directa, la resistencia emprendida desde fuera de la cultura dominante, como la que se traduce en manifestaciones, bloqueos y actos de sabotaje organizados por pueblos indígenas, obreros, anarquistas y otros grupos de activistas.”⁴⁷¹

Para luchar por la “justicia climática”, hay que hacer el aprendizaje de la resistencia y de la desobediencia civil estudiando la historia de otros movimientos sociales con gran influencia en el pasado, capaces de revertir voluntades opresoras: *“Dicho de otro modo, a estas alturas, sólo los movimientos sociales pueden salvarnos.”*⁴⁷²

...No habrá ningún intento de hacer frente al desafío climático que fructifique — afirma Klein— si no se entiende como parte de una batalla mucho más amplia entre cosmovisiones enfrentadas, como algo enmarcado en un proceso de reconstrucción y reinención de la idea misma de lo **colectivo, lo comunitario, lo comunal, lo civil y lo cívico** tras tantas décadas de ataques y abandono. Porque lo que verdaderamente nos sobrecoge del reto climático son las muchas reglas que exige que rompamos a la vez, reglas inscritas en las legislaciones nacionales y los acuerdos comerciales, pero también poderosas normas no escritas que vienen a decirnos que ningún gobierno puede decidirse a aumentar impuestos sin que ello le cueste el poder, ni puede negarse a una gran inversión (por perjudicial que ésta pueda ser), ni puede hacer planes para ir contrayendo gradualmente aquellas partes de nuestras economías que nos ponen a todos en peligro... Pero todas y cada una de esas reglas surgieron de la misma y coherente cosmovisión. Si deslegitimamos esa visión del mundo, todas las reglas en ella contenidas se debilitarán y serán más vulnerables.⁴⁷³

⁴⁷¹ Op. cit., p. 552.

⁴⁷² Id. Ib.

⁴⁷³ Op. cit., p. 365.

3.3. Tomás de Aquino y Naomi Klein

Naomi denuncia cómo los intereses de las **industrias extractivas** pugnan en el **libre mercado** por aumentar sus rendimientos, en un encuentro cómplice de poderosas autonomías privadas (AP) que ejercen sus autonomías volitivas (AV) sin tener en cuenta ni los intereses de las naciones, ni los intereses de los más débiles ni el acumulativo impacto medioambiental. Tal impacto es tan alarmante, que **reclama cambios** en el **modelo económico vigente**, acompañado de acciones de **reducciones** de las **emisiones** de gases de efecto invernadero. Todo el proceso económico debe replantear sus fines a mediano y largo plazo en función de una nueva forma de justicia: la **“justicia climática”**. El **modelo económico vigente** se sostiene en **tres grandes pilares**: la tendencia a la **privatización** del sector público, la **desregulación** del sector privado y la **reducción** de las **presiones fiscales** que limitan la autonomía privada empresarial con efectos en el gasto estatal, para compensar lo que las macroempresas dejan de pagar.

El **fundamentalismo del libre mercado** sabotea todo lo que se proyecta para reducir el cambio climático. El *“libre mercado”* es un llamado al encuentro de autonomías privadas (AP) para lograr ganar más y más en el **juego competitivo**, sin atender a que los procesos productivos **“deslocalizados”** sirvan a ningún bien común, y sin que pueda haber auténticos poderes políticos de control. Si se logra que los competidores paguen los daños ambientales, lo hacen si eso les permite seguir contaminando de otro modo. Y los responsables no son solamente las autonomías privadas, sino también las **autonomías estatales**, como en el caso de **China**, que es la **chimenea del mundo**. Si todos se vuelven competidores del libre mercado, no vale la pena distinguir entre formas de propiedad.

En este modelo económico neoliberal, prima el **ánimo de lucro** y si las empresas **se declaran sin ánimo de lucro**, su permanencia competitiva reclama **“sin ánimo de pérdida”**. El modelo favorece que *“una minúscula pandilla de oligarcas controle la mitad de la riqueza del mundo”* (*ut supra*). Para hacerle frente a este estado de cosas, practicando *“justicia climática”*, se impone **“resistir”**, **“desobedecer”** y **“hacer valer”** una nueva **“ideología”**: **“reinventar lo colectivo, lo comunitario, lo comunal, lo civil y lo cívico”**, rompiendo instituciones jurídicas y acuerdos comerciales. Estas acciones deben ir **deslegitimando** la cosmovisión económica vigente.

A todo lo largo del discurso de Klein, se puede ir leyendo entre líneas, en nivel semántico tácito, el discurso de Tomás de Aquino redivivo, quien estaría de acuerdo en hablar de una **nueva forma de justicia**, como forma de la justicia legal (que reclama una reeducación para la justicia general o de la conciencia ética colectiva), de donde arranca el régimen político mixto que puede corregir los

rumbos del modelo económico. La “**justicia climática**” se convierte, de pronto, en la condición de toda justicia, pues está amenazada la **vida** en el Planeta Tierra, que es la tendencia natural básica de todo ser humano, de todo grupo humano, de todo el género humano y de todas las especies vivas. **Si no existe la vida**, no existe sociedad y no tiene sentido echar a andar un régimen de bien común. Por lo pronto, mientras no se agudice el riesgo de Humanicidio, la “**justicia climática**” apenas aparece como una forma de justicia protectora sectorial.

También es pensable que la “**justicia climática**” funcione como reguladora al mismo tiempo de las tres justicias clásicas: de la legal, reguladora del todo social; de la distributiva, que no puede privatizarlo todo para distribuir; de la conmutativa, que no puede hacer lícitos todos los intercambios, todas las transferencias de propiedad privada o del tipo que sea. Tomás tendría en cuenta todos los niveles de bien común: desde los bienes comunes locales, nacionales, regionales, internacionales, hasta llegar al bien común del género humano, cuyas tres justicias se amplían de tal manera que se dé una nueva justicia legal, que vincule humanidad y planeta; una nueva justicia distributiva, que respete bienes comunes de seguridad ecológica; y una nueva justicia conmutativa, que no excluya de los medios de vida a ningún sector de la vida humana, corrigiendo la intersubjetividad anárquica y competitiva.

La preocupación de Klein por el “**cambio climático**” trae a la memoria la preocupación tomasiana, en su pequeña utopía sobre la fundación de una nueva sociedad política, por la necesidad de que tal comunidad goce de todas las condiciones ecológicas integrales, entre ellas una que los antiguos consideraban ideal: “**temperatura**”, que debe ser “**templada**”, ni excesivamente caliente ni excesivamente fría (Cfr. RP, L. II, c. 5, nn. 51, 52).

Tomás, experto en experiencias de “**tiranía**”, descubriría con Klein que la mayor parte de la humanidad se halla bajo la “**tiranía**” del **fundamentalismo del libre mercado**, y concordaría con ella en que hay que ejercer todas las formas de **resistencia**, desobediencia y presión contra los fundamentos de tal tiranía: una **propiedad privada ilegítima**, dado que resulta **acaparadora** y no cumple **ninguna función de bien común**. Está de acuerdo Tomás en que haya un nuevo modelo económico que empiece con la quiebra de las **instituciones jurídicas injustas**, pues las leyes reguladoras que favorecen el mercado no sirven al bien común. El Aquinate estaría de acuerdo en alegar el **elemento prudencial**⁴⁷⁴ de la “**gnome**” (o discernimiento y juicio)⁴⁷⁵, que permite desconocer la ley o las

⁴⁷⁴ ST, II-II, 47.

⁴⁷⁵ “**Gnome**” en griego: facultad de conocer, entendimiento de la situación, razón circunstanciada... (Cfr. PABON-ECHAURI, Diccionario Griego-Español, Spes, Barcelona, 1954). En Tomás, implica que la razón práctica cuenta con todos los **elementos de juicio**: memoria, investigación, consulta, atención pronta, razonabilidad que contrasta fines y medios, previsión, circunstanciación, cautela.

instituciones que bloquean los imperativos de la acción moral exigida por los fines sociales, políticos y jurídicos que garantizan la realización del Bien Común⁴⁷⁶.

4. UGO MATTEI

4.1. Microbiografía

Ugo Mattei, nacido en Turín en 1961, se graduó en Derecho en la Universidad turinesa en 1983 y recibió un LL. M. en la Universidad de California en 1989. Fue alumno de la London School of Economics y de la Facultad Internacional de Derecho Comparado de Estrasburgo. Es titular de derecho civil en la Universidad de Turín y Coordinador académico de Internacional de Turín, donde se abordan críticamente problemas relacionados con el derecho y las finanzas en el capitalismo global; también es columnista del diario italiano *Il Manifesto*. Se ha desempeñado como profesor en varias instituciones de distintos países: profesor de derecho internacional comparado en la Universidad de California y en la Universidad de San Francisco (Cal.); profesor visitante en la Escuela de Derecho de Yale y también en el Trinity College de Cambridge; profesor visitante en Oslo, Berkeley, Montpellier, Macao (China).

Se vinculó a la facultad de derecho de la Universidad de Trento, como profesor de derecho civil e introducción a las instituciones jurídicas africanas. En 1992 se desempeñó como profesor titular de la Facultad Internacional de Derecho Comparado de Estrasburgo. Es miembro de la Academia Internacional de Derecho Comparado, miembro del Comité Ejecutivo de la Sociedad Americana de Derecho Comparado, miembro del Consejo Asesor del Instituto de Friburgo de Derecho Comparado, Asesor del Instituto de Derecho de la Economía y Finanzas en la Copenhagen Business School, Editor General del Núcleo Básico Serie del Derecho Privado Europeo.

⁴⁷⁶ El Aquinate precisa que, cuando la ley “es injusta”, se impone la desobediencia de “conciencia” y la “inobservancia de la ley”, pues “nunca es lícito cumplirla”: “*Las leyes pueden ser injustas de dos maneras. En primer lugar, porque se oponen al bien humano al quebrantar tres condiciones: bien sea la del fin; ya sea la del autor como cuando el gobernante promulga una ley que sobrepasa los poderes encomendados; ya sea la de forma, como cuando las cargas se imponen a los ciudadanos de manera desigual, aunque sea mirando al bien común. En segundo lugar, las leyes pueden ser injustas porque se oponen al bien divino, como las leyes de los tiranos... Y tales leyes nunca es lícito cumplirlas...*” (ST., I-II, 96, 4).

Ugo Mattei tiene una formación multidisciplinaria de amplia perspectiva internacional, con viajes de inserción-investigación en distintas culturas, lo cual le permite una visión hermenéutica segura de las constantes y megatendencias del mundo contemporáneo. Con su especial comprensión de instituciones jurídicas comparadas, tiene en su haber académico numerosas publicaciones, artículos especializados o libros. Fue Vicepresidente de la Comisión Rodotà para la Reforma de los Bienes Públicos y tuvo participación activa en el referéndum a favor del agua como bien común, que se efectuó en Italia en 2011. Mattei ha puesto en práctica sus ideas sobre los bienes comunes en Nápoles como presidente de la empresa de agua local de 2012 a 2014.

Entre sus publicaciones recientes figuran: *El proceso de codificación europea: cortar y pegar* (2003); *Invertire la rotta. Idee per la riforma de la proprietà pubblica* en colaboración (2007); coautoría con Laura Nader: *Saqueo: cuando el Estado de derecho es ilegal* (2008); en colaboración con Teemu Ruskola: *Derecho Comparado de Schelsinger* (2009); *Il Saccheggio. Regime di legalità e trasformazioni globali* (2010), *La legge del piú forte* (2010); *L'acqua e i beni comuni raccontati alle ragazze e ai ragazzi* (2011). En 2015 ha publicado junto con el ecologista Fritjof Capra "La ecología de la ley. Hacia un sistema judicial en sintonía con la naturaleza y la comunidad".

Para la presente investigación, nos centraremos en su manifiesto de 2011, editado en español en 2013: "*Bienes comunes*". En una época en la que se mercantiliza casi todo, los bienes comunes aparecen como una alternativa tanto a la propiedad estatal como a la propiedad privada capitalista. ¿Será que la mejor opción para cuidar los bienes comunes es su privatización?

4.2. "Los bienes comunes. Un manifiesto".

En el Capítulo I de esta investigación se ha hecho uso ampliamente de los planteamientos críticos del "*Manifiesto*", multiplicando las citas de los primeros cinco capítulos: 1. "*Las transformaciones globales en curso. El nuevo Medievo.*" 2. "*Los bienes comunes como freno a la modernidad y a los **enclosures**.*" 3. "*Entre el ser y el tener. Fenomenología de lo común.*" 4. "*La conciencia de lo común. Cultura crítica y propaganda.*" 5. "*El partido, el movimiento y el gobierno democrático de lo común. La aventura del agua.*" En la época actual, sometida a la mercantilización de casi todas las esferas de la vida, los bienes comunes se presentan como alternativa tanto a la propiedad privada capitalista como a la propiedad estatal. Lo común aparece atezado entre el capital y el Estado cómplice. "*Sólo la participación política estimulada por la cultura crítica puede*

*permitir el reconocimiento social de los bienes comunes y priorizar las preferencias de “ciudadanos” y no de “consumidores”.*⁴⁷⁷

La incompatibilidad entre el modelo de desarrollo dominante en su estructuración jurídico-política —escribe Mattei— y la supervivencia de la vida en el planeta pone en cuestión la compatibilidad misma entre estatalidad moderna y tutela de los bienes comunes. Y torna imperiosa y urgente la instancia de una democracia participativa que encuentra en los movimientos sociales su epifanía más vital.⁴⁷⁸ Y afirma párrafos después: “Estamos... frente a una exigencia moral de transformación y frente a un auténtico estado de necesidad que reclama una revolución cultural eco-compatible que difícilmente puede prescindir de una revolución política.”⁴⁷⁹

Insiste Mattei en el gran obstáculo que constituye la estructura jerarquista común a la propiedad y a la soberanía estatal: “*Las estructuras privatistas —propiedad privada, sociedad por acciones, etc.— concentran el poder de decisión y de exclusión en un sujeto —el titular— o en una jerarquía (el consejo de administración de las corporaciones). De manera similar, las estructuras publicistas —burocracia— concentran el poder en la cúspide de una jerarquía soberana caracterizada por la exclusión de cualquier otro sujeto decisorial en el ámbito de una determinada esfera de jurisdicción (el modelo de la soberanía territorial) y sus articulaciones político-administrativas.*”⁴⁸⁰ Los **partidos** políticos tradicionales juegan dentro de este doble esquema jerarquista, y no resultan aptos para representar la lucha por los bienes comunes, que implican difusión del poder e inclusión participativa.

En el capítulo 6, Mattei analiza la importancia de la Red y comienza afirmando: “*Cada vez se depositan más esperanzas en Internet como espacio de emancipación y de contrahegemonía. Con los años, se ha ido construyendo una verdadera mitología de la Red como espacio público, como “lugar común”, regido por el principio de igualdad, conexión, paridad y libertad de acceso, como espacio de creatividad en el que se comparte libremente... En el plano político, Wikileaks se ha convertido en un icono de la transparencia de lo común global... aparece Julián Assange,... y desde su servidor blindado le saca los colores a las cancillerías de medio mundo. Y luego tenemos los movimientos por los bienes comunes locales, resistentes de todo el planeta, desde los zapatistas a los “Sin tierra”, desde el “No” al tren de alta velocidad a las luchas por la universidad pública como movimientos dispersos en todos los continentes y organizados en torno a los temas más variados. Gracias a Internet, todos estos grupos consiguen*

⁴⁷⁷ MATTEI, Ugo. Bienes Comunes. Un manifiesto. Trotta, Madrid, 2013, p. 87.

⁴⁷⁸ Op. Cit., p. 88.

⁴⁷⁹ Op. Cit., p. 89.

⁴⁸⁰ Op. Cit., p. 90.

poner en común sus propias prácticas, compartir ideas y estrategias, contribuir, en suma, a la creación de una cultura política “desde abajo” que conjuga aspectos locales con dimensiones planetarias, en una notable concreción de ese espíritu glocal que, gracias a la Red, parece haberse difundido ampliamente... Estos posibles usos de Internet han permitido celebrar la existencia de la Red como una suerte de “plaza global”, de espacio compartido del cual se podrían derivar algunos de los aspectos más representativos de la idea de bienes comunes.”⁴⁸¹

Pero considera Mattei que los beneficios comunes de la Red no son unívocos: la aceleración de su poder comunicativo permite la aceleración de los intercambios económicos, lo que significa transferencia de ingentes capitales, favoreciendo la especulación; ofrece facilidades para sustituir la mano de obra y para activar el consumismo, convirtiendo al comprador en trabajador gratuito; desde el punto de vista ecológico, la construcción de las tecnologías de acceso a Internet exige un consumo ilimitado de minerales raros que favorecen el saqueo de países pobres y ambientalmente frágiles; Internet funciona como arma de penetración de la hegemonía norteamericana, tanto desde el punto de vista lingüístico como cultural; por otra parte, favorece la penetración política por el espionaje entre Estados y del “Gran Hermano”, vigilante de toda vida privada; la Red propicia el surgimiento de grandes “latifundistas intelectuales”, que alegan la propiedad intelectual como propiedad privada de las ideas, alma de un nuevo comercio excluyente...

*“Hubo una histórica fase inicial —explica Mattei— en la que la Red era efectivamente gestionada por sus principales usuarios y padres científicos, interesados principalmente en desarrollarla y hacerla crecer. Pero a partir de los años 90, las cosas cambiaron radicalmente. Hoy, el gobierno, o como se dice para despolitizar el término, la **governance** de Internet, está en manos de poderosos intereses políticos y privados que han adaptado al capitalismo cognitivo la gran tenaza que desde la modernidad ha triturado los bienes comunes... hoy son los Estados Unidos y los grandes latifundistas intelectuales quienes mantienen en un puño el control de la Red. Un control que aplasta todos sus aspectos de bien común, como demuestra el hecho de que hoy más de la mitad del tráfico que circula por ella está constituido por las llamadas **apps** (applications) privadas, a las que sólo se accede por medio de pago. La guerra por el control de Internet, una vez se ha convertido en la **infraestructura fundamental del capitalismo cognitivo**, ha durado bastante poco. El gobierno de los Estados Unidos hizo valer de manera contundente la “propiedad” de la Red recurriendo incluso a la amenaza penal.”⁴⁸²*

⁴⁸¹ Op. Cit., pp. 99-101.

⁴⁸² Op. Cit., p. 106-107.

Acerca de las posibilidades de Internet, concluye melancólicamente Mattei: “*Todo esto, me parece, sitúa el gran **common** global, que tanto señalan como modelo para la gestión del resto de los bienes comunes, bajo una luz opaca. En realidad, me parece que la Red virtual, lejos de unir, divide, individualiza y engaña, generando falsa comunidad y auténtico narcisismo... Pero la política, si quiere conservar cualquier potencialidad emancipatoria, exige contacto físico. Y los bienes comunes solo se pueden defender y gobernar mediante la presencia física de un movimiento de masas dispuesto a batallar amplia y generosamente por recuperar sus espacios. Una manifestación convocada a través de Facebook nunca conseguirá parar la guerra o derrocar a un tirano.*”⁴⁸³

Espiguemos algunas conclusiones⁴⁸⁴:

1. En la guerra revolucionaria por la supervivencia planetaria, se enfrentan dos paradigmas: el *darwinista* que hace valer el voluntarismo acaparador del más fuerte y el *comunitarista* incluyente, que debe alcanzar hegemonía global en el próximo futuro.
2. El primer paradigma preside los modelos de desarrollo y crecimiento sin límites del capitalismo, a pesar de las catástrofes ecológica y económica. El segundo modelo caracterizaba la experiencia político-jurídica medieval, en la cual el centro de la vida social era la comunidad corporativa preestatal local, en el seno de la parcelación del poder feudal.
3. En lo político, el primer modelo, fundado en el individualismo privatista y en la soberanía territorial del Estado, domina una visión antropológica que hace prevalecer los deseos y la voluntad del *homo oeconomicus*.
4. “*Lo que se está abriendo paso, cada vez más, es una concepción que ve a Gaia —la Tierra viva— como una comunidad de comunidades ecológicas, ligadas entre sí por una red, un network de relaciones simbióticas y mutualistas en las que cada individuo —humano o no humano— no puede existir sino en el marco de relaciones difusas, a partir de modelos de reciprocidad compleja.*”⁴⁸⁵
5. “*Nuestro paradigma... nos ofrece una percepción de la realidad a partir de la comunidad, cuyos miembros dependen unos de otros (del mismo modo que las comunidades dependen unas de otras).*”⁴⁸⁶
6. Todos los individuos tienen necesidad de una **equivalente cantidad** de alimentos y de agua para asegurar su supervivencia; las **diferencias importantes** son **cualitativas**: dieta, pureza del agua... “*Las*

⁴⁸³ Op. Cit., p. 108.

⁴⁸⁴ Cfr. Op. cit., p. 109-114.

⁴⁸⁵ Op. Cit., p. 110.

⁴⁸⁶ Op. Cit., p. 110.

*cuantitativas... al no ser sostenibles ecológicamente, están en la base de desigualdades abismales contra las que es menester alzarse.*⁴⁸⁷

7. *“La ecología... única visión política capaz de proporcionar un mapa para cambiar de rumbo, se funda desde sus orígenes en la tradición **recesiva**, en cuyo centro se encuentra la comunidad. El individuo solitario y competitivo se denuncia como una mera ficción de un pensamiento letal dirigido a legitimar la desigualdad y la acumulación de la propiedad privada.*⁴⁸⁸
8. Puesto que las necesidades primarias (comer, vestirse, cubrirse) hace tiempo fueron satisfechas, como al capitalismo sólo le interesa acumularse, intenta seguir vendiendo en función de necesidades ficticias. *“El sentido del **marketing**... ha consistido en inventar necesidades privadas nuevas. A través de la creación de imágenes falsas y de mitos materialistas egocéntricos y narcisistas, esta nueva disciplina produce comportamientos de consumo con efectos ecológicos devastadores.*⁴⁸⁹
9. *“...Se entenderá por qué la cuestión de los bienes comunes y de su reconquista se plantea en el terreno de un desencuentro profundo — epistemológico y también psicológico— entre dos visiones del mundo. Una, mecanicista-tecnológica, fundada en el individualismo, el dominio y la dimensión cuantitativa de la realidad. La otra, ecológica, fundada en la comunidad, el holismo y la dimensión cualitativa.”*⁴⁹⁰
10. *“La única manera de construir una narrativa contrahegemónica capaz de recuperar consenso consiste... en redefinir los límites del Estado, y al mismo tiempo, los de la renta y el beneficio, a partir de una idea sencilla: “Menos Estado, menos propiedad privada, más bienes comunes”... Una propuesta de este tipo, empero, no defiende que todo el poder vaya a parar a manos de un sector público burocrático, autoritario o proclive al favorecimiento ilícito de intereses privados. Por el contrario, lo que se propugna es la institucionalización, en todos los niveles en que sea políticamente posible, de un gobierno participativo de los bienes comunes...”*⁴⁹¹

⁴⁸⁷ Op. Cit., p. 110.

⁴⁸⁸ Op. Cit., p. 111.

⁴⁸⁹ Op. Cit., p. 111.

⁴⁹⁰ Op. Cit., pp. 112-113.

⁴⁹¹ Op. Cit., p. 114.

4.3. Tomás de Aquino y Ugo Mattei

Tomás viene “escuchando” el testimonio de Mattei desde el primer capítulo de esta investigación, desde cuando el jusfilósofo italiano enfatiza que la propiedad privada viene funcionando desde el Derecho Romano como el “corazón” de toda la tradición jurídica continental (europea), preocupado por la suerte de los “bienes comunes”, que se encuentran entre la “tenaza” de la propiedad privada y del Estado cómplice, de tal forma que los gobernantes acostumbran privatizar tales bienes para solventarse.

El realista Tomás prefiere seguir escuchando los asertos claves de Mattei: 1) incompatibilidad entre el modelo económico dominante y la supervivencia de la vida en el planeta; 2) la Red informática resulta un nuevo bien común, que apareció como espacio de emancipación y permitió poner en común y compartir estrategias *glocales*; pero pronto empezó a servir los intereses económicos del *globalismo* y convirtió la propiedad intelectual en gran capital cognitivo, como latifundio intelectual planetario al servicio de los propietarios de las ideas...; 3) en la guerra por la supervivencia planetaria se enfrentan dos paradigmas: el darwinista del más fuerte, que hace prevalecer los deseos del *homo oeconomicus*, creador de necesidades artificiales, y el comunitarista, sin poderes adecuados; 4) pero se abre paso la concepción de “*Gaia*” como una comunidad de comunidades ecológicas con relaciones simbióticas y mutualistas...; 5) para hacer frente al voraz *homo oeconomicus*, existen varias alternativas: la participación política estimulada por la cultura crítica puede privilegiar las preferencias “*ciudadanas*” sobre las preferencias del “*consumidor*”; utilizar la Red, pero preferir el contacto físico de los movimientos de masas; construir movimientos de presión para recuperar el consenso y redefinir límites a la propiedad y al Estado; ir diseñando instituciones en todos los niveles de un gobierno participativo de los bienes comunes, impidiendo que sea asumido por un aparato burocrático...

Contra todas las formas posibles de lucha, Mattei descubre un gran obstáculo en la estructura jerarquista tanto de la propiedad privada como de la soberanía estatal, que concentran el poder de decisión en los vértices de las pirámides. Son preferibles los movimientos de ataque y resistencia a los partidos políticos, pues éstos están estructurados para insertarse en las dos jerarquías.

Tomás, después de entender a Mattei, hace algunas observaciones: 1) si la vida está amenazada, la primera inclinación humana es descartada, lo que implica dejar sin sostén todo proyecto de institución política; 2) todo bien común supone compartir sin exclusión; 3) la inclinación a la vida social es fundamental y descarta al “*homo homini lupus*”; 4) existe acuerdo con la concepción orgánica de bien común tomasiana; 5) el régimen político mixto supone la intervención de todo el

pueblo en la elección y control de los gobernantes, que no son los dueños del bien común, sino sus guardianes, y pueden convertirse en “tiranos”; el consenso es la base de toda decisión política: *“lo que a todos atañe, por todos debe ser decidido y cumplido”*.

Tomás le hace un reclamo a Mattei, con quien no puede estar de acuerdo, al sugerir que el Aquinate “*cuestionó*” a los Santos Padres de la Iglesia⁴⁹², que afirmaban que Dios había atribuido el **uso de todos los bienes** a toda la Humanidad. Mattei insiste en que el Aquinate prefirió al Aristóteles privatista contra la gran tradición cristiana comunalista. La sugerencia de Tomás se refiere a la posibilidad de que el derecho positivo determine la viabilidad práctica de la propiedad particular, en el caso de la indiferencia de los comuneros, de su desinterés o de sus conflictos por apoderarse de la mejor parte. La propiedad particular no es algo natural, no es imperativo de derecho natural, sino un imperativo prudencial condicionado, que convierte al propietario en mandatario vigilado del bien común.

Tomás concuerda con Mattei, al referirse al modelo de desarrollo dominante, que estamos frente a un auténtico “*estado de necesidad*” que reclama una revolución cultural eco-compatible, pues la situación extrema niega toda forma de apropiación excluyente. No hay que olvidar que las revoluciones culturales (deslegitimación del régimen “*tiránico*”) demandan revoluciones políticas (reestructuración o cambio de régimen).

Tomás hace unas aclaraciones a Mattei: su idea de “*bienes comunes*” como sectores que no son objeto de privatización, porque pertenecen a todos, parece no contar con una noción integradora de “bien común” abarcante, de tal manera que esos sectores especializados aparezcan como interdependientes, interrelacionados con otros tipos de bienes humanos. Sin embargo, su idea orgánica de “*Gaia*” parece aproximarse a la idea tomista de Bien Común estructurante y totalizador. Por otra parte, su idea de “bien común” asignable “**pro quota**” parece convertir tal bien de naturaleza “**pro indiviso**” en objeto de parcelación y reparto. Además, esta idea de “bien común” matteiana parece referirse más al **objeto común** que a las relaciones integradoras en el interior del todo. Como si el “bien común” fuera el resultado de la suma de bienes al margen de los sujetos.

⁴⁹² “...Los antiguos padres de la Iglesia... insistieron en que Dios había concedido dones originarios **a toda** la humanidad (una idea ya cuestionada por Tomás de Aquino, que seguía a Aristóteles en su polémica con el comunismo platónico y planteaba la rehabilitación de la propiedad privada)...” MATTEI, Ugo. Bienes Comunes. Un manifiesto. Trotta, Madrid, 2013, p. 56.

5. THOMAS PIKETTY

5.1. Microbiografía

Thomas Piketty nació en el suburbio parisino de Clichy en 1971. Sus padres se vieron envueltos en el grupo trotskista de las protestas de mayo del 68, pero ellos abandonaron esa postura política antes de que naciera Thomas, y una visita a la Unión Soviética, fue suficiente para hacer de él un “firme creyente en el capitalismo, la propiedad privada y el mercado”.

Piketty hizo bachillerato e ingresó en la *Escuela Normal Superior* (ENS) a los 18 años para estudiar matemáticas y economía. A los 22 años alcanzó el doctorado por una tesis sobre la “*redistribución de la riqueza*”, escrita bajo la dirección del destacado economista francés Roger Guesnerie, para la *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS) y la *London School of Economics*, por la que alcanzó el premio a la mejor tesis del año.

Después de su doctorado, Piketty se trasladó como profesor asistente al Departamento de Economía del M.I.T. de Massachusetts. En 1995 se vincula al C.N.R.S. (Centro Nacional Francés para la Investigación Científica) como investigador, y en 2000 llega a ser profesor del EHESS. En 2002, fue galardonado con el premio al mejor economista joven en Francia y desde 2003 es miembro de la oficina de orientación científica de la Asociación “*À gauche, en Europe*” (A la izquierda en Europa), fundada por Michel Rocard y Dominique Strauss-Kahn, miembros del “Partido Socialista Francés”. En 2006, Piketty llegó a ser la primera cabeza de la Escuela de Economía de París, que él ayudó a elevar. Meses antes había servido como asesor económico del “Partido Socialista Francés”, durante a la candidatura a la presidencia de Ségolène Royal en 2007. Al perder Royal la elección presidencial ante Sarkozy, Piketty regresó en calidad de profesor a la EHESS y a la Escuela de Economía de París. Thomas ha sido columnista del periódico francés *Libération* y ocasionalmente ha escrito para *Le Monde*. En 2012, fue coautor con 42 colegas de una carta abierta en apoyo del entonces candidato a la presidencia François Hollande.

En “*El capital en el siglo XXI*”, Piketty, al agradecer el soporte institucional para su investigación escribe: “*Deseo agradecer a las instituciones que hicieron posible este proyecto, en primer lugar a la École des hautes études en sciences sociales (Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales), en la que soy director de estudios desde el año 2000, así como a la École Normale Supérieure (Escuela Normal Superior) y todas las demás instituciones fundadoras de la École d’Economie de Paris (Escuela de Economía de París), en la que soy profesor desde su creación, tras haber sido su primer Director, desde 2005 a 2007. Al aceptar unir sus fuerzas y ser socios minoritarios de un proyecto más amplio que la suma de*

*sus intereses privados, esas instituciones permitieron la constitución de un modesto bien público que, espero, contribuirá al desarrollo de una economía política multipolar en el siglo XXI.*⁴⁹³

Piketty es considerado uno de los pioneros en la reciente literatura sobre la evolución histórica de la población de mayores ingresos. En 2012 fue nombrado por la revista *Foreign Policy* uno de los “*cient pensadores globales más influyentes*”. Y en 2013 recibe el premio Yrjö Jahnsson de la European Economic Association, que se otorga cada 2 años a un economista europeo menor de 45 años. En enero de 2015 rechazó la Orden de la Legión de Honor, explicando que lo hacía “*porque el gobierno no es competente para decidir quién es honorable*”. Y en el mismo año se le otorgó la Medalla Rectoral de la Universidad de Chile.

Desde 1994, Piketty ha venido publicando, y se conocen, fuera de los artículos y ensayos para revistas especializadas, más de 10 libros, que preparan la publicación de su “*Capital*”, que parece hacerse eco de otro famoso *Capital*: el de Carlos Marx.

5.2. “El Capital en el siglo XXI”

Thomas Piketty, en “*El Capital en el siglo XXI*”, relaciona “**justicia social**” y “**distribución**” con “**Economía Política**”, lo que le permite inscribirse dentro de una larga tradición que, temáticamente, lo vincula con la filosofía política desde Platón, Aristóteles, los romanos, los medievales, entre los cuales sobresale **Tomás de Aquino**, hasta conectar con los teóricos **mercantilistas** del siglo XVII, especialmente **Antoine de Monchrestien** (1575-1621), quien echa a andar el significativo “*Economía Política*”, con su doble intención de **ciencia de la economía y moral de la economía**, en una época en que era difícil separar los dos intereses.

Piketty, por su parte, quiere enmarcar su investigación en esa tradición y explica: “*No me gusta mucho la expresión “ciencia económica”: me parece terriblemente arrogante y podría hacer creer que la economía ha logrado un estatuto científico superior, específico, distinto de las demás ciencias sociales. Prefiero sin duda la expresión “economía política”, tal vez un poco anticuada, pero con el mérito de ilustrar lo que, a mi parecer, es la única especificidad aceptable de la economía dentro de las ciencias sociales, es decir, su intención política, normativa y*

⁴⁹³ PIKETTY, THOMAS. *El Capital en el siglo XXI*, FCE, Méx., 2014, p. 10.

moral".⁴⁹⁴ Enfatizaba antes: "...no concibo otro lugar para la economía que como una sub-disciplina más de las ciencias sociales, al lado de la historia, la sociología, la antropología, las ciencias políticas y tantas otras",⁴⁹⁵ entre ellas la filosofía y la ciencia jurídica. Como en su economía política hace Marx, Piketty también recalca la **centralidad del enfoque histórico** que relativiza toda conclusión con pretensión de definitividad.

En su criterio epistemológico abierto, para avanzar en el conocimiento de la nueva **economía política**, no solamente hay que contar con los aportes de las demás ciencias sociales, sino que hay que integrar, como recurso del análisis histórico, las grandes intuiciones de los creadores de obras de arte (testigos de su época), especialmente de la literatura o el cine. Piketty aprovecha, por ejemplo, los "mundos narrados" de Jane Austen y Balzac: "*presentan cuadros pasmosos de la distribución de la riqueza en el Reino Unido y en Francia de los años de 1790 a 1830. Los dos novelistas poseían un conocimiento íntimo de la jerarquía de la riqueza en sus respectivas sociedades; comprendían sus fronteras secretas, conocían sus implacables consecuencias en la vida de esos hombres y mujeres, incluyendo sus estrategias maritales, sus esperanzas y sus desgracias; desarrollaron sus implicaciones con un veracidad y un poder evocador que no lograría igualar ninguna estadística, ningún análisis erudito.*"⁴⁹⁶

Convencido de la actualidad de la "economía política", el joven economista francés explica: "*Cuando nació la economía política clásica en el Reino Unido y en Francia, a fines del siglo XVIII y principios del XIX, la **distribución** ya era el **centro de todos los análisis**. Todos veían claramente que habían empezado transformaciones radicales, sobre todo con un crecimiento demográfico sostenido —desconocido hasta entonces— y los inicios del éxodo rural y de la Revolución Industrial. ¿Cuáles serían las consecuencias de esos trastornos en el reparto de la riqueza, la estructura social y el equilibrio político de las sociedades europeas?*"⁴⁹⁷ Se detiene a analizar brevemente los temores y las previsiones de Thomas Malthus —impresionado por los relatos de viaje de Arthur Young y las noticias de la Revolución Francesa—, David Ricardo, Marx —predictores apocalípticos— hasta llegar al optimista Simón Kuznets a mediados del siglo XX. Ricardo y Marx, "*sin lugar a dudas, los dos economistas más influyentes del siglo XIX... imaginaban que un pequeño grupo social —los terratenientes, en el caso de Ricardo; los capitalistas industriales, en el de Marx— se adueñaría inevitablemente de una parte siempre creciente de la producción del ingreso*".⁴⁹⁸

⁴⁹⁴ PIKETTY, Thomas: "El Capital en el siglo XXI", FCE, Bogotá, 2014, p. 645.

⁴⁹⁵ Id. Ib.

⁴⁹⁶ PIKETTY, Thomas: "El Capital en el siglo XXI", FCE, Bogotá, 2014, p. 16.

⁴⁹⁷ PIKETTY, *Op. Cit.*, p. 17

⁴⁹⁸ PIKETTY, *Op. Cit.*, p. 19

Pasa Piketty de las predicciones sombrías de Ricardo y Marx en el siglo XIX al optimismo de Simón Kuznets a mediados del siglo XX: *“Según la teoría de Kuznets, en efecto, la desigualdad del ingreso se ve destinada a disminuir en las fases avanzadas del desarrollo capitalista, sin importar las políticas seguidas o las características del país, y luego tiende a estabilizarse en un nivel aceptable. Propuesta en 1955, se trata realmente de una teoría para el mundo encantado del período conocido como los ‘Treinta Gloriosos’ (tres décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial).”*⁴⁹⁹ Explica Piketty: *“Para entender bien la considerable influencia de la teoría de Kuznets, por lo menos hasta la década de 1980 – 1990, y en cierta medida hasta nuestros días, debemos insistir en el hecho de que se trataba de la primera teoría en este campo basada en un profundo trabajo estadístico.”*⁵⁰⁰ Crítico del optimismo de Kuznets, el autor francés, no obstante, amplía los métodos innovadores del primero, aplicándolos a escala internacional mucho más amplia.

Piketty introduce su obra con preguntas de largo alcance: *“La distribución de la riqueza es una de las cuestiones más controversiales y debatidas de la actualidad. Pero ¿qué se sabe realmente de su evolución a lo largo del tiempo? ¿Acaso la dinámica de la acumulación del capital privado conduce inevitablemente a una concentración cada vez mayor de la riqueza y del poder en unas cuantas manos, como lo creyó Marx en el siglo XIX? O bien, ¿acaso las fuerzas equilibradoras del crecimiento, la competencia y el progreso técnico conducen espontáneamente a una reducción y a una armoniosa estabilización de las desigualdades en las fases avanzadas del desarrollo, como lo pensó Kuznets en el siglo XX? ¿Qué se sabe en realidad de la evolución de la distribución de los ingresos y de la riqueza desde el siglo XVIII y qué lecciones podemos extraer para el siglo XXI?”*⁵⁰¹

Esas son las grandes preguntas a las que intenta responder en su investigación. Acepta que tales respuestas serán imperfectas e incompletas; pero tienen la ventaja de basarse en datos históricos y comparativos mucho más amplios que en otras indagaciones, además de cubrir tres siglos y contar con información de más de 20 países, entre ellos los emergentes y los pobres. Naturalmente, privilegia la información de los países desarrollados, sobre todo, Francia, Reino Unido, Estados Unidos. Como busca una visión global, procura extrapolar conclusiones para hallar constantes que ayuden a iluminar las megatendencias del siglo XXI.

Una lección general: la evolución de la **economía de mercado** y de **propiedad privada** sin control contiene **fuerzas convergentes** que tienden a la difusión del conocimiento y la calificación de las oportunidades, pero igualmente **fuerzas**

⁴⁹⁹ PIKETTY, *Op. Cit.*, p. 25

⁵⁰⁰ Id. Ib.

⁵⁰¹ PIKETTY, *Op. Cit.*, p. 15.

divergentes que amenazan las democracias y los valores de la “justicia social” o justicia distributiva que las fundan. *“Cuando la tasa de rendimiento del capital — explica el autor— supera de modo constante la tasa de crecimiento de producción y del ingreso —lo que sucedía hasta el siglo XIX—, el capitalismo produce mecánicamente desigualdades insostenibles, arbitrarias, que cuestionan de modo radical los valores meritocráticos en los que se fundamentan nuestras sociedades democráticas.”*⁵⁰²

Considera Piketty que hay que aclarar qué se entiende por capital y responde: *“en el marco de este libro, el capital se define como el conjunto de los activos no humanos que pueden ser poseídos e intercambiados en un mercado. El capital incluye sobre todo el conjunto del capital inmobiliario (inmuebles, casas) utilizado como vivienda, y el capital financiero y profesional (edificios, equipos, máquinas, patentes, etc.) utilizado por las empresas y las agencias gubernamentales.”*⁵⁰³ Y precisa después: *“a fin de simplificar la exposición, utilizaremos las palabras “capital” y “riqueza” (o “patrimonio”) de manera intercambiable, a manera de sinónimos perfectos.”*⁵⁰⁴

La fórmula $r > g$ (en que r indica rendimiento del capital y g crecimiento de la producción y del ingreso), expresa la contradicción central del capitalismo. Explica Piketty: *“La desigualdad $r > g$ implica que la recapitalización de los patrimonios procedentes del pasado será más rápida que el ritmo de crecimiento de la producción y los salarios. Esta desigualdad expresa una contradicción lógica fundamental. El empresario tiende inevitablemente a transformarse en rentista y a dominar cada vez más a quienes sólo tienen su trabajo. Una vez constituido, el capital se reproduce solo, más rápidamente de lo que crece la producción. **El pasado devora el porvenir**.”*⁵⁰⁵ *“La experiencia histórica —continúa el autor— indica, además, que fortunas tan desmesuradamente desiguales tienen poco que ver con el espíritu empresarial y carecen de utilidad para el crecimiento. Retomando la bella expresión del art. primero de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, con la que empieza este libro, **no son de utilidad común**.”*⁵⁰⁶ El artículo primero mencionado funciona como epígrafe de la obra: *“Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común”*, que parece expresar la mentalidad iusnaturalista de los redactores de la Declaración, intelectuales de formación escolástica y teológica, para quienes lo razonable era fundar la desigualdad distributiva en el principio del clásico “bien común”.

⁵⁰² Id. Ib.

⁵⁰³ Op. cit., p. 60.

⁵⁰⁴ Op. cit., p. 61.

⁵⁰⁵ PIKETTY, Op. Cit., p. 643.

⁵⁰⁶ Op. Cit., p. 644.

Piketty sugiere algunas soluciones: el impuesto progresivo sobre el capital, lo cual exige muy alto grado de cooperación internacional y de integración política regional; apostar por la democracia “*hasta sus últimas consecuencias*”; fortalecer el Estado-nación. “*El Estado-nación sigue siendo el escalón pertinente para modernizar profundamente muchas políticas sociales y fiscales, y, hasta cierto punto, para desarrollar nuevas formas de gobernanza y **propiedad compartida**, a medio camino entre la **propiedad pública** y la **privada**, que es una de las grandes apuestas para el futuro. Sin embargo, sólo la **integración política regional** permite considerar una reglamentación eficaz del **capitalismo patrimonial globalizado del siglo que empieza**”.*⁵⁰⁷ El Estado-nación no goza de la soberanía autosuficiente que se le atribuía y debe integrarse con otros Estados para resistir el poder del capital supranacional que tiende a subordinarlo todo, especialmente por el fenómeno del “*globalismo*” del que hablaba Ulrich Beck.

5.3. Tomás de Aquino y Thomas Piketty

Tomás de Aquino “escucha” a Piketty y está de acuerdo con éste en que la “economía política”, para cuya construcción aportó, en el siglo XIII, elementos empíricos en perspectiva ética, debe tener nueva audiencia en el nuevo siglo para corregir la pretendida neutralidad axiológica de la arrogante “ciencia económica” de los economistas, pues “*la única especificidad aceptable de la economía dentro de las ciencias sociales, es su intención política, normativa y moral*” (*ut supra*). Precisamente este es el marco epistemológico de “*El Capital en el siglo XXI*”, centrado en el problema de la **justicia distributiva**, tema no separable (en perspectiva tomasiana) del tema mayor de la justicia del Bien Común, con dos caras: la del aspecto colectivo y la de su función difusiva. El centro de todos los análisis del economista francés es la **distribución**, el “reparto de la riqueza”, que los economistas políticos del siglo XIX veían con pesimismo: un pequeño grupo social se adueñaría inevitablemente de la parte productiva del capital.

Piketty, como Aquino, utiliza un criterio epistemológico abierto para avanzar en el desarrollo de la nueva economía política, fecundada por exigencias distributivas: no solamente hay que contar con los aportes de las demás ciencias sociales, sino que hay que integrar el análisis histórico, la sociología, la antropología, las ciencias políticas, la filosofía, la ciencia jurídica, y aun la intuición estética.

El Aquinate tenía cierto temor a los **mercaderes** que pretendían circular entre naciones distintas sin control político, e igualmente mucho temor a los **usureros**,

⁵⁰⁷ Op. Cit., p. 645.

que hacían rendir el dinero sin pasar por la productividad. Por eso, está de acuerdo con Piketty en que la evolución de la economía de mercado y de la propiedad privada sin control contiene fuerzas divergentes que amenazan las democracias y los valores de la justicia social o justicia distributiva. Explica Piketty: “*Cuando la tasa de rendimiento del capital supera de modo constante la tasa de crecimiento de producción y del ingreso, el capitalismo produce mecánicamente desigualdades insostenibles*” (*ut supra*). Al informarse el Aquinate de esta situación, estaría de acuerdo en que la propiedad no cumple su función de “*dispensare*”, cuyo antónimo es “*cumulare*” (acumular) como una finalidad sin fin, convirtiendo los medial en teleológico.

El Aquinate está de acuerdo con Piketty en que “*las fortunas tan desmesuradamente desiguales tienen poco que ver con el espíritu empresarial para el crecimiento*” (*supra*) y la “*utilidad común*”, como reza el artículo 1 de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789, epígrafe de la obra de Piketty: “*Las distinciones sociales solo pueden fundarse en la utilidad común*”, típica expresión del iusnaturalismo cristiano, eco, sin duda, de antiguas disquisiciones tomistas.

El Aquinate apoya a Piketty en su búsqueda de formas para resistir a la propiedad privada no distributiva e invasiva: el impuesto progresivo al capital, cooperación internacional, integración política regional, fortalecer el Estado-nación democrático, desarrollar nuevas formas de gobernanza y propiedad compartida, etc. Se trata siempre de pedir cuentas a los propietarios del gran capital que desconocen lo único que justifica su actividad: asegurar el uso universal de los bienes, de tal manera que se garanticen formas distributivas sin exclusión.

6. CHRISTIAN FELBER

6.1. Microbiografía

Christian Felber nació en Salzburgo, Austria, en 1972. De formación multidisciplinaria y de comprensión mundial en perspectiva de la Unión Europea. Desde muy joven se interesó por la cultura hispánica, lo que lo condujo a estudiar Filología Románica —en la que obtuvo la maestría en 1996—, convirtiendo las grandes ciudades españolas en espacios familiares. Lo atrajo especialmente Madrid, con la que se conecta con frecuencia desde su centro de operaciones en Viena. Hizo estudios de Psicología, Sociología y Ciencias Políticas en Madrid y Viena. El proyecto de formación integral de su familia y de su propio impulso, lo llevó a cultivar una ágil prosa, que alterna con su dedicación como bailarín de danza contemporánea, amén del cultivo de las artes dramáticas.

Felber es, además de escritor de temas de política y economía internacionales, profesor universitario y conferencista internacional, de reconocida autoridad en problemas de globalización y ecología. Es autor de varios bestsellers: *“Nuevos valores para la economía”*, *“Hacia un futuro ecológico”*, *“El paciente España”*, *“Cooperación en vez de competencia”*, *“Dinero. De fin a medio”*, *“Una alternativa entre el comunismo y el capitalismo”*, *“Salvemos el euro”* y en 2012 ***“La economía del bien común”***, en que el autor trata de mostrar el camino hacia una economía en la que el dinero y los mercados vuelvan a servir a las personas y no al revés.

Entre las influencias recibidas por Felber, hay que mencionar a Colin Crouch (*“Postdemocracia”* 2004), Erich Fromm (*“Del tener al ser”* 2007), John M. Keynes (*Ensayos sobre intervención y liberalismo*), Hans Küng (*Proyecto de una Ética Mundial*), Serge Latouche (*Pequeño tratado del decrecimiento sereno*, 2009), Karl Marx (*El Capital*), Jeremy Rifkin (*El sueño europeo*, 2004), Rousseau (*Del contrato social*), Christoph Schömborn (*¿Capitalismo domado? Visión religiosa y capitalismo*, 2006; y *Dios y el libre mercado*, 2006), Amartya Sen (*Primero la gente*, 2002), Adam Smith (*La riqueza de la naciones*), Joseph Stiglitz (*Cómo hacer que funcione la globalización*)...

Felber es miembro co-fundador del Movimiento Attac (Asociación por la Tasación de las Transacciones financieras y por la Acción Ciudadana) en Austria, el cual nació en 1998 en Francia como grupo de presión a favor de la introducción de una tasa a las transacciones financieras internacionales, llamada Tasa Tobin (en homenaje a James Tobin que la había propuesto en 1971 para los mercados cambiarios). El periodista español, radicado en Francia, Ignacio Ramonet había escrito un editorial para *Le Monde Diplomatique* en el cual proponía la aplicación de esta Tasa (que llegó a denominarse Robin Hood) y la promoción de un movimiento ciudadano que hiciera presión pública. En el texto de Ramonet se

denunciaba cómo la globalización había montado su propio mega-Estado, con su aparato de influencia y medios de acción independientes de las sociedades nacionales y que actuaba desestructurando las economías y menospreciando los principios democráticos.

Felber inició en Austria el llamado “Banco Democrático” o “**banco del bien común**”, que sirve con propósito de bien común, controlado por la ciudadanía y no por el gobierno. Los servicios del Banco consisten en depósitos de ahorro garantizados, cuentas corrientes gratuitas, créditos de interés reducido y créditos de riesgo con plusvalía social y ecológica. Felber, en su proyecto de “economía del bien común”, no excluye ni la empresa privada ni la iniciativa personal. Sin embargo, se excluye el competitivismo por beneficio aislado, sometiendo los objetivos empresariales a propósitos de cooperación para el servicio de la sociedad en su conjunto. Felber fue premiado, en la Feria Internacional del Libro de Frankfurt, por su último libro: “*Dinero. De fin a medio*” con el galardón “*getAbstract International Book Award 2014*”⁵⁰⁸.

En la presente investigación, trataremos de abordar el **modelo económico de bien común** propuesto por Felber y que parece superar la dicotomía rival entre capitalismo y comunismo a fin de maximizar el bien compartido por todos de cada sociedad.

6.2. La Economía del Bien Común.

El título completo de esta obra alude a su intención integradora en función del bienestar colectivo, más allá de los modelos capitalista y comunista, en un esfuerzo parecido al que maduró la D.S.I.: Un modelo económico que supera la dicotomía entre capitalismo y comunismo para maximizar el bienestar de nuestra sociedad.

*“¿Qué significa “bien común”? y ¿quién lo determina? ...el bienestar de todas las personas... porque todas las personas provistas de dignidad tienen el mismo valor. El único significado inmanente, por tanto, del concepto “bien común” es **que el bienestar es válido para todos**... se trata de un concepto global que abarca los valores más importantes de la comunidad democrática. El significado individual de sus componentes sólo puede ser determinado democráticamente. Ni leyes naturales ni providencias divinas ayudan en este punto”*⁵⁰⁹.

⁵⁰⁸ Datos tomados del mismo Felber en: www.gemeinwohl-oekonomie.org; www.christian-felber.at

⁵⁰⁹ FELBER, CHRISTIAN. La economía del bien común, Deusto, Barcelona, 2013, p. 16.

Felber propone la anterior noción tentativa de bien común, pero cree que la concreción del concepto debe “agrupar” los **valores** y **finés** determinados por las respuestas a las siguientes preguntas de alcance axiológico⁵¹⁰:

1. ¿En qué **dirección** queremos ir?
2. ¿Debe la economía ser más **ecológica y sostenible**, una **economía de decrecimiento**?
3. ¿Debe ser **regional, subsidiaria y resistente** ante las crisis?
4. ¿Debe ser **más social y justa** en el **reparto**?
5. ¿Debe el foco de la competencia inclinarse hacia la **cooperación**, hacia una **economía solidaria**?
6. ¿Debe la **dignidad** de los hombres ocupar un **lugar central** y cada persona tener derecho de decisión?

“**La economía del bien común** —escribe Felber— *no dice que sea el único modelo económico imaginable para el futuro ni que el resto de alternativas no sirvan, sino que reseña elementos importantes de un sistema económico... Los amigos clásicos de la economía del bien común son la **economía solidaria**, el **bien comunal** (“commons”), la **democracia económica**, la **subsidiaridad económica**, la **economía del don** (o economía del regalo) o la **economía del decrecimiento**, sólo por nombrar algunos... Lo deseable es que los “componentes” más atractivos y aptos para ser consensuados en las distintas alternativas construyeran un **sistema económico democrático** a través de un **proceso de búsqueda participativo**”⁵¹¹.*

Felber precisa: “*La economía del bien común se sustenta en tres núcleos:*

1. *Quiere resolver la contradicción de valores entre economía y sociedad, incentivando...: honestidad, empatía, confianza, estima, cooperación, solidaridad, voluntad de compartir.*
2. *El espíritu, los valores y los objetivos de nuestras constituciones deben implantarse en la economía... El sistema económico actual vulnera el espíritu de las constituciones.*
3. *El éxito económico deja de medirse mediante indicadores de cambio para medirse mediante indicadores de utilidad social. Los valores de cambio son útiles de forma indirecta pero no por sí mismos: ni nos alimentan, ni nos calientan... Al principio de los sistemas económicos monetarios resultaba práctico traducir utilidades por valores de cambio... Medimos el medio (valor de cambio) en vez de la meta (utilidad social)... como medir el éxito de un granjero por el número de máquinas que guarda en el garaje...”⁵¹²*

⁵¹⁰ FELBER: Op. cit., p. 14.

⁵¹¹ Op. cit., p. 17.

⁵¹² Op. cit., p. 18.

Siempre se mide el crecimiento económico de un país por el progreso económico de unos pocos. Felber desecha esta concepción: *“La economía del bien común quiere medir sólo aquello que cuenta, lo que el ser humano necesita primordialmente, aquello que le hace sentirse satisfecho y feliz. El producto del bien común de una empresa reemplaza respectivamente al PIB y a los beneficiarios financieros”*⁵¹³.

Felber utiliza una concepción cuasi-organicista que recupera la vieja antropología que distingue entre cuerpo y alma, para explicar lo que ocurre con la ciencia económica contemporánea; ésta abandonó la preocupación de la primitiva “economía política”, integradora de propósitos socio-políticos y criterios morales, el “**alma**” de toda organización social, en los procesos productivos y distributivos. Para describir lo que le ocurre a la **ciencia económica**, construida como una **ciencia natural**, Felber utiliza la metáfora de Tomás Sedláček: *“Cuando a un organismo se le arranca el alma, lo que queda es un zombi”*⁵¹⁴. Los primeros economistas políticos eran, con frecuencia, profesores de Filosofía moral. Felber opina que si la economía vuelve *“a ser parte de la filosofía y de la ética puede ser un elemento clave de la cura.”*⁵¹⁵ Hoy, las corrientes más influyentes de la economía se subordinan al paradigma social-darwinista que hace preponderar los intereses del más fuerte, en una desigual lucha por la vida (contra los más débiles, que son los pobres y el mismo planeta)⁵¹⁶.

Felber desecha la idea básica del capitalismo, de acuerdo con la cual es el egoísmo competitivo, propio del *“homo homini lupus”*, el que define la dinámica humana: *“...En los últimos años han aparecido cada vez más estudios sociales y científicos que refutan empíricamente la idea capitalista del ser humano, que opinaba que el egoísmo y la competencia están anclados en el genoma humano, y lo describen en cambio como un ser social con tendencia a la cooperación, que no sólo es empático y solícito por naturaleza, sino que también posee un marcado sentido de justicia y reacciona con agresividad ante la vulneración de normas conjuntamente establecidas”*⁵¹⁷.

Explica Felber que las normas del bien común no pretenden limitar las libertades de las personas, sino regular a las personas colectivas que son las empresas: *“...Las propuestas de regularización de la economía del bien*

⁵¹³ Op. cit., p. 19.

⁵¹⁴ Id. lb.

⁵¹⁵ Id. lb.

⁵¹⁶ Op. cit., pp. 19-20.

⁵¹⁷ Op. cit., p. 20.

común se refieren a personas “jurídicas”, no “naturales”; a empresas, no a personas. Las empresas son construcciones, criaturas de una comunidad democrática de derecho; solamente pueden existir bajo el prisma de una normativa legal⁵¹⁸, que no coincide con la normatividad económica vigente en los países capitalistas.

“La economía del bien común —aclara el autor— ni suprime los bancos ni prohíbe que las empresas privadas persigan beneficios. La diferencia con el capitalismo radica en que el beneficio financiero ya no es la finalidad del afán empresarial sino un medio para el propósito verdadero: prestar la aportación más grande posible al bienestar... Pero el sistema económico legal por sí sólo no apoya esta concepción, más bien promueve la maximización del beneficio, un crecimiento ilimitado y que las empresas se devoren unas a otras⁵¹⁹.

La nueva organización legal de las empresas de bien común tendrá como objetivo aumentar la libertad personal, porque

“—La concentración de poder en la economía se convertirá en una retroalimentación negativa (que la frena y paraliza).

- No todos los aspectos vitales dependerán de la economía.*
- Habrá más tiempo para dedicarlo a otros contenidos distintos del trabajo remunerado.*
- Se dejará atrás el terror promocional de la empresas orientadas al beneficio.*
- Nuestros hijos no tendrán una educación exclusivamente orientada hacia el consumo.*
- La economía no destruirá nuestras bases fundamentales.*
- Aprendemos a actuar, no los unos contra los otros sino juntos.*
- Disminuirán en política la corrupción y los **lobbies**.*
- La democracia podrá volver a respirar.*
- No se volverán a crear normas para la economía basándose en dogmas no probados, sino que éstas se elaborarán democráticamente”.⁵²⁰*

Felber tiene en cuenta que la propiedad es un factor indiscartable en la economía del bien común, y le dedica un desarrollo extenso en el capítulo IV; pero contrasta el derecho de propiedad absoluto y de autonomía ilimitada con el derecho de propiedad relativo, cuyos objetivos no pueden

⁵¹⁸ Id. Ib.

⁵¹⁹ Op. cit., p. 21.

⁵²⁰ Op. cit., pp. 21-22.

superar los objetivos propios del bien común ni la regla básica de la igualdad.

*“Ni las mejores reglas —afirma Felber— ayudan cuando las relaciones de poder existentes se oponen. La **posición absoluta del derecho a la propiedad** se ha convertido hoy en día en la mayor **amenaza** para la democracia. Gracias a la **no limitación** del derecho de propiedad, algunas personas y empresas se han vuelto tan poderosas que controlan los medios y dirigen los procesos políticos hacia sus propios intereses. Eso **contradice el principio democrático** fundamental según el cual **todos** disfrutamos de los mismos derechos, oportunidades y posibilidades de participación. Igualmente está **en contra del principio liberal original** que enuncia que la **libertad** de uno termina donde empieza la del otro. Ambos principios implican que el reparto de poder entre el Estado, la sociedad y también la economía no puede ser excesivamente desigual para que **no** se produzca un **abuso** del mismo.”⁵²¹*

*“En el capitalismo neoliberal se contempla la **propiedad privada** como una de las mayores libertades, y por eso **se presenta como absoluta**. Pero la igualdad —en el sentido de derechos equivalentes para todas las personas en lo que concierne a la vida, las oportunidades y la libertad— es un valor superior a la libertad, porque una **libertad demasiado grande puede poner en riesgo la libertad de otro...** La **igualdad** es por tanto un **principio absoluto**; la libertad, uno relativo. Existe un principio de limitación para la libertad, pero no para la igualdad. Respecto a la propiedad, esto significa que todas las personas deberían tener el mismo derecho a una **propiedad limitada** (lo necesario para el bienestar), pero nadie debería tener derecho a una propiedad ilimitada. Todos estarían de acuerdo con este razonamiento si se alcanzara una desigualdad extrema: cuando una única persona fuera dueña del mundo entero y no quedara nada para los demás. La libertad es importante, pero más importante es que el derecho de todos a la libertad sea el mismo. Por esto, el derecho a la propiedad tiene que estar relativamente limitado”⁵²².*

Christian Felber, finalmente, nos propone como resumen este vademécum en 20 puntos⁵²³:

⁵²¹ FELBER, Op. cit., p. 111.

⁵²² Op. cit., p. 140.

⁵²³ Op. cit., pp. 260-267.

1. La economía del bien común se basa en los mismos **valores fundamentales** que aseguran el éxito de nuestras relaciones: confianza, aprecio, cooperación, solidaridad y voluntad de compartir (...)
2. En el marco legal de incentivos de la economía, la búsqueda de beneficio y la competencia se transforman en esfuerzo hacia el **bien común** y la **cooperación**. Se recompensa a las empresas que se ayuden mutuamente (...)
3. El éxito económico ya no se mide con los indicadores de valores de cambio (monetario), sino con indicadores de utilidades (no monetarios). En el ámbito macroeconómico (economía nacional), se sustituye el PIB como indicador de éxito por el **producto del bien común**; en el ámbito microeconómico (empresarial), se cambia el balance financiero por el **balance del bien común** (...)
4. Las empresas con un buen balance del bien común consiguen **beneficios legales**: impuestos más bajos, reducción de aranceles, crédito más barato, prioridad en la contratación...
5. El balance financiero se convierte en un balance secundario. El **beneficio financiero** pasa de fin a medio...
6. Como el beneficio ya es sólo un medio pero no el objetivo, las empresas pueden buscar su **tamaño óptimo**...
7. A través de la posibilidad de obtener su tamaño óptimo de manera relajada y sin miedo habrá muchas pequeñas empresas en todos los sectores de actividad. Como ya no quieren crecer más, la **cooperación** y solidaridad con otras empresas se vuelve más fácil...
8. La **desigualdades de ingresos y riqueza** son **limitadas** mediante debate y por decisión democrática: los ingresos máximos, por ejemplo, a diez veces el salario mínimo legal;...
9. Las **grandes empresas** a partir de un determinado tamaño (por ejemplo, doscientos cincuenta empleados) traspasan los derechos de voto y la propiedad parcial y gradualmente a los empleados y a la comunidad en general. La comunidad podría estar representada mediante un "**parlamento económico regional**" directamente elegido...
10. Esto también es válido para los "**bienes comunes democráticos**"... Los "**bienes comunes democráticos**" (también "*commons*") son empresas públicas colectivas de sectores como la educación, la salud, los servicios sociales, la movilidad, la energía y la comunicación.
11. Un importante "**bien comunal democrático**" es la **banca democrática**. Sirve como todas las empresas al bien común y como todos los "bienes comunales democráticos", es controlada por el pueblo soberano, no por el Estado. Sus servicios básicos son garantizar los activos de ahorros, las cuentas corrientes sin coste, los préstamos de bajo interés y los préstamos ecosociales de riesgo. El Estado se financia en un primer momento a través de **préstamos sin intereses del Banco Central**. El Banco Central recibe el

monopolio de la creación de dinero y se ocupa de la circulación transfronteriza de capitales con el fin de prevenir la evasión fiscal e impedir el contagio de burbujas especulativas. Los **mercados financieros** en su forma actual ya no existen.

12. Siguiendo la propuesta de John Maynard Keynes se establece una **cooperación monetaria mundial** con una moneda global (“globo”, “tierra”) para el intercambio económico internacional. A nivel local **las monedas regionales** pueden completar a la moneda nacional. Para protegerse del comercio desleal, la Unión Europea debe poner en marcha una **zona de comercio justo** (“zona del bien común”). Se orientan los aranceles según el balance del bien común de la empresa productora. El objetivo a largo plazo es una **zona global del bien común** como un tratado de la ONU.
13. A la **naturaleza** se le reconoce un **valor propio**, por lo que no puede ser **propiedad privada**. Aquel que necesite una parcela de tierra con el propósito de habitarla, producir, o para destinarla a la agricultura y a la silvicultura, puede **USAR** una superficie delimitada de forma gratuita o por una cuota de uso a cambio de tasas de explotación. Su traspaso está sujeto a requisitos ecológicos y al uso específico. Con esto se termina con el acaparamiento de tierras, con las grandes posesiones y la especulación inmobiliaria. A cambio, se eliminan los impuestos sobre los bienes inmuebles.
14. El crecimiento económico ya no es un objetivo; sin embargo sí lo es la **reducción de la huella ecológica** de individuos, empresas y países a una **cota sostenible a nivel mundial**. El imperativo categórico se amplía para incluir la dimensión ecológica. Nuestra libertad para elegir cualquier estilo de vida acaba allí donde se restringe la libertad de los demás para elegir el mismo estilo de vida o, simplemente, para llevar una vida digna.
15. La **jornada laboral** se reducirá gradualmente hasta el nivel deseado por la mayoría, de 30 a 33 horas semanales (sic). Esto deja tiempo libre para otros aspectos principales del trabajo: el cuidado de otras personas... así como el trabajo político y comunitario. Debido a este reparto del tiempo, el estilo de vida sería menos consumista, más útil y medioambientalmente sostenible.
16. Por cada diez años trabajados se disfruta de un **año sabático** financiado por una renta básica temporal.
17. La democracia representativa se complementa con la **democracia directa y participativa**. El pueblo soberano debe poder corregir a sus representantes, decidir por sí mismo las leyes, modificar la Constitución y controlar los sectores estratégicos...
18. Los veinte puntos de la economía del bien común deben madurar en amplio proceso básico a través de intenso debate, antes de que sean convertidos en ley por una **convención económica** elegida por voto directo...

19. Para familiarizar a los niños desde una edad temprana con los valores de la economía del bien común y ponerlos en práctica, se debe construir sobre un sistema educativo orientado al bien común...
20. En la economía del bien común, el éxito empresarial tendrá un significado muy diferente al de hoy en día y se demandarán **otras cualidades de liderazgo**...

Y termina con esta precisión sobre cómo no es la única propuesta válida: *“La economía del bien común no es el mejor de todos los modelos económicos ni el final de la historia, sólo un posible paso más hacia el futuro. Se trata de un proceso participativo y de desarrollo abierto, que busca sinergias con enfoques similares”*⁵²⁴.

6.3. Tomás de Aquino y Christian Felber

Para Felber, el *“único significado inmanente”*, de carácter *“global”*, del bien común es que *“el bienestar es válido para todos”*. Mientras que el significado *“individual de sus componentes”* sólo puede ser *“determinado democráticamente”*. Tomás de Aquino está de acuerdo con Felber en que tal concepto, en perspectiva *global*, debe abarcar a todos y no debe haber ningún tipo de exclusión. Sin embargo, desde el punto de vista *“individual”*, precisa el Aquinate, que la naturaleza ha señalado guías seguras (inclinaciones constantes) que evitarían que las determinaciones democráticas cambien la verdad por la decisión de las mayorías. Y la verdad, según la primera inclinación natural, es que la conservación de la vida va en primer lugar: la vida de todos y la vida de cada uno. Por no atender esta verdad, los regímenes democráticos han votado muchas decisiones que han afectado la vida en todas sus formas, con el riesgo del Humanicidio. El ejercicio democrático prefirió durante más de dos siglos dar primacía a la libertad, a la propiedad, etc., es decir, privilegiar los derechos individuales de las revoluciones liberales.

Frente a la nota definitoria de *“bienestar”* del concepto de Bien Común felberiano, se trata de un término muy del uso del utilitarismo, que negaría la atención a *“todos”* del significado *“global”* de bien común. Si se acepta el término *“bienestar”*, puede tener equivalente en la *“vita bona”* del Aquinate, como producto final de la convergencia de todos los bienes que estructuran el bien común.

⁵²⁴ Id. Ib.

Tomás estaría de acuerdo con las seis grandes preguntas que se hace Felber para concretar los ingredientes axiológicos del concepto operativo de bien común; pero sugeriría cambiar el orden, a partir de la **dignidad**:

- ¿Debe la **dignidad** de los hombres ocupar un **lugar central** y cada persona tener derecho de decisión?
- ¿En qué **dirección** queremos ir?
- ¿Debe ser **más social** y **justa** en el **reparto**?
- ¿Debe ser **regional**, **subsidiaria** y **resistente** ante las crisis?
- ¿Debe el foco de la **competencia** inclinarse hacia la **cooperación**, hacia una **economía solidaria**?
- ¿Debe la economía ser más **ecológica** y **sostenible**, una **economía de decrecimiento**?
- Y Tomás agregaría una nueva pregunta, ligada a la sexta: ¿El Bien Común de una sociedad política está subordinado al bien común del género humano y al bien común universal?

Felber, como Tomás, están de acuerdo en que es necesario “*resolver la contradicción entre economía y sociedad*”: el segundo estimaría que lo económico es una función con miras a “*la abundancia de bienes materiales*”, que no puede cobrar autonomía frente al poder regulador de la política, orientada por la justicia general y la justicia legal, de función arquitectónica en la organización del régimen político.

En cuanto a los tres núcleos felberianos en que se sustenta la economía del Bien Común: 1) superar la contradicción entre economía y sociedad; 2) que el sistema económico no vulnere el espíritu de la constitución; 3) éxito económico medido por indicadores de utilidad social y no por valores de cambio, Tomás podría considerar que hace falta fortalecer la educación para la convivencia económica a partir de los valores convivenciales de la familia (“*útero espiritual*”). Tomás, experto en el “*constitucionalismo*” medieval⁵²⁵, exige que la constitución (“*politia*”) y la ley se justifiquen por la búsqueda del Bien Común, con el fin de que los principios de la justicia legal se traduzcan en todo régimen o estatuto de bienes comunes subordinados. En cuanto a la **utilidad social (bien útil)**, Tomás insinuaría que no se puede desligar de los otros dos bienes: el **bien honesto** y el **bien deleitable** (el uno como criterio de corrección moral o ética, y el otro como elemento satisfactor y gratificante).

Felber descubre que la idea de bien común no penetra en atmósfera de **propiedad privada** como una de las mayores libertades, **convertida en absoluta**,

⁵²⁵ Cfr. CÁRDENAS PATIÑO, Alberto. Constitución tomista: entre la antigüedad y las prácticas colombianas, En Albertus Magnus, vol. II, n. 2. Convento Santo Domingo, Bogotá, 2009, pp. 48 y ss.

pues así se impide la concreción de los principios de bien común, especialmente el **principio democrático** que enfatiza la **igualdad**: los mismos derechos, oportunidades y posibilidades de participación. Tomás está de acuerdo en que la **propiedad** no puede ser auténtica **función social** como ingrediente del bien común, social por naturaleza, si se absolutiza, pues la **propiedad particular** sólo tiene dos funciones: “*administrar-cuidar*” y “*distribuir*”, en función del derecho al “**uso**” universal de los bienes.

Tomás dudaría del bien común felberiano, muy cercano a la concepción comunitarista, pues parece esencialmente radicado en ciertas sociedades autosuficientes como las europeas, especialmente la alemana, pues tal bien común terminaría por cerrarse, perdiendo la vocación de apertura que reclama la metafísica del bien común, con lo cual parecería estructurarse bajo la consigna “sálvese quien pueda”.

7. PAPA FRANCISCO

7.1. Microbiografía

Francisco fue el nombre escogido por el Cardenal argentino, de ancestro italiano, Jorge Mario Bergoglio Sívori, al ser elegido Pontífice de la Iglesia Católica (266 en la sucesión pontificia desde San Pedro), tras la renuncia del Papa Benedicto XVI. Nacido en Buenos Aires en 1936, después del bachillerato, estudió para técnico químico, en lo que se desempeñaba antes de entrar al noviciado de la Compañía de Jesús, tras algunas dudas sobre la conveniencia de hacerse dominico.

Su formación religiosa se inició al lado de su abuela, secundada por las monjas del Jardín de Infantes del Instituto de Nuestra Señora de la Misericordia. Su educación posterior recibió la influencia de la escuela pública, salvo el año en que estudió con los Salesianos. Cursó primaria en la Escuela No. 8 Coronel Cerviño, en Varela 358, y secundaria en la Escuela Industrial No. 12, de donde egresó con el título de técnico químico. Fue en las dos escuelas donde se inició en la práctica del fútbol y el basquetbol.

A los 21 años, cuando se le extirpó parte del pulmón derecho, ingresó en el seminario diocesano de Villa Devoto, dirigido por los jesuitas. Sus maestros le inculcaron la convicción de que la verdadera unidad se halla en la diversidad de lo humano, y por ello empezó a soñar con ser misionero en Japón. Con esa intención, a los 22 años ingresó al noviciado jesuita de la Sagrada Familia, en Córdoba. Tras dos años y hacer los votos, inició su formación humanista en Chile, con énfasis en latín y griego. Continuó con su licenciatura en filosofía en el Colegio

Máximo. Graduado, inició tarea docente práctica. Entre 1964 y 1965, enseñó Literatura y Psicología en el Colegio de la Inmaculada de Santa Fe. También dictó esas mismas materias al año siguiente en el Colegio del Salvador, de la Capital, a donde invitó a Jorge Luis Borges, para guiar un taller sobre literatura gauchesca, origen de un concurso de cuentos y relatos.

Ceñido a los lineamientos adoptados por los jesuitas, debió orientar sus estudios filosóficos, y sus posteriores estudios teológicos, por los principios doctrinales del **tomismo**, tal como ha sido desarrollado por la propia Compañía desde el siglo XVI, con independencia de la evolución tomista de los dominicos. El tomismo jesuita en su origen recibió el influjo de la Escuela de Salamanca, pero tiene desarrollos originales por parte de los primeros grandes maestros de la Compañía, por ejemplo, el gran Francisco Suárez. Los dominicos y los jesuitas interactuaron juntos en el siglo XIX para echar las bases del neotomismo, con eficaz influencia en la construcción de la llamada Doctrina Social de la Iglesia.

La etapa final de su formación fue la Licenciatura en Teología, cursada en tres años, condición para su ordenación sacerdotal, a los 34 años. Fue enviado a España (Alcalá de Henares) para los Ejercicios Espirituales y su última aprobación. En 1973 hizo su profesión perpetua y regresó a Argentina como Superior Provincial de la Compañía, mandato que cumplió durante 6 años (1973-1979) y que le costó no pocos sinsabores, dado el compromiso social de algunos jóvenes jesuitas, simpatizantes de la Teología de la Liberación, en pleno auge represivo de la Dictadura militar.

Bergoglio fue enviado a doctorarse en Alemania, donde investigaba sobre la obra de Romano Guardini, uno de sus teólogos preferidos, pero los superiores argentinos lo obligaron a abandonar sus estudios y regresar a la Argentina, para encargarse de una “tarea urgente”: ser confesor en una pequeña parroquia de Córdoba. Parece que se había hecho merecedor a una sanción de este tipo. Pero fue la oportunidad de encontrarse directamente con la alegría de los niños y la vida de la gente más pobre, y desempeñar humildes labores, hasta la de cuidar cerdos.

El cardenal Walter Kasper, en reciente libro de 2015: “*El Papa Francisco*”⁵²⁶, da importancia a sus “*raíces teológicas*”, y se refiere a la influencia del teólogo Lucio Gera (1924-2012), cultivador de un tomismo beligerante, antecedente de la “Teología de la liberación” junto con Gustavo Gutiérrez, O.P., el epistemólogo de la misma. Sin embargo, tal teología tiene distintas formas, aunque todas ellas

⁵²⁶ KASPER, Walter Kasper. El Papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor. Raíces teológicas y perspectivas pastorales. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria), 2015.

“*proceden según el método del ver, juzgar y actuar*”⁵²⁷. La versión de Lucio Gera maduró en una versión argentina, que es la “*teología del pueblo y de la cultura*”, que se aparta de la óptica marxista. Su “ver” consiste en “*escuchar la sabiduría del pueblo*”⁵²⁸.

El talante sacerdotal y pastoral de Bergoglio llamó la atención de su amigo el Cardenal Antonio Quarracino, quien influyó para que Juan Pablo II lo designara obispo titular de la Diócesis de Oca, como uno de los 4 obispos auxiliares de la Arquidiócesis de Buenos Aires. En 1997 fue nombrado arzobispo coadjutor de Buenos Aires, cuya titularidad alcanzó al morir Quarracino en 1998, lo que lo convirtió en “gran canciller” de la Universidad Católica Argentina. Juan Pablo II, en 2001, concedió a Bergoglio el título de cardenal-presbítero de San Roberto Belarmino. Tras la muerte de Juan Pablo II, en 2005, fue uno de los candidatos para sucederle en el pontificado, pero fue escogido el cardenal Ratzinger. Bergoglio fue Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina de 2005 a 2011. El 13 de marzo de 2013, el cónclave celebrado al renunciar Benedicto XVI, eligió a Bergoglio, quien adoptó el paradigmático nombre del Santo de Asís, cuyo “*Cántico al Hermano Sol*” inspira su primera encíclica social acerca del cuidado de la “Casa Común”.

Kasper en varios capítulos de la obra mencionada insiste en el dominio de fuentes tomistas por parte del Papa Francisco, por ejemplo: sobre la “*acedia*” (que lleva a la indiferencia), sobre el “*evangelismo*”, sobre la “*jerarquía de verdades*”, sobre la “*misericordia*” (liberación de cargas esclavizadoras), y muchos otros lugares o alusiones implícitas utilizados en la “*Evangelii Gaudium*”, del 24 de noviembre de 2013, exhortación apostólica que **prepara el marco doctrinal** de la Encíclica *Laudato si'*, el más reciente manifiesto de la Doctrina Social de la Iglesia Católica (D.S.I.). Uno y otro documentos se integran y se completan.

7.2. Laudato si' del Papa Francisco

En seis capítulos (distribuidos en 246 párrafos), precedidos por una **introducción** —acerca de la Tierra, nuestra “casa común”, dañada por el **uso** y el **abuso** del hombre, como **propietario único** con derechos a “expoliar” los bienes del Planeta—, el discurso pontificio se centra, en el capítulo I, en “*lo que le está pasando a nuestra casa*”: contaminación y cambio climático, la cuestión del agua,

⁵²⁷ Método utilizado por la *Acción Católica* y asumido por la DSI desde Juan XXIII (*Mater et Magistra*, nn. 217-218), inspirado, sin duda, en los tres pasos de la razón práctica según Tomás de Aquino: “*quaerere*” (buscar, indagar), “*iudicare*” (juzgar), “*ad operandum*” (obrar, actuar) (ST, 47, 8).

⁵²⁸ KASPER, Walter Kasper. Op. cit., pp. 32-34.

pérdida de biodiversidad, deterioro de la calidad de la vida humana y degradación social, inequidad planetaria, la debilidad de las reacciones, diversidad de opiniones. En todo lo anterior consiste el contenido del “**ver**” del clásico método pastoral⁵²⁹. El Pontífice continúa con el “**juzgar**”, desde **tres perspectivas**: la de la **fe** (capítulo II: “*el evangelio de la creación*”); la de la **reflexión antropológico-ética** (capítulo III: “*raíz humana de la crisis ecológica*”); la de las distintas miradas ecológicas bajo el rol unificador del principio de Bien Común (capítulo IV: “*una ecología integral*”). Bajo la luz de los criterios anteriores, Francisco pasa, en el capítulo V, al plano del “**actuar**”, que empieza con **formas de diálogo**: en política internacional (degradación ambiental), en política nacional y local, en procesos decisionales (transparentes), entre política y economía, entre religiones y ciencias. Finalmente, (en el capítulo VI, se **continúa** el “**actuar**” a través de la **educación y la espiritualidad ecológica**, a fin de alcanzar la “*conversión*” por otro estilo de vida. El texto se cierra con dos oraciones, una que se ofrece para ser compartida con **todos los que creen** en “*un Dios creador omnipotente*” (246), y la otra propuesta a quienes profesan la **fe en Jesucristo**, rimada con el estribillo “*Laudato si*”, que abre y cierra la Encíclica.

El Pontífice⁵³⁰ establece **puentes** para activar un **diálogo** de todos los **colegios invisibles y visibles** posibles, junto con la invitación a acciones concretas, pues parece haber llegado la penúltima hora antes de que “*Gaia*” se torne inhóspita para la mayoría de los seres vivos.

Aun cuando el manifiesto parece centrarse en la figura de **San Francisco de Asís** y en su espiritualidad, las demás formas de espiritualidad cristiana y aun judía y musulmana están presentes y se tejen en plexo unitivo. Pero el pensamiento de **Tomás de Aquino** es uno de los hilos fuertes que, de manera implícita o explícita, funciona transversalmente como hilo conductor o conector.

- **Síntesis de la Encíclica**

La gran pregunta clave de *Laudato si'*: “*¿Qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños que están creciendo?*” (n. 160). Y continúa: “*Esta pregunta no afecta sólo al ambiente de manera aislada, porque no se puede plantear la cuestión de modo fragmentario*”, y reclama preguntarnos por el sentido de la existencia y el valor de la vida social: “*¿Para qué pasamos por este mundo? ¿para qué vinimos a esta vida? ¿para qué trabajamos y luchamos? ¿para qué nos necesita esta tierra?*” (ib.).

⁵²⁹ En nota anterior ya se ha explicado el método.

⁵³⁰ La palabra “pontífice” (*pontifex*) etimológicamente está formada por los términos latinos “*pons*” = puente y “*facere*” = hacer, con el sentido de “*constructor de puentes*”.

San Francisco hablaba de la “*Hermana Tierra*”; pero ahora está maltratada y saqueada, y por ello “*clama*” y sus “*gemidos*” (n. 2) se unen a los de todos los relegados del mundo. Francisco nos invita a escucharlos, llamando a todos y cada uno –individuos, familias, colectivos locales, nacionales y comunidad internacional– a una “*conversión ecológica global*” (n. 5, 216-221), según expresión de Juan Pablo II, es decir, a “*cambiar de ruta*”, asumiendo el “*cuidado de la casa común*”.

Al mismo tiempo, Francisco reconoce que “*se advierte una creciente sensibilidad con respecto al ambiente y al cuidado de la naturaleza, y crece una sincera y dolorosa preocupación por lo que está ocurriendo con nuestro planeta*” (n. 19), favoreciendo la virtud de la **esperanza** de que “*La humanidad tiene aún la **capacidad** de colaborar para **construir** nuestra **casa común**” (n. 13); de que “*el ser humano es todavía capaz de intervenir positivamente*” (n. 58); de que “*no todo está perdido, porque los seres humanos, capaces de degradarse hasta el extremo, pueden también superarse, volver a elegir el bien y regenerarse*” (n. 205).*

El Pontífice se dirige, por su puesto, a los católicos, retomando las palabras de Juan Pablo II: “*los cristianos, en particular, descubren que su cometido dentro de la creación, así como sus deberes con la naturaleza y el Creador, forman parte de su fe*” (n. 64), pero se propone “*especialmente entrar en **diálogo con todos** sobre nuestra casa común*” (n. 3). Desde el principio Francisco recuerda que también “*otras Iglesias y Comunidades cristianas –como también otras religiones– han desarrollado una profunda preocupación y una valiosa reflexión*” acerca de los problemas ecológicos (n. 7). Da importancia explícitamente a la contribución de “*querido Patriarca Ecuménico Bartolomé*” (n. 7), citado en los nn. 8-9. En varios momentos, además, el Pontífice agradece a los protagonistas de este esfuerzo –tanto individuos como asociaciones o instituciones– e invita a todos a reconocer “*la riqueza que **las religiones** pueden ofrecer para una ecología integral y para el desarrollo pleno del género humano*” (n. 62). Tiene en cuenta al Islam.

Ejes temáticos que aseguran la coherencia interna del texto: “*la íntima relación entre los **pobres** y la fragilidad del **planeta**, la convicción de que en el mundo **todo está conectado**, la **crítica** al **nuevo paradigma** y a las formas de poder que derivan de la **tecnología**, la invitación a **buscar** otros **modos de entender la economía** y el **progreso**, el **valor** propio de **cada criatura**, el **sentido humano** de la **ecología**, la necesidad de **debates sinceros** y honestos, la grave **responsabilidad** de la **política internacional** y **local**, la **cultura del descarte** y la **propuesta de un nuevo estilo de vida**.” (n. 16).*

Capítulo I (centrado en el “**ver**”) asume los descubrimientos científicos más recientes en materia ambiental como manera de escuchar el clamor de la

creación, para “convertir en sufrimiento personal lo que le pasa al mundo, y así reconocer cuál es la contribución que cada uno puede aportar” (n. 19). Se examinan “varios aspectos de la actual crisis ecológica” (15):

*El **cambio climático**, “un problema global con graves dimensiones ambientales, sociales, económicas, distributivas y políticas, y plantea uno de los principales desafíos actuales para la humanidad” (n. 25). Si “el **clima es un bien común**, de todos y para todos” (n. 23), el impacto más grave de su alteración recae en los **más pobres**; pero los que “tienen más recursos y poder económico o político parecen concentrarse sobre todo en enmascarar los problemas o en ocultar los síntomas” (n. 26): “La falta de reacciones ante estos dramas de nuestros hermanos y hermanas es un signo de la pérdida de aquel sentido de responsabilidad por nuestros semejantes sobre el cual se funda toda sociedad civil” (n. 25).*

En cuanto a la **cuestión del agua**, Francisco afirma que “el acceso al agua potable y segura es un **derecho humano básico, fundamental y universal**, porque determina la sobrevivencia de las personas, y por lo tanto es **condición para el ejercicio de los demás derechos humanos**”. Privar a los pobres del acceso al agua significa “negarles el **derecho a la vida** radicado en su dignidad inalienable” (n. 30).

*La **pérdida de la biodiversidad**: “Cada año desaparecen miles de especies vegetales y animales que ya no podremos conocer, que nuestros hijos ya no podrán ver, **perdidas para siempre**” (n. 33). No son sólo eventuales “recursos” explotables, pues tienen un valor en sí mismos. Desde este punto de vista, “son loables y a veces admirables los esfuerzos de científicos y técnicos que tratan de aportar soluciones a los problemas creados por el ser humano”; sin embargo, la intervención humana, “frecuentemente al servicio de las **finanzas** y el **consumismo**, hace que la tierra en que vivimos se vuelva menos rica y bella, cada vez más limitada y gris” (n. 34).*

Desde el punto de vista de las relaciones internacionales, existe una “**deuda ecológica**” (n. 51): sobre todo del Norte en relación con el Sur del mundo, y frente al cambio climático, hay “**responsabilidades diversificadas**” (n. 52), y son mayores las de los países desarrollados. Conociendo las profundas divergencias que existen respecto a estas problemáticas, Francisco se muestra profundamente impresionado por la “**debilidad de las reacciones**” frente a los dramas de tantas personas y poblaciones. Aunque no faltan ejemplos positivos (n. 58), señala “**un cierto adormecimiento y una alegre irresponsabilidad**” (n. 59). Faltan una cultura adecuada (n. 53) y la disposición a cambiar de estilo de vida, producción y consumo (n. 59), a la vez que urge “**crear un sistema normativo que incluya límites infranqueables y asegure la protección de los ecosistemas...**” (53).

El **capítulo II** (comienzo del “juzgar”), en respuesta al “ver” anterior, nos trae elementos de juicio bíblicos y ofrece una visión general que proviene de la tradición judeo-cristiana, articulando la “*tremenda responsabilidad*” (n. 90) del ser humano respecto a la creación, enfatizando el lazo íntimo que existe entre todas las criaturas, y el hecho de que “*el ambiente es un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos*” (95). En la Biblia, “*el Dios que libera y salva es el mismo que creó el universo*”, y “*en Él se conjugan el cariño y el vigor*” (n. 73). El relato de la creación es fundamental para la reflexión sobre las relaciones entre el ser humano y las demás criaturas. “*Estas narraciones sugieren que la existencia humana se basa en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra. Según la Biblia, las tres relaciones vitales se han roto, no sólo externamente, sino también dentro de nosotros. Esta ruptura es el pecado*” (n. 66).

Por ello, aunque “*si es verdad que algunas veces los cristianos hemos interpretado incorrectamente las Escrituras, hoy debemos rechazar con fuerza que, del hecho de ser creados a imagen de Dios y del mandato de dominar la tierra, se deduzca un dominio absoluto sobre las demás criaturas*” (n. 67). A la imagen de Dios le corresponde ante todo “*“labrar y cuidar” el jardín del mundo (cf. Gn 2,15)*” (n. 67), sabiendo que “*el fin último de las demás criaturas no somos nosotros. Pero todas avanzan, junto con nosotros y a través de nosotros, hacia el término común, que es Dios*” (n. 83).

Del hecho de que el ser humano no sea el dueño del universo “*no significa igualar a todos los seres vivos y quitarle al ser humano ese valor peculiar*” ni “*tampoco supone una divinización de la tierra que nos privaría del llamado a colaborar con ella y a proteger su fragilidad*” (n. 90). Desde este punto de vista, “*todo ensañamiento con cualquier criatura “es contrario a la dignidad humana”*” (n. 92), pero “*no puede ser real un sentimiento de íntima unión con los demás seres de la naturaleza si al mismo tiempo en el corazón no hay ternura, compasión y preocupación por los seres humanos*” (n. 91). Se impone la **conciencia** de una **comunidad universal**: “*creados por el mismo Padre, todos los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal, ... que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde*” (n. 89). Concluye el capítulo con el núcleo dinámico de la revelación cristiana: el “*Jesús terreno*” con su “*relación tan concreta y amable con todo el mundo*”, “*resucitado y glorioso, presente en toda la creación con su señorío universal*” (n. 100).

En el **capítulo III** (continuación del “juzgar” con criterio antropológico-ético) presenta Francisco un análisis de la situación actual “*de manera que no miremos sólo los síntomas sino también las causas más profundas*” (n. 15), en un diálogo con la filosofía y las ciencias humanas. Un primer fundamento son las reflexiones sobre la **tecnología**, a la cual se reconoce su contribución al mejoramiento de las

condiciones de vida (nn. 102-103), aunque también da “*a quienes tienen el conocimiento, y sobre todo el poder económico para utilizarlo, un dominio impresionante sobre el conjunto de la humanidad y del mundo entero*” (n. 104). Es la lógica del **dominio tecnocrático** la que contribuye a destruir la naturaleza y a explotar a las personas y las poblaciones más débiles. “*El paradigma tecnocrático también tiende a ejercer su dominio sobre la economía y la política*” (n. 109), impidiendo reconocer que “**el mercado por sí mismo no garantiza el desarrollo humano integral y la inclusión social**” (109).

En la raíz de todo, en la época moderna, hallamos “*una gran desmesura antropocéntrica*” (n. 116): el ser humano ya no acepta su posición relacionada respecto al mundo, y asume una postura autocéntrica: “*Cuando las personas se vuelven autorreferenciales y se aíslan en su propia conciencia, acrecientan su voracidad*” (nn. 204, 208). De ahí se desprende la lógica del “*descarte*”, del “*usa y tira*” de lo humano o de lo ambiental, tratando al otro y al entorno natural como simples objetos, lo cual conduce a diversas formas de dominio. Es la lógica que conduce a la explotación infantil, el abandono de los ancianos, a reducir a otros a la esclavitud, a sobrevalorar las capacidades del mercado para autorregularse, a practicar la trata de seres humanos, el comercio de pieles de animales en vías de extinción, y de “*diamantes ensangrentados*”. Esa es también la lógica de muchas mafias, de los traficantes de órganos, del narcotráfico y del descarte de niños que no responden al deseo de sus padres (n. 123).

En ese contexto, **Laudato** afronta dos problemas agudos para el mundo de hoy: **Primero**, el **trabajo**: “*En cualquier planteo sobre una ecología integral, que no excluya al ser humano, es indispensable incorporar el valor del trabajo*” (n. 124), pues “*Dejar de invertir en las personas para obtener un mayor rédito inmediato es muy mal negocio para la sociedad*” (n.128). En **segundo** lugar, los **límites del progreso científico** (nn.132-136), que son “*una cuestión ambiental de carácter complejo*” (n. 135). “*Si bien no hay comprobación contundente acerca del daño que podrían causar los cereales transgénicos a los seres humanos, y en algunas regiones su utilización ha provocado un crecimiento económico que ayudó a resolver problemas, hay dificultades importantes que no deben ser relativizadas. En muchos lugares, tras la introducción de estos cultivos, se constata una concentración de tierras productivas en manos de pocos... Los más frágiles (de los pequeños productores) se convierten en trabajadores precarios, y muchos empleados rurales terminan migrando a miserables asentamientos de las ciudades. La expansión de la frontera de estos cultivos arrasa con el complejo entramado de los ecosistemas, disminuye la diversidad productiva y afecta el presente y el futuro de las economías regionales. En varios países se advierte una tendencia al desarrollo de oligopolios en la producción de granos y de otros productos necesarios para su cultivo, y la dependencia se agrava si se piensa en la producción de granos estériles que terminaría obligando a los campesinos a*

comprarlos a las empresas productoras” (n. 134). Es necesario asegurar “una discusión científica y social que sea responsable y amplia, capaz de considerar toda la información disponible y de llamar a las cosas por su nombre”, a partir de “líneas de investigación libre e interdisciplinaria”... Es precisa una “discusión abierta” para tomar decisiones en función del “bien común presente y futuro” (n. 135).

La tercera perspectiva del “juzgar” se halla en el **Capítulo IV: ecología integral como exigencia del Bien Común de la Humanidad**, una ecología que *“incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea” (n. 15). De hecho no podemos “entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida” (n. 139). El enfoque integral incorpora también una ecología de las instituciones. “Si todo está relacionado, también la salud de las instituciones de una sociedad tiene consecuencias en el ambiente y en la calidad de vida humana: “Cualquier menoscabo de la solidaridad y del civismo produce daños ambientales” (n. 142).*

Existe un vínculo indisoluble entre los asuntos ambientales y cuestiones sociales humanas. Por eso, *“el análisis de los problemas ambientales es inseparable del análisis de los contextos humanos, familiares, laborales, urbanos, y de la relación de cada persona consigo misma” (n. 141), porque “no hay dos crisis separadas, una ambiental y la otra social, sino una única y compleja crisis socio-ambiental” (n. 139).*

Esta ecología ambiental *“es inseparable de la noción de bien común” (n. 156), que debe comprenderse de manera concreta: en el contexto de hoy en el que “donde hay tantas inequidades y cada vez son más las personas descartables, privadas de derechos humanos básicos”. Procurar el bien común significa hacer opciones solidarias sobre la base de una “opción preferencial por los más pobres” (n. 158), el mejor modo de dejar un mundo sostenible a las próximas generaciones: “además de la leal solidaridad intergeneracional, se ha de reiterar la urgente necesidad moral de una renovada solidaridad intrageneracional” (n.162).*

La ecología integral implica también la vida cotidiana, a la cual la Encíclica dedica una especial atención, en particular en el ambiente urbano. El ser humano tiene una enorme capacidad de adaptación y *“es admirable la creatividad y la generosidad de personas y grupos que son capaces de revertir los límites del ambiente,... aprendiendo a orientar su vida en medio del desorden y la precariedad” (n. 148); pero un desarrollo auténtico supone un mejoramiento integral en la calidad de la vida humana: espacios públicos, vivienda, transportes, etc. (nn. 150-154), que afectan a nuestro mismo cuerpo: “nuestro propio cuerpo nos sitúa en una relación directa con el ambiente y con los demás seres vivientes. La aceptación del propio cuerpo como don de Dios es necesaria para*

acoger y aceptar el mundo entero como regalo del Padre y casa común; mientras una lógica de dominio sobre el propio cuerpo se transforma en una lógica a veces sutil de dominio” (n. 155).

El **capítulo V** inicia el “**actuar**” con la pregunta sobre qué podemos y debemos hacer. Los análisis no bastan: se requieren propuestas “*de **diálogo** y de **acción** que involucren tanto a cada uno de nosotros como a la política internacional” (n. 15) y “que nos ayuden a salir de la espiral de autodestrucción en la que nos estamos sumergiendo” (n. 163). Para Francisco, es necesario que la construcción de caminos concretos no se afronte de manera tendenciosa o reduccionista. Para ello se impone transparencia en el **diálogo**, término reiterado en el título de cada sección de este capítulo: “*Hay discusiones sobre cuestiones relacionadas con el ambiente, donde es difícil alcanzar consensos... la Iglesia no pretende definir las cuestiones científicas ni sustituir a la política, pero invito a un debate honesto y transparente, para que las necesidades particulares o las ideologías no afecten al **bien común**” (n. 188).**

Francisco no teme formular un juicio pesimista sobre los encuentros internacionales recientes: “*las Cumbres mundiales sobre el ambiente de los últimos años no respondieron a las expectativas porque, por falta de decisión política, no alcanzaron acuerdos ambientales globales realmente significativos y eficaces” (n. 166). Y se pregunta “¿Para qué se quiere preservar hoy un poder que será recordado por su incapacidad de intervenir cuando era urgente y necesario hacerlo?” (n. 57). Son necesarias formas e instrumentos eficaces de **gobernanza** global (n. 175): “necesitamos un acuerdo sobre los regímenes de **gobernanza** global para toda la gama de los llamados “**bienes comunes globales**”” (n. 174), dado que “*la protección ambiental no puede asegurarse sólo en base al cálculo financiero de costos y beneficios. El ambiente es uno de esos bienes que los mecanismos del mercado no son capaces de defender o de promover adecuadamente” (n. 190).**

También Francisco insiste, en este capítulo, en el desarrollo de procesos de decisión “*honestos y transparentes*”, para poder “*discernir*” las políticas e iniciativas empresariales que conducen a un “**auténtico desarrollo integral**” (n. 185). En particular, el estudio del impacto ambiental de un nuevo proyecto “*requiere procesos políticos transparentes y sujetos al diálogo, mientras la corrupción, que esconde el verdadero impacto ambiental de un proyecto a cambio de favores, suele llevar a acuerdos espurios que evitan informar y debatir ampliamente*” (n. 182). Y reclama a los gobernantes evitar “*la lógica eficientista e inmedatista*” (n. 181) predominante.

El **capítulo VI**, segundo aspecto del “actuar”, se refiere a la **educación para la conversión hacia una espiritualidad ecológica**. La educación y la formación siguen siendo desafíos básicos: “**todo cambio necesita motivaciones y un camino educativo**” (n. 15). El proceso educativo compromete solidariamente a todos los agentes educativos: “*la escuela, la familia, los medios de comunicación, la catequesis*” (n. 213). El propósito del actuar es “**apostar por otro estilo de vida**” (nn. 203-208), que abra la posibilidad de “*ejercer una sana presión sobre quienes detentan el poder político, económico y social*” (n. 206). Es lo que sucede cuando las opciones de los consumidores conscientes logran “*modificar el comportamiento de las empresas, forzándolas a considerar el impacto ambiental y los patrones de producción*” (n. 206).

Son importantes los cursos de educación ambiental, encaminados a cambiar hábitos cotidianos antiecológicos para lograr, por ejemplo, el control en el consumo de agua, la separación de residuos o “*apagar las luces innecesarias*” (211). “*Una ecología integral también está hecha de simples gestos cotidianos donde rompemos la lógica de la violencia, del aprovechamiento, del egoísmo*” (n. 230). Para el creyente, la creatividad ecológica será espontánea, pues “**el mundo no se contempla desde afuera sino desde adentro, reconociendo los lazos con los que el Padre nos ha unido a todos los seres. Además, haciendo crecer las capacidades peculiares que Dios le ha dado, la conversión ecológica lleva al creyente a desarrollar su creatividad y su entusiasmo**” (n. 220).

La conversión ecológica se traduce en un estilo de vida sobrio: “**La sobriedad, que se vive con libertad y conciencia, es liberadora**” (n. 223), así como “*la felicidad requiere saber limitar algunas necesidades que nos atontan, quedando así disponibles para las múltiples posibilidades que ofrece la vida*” (n. 223). De este modo se hace posible “*sentir que nos necesitamos unos a otros, que tenemos una responsabilidad por los demás y por el mundo, que vale la pena ser buenos y honestos*” (n. 229).

Los santos nos acompañan en este camino. San Francisco, mencionado muchas veces, es el “*ejemplo por excelencia del cuidado por lo que es débil y de una ecología integral, vivida con alegría*” (n. 10). Pero la Encíclica recuerda también a san Agustín, san Benito, san Buenaventura, santa Teresa de Lisieux y al beato Charles de Foucauld, san Juan de la Cruz... y hasta el “santo” sufí Alí Al-Kawwas... Y Santo Tomás de Aquino, citado 9 veces, presta principios y categorías, implícita o explícitamente, para la armazón comprensiva del texto.

7.3. Tomás de Aquino y Francisco

El **Pontífice** establece puente directo entre dos escolásticas muy influyentes en la Iglesia católica: la de la Escuela franciscana y la de la Escuela dominicana, entre las que ha habido tensión durante casi 800 años, a pesar de que las dos hicieron frente, desde sus respectivas opciones doctrinales, al dualismo maniqueo, que condenaba el mundo material: la franciscana, más agustiniana y afectiva; la dominicana, más aristotélica y racional. El pontífice resalta el talante místico y poético del franciscanismo con sus correspondientes respaldos filosófico-teológicos, especialmente de San Buenaventura, pero estructura su discurso con principios caros al **tomismo**, sin aludir al “ecologismo” místico de la Escuela dominicana, patente en Alberto Magno, con ecos en Giordano Bruno, en fray Luis de Granada o en Martín de Porres...

Dos clases de componentes tomistas utiliza el Pontífice: explícitos, referidos expresamente a la comprensión metafísica del Bien Común, e implícitos en la tradición tomista asimilada por la Doctrina Social de la Iglesia. La D.S.I., penetrada por el neotomismo, que influía en la formación de los seminarios y llegaba, por ello, a todos los niveles eclesiásticos hasta la alta jerarquía, se traducían naturalmente en guía del pensamiento pontificio, que además, contaba de cerca con la asesoría directa de tomistas, especialmente dominicos o jesuitas o de influyentes y prestigiosos laicos. En el caso de *Laudato sí'*, el **tomismo** es un **ingrediente estructurante**, bien por citas directas o a través del recurso a las fuentes de la D.S.I., sobre todo desde el Concilio Vaticano II, y las citas de Paulo VI y de Juan Pablo II, tomista creativo, Doctor de la Pontificia Universidad Santo Tomás de Roma (*Angelicum*).

El equipo de expertos asesores para la redacción de la Encíclica, recoge —en abierto “eclecticismo”, muy tomista— el abundantísimo material sobre los problemas del medio ambiente y su relación con la supervivencia de la Humanidad, dando continuidad a los aportes de los Papas anteriores que “*recogen la reflexión de innumerables científicos, filósofos, teólogos y organizaciones sociales que enriquecieron el pensamiento de la Iglesia sobre estas cuestiones*” (n. 7). Por esta “escucha” universal exigida por la “catolicidad”, se hallan en *Laudato sí'* ecos de las posturas de todos los miembros del “*colegio invisible*” convocado en esta investigación acerca de los aportes de Tomás de Aquino para la construcción del bien común económico del siglo XXI. Tales ecos están integrados, directa o indirectamente: el principio de responsabilidad de **Jonas** (nn. 101-107, 132-136, 159, 170), la crítica de **Bauman** a la mentalidad líquida y adiaforética (nn. 20, 48, 49, 113, 123, 158, 173), la reivindicación de los bienes comunes y contra la privatización por **Mattei** (nn. 27-31, 45, 67, 93, 174), el capitalismo sin control de **Piketty** (n. 56), la alarma por el calentamiento global y la

pérdida de la biodiversidad de **Klein** (nn. 23-26, 32-42), las propuestas de economía del bien común de **Felber** (nn. 18, 23, 95, 156, 157, 171, 179, 188).

- **El problema**

En el planteo del problema del daño a la “casa común”: *“Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla”* (n. 2), se recoge la idea de propiedad de los Santos Padres, cuya síntesis trae Tomás de Aquino en el Tratado de Justicia, tal como quedó analizado *supra*, en el Capítulo III. *“El antropocentrismo moderno, paradójicamente, ha venido colocando la razón técnica sobre” la naturaleza que resulta un simple “lugar y objeto de una tarea en la que se encierra todo, siéndole indiferente lo que con ella suceda... (n. 115) “Una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo...”* (n. 116) El antropocentrismo cristiano del Aquinate, impone frente a la apropiación de los bienes las funciones esenciales de la relación dinámica “curadora-distributiva”: **se distribuye cuidando y se cuida distribuyendo**, de tal manera que la apropiación no es acto de explotación indiferente.

- **Todo está relacionado**

El eje central de la Encíclica inicia con un primer subtítulo: *“nada de este mundo nos resulta indiferente”* (n. 3) porque **“todo está íntimamente relacionado”** (nn. 16, 137 y 240), afirmaciones que llevan explícitos **tres principios** de la metafísica del Bien Común tomasiana: **1) la diversidad es necesaria**, pues, como precisa el Pontífice en el n. 86 citando al Aquinate: *“El conjunto del universo, con sus múltiples relaciones, muestra mejor la inagotable riqueza de Dios. Santo Tomás de Aquino remarcaba sabiamente que la multiplicidad y la variedad provienen “de la intención del primer agente”, que quiso que “lo que falta a cada cosa para representar la bondad divina fuera suplido por las otras” porque su bondad “no puede ser representada convenientemente por una sola criatura” (ST, 47, 1)”*. **2)** En el n. 80 el Pontífice afirma, citando al Aquinate, cómo dentro de la **diversidad** se respeta la **autonomía de cada criatura**: *“Esa presencia divina, que asegura la permanencia y el desarrollo de cada ser, “es continuación de la acción creadora” (ST, I, 104, a. 1 ad 4.). “La naturaleza no es otra cosa sino la razón de cierto arte, concretamente el arte divino, inscrito en las cosas, por el cual las cosas mismas se mueven hacia un fin determinado. Como si el maestro constructor de barcos pudiera otorgar a la madera que pudiera moverse a sí misma para tomar la forma del barco” (In octo libros physicorum Aristotelis expositio, L. II, lect. 14)”*. **3)** Y en el n. 240 dice que, dentro la diversidad y las autonomías, parafraseando al

Aquinate, “*En el seno del universo podemos encontrar un sinnúmero de constantes relaciones que se entrelazan secretamente*” (ST. I, 11, 3; q. 21, 1, ad 3m; q. 47, 3.)”. Tomás da la razón a la “**fraternidad universal**” de San Francisco (n. 228).

- **Los niveles de bien común**

El **principio de Bien Común**, base de la discusión (n. 188), mencionado más de 30 veces y que funciona **transversalmente** en el texto de la Encíclica, hace operante la concepción tomista del Bien Común, que integra el bien común político (n. 189) y el bien común económico (n. 198), desde la familia (nn. 147, 213) hasta el Estado-nación (n. 164, 165, 169, 175), subordinados al bien común de la Humanidad (nn. 43-52, 18, 23, 51, 52, 106, 155, 159, 166), subordinado, a su vez, al bien común del universo (nn. 76, 80, 86, 89, 92), hasta alcanzar el nivel supremo del Bien Común Divino (n. 1, 65, 57, 80, 96-100, 240). La Encíclica se traslada fácilmente de un nivel de bien común al otro, explicitando principios internos de interdependencia, sin descuidar los “bienes comunes” separables (clima, agua, aire, biótopos...) (nn. 8, 23, 27-31, 32-42, 95, 174).

- **Indiferencia ecológica, indiferencia humana**

En el n 92 se dice: “...*la indiferencia o la crueldad ante las demás criaturas de este mundo siempre terminan trasladándose de algún modo al trato que damos a otros seres humanos...*” Respeto a la “*innovación biológica a partir de la investigación*”, el Papa precisa “*Todo uso y experimentación (de los animales) exige un respeto religioso de la integridad de la creación*” (n. 130). Tomás acepta que a los animales se les debe “*ius*”, un **cierto derecho natural**, es decir, que se puede cometer **injusticia** análoga a la humana: “*Hablando absolutamente, el tomar una cosa no solo es propio del hombre, sino también del animal. Y por tanto, el derecho considerado en el primer sentido (derecho natural primario) es común al hombre y al animal...*”⁵³¹. Ese “**derecho animal**” (espacio vital, hábitat, cosas necesarias para satisfacer las tendencias básicas) deberá ser descubierto por el hombre, cuya razón le permite desvelar qué deudas tiene con su entorno, el cual puede estar a su servicio, pero que no puede destruir, so pena de asegurar su autodestrucción. La pregunta por lo que **exige el fin** de los existentes lleva al Aquinate a estar de acuerdo con el “*ius gentium*” que también ha establecido reglas frente al tratamiento que se les debe dar a los animales. Por eso, **rechaza toda crueldad** con los **animales**, porque no solo les niega “*su*” **ius natural**

⁵³¹ ST., II-II, 57, 3.

primario, sino porque tal actitud casi siempre se traslada en insensibilidad y crueldad para con los mismos hombres⁵³².

- **Uso universal de los bienes subordina propiedad privada**

En el n. 93 de la *Laudato* se dice que: “*la tierra es esencialmente una herencia común, cuyos frutos deben beneficiar a todos... El principio de la subordinación de la propiedad privada al destino universal de los bienes y, por tanto, el derecho universal a su uso es una “regla de oro” del comportamiento social y el “primer principio de todo el ordenamiento ético-social”*. En el n. 95: “*El medio ambiente es un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos. Quien se apropia algo es solo para administrarlo en bien de todos...*” En ambos lugares está presente toda la doctrina tomasiana sobre la propiedad, como quedó analizado *supra* Capítulo III.

- **Superando el dualismo**

En el 98: “*Jesús vivía en armonía plena con la creación... Estaba lejos de las filosofías que despreciaban el cuerpo, la materia y las cosas de este mundo...*” Tomás halló argumentos “contra los maniqueos” que han rescatado la fe cristiana del dualismo antimaterial. El tomista M. D. Chenu, O.P. explica: “*Contra todo dualismo, el hombre está constituido por un solo ser, en que la materia y el espíritu son los principios consustanciales de una totalidad determinada, sin solución de continuidad, por su mutua inherencia: no dos cosas, no un alma con un cuerpo o moviendo un cuerpo, sino un alma encarnada y un cuerpo-animado, de tal suerte que el alma es determinada, como “forma” del cuerpo, hasta lo más íntimo de ella misma, a tal punto que, sin cuerpo, le sería imposible tomar consciencia de su ser propio. **Es la misma cosa, para el cuerpo, tener un alma, que, para la materia de ese cuerpo, estar en acto***”. (Comentario de Anima, Li. II. Lecc. 1.) “*Si el cuerpo entorpece el alma, no es por el hecho de su naturaleza, sino más bien porque él se corrompe*”. (Cuestiones disputadas sobre la potencia, q. 3, 10, réplica 17)⁵³³

⁵³² ST., I-II, 102, 6, ad 1m; ad 8m. No sobra ninguna especie (ST, I, 47, 1); los seres vivos no existen para unos pocos, sino para toda la especie humana (SCG, III, 112); el mal ocasionado a los seres vivos redundará en daño para el hombre (id. Ib.); la crueldad para con los animales dispone para la crueldad con los hombres (id. Ib.).

⁵³³ CHENU, M.D., O.P., *ST Thomas D’Aquin et la théologie*, Du Seuil, Paris, 1957, p. 122.

- **Formas de resistencia**

En el n. 111, la “**cultura ecológica**” es una forma de “**resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático...**”, que se concreta en **tres formas de acción**: cuando la técnica se **reorienta** “*al servicio de otro tipo de progreso más sano, más humano, más social, más integral...*” (n. 112); cuando **no nos resignamos** y preguntamos “*por los fines y por el sentido de todo. De otro modo, solo legitimaremos la situación vigente y necesitaremos más sucedáneos para soportar el vacío*” (n. 113); y cuando avanzamos “*en una valiente **revolución cultural***” (n. 114). El Aquinate está de acuerdo en **resistir** contra toda forma de **tiranía**, en este caso, la tiranía del paradigma tecnocrático, frente al cual hay que luchar como él luchó contra la tiranía del paradigma espiritualista-dualista con las armas de la dialéctica aristotélica.

- **Autoridad mundial**

“*El siglo XXI, mientras mantiene un sistema de gobernanza propio de épocas pasadas, es escenario de un **debilitamiento de poder de los Estados nacionales**, sobre todo porque la dimensión económico-financiera, de características **transnacionales**, tiende a predominar sobre la política. En este contexto, se vuelve indispensable la maduración de **instituciones internacionales más fuertes** y eficazmente organizadas, con **autoridades designadas equitativamente por acuerdo** entre los **gobiernos nacionales**, y dotadas de poder para sancionar. Como afirmaba Benedicto XVI en la línea ya desarrollada por la doctrina social de la Iglesia, “para **gobernar la economía mundial**, para sanear las economías afectadas por la crisis, para prevenir su empeoramiento y mayores desequilibrios consiguientes, para lograr un oportuno desarme integral, la seguridad alimenticia y la paz, para garantizar la salvaguardia del ambiente y regular los flujos migratorios, urge la presencia de una verdadera **Autoridad política mundial...**” (n. 175). Se imponen distintos niveles de autoridad según los niveles de Bien Común, y habría que pensar que el “**régimen mixto**” se trasladaría, por lo menos a los bienes comunes puramente humanos. Francisco de Vitoria, citando al Aquinate, pensó en una “*autoridad de todo el orbe*”⁵³⁴ elegida por todos los Estados, pues tal autoridad mundial no pertenece a ningún pueblo como derecho natural, sino que debe ser determinada por **derecho positivo internacional**⁵³⁵.*

⁵³⁴ VITORIA, Francisco de, Obras de, *Relección Sobre la potestad civil*, BAC, Madrid, 1960, p. 179-180, 191 y ss.

⁵³⁵ ST, II-II, 10, 10. Y VITORIA, Op. cit., p. 669 y ss.

- **Amor social**

Escribe Francisco “el **amor a la sociedad** y al compromiso por el bien común son una forma excelente de la caridad, que no solo afecta las relaciones entre los individuos, sino a las macro-relaciones, como las relaciones sociales económicas y políticas... El **amor social** es la clave de un auténtico desarrollo... el **amor social** nos mueve a pensar en grandes estrategias que detengan eficazmente la degradación ambiental y alienten una **cultura del cuidado** que impregne toda la sociedad” (n. 231). La denominación “**amor social**” (“dilectio socialis”) fue acuñada por Tomás de Aquino y operó para la comprensión de la justicia social, propuesta por la *Quadragesimo Anno*. El “**amor social**” es la afirmación y reconocimiento comunitario, benevolente y sacrificado, expresión de la participación en el bien común⁵³⁶.

II-IV Acuerdos básicos para la “*Quaestio*”

Según Zygmunt **Bauman**, la sociedad “está sitiada”, puesto que sufre asedio especialmente por los efectos de la globalización y las implicaciones, cada vez más amenazantes, de la gradual pérdida de la biodiversidad, efecto de la acumulación histórica de acciones degradadoras de las políticas económicas, especialmente en los últimos 200 años. Los demás **intervinientes** del “**colegio invisible**” **conducen** con la anterior valoración de las **megatendencias** contemporáneas.

Esa “sociedad sitiada” no es una sociedad abstracta, que pueda ser liberada de sus contornos concretos espaciotemporales. Se trata de las sociedades del Estado-nación, que se viene definiendo desde el siglo XVII a partir de la Paz de Westfalia. Después de que cada nación se “encerró” en su propio territorio y se aisló, afirmando su identidad, pretendió construir **su propio modelo económico** imitando la misma fórmula liberal: “**encerramiento**” **privatizador de antiguos bienes comunes**, industria extractiva primero, industrialización de la producción de mercancías (en masa), libre competencia, ánimo de lucro excluyente, acumulación privada sin límites, monopolización de los mercados, Estado protector oscilante entre el “dejar hacer” o la intervención reguladora frente al caos de las libertades anárquicas...

Cada Estado-nación buscó su propio rumbo dentro de su “encerramiento”, del que se abría a los demás Estados-naciones para hacer la guerra o para hacer tratados

⁵³⁶ *De Caritate*, a. 9. Y ver supra Capítulo II: “Metafísica del Bien Común”.

de paz o tratados de mutuo beneficio económico. Pronto los distintos Estados descubrieron su fuerza o su debilidad y los fuertes se aprestaron para competir con otros fuertes y alinear a los débiles a su servicio. En términos generales, cada Estado-nación encendió su propio fogón, dentro de su encerramiento territorial, que pretendió ampliar en búsqueda de “espacio vital”, si contaba con fuerzas persuasivas o disuasivas.

De pronto, en los últimos 30 años, los Estados-naciones se ven forzados a una apertura que comienza a amenazar su consistencia social, política, económica y aun cultural: la **globalización** no intencional como proyecto político, sino como resultado de la **industria y el mercado transnacionales** que habían **desbordado** los propios controles territoriales. De repente los Estados se asoman por sus ventanas de comprensión de las relaciones internacionales y descubren que han **perdido su antigua soberanía** y que sus **territorios** son **hollados** por ejércitos nuevos de **mercaderes** y que sus ciudadanos se van convirtiendo en “*ciudadanos del mundo*”, en un medio **ambiente degradado** con insólitos **cambios climáticos**.

Se va imponiendo, pues, el “**globalismo**” de los **mercados libres**, con eficaz tendencia a romper “encerramientos” territoriales nacionales, que poco a poco se va a transformar en **abierto “globalización” de todos los asuntos humanos**, en una mezcla de connotaciones negativas y positivas, dentro de la cual se va perfilando la “**mundialización**” de una **nueva conciencia moral**, preocupada por la **suerte común de la humanidad**, del planeta, sometido a distintas formas de contaminación, de daño al medio ambiente, asuntos globales que requieren atención global.

La globalización hizo caer en la cuenta de que el **daño al “globo”** no ha sido asunto de decisiones globales de alguna maligna fuerza global, sino precisamente resultado de los daños producidos en cada territorio nacional, pues ocurre que la humanidad cuenta con “bienes comunes” de circulación planetaria: aguas (ríos, mares, lagos), aires, centros de oxigenación, capa de ozono, etc. Los efectos dañinos de cada territorio nacional fueron compartiéndose y acumulándose **glocalmente**, hasta patentizar la existencia de un “**mal común**” que solo un “**bien común**” puede superar.

La globalización, pues, no puede ser descalificada sino en la medida en que coloca a la humanidad en servidora de intereses económicos privados, que apuntan más allá de toda responsabilidad colectiva o comunitaria. Por fortuna, al globalizarse o mundializarse toda forma de saber, de valorar y de crear, existe la posibilidad de **globalizar formas de resistencia morales, políticas, culturales y aun económicas**, que posibiliten echar las bases de la construcción de un “**bien común del género humano**”, en palabras del Aquinate. Históricamente, todas las **globalizaciones antecedentes** (del Mundo de Alejandro, del Mundo romano, de

la Cristiandad, del imperio hispano-lusitano, del eurocentrismo...) terminaron por proporcionar instrumentos de conocimiento y de valoración, que, a pesar de los de millones de víctimas, han permitido a las generaciones subsiguientes elaborar nuevas ántropo-visiones constructivas.

El **aspecto sombrío** de esta visión utópica en el sentido de **eu-tópica** es que el **nuevo proceso de mundialización en perspectiva ética** sea **falseado** al ser asumido y liderado por la **nueva tenaza**: macro-estados nacionales de muy extenso territorio, cuyos intereses de crecimiento terminan asociándose y confundándose con los intereses de las mega-organizaciones privatistas transnacionales. El rumbo del bien común de la humanidad no podría ser liderado sino por una **eu-tópica Autoridad Mundial**, cuya legitimación y poder deriven de una nueva **democracia transnacional** con suficiente capacidad de persuasión o de disuasión, la cual podría tener un primer arraigo en el parlamentarismo de la ONU, en la medida en que no se someta a los dictámenes de los macro-estados.

Al término de esta larga “*lectio*” dialogal —entre Tomás de Aquino y varios invitados de hoy— acerca del bien común económico y la posibilidad de que la propiedad privada sin restricción de su autonomía pueda favorecer la “suficiencia de bienes corporales”, parece que vale la pena finalizar, como Fray Tommaso Campanella, con una **nueva “quaestio”** acerca del mejor modelo económico para el próximo y el lejano futuros:

UTRUM (Si...)

¿El modelo económico contemporáneo del libre mercado favorece la primacía del bien común sin exclusión, que implica el crecimiento humano y la conservación de toda vida en el planeta?

VIDETUR QUOD SIC (Parece que Sí...)

Existe una **mentalidad colectiva** dentro de la cual se solapan, de manera acrítica, distintos ingredientes de la historia económico-social desde la Modernidad, junto con ideas popularizadas de **prestigiosas autoridades teóricas** de la economía y/o de la política, que favorecen las respuestas positivas del común de la gente a la pregunta de esta “cuestión”:

- 1) **Bernard Mandeville** (1670-1773), en la moraleja de “*El Panal Rumoroso*” de “*La Fábula de las Abejas o los vicios privados hacen la prosperidad*”

pública⁵³⁷: *“la virtud sola no puede hacer que vivan las naciones esplendorosamente; las que revivir quisieran la Edad de Oro, han de liberarse de la honradez como de las bellotas”*⁵³⁸.

- 2) **Adam Smith** (1723-1790) escribió en el siglo XVIII que el funcionamiento natural del mercado garantizaría siempre la estabilidad y la prosperidad. Para él, el mercado era el lugar en el que la tendencia natural del ser humano al “canje, al trueque y el comercio” junto a “la mano invisible” del mercado conciliaba estas actividades individuales, manteniendo un equilibrio.⁵³⁹
- 3) Según la **Escuela Austriaca** (Carl Menger, Eugen Von Böhm-Bawerk, Ludwig Von Mises, Friedrich Von Hayek), *“la forma más eficiente de organizar la actividad económica consiste en dejar que el mercado coordine espontáneamente las preferencias de los innumerables consumidores que conforman la sociedad”*⁵⁴⁰
- 4) El **neoliberalismo**: *“propugna políticas de reducción de la intervención estatal en favor de la iniciativa privada, regidas por un mercado abierto y libre. Más concretamente, los neoliberales creen en la privatización de los recursos gubernamentales... Y la eliminación de las barreras al comercio...”*⁵⁴¹
- 5) **Milton Friedman** (1912-2006) (padre Escuela de Chicago) se hizo célebre al afirmar que, para que el capitalismo prospere, el Estado debe retirarse de toda actividad económica salvo “el Ejército, los tribunales, y algunas de las autopistas más importantes”. Este capitalismo de libre mercado se basa en la premisa fundamental de que son los individuos y no los reguladores estatales quienes toman las mejores decisiones económicas... El papel del Estado en la economía queda reducido al del vigilante nocturno, con un papel muy secundario a la hora de facilitar esta actividad: protegiendo los derechos de la propiedad privada, manteniendo la ley y el orden y defendiendo el sistema de agresiones externas. Como corolario, se fomenta el libre comercio para que la economía internacional garantice la máxima prosperidad en todo el planeta...⁵⁴²

⁵³⁷ MANDEVILLE, Bernard. La Fábula de las Abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública”, FCE, Méx., 2001.

⁵³⁸ Op. cit., p. 21.

⁵³⁹ MARRON, Donald. 50 teorías económicas. Blume, China, 2012, p. 12.

⁵⁴⁰ Op. cit., p. 22.

⁵⁴¹ Op. cit. P. 27.

⁵⁴² Op. cit., p. 28.

- 6) “Estabilizar, privatizar, liberalizar, globalizar y cuadrar el presupuesto. Eso es lo acertado y lo que hay que hacer, o eso afirma el **Consenso de Washington**. El término fue acuñado por el economista John Williamson en 1989 para describir un conjunto de políticas recomendadas para los países en vías de desarrollo. Según los peces gordos de Washington (el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y el Tesoro de los Estados Unidos) la clave para el desarrollo era la desregulación y la disciplina fiscal...”⁵⁴³
- 7) Según **Joseph Schumpeter** (1883-1950), para que las empresas sobrevivan, se impone la “destrucción creativa”: “El impulso fundamental que pone y mantiene en marcha el motor del capitalismo tiene su origen en los nuevos consumidores, en los nuevos productos, en los métodos de producción o de transporte, en los nuevos mercados, en las nuevas formas de organización industrial que crea la iniciativa capitalista”⁵⁴⁴.

SED CONTRA EST (Por otra parte...)

El “colegio invisible” que ha dialogado con el Aquinate plantea que las **posturas teóricas anteriores** (“*videtur quod sic*”) han favorecido el desarrollo de un “capitalismo salvaje”, cada vez más irresponsable ante la desigualdad socioeconómica que afecta a millones de seres humanos, con sectores cuya vida y dignidad se degradan al nivel del “homo sacer”, hombre “maldito”, desechado o “descartable”; modelo económico igualmente irresponsable frente a las posibilidades de sostenibilidad planetaria para las futuras generaciones, con amenaza de la supervivencia de toda forma de vida.

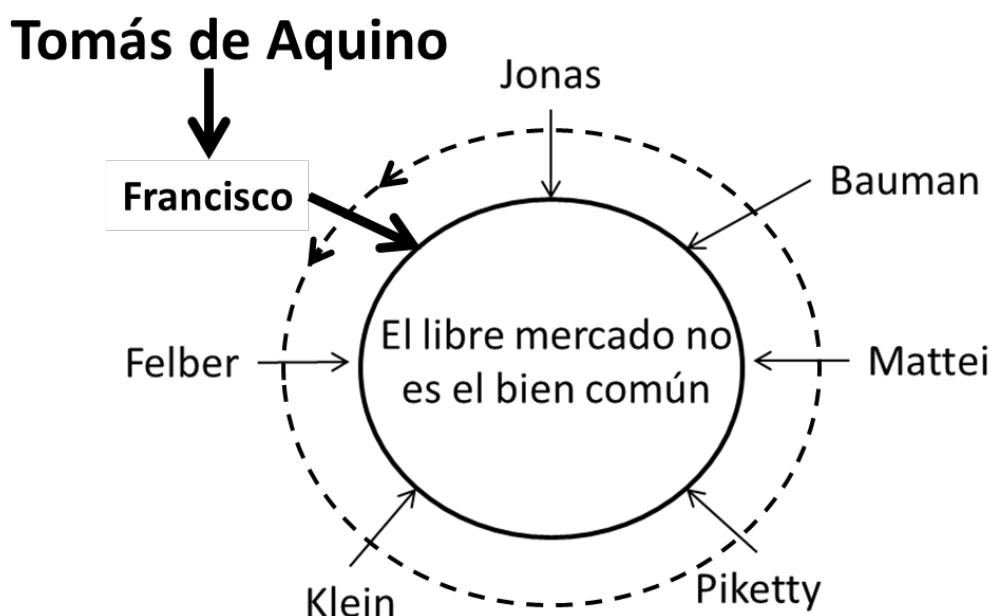
Síntesis articulada del “colegio invisible”, cuyos intervinientes, desde sus distintas perspectivas, consideran “*quod non*” que el modelo económico vigente **no** da primacía al bien común **ni** favorece el crecimiento humano **ni** garantiza la conservación de toda vida: **Jonas** denuncia la irresponsabilidad ante el presente y ante el futuro remoto. **Bauman** critica la “liquidez” de los valores de la postmodernidad, caracterizada por la indiferencia moral (postura “adiaforética”) en que ha caído el hombre contemporáneo, cuya libertad se ejerce como consumidor compulsivo, en interés del productivismo sin límites del capitalismo. El manifiesto de **Mattei** denuncia la privatización de los bienes comunes, resultado de la tenaza propiedad privada-Estado. **Klein** reclama la “justicia climática” y denuncia los desastres climático-ambientales, efectos del

⁵⁴³ Op. cit., p. 40.

⁵⁴⁴ Op. cit., p. 76.

productivismo desregulado del libre mercado. **Felber** exige recuperar el principio de Bien Común como marco de un nuevo modelo económico a favor de todos, incluyendo al planeta. **Francisco articula todas estas voces** y actualiza los instrumentos teóricos del tomismo, con mirada franciscana, a fin de frenar y redireccionar procesos productivos, en función de la “casa común”, con la esperanza de que se vaya estableciendo la “ecología integral”, solo posible si se va construyendo una “autoridad mundial” no rehén de los intereses de los poderosos.

Ilustración 13. Tomás de Aquino hace parte del Colegio Invisible



Existe sintonía acerca de que el modelo económico vigente, al haber desechado la primacía del bien común y haber hipertrofiado la búsqueda del lucro mediante la potenciación del *libre mercado* en todos los niveles, especialmente en el global, ha puesto los mecanismos económicos en función de un crecimiento sin límites, que no repara en los limitados recursos planetarios. Finalmente, la guerra continua entre megaempresas y mercados ha orientado la necesidad de asegurar la “suficiencia de bienes materiales” a un productivismo más allá de la **suficiencia**, el cual ha terminado en una guerra contra la vida en la tierra.

RESPONDEO DICENDUM (*Repuesta...*)

a) Todo hombre es un familiar y amigo

En esta época de relaciones mundiales, que amplían las relaciones familiares, las relaciones nacionales, las relaciones regionales, hasta alcanzar las relaciones con todos los miembros de la humanidad, **Tomás de Aquino** recupera su idea del bien común en círculos concéntricos, que no queda limitado a las relaciones próximas, sino que se extiende a relaciones distantes en el espacio y el tiempo, partiendo del **bien común del régimen político estatal** hasta llegar al **bien común del género humano**, que hace valer el descubrimiento del otro ser humano diferente “*como un familiar y un amigo*”. El “*homo homini naturaliter familiaris et amicus*” (*supra*, 2.4.1.) vale tanto para las relaciones interhumanas presentes como para las relaciones futuras con las nuevas generaciones, y aun con las generaciones remotas, como quería Hans Jonas.

Esas “familiaridad” y “amistad” deberán extenderse al **Bien Común del universo**, pues allí encontraremos la unidad de la diversidad existente y el sentido de cualquier criatura. En el número 86 (*supra*), el Pontífice Francisco recupera el discurso tomasiano:

El conjunto del universo, con sus múltiples relaciones, muestra mejor la inagotable riqueza de Dios. Santo Tomás de Aquino remarcaba sabiamente que la multiplicidad y la variedad provienen “de la intención del primer agente”, que quiso que “lo que falta a una cosa para representar la bondad divina fuera suplido por la otras” (ST, I, 47, 1), porque su bondad “no puede ser representada convenientemente por una sola criatura.” (Ibid.) Por eso, nosotros necesitamos captar la variedad de las cosas en sus múltiples relaciones (Cfr. Ibid., art. 2 ad 1m; art. 3). Entonces, se entiende mejor la importancia y el sentido de cualquier criatura si se la contempla en el conjunto del proyecto de Dios.⁵⁴⁵

En este interjuego de **bienes comunes**, la época actual ha descubierto que los **bienes comunes menores**⁵⁴⁶, hasta el de la “sociedad política perfecta”, al aislarse en sus pretensiones de potenciación intraterritorial, puede afectar a otras sociedades políticas perfectas, es decir, a otros Estados nacionales, y aun alcanzar al género humano completo. Esto exige que el **bien común mayor**, es

⁵⁴⁵ FRANCISCO, Op. Cit. n. 86.

⁵⁴⁶ Al hablar de bien común, es preciso distinguir entre el **bien común integrador, englobante, que articula** distintos aspectos de convivencia y coexistencia de orden material, cultural, espiritual..., de los “*bienes comunes*” singulares, que hacen parte del bien común mayor: el agua, el aire, etc. Laudato si’, citando la Constitución *Gaudium et Spes*, define la primera idea de bien común integrador: “**Conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección**”. El citado Madrid-Malo se refiere a la “**totalidad de los factores de variada naturaleza —sociales, económicos, políticos, culturales, etc.—**”

decir, el **bien común del género humano**, bajo la subordinación al principio de interdependencia universal, genere principios y reglas de subordinación de todas las instancias de bienes comunes menores. Ningún nivel de bien común tiene autarquía. Lo desconcertante en nuestro presente, por efecto del “**globalismo**”, es que ha aparecido un **falso bien común** del género humano, que es el **mercado mundial** (de tendencia dispersadora y fragmentadora, a pesar de su intención centrípeta), a merced del **libre juego de “autonomías Privadas y de la voluntad” desreguladas**, de poder omnímodo.

Este falso bien común (mal común) amenaza la supervivencia de la vida y del planeta y genera principios y reglas competitivos y utilitaristas, desde el punto de vista puramente económico, para los bienes comunes menores. Se impone articular propósitos y fuerzas motivados por la ética del bien común planetario, que empiecen a frenar la **autonomía privada** del empresarismo extraterritorial, como sugieren Bauman, Mattei, Piketty, Klein, Felber, Francisco. En la **jurisprudencia colombiana** (supra cap. I) se halla, sorprendentemente, la idea de “**bien común universal**”, de afinidad perfecta con la idea tomista de **bien común del género humano**.

En 1997, ya decía Ulrich Beck:

Por **globalismo** entiendo la concepción según la cual el **mercado mundial desaloja o sustituye** al quehacer político; es decir, la **ideología del dominio del mercado mundial** o la **ideología del liberalismo**. Esta procede de manera monocausal y economicista y **reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión, la económica**, dimensión que considera así mismo de manera lineal, y pone sobre el tapete (cuando, y si es que lo hace) todas las demás dimensiones —la globalizaciones ecológica, cultural, política y social— sólo para destacar el presunto predominio del sistema de mercado mundial... El **globalismo** pretende que un edificio tan complejo como **Alemania** —es decir, el Estado, la sociedad, la cultura, la política exterior— debe ser tratado **como una empresa**. En este sentido, se trata de un imperialismo de lo económico bajo el cual las empresas exigen las condiciones básicas con las que poder optimizar sus objetivos.⁵⁴⁷

El **globalismo** mercantilista tiende a generar distintas formas de opresión en las distintas sociedades nacionales, traducida en la tendencia a **reducir a los sujetos** de todos los valores en **autómatas del consumismo**, cuyas libertades son “**educadas**” para optar por todo aquello que resulta “**digno**” de ser o de tener desde el punto de vista de las programaciones de la **publicidad reiterada**, como descubre especialmente Bauman. Va naciendo una situación de generalizada “**tiranía**” que bloquea el camino a la realización y al disfrute pleno de los distintos

⁵⁴⁷ BECK, Ulrich. ¿Qué es la globalización?, Paidós, Barcelona, 2008, p. 32.

niveles de bien común, que ofrecen múltiples vías de perfección personal. Si, en coherencia con el pensamiento de Tomás, el buen gobernante procura ante todo el bien común, el “*tirano*” sólo se mueve por su afán de lucro. Por eso, a la definición de ley a propósito del buen gobernante: “*ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata*”⁵⁴⁸, podría corresponder la siguiente definición de **ley tiránica**: “*ordinatio voluntatis* (apetito de poder, capricho) *ad bonum privatum ab eo qui curam communitatis non habet promulgata*” (= “ordenación de la voluntad para el bien privado promulgada por aquel que no tiene el cuidado de la comunidad”).

Ante un **estado de “tiranía”**, Tomás recomienda varios pasos en el *De Regno*, L. I, c. 6, pero especialmente la “**resistencia**” de los ciudadanos unidos, puesto que **no** se puede ser **buen ciudadano** y **buen hombre** en un régimen cualquiera; solamente cada ciudadano puede reconocer todas las dimensiones de su vida personal integral y los distintos niveles de bien común a los que pertenece, en nombre de los cuales justifica su rebelión y su necesaria actitud subversiva. Naomi Klein, en una de las formas de lucha por la “**justicia climática**”, se refiere a “*la acción ecologista directa, la resistencia emprendida desde fuera de la cultura dominante, como la que se traduce en manifestaciones, bloqueos y actos de sabotaje organizados por pueblos indígenas, obreros, anarquistas y otros grupos de activistas.*”⁵⁴⁹

El Aquinate, a pesar de justificar la rebelión contra el “*tirano*”, da importancia fundamental al principio de **autoridad del bien común**, pues las personas que lo integran buscan muchos fines propios o más o menos comunes, pero ninguna asegura la unidad de la totalidad: “*Una pluralidad solo puede vivir como sociedad cuando uno preside y cuida del bien general, pues una pluralidad tiende en sí a una pluralidad de fines, una unidad, sin embargo, a un solo fin.*”⁵⁵⁰ Es tarea de la autoridad no solo tomar las medidas oportunas en interés común, sino a asegurar a largo plazo la estabilidad del todo social. No obstante, **todos los miembros del bien común** deben **vigilar** que la **autoridad no desvíe su motivación** permanente hacia la guarda de lo que a todos compete y se vaya inclinando hacia lo que a ella solo le interesa. Con la mezcla de intereses económicos y políticos o por la preponderancia del solo interés del mercado, las autoridades pueden desviarse hacia la salvaguarda de los “*grandes intereses*” de las minorías plutocráticas.

Así es como van arraigando las distintas formas contemporáneas de tiranía, contra las cuales **no se percibe** a la vista una **autoridad mundial capaz de intervenir**⁵⁵¹

⁵⁴⁸ ST, I-II, 90, 4.

⁵⁴⁹ KLEIN, Naomi. Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima. Paidós, Barcelona, 2015, p. 552.

⁵⁵⁰ ST, I, 96, 4.

⁵⁵¹ *La monarquía (De Regno)*. Altaya, Barcelona, 1994. L, I, c. 6, n. 20.

en protección de los bienes comunes nacionales o del gran bien común de la humanidad. No quedan otros **camino**s que los **de la resistencia** y del ejercicio de la **democracia directa**, puesto que la democracia indirecta se queda corta al dejar las soluciones, no a los pueblos, sino a sus representantes, que con frecuencia se representan a sí mismos o a quienes les posibilitan acceder al poder, apeteído por aquellos que sólo buscan enriquecerse o dar “rienda suelta” a su “*animus dominandi*”... Las autoridades mundiales Banco Mundial, FMI y OMC son **autoridades instrumentales** de **políticas neoliberales** o de **sociedades anónimas** multinacionales, encaminadas a reducir la intervención de las autoridades gubernamentales, a fin de desregular o flexibilizar los ordenamientos jurídicos que resisten a la liberación de los mercados.

Recuperando la “utopía” tomasiana descrita en el libro II, cap. 1, 2 y 3 del *De Regno*, mencionada *supra* (cap. III), y trasladándola a **todos los niveles de bien común**, desde la aldea, a la ciudad, al reino, a la humanidad, podemos afirmar que el fenómeno humano siempre responde a idénticas condiciones ecológicas (de “casa común”) y por ello necesita por doquier: buen clima, temperatura media, disposición y trazado de las ciudades adecuados para moderar el frío y el calor, alimentos sanos, agua sana, aire sano, suficiente fertilidad de los campos, amenidad de las regiones: planicies, árboles, bosques, montes, abundancia de aguas. Se trata de **bienes comunes** no aislables, componentes interactivos de un mismo bien común integrador. **Mattei** se preocupa, con razón, por la tendencia del mercado mundial a engullir también estos bienes comunes convirtiéndolos en objeto de apropiación privada. Por ello no está de acuerdo con Garrett Hardin, quien no ve más salida a la “tragedia de los bienes comunes” que atribuir su cuidado a la autonomía privada (AP), según las luces de la autonomía de la voluntad (AV).

Hardin **puede** tener razón, pues la mayoría de los seres humanos no son educados para hacer primar el “*animus communicandi*”, exigencia de la conciencia de bien común, sino el “*animus domini*”, propio del espíritu competitivo en la lucha por la vida. El Aquinate aceptaría con Hardin que las cosas comunes dejadas a la buena voluntad de los individuos no son cuidadas con la responsabilidad de algo sentido como aspecto del bien propio. Por eso llega a justificar la propiedad particular como función del bien común, al servicio del bien común, con responsabilidad ante el bien común, que le impone las motivaciones y las restricciones.

No habla Tomás de AP ni de AV, explicitaciones modernas del derecho privado; pero considera que de la idea de persona se deriva que cada sujeto de “*acto*

humano es *“ipsi sibi providens”*⁵⁵² = sea providente para sí mismo, es decir capaz de autodeterminación, que es tanto como decir que goza de AP y su correspondiente AV (*supra* cap. I, Hervada) para gobernarse a sí mismo y disponer de sus propios bienes, reconocidos a cada uno por las tres razones alegadas por el Aquinate, con la condición universal de que esa disposición procure que con el “cuidado” de tales bienes, éstos cumplan su función distributiva. A la larga, la legitimación positiva de la propiedad ha dado origen a una **profunda desigualdad** en el “reparto”, de tal modo que **los menos han acaparado la mayor parte** de los bienes de la Tierra, convirtiéndolos en fundamento justificador de su incontrolada autonomía de la voluntad (AV), argumentando que *“la riqueza de unos pocos nos beneficia a todos”*, es decir, que la superproducción es distributiva de por sí. *“Burlonamente se habla en ocasiones de la teoría de las bostas (excrementos) de caballo: no hay más que dar suficiente avena al caballo, para que luego éste deje caer mucho al suelo y los gorriones tengan algo que picotear”*⁵⁵³.

b) Relación entre bien común y propiedad

Como quedó dicho *supra* (cap. III), existe una **relación natural** y congénita entre la **humanidad y los bienes de la tierra**, que son **indispensables** para la subsistencia y el desarrollo de todos los hombres. Éstos, como todos los vivientes, dependen muy directa y estrechamente de los elementos naturales, a partir de los cuales aseguran su propia subsistencia. Pero los hombres no solo tienen necesidades biológicas; su naturaleza espiritual los urge a liberarse en lo posible de las contingencias materiales, para afirmar su autonomía frente a la pura naturaleza. Por un lado los hombres dependen de la naturaleza, pero desean transformar tal dependencia en señorío sobre ella, que les permita disponer de los bienes indispensables de manera libre y autónoma. Esta situación privilegiada de los hombres evoca inmediatamente la **idea de apropiación**⁵⁵⁴.

La **justicia** es la **dinamizadora interna del bien común**. Como **justicia general** (o **legal** al servicio de un régimen político determinado) **ordena los componentes del bien común** y asegura *“todas las cosas necesarias para la vida”*, tanto para cada hombre como para la *“multitud”*. Esto exige la **posibilidad de todos** para

⁵⁵² ST, I-II, 91, 2 c. “Por otra parte, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural”.

⁵⁵³ KASPER, Walter Kasper. Op. cit., p. 112.

⁵⁵⁴ Cfr. AUBERT, Jean-Marie. Moral social para nuestro tiempo. Herder, Barcelona, 1973, p. 134.

usar tales cosas como efecto de la **justicia distributiva**, que adjudica lo propio tanto al todo como a cada uno, condición para que las personas puedan convertirse en **sujetos activos** de la **justicia conmutativa**, reguladora de intercambios. Las tres formas de justicia prevén, en el seno del bien común, la **institución de la propiedad**.

En Tomás, heredero de la tradición judeo-cristiana, la propiedad privada (calificativo que no emplea) lejos de ser un derecho primario y original, es más bien un **derecho secundario** derivado, determinado históricamente por el legislador en función del **derecho primario y fundamental** que, por naturaleza, concede a **todos los hombres** el uso y el usufructo de los **bienes de la Tierra**. El derecho de propiedad particular no es un derecho natural, sino el resultado de una decisión política a través del derecho positivo. Nos lo recuerda un buen intérprete como Fra Tommaso Campanella:

Con mayor razón enseña Santo Tomás que el **uso en común** es de **derecho natural** pero que la **propiedad** y su adquisición es de **derecho positivo**. La propiedad no puede oponerse a la naturaleza, pues así en caso de necesidad como en cuanto sucede se convierte en **común lo necesario**... Y si bien es cierto que esta doctrina de Santo Tomás parece justificar en parte la propiedad, concede solamente el derecho de poseer y de socorrer... Los **ricos son administradores, no propietarios** de las **cosas**...⁵⁵⁵

La interpretación campanelliana fue común entre los tomistas hasta llegar al siglo XIX, cuando el **jesuita tomista** Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862) enseñó en 1840 que la propiedad privada procede del derecho natural. Esta novedad hermenéutica entra en la DSI con la *Rerum Novarum* y se mantiene como doctrina oficial, más o menos inmodificada, hasta el Concilio Vaticano II. Hasta entonces casi todos los tomistas hacían lo posible por liberar a Santo Tomás, rehén de los socialismos. Había muy serio empeño en dejar la propiedad privada libre de la intervención determinadora del legislador positivo. Sin duda que Taparelli sufrió la influencia de la tesis liberal de la "ilimitación por principio" de la propiedad, propagada en el siglo XIX por el artículo 544 del Cód. Civil francés y el pár. 903 del BGB. En el "*invulnerable y sagrado derecho*" de propiedad se hacía manifiesta la absoluta e ilimitada autonomía privada y su correspondiente autonomía de la voluntad individual. La propiedad en cuanto tal, sería "ilimitada", la "*negación de la limitación*" (Bernhard Windscheid (1817-1882)). Porque la propiedad tiene su origen en una mayor o menor producción y en el ahorro, se dirige o se orienta automáticamente en el proceso competitivo hacia "el mejor dueño". Si la propiedad

⁵⁵⁵ CAMPANELLA, Fra Tommaso. Utopías del Renacimiento, FCE. Méx. 1966, a. 2 de las cuestiones sobre la República Ideal, 4ta objeción, p. 215.

tiene limitaciones, no son immanentes al derecho, sino que vienen de fuera, especialmente de la moral y a veces de la política...⁵⁵⁶

Porque **la propiedad privada está gravada con una deuda social** que la obliga a autolimitarse y a aceptar que la **“regla moral”** es **inmanente** a su ejercicio, Georges Ripert examina el alcance del principio de la **“autonomía de la voluntad”** en **“La Regla moral en las obligaciones civiles”**, editado en Bogotá en 1946⁵⁵⁷. Se abre el capítulo I examinando el principio de la **autonomía de la voluntad**:

Para afirmar la **omnipotencia de la voluntad humana**, creadora de obligaciones, el Código Civil francés emplea en el artículo 1134 la expresión más enérgica que pudiera encontrarse: **“las convenciones legalmente formadas tienen fuerza de ley para quienes las han celebrado.”** A quien recuerde el culto rendido a la ley durante el período revolucionario, parecerá esta fórmula extraordinariamente fuerte. Para llegar a esta concepción de la **voluntad soberana**, que por sí misma y por su sola fuerza crea derechos y obligaciones... se necesitó... que la doctrina del Derecho natural enseñara la **superioridad del contrato**, basando en el contrato la sociedad misma; que la teoría del **individualismo liberal** afirmara la **concordancia** entre los **intereses privados** libremente discutidos y el **bien público**...⁵⁵⁸

Ripert se pregunta:

¿Quién confiere al hombre esa autoridad que es el atributo de la soberanía?
¿Se le ha dado libertad de comprometerse acerca de un objeto o para un fin inmorales? ¿El consentimiento de un cómplice o de una víctima hace más excusable la inmoralidad? **Suponiendo irreprochable la convención** en cuanto a **su objeto** y en cuanto a **su fin**, ¿están **ambas partes** en un pie de **igualdad** o su **desigualdad** no es precisamente de las que la ley debe esforzarse por corregir porque es madre de injusticias? ¿Es **permitido explotar la debilidad psíquica y moral del prójimo**, la necesidad en que se encuentra de pactar, la perversión temporal de su inteligencia o de su voluntad? **¿El contrato, instrumento de cambio de riquezas por el hombre, consagrará el enriquecimiento injusto de uno de los contratantes y la lesión del otro?**...⁵⁵⁹

El **propietario particular tomasiano** no es ni el sujeto activo del *manu capere* ni del *dominium* ni de la *proprietas* romanos, con **poderes autónomos** para usar, gozar y disponer a su arbitrio y en beneficio de sí mismo o de la propia familia, sino un **sujeto con responsabilidad dentro del bien común**, en cuyo seno la propiedad conlleva de manera inmanente sus propios límites. Siendo la propiedad

⁵⁵⁶ Cfr. HÖFFNER, Joseph. *Ordo socialis*, Herder, Barcelona, 2001, pp. 186 y ss.

⁵⁵⁷ RIPERT, Georges, *La regla moral en las obligaciones civiles*, La Gran Colombia, Bogotá, 1946.

⁵⁵⁸ Op. cit., p. 39.

⁵⁵⁹ Op. cit., p. 40.

función del bien común, el **propietario** es un **agente** de la **justicia general** y de la **justicia distributiva**. Los **finés del bien común** constituyen el **núcleo dinámico** de la **propiedad**, cuyas autonomías relativas deben consultar cómo se conserva y se acrece el bien (con obligaciones semejantes a las del comodatario o el fideicomisario) para que sirva a sus **finés radicalmente distributivos**. Por ello, las facultades del propietario no consisten en afirmar el carácter de “*dominus*”, sino el de servidor o mandatario que **administra bien ajeno**, con dos facultades: “*procurandi et dispensandi*” (*supra*, cap. III).

c) Postulados tomasianos para el bien común económico del siglo XXI

Además de los **aportes** de Tomás de Aquino, **desarrollados a lo largo de esta investigación**, para la construcción de un modelo económico del siglo XXI, articulables a distintos aportes éticos que anuncian el surgimiento de una **nueva Edad de economía subordinada**, no sobra proponer **algunos postulados** recapituladores de la perspectiva tomista:

- 1) Las presuntas formas de bien común de los Estados-naciones deben estar de continuo bajo corrección por las demandas del “bien común del género humano”, a su vez bajo corrección del “bien común del universo”, que supone la supervivencia de la humanidad como elemento necesario de la diversidad creada.
- 2) Una exigencia del bien común de cada “sociedad perfecta” es la “abundancia de bienes materiales y espirituales” para todos. Pero esa abundancia de bienes materiales no puede convertir el planeta en un objeto de explotación sin límites, para satisfacer la ilimitada capacidad humana de desear y consumir. Comentando *La Política*, escribe Tomás:

Si los hombres intentaran vivir de acuerdo con la virtud, estarían contentos y satisfechos con las cosas que bastan para el sustento de la naturaleza. Pero como, dejando de lado ese intento, ansía vivir cada uno según su voluntad y capricho, de ahí que cada uno intenta adquirir aquellas cosas mediante las cuales pueda cumplir su voluntad; y como el deseo desordenado de los hombres tiende al infinito, de ahí que deseen ilimitada o infinitamente las cosas con las que puedan dar satisfacción a su deseo... (*Com. Política, L. I, lec. 8*)

- 3) Para lograr mayor eficiencia en la productividad, el derecho positivo puede institucionalizar formas de apropiación particular, limitadas al

ejercicio de dos facultades: a) “pro-curare”, es decir, hacerse cargo de las cosas para su administración y “cuidado” (curare); b) “dispensare”, es decir, ejercer la justicia distributiva desde el punto de vista de las necesidades de conservación y desarrollo de las personas y de las distintas comunidades. Así, pues, toda propiedad privada está subordinada al destino universal de los bienes de la tierra.

- 4) Contradice el bien común que la autonomía privada (AP) y la autonomía de la voluntad (AV) se superpongan a sus propósitos definitorios, poniéndose al servicio de la propiedad, buscando solamente el beneficio privado. De función social-distributiva la propiedad particular, desligada de sus fines de servicio, se convierte en el medio y en el fin del bien común, transformado en recurso explotable. De esa manera, la distorsión privatista genera una nueva forma de “tiranía” anónima, a la que hay que resistir.
- 5) No se trata de atacar la propiedad particular, puesto que sin apropiación personal de los medios de vida y de cierta acumulación (“*tesaurizar*”), no es posible ejercer ciertos actos de libertad convivencial. Pero se trata de poner freno a la primacía del ánimo de lucro y a la libre competencia que rigen el mercado mundial, principios desreguladores que dinamizan la **propiedad privada de los medios de producción**, mecanismos de explotación y “progreso” sin límites. Entre el deseo de lucro y el deseo de consumo surge un infernal círculo de deseos siempre insatisfechos.
- 6) Tomás nos actualiza varias convicciones que tienen valor transtemporal y que nos ayudan a recomprender el estado de alerta de la “sociedad sitiada” y la posible capacidad de redirección de su rumbo para la concreción de la idea de bien común para todos los hombres:
 1. La existencia humana se desarrolla en el seno del “útero espiritual” que es la familia, integrada a la “sociedad perfecta” o sociedad política (Estado) bajo un determinado régimen político.
 2. Pero la comunidad política (Estado-nación) no es fin último.
 3. Cada persona se ordena a la comunidad política, pero no según todo lo suyo ni según todas sus cosas.
 4. Los fines y valores de la comunidad humana deben servir de derroteros para cada Estado-nación.

5. La comunidad política se ordena a la comunidad humana, la cual se ordena a la comunidad universal, en cuyo seno todo está relacionado.

Volvamos al comienzo de esta “cuestión”: **UTRUM... ¿Si el modelo económico contemporáneo del libre mercado favorece la primacía del bien común sin exclusión, que implica el crecimiento humano y la conservación de toda vida en el planeta?** Se enunciaron en abstracto, distintas formas de responder afirmativamente a esta pregunta: “**Videtur quod sic**”.

Ha llegado el momento en que, **desde el tomismo**, renovado por el “colegio invisible”, que ha dado la anterior “**Determinatio magistralis**” o “**Respondeo dicendum**”, se intente responder, en general, a los distintos optimismos que hacen preferible la respuesta positiva:

RESPUESTAS A “VIDETUR QUOD SIC” (*Soluciones...*)

Ad primum:

Mandeville, describiendo su visión de la naturaleza humana, logra establecer una **anti-ética económica** que defiende el lujo, la envidia y el orgullo, justificando el egoísmo y condenando la educación gratuita, la caridad y la frugalidad. Mandeville es el Maquiavelo de la observación del proceso económico del siglo XVIII. Mezcla de anarquismo y utilitarismo escéptico, es el antecedente del *laissez faire* que propicia el libre mercado, no de lo necesario para vivir, sino de las mercancías que atienden el deseo sin límites según los caprichos de la búsqueda del placer, referente básico de la **Edad de la economía independiente**, según Piètre. Es el gran arranque teórico del consumismo del siglo XXI. Tomás insiste, como representante de **una Edad de la economía subordinada** a principios éticos, que de todas maneras, es necesario intentar “**vivir de acuerdo con la virtud**”: así se logra que los hombres estén “*contentos y satisfechos con las cosas que bastan para el sustento de la naturaleza*”. No se puede sacrificar el “**bien honesto**”, ni el “**bien útil**” al “**bien deleitable**”. Este desequilibrio ha propiciado el productivismo sin límites y sus correlatos: consumismo, deterioro ecológico y desechabilidad de millones de seres humanos, en una atmósfera masiva de moral “*líquida*” y “*adiaforética*” (*libertad de indiferencia*).

Ad omnes (a todos):

En general, las “*auctoritates*” citadas en el “*videtur quod sic*”, que dieron respuesta positiva al “*Utrum*”, están de acuerdo en: 1) que el Estado debe **intervenir al mínimo** para facilitar la libre competencia en el libre mercado de los grandes propietarios privados; 2) la autonomía creativa de éstos está guiada por una “*mano invisible*” que concierta los intereses de lucro; 3) esto produce tal abundancia de bienes, que los no propietarios podrán fácilmente acceder a ellos; 4) para administrar con buen éxito los bienes comunes y los bienes públicos, el mejor camino es la privatización de los mismos... Por la anterior sintonía básica, puede darse una **respuesta única** a unos y otros, vinculados por idéntica ideología triunfalista.

Es verdad que, como recuerda el Aquinate (ST, II-II, 66, 2), citando a San Basilio, los ricos empresarios pueden legitimar su riqueza si de alguna manera no entran solos al teatro, acaparando todas las boletas, sino que invitan y posibilitan a todos los demás a ingresar al gran espectáculo que ofrecen los distintos bienes en el gran teatro de la Vida. El tomista Francisco, en la “*Evangelii Gaudium*”, preparatoria de “*Laudato si*”, elogia a tales empresarios: “*La vocación de un empresario es una noble tarea, siempre que se deje interpelar por un sentido más amplio de la vida; esto le permite servir verdaderamente al bien común, con su esfuerzo por multiplicar y volver más accesibles para todos los bienes de este mundo.*”⁵⁶⁰ Felber refuerza la convicción del Papa, pues se indigna por la inmoralidad de los mercados libres y la pérdida progresiva de los valores democráticos: él opta por una “*economía del bien común*” que se compromete con un nuevo tipo de empresa con alternativas democráticas, solidarias y ecológicas; de esa manera, la empresa y el mercado se ponen al servicio de las personas y no al revés. El Pontífice, sin embargo, se muestra pesimista frente a las ofertas del neoliberalismo: “*Ya no podemos confiar en las fuerzas ciegas y en la mano invisible del mercado. El crecimiento en equidad exige algo más que el crecimiento económico, aunque lo supone*”⁵⁶¹.

Antes, el Pontífice había asociado los efectos devastadores del neoliberalismo anárquico o “*adiafórico*”, como diría Bauman, a los efectos de la violación del mandamiento de “*no matarás*”:

Así como el mandamiento de “no matar” pone un límite claro para asegurar el valor de la vida humana, hoy tenemos que decir “no a una economía de la exclusión y la inequidad”. Esa economía mata. No puede ser que no sea noticia que muere de frío un anciano en situación de calle y que sí lo sea una caída de dos puntos en la bolsa. Eso es exclusión. No se puede tolerar más que se tire comida cuando hay

⁵⁶⁰ FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), n. 203.

⁵⁶¹ Id. Ib., n. 204.

gente que pasa hambre. Eso es inequidad. Hoy todo entra dentro del juego de la competitividad y de la ley del más fuerte, donde el poderoso se come al más débil. Como consecuencia de esta situación, grandes masas de la población se ven excluidas y marginadas: sin trabajo, sin horizontes, sin salida. Se considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar. Hemos dado inicio a la cultura del “descarte” que, además, se promueve. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son “explotados” sino desechos, “sobrantes”⁵⁶².

Y continúa el Pontífice:

“En este contexto, algunos todavía defienden las teorías del «derrame», que suponen que todo crecimiento económico, favorecido por la libertad de mercado, logra provocar por sí mismo mayor equidad e inclusión social en el mundo. Esta opinión, que jamás ha sido confirmada por los hechos, expresa una confianza burda e ingenua en la bondad de quienes detentan el poder económico y en los mecanismos sacralizados del sistema económico imperante. Mientras tanto, los excluidos siguen esperando...”⁵⁶³

El modelo económico imperante, que impulsa el productivismo dispersivo y sin freno, sin responsabilidades humano-planetarias, se pone al margen del Bien Común de la Humanidad, el cual supone el **principio de que todo está relacionado**. El Pontífice insiste en vincular el interés humano con la sustentabilidad planetaria:

Todavía no se ha logrado adoptar un modelo circular de producción que asegure recursos para todos y para las generaciones futuras, y que supone limitar al máximo el uso de los recursos no renovables, moderar el consumo, maximizar la eficiencia del aprovechamiento, reutilizar y reciclar. Abordar esta cuestión sería un modo de contrarrestar la cultura del descarte, que termina afectando al planeta entero, pero observamos que los avances en este sentido son todavía muy escasos.⁵⁶⁴

Ad septimum:

Para dar respuesta a la observación de **Schumpeter** sobre la “*destrucción creativa*”, en función de la novedad continua de la oferta, motor del capitalismo, el

⁵⁶² Id. Ib., n. 53.

⁵⁶³ Id. Ib., n. 54.

⁵⁶⁴ Laudato sí, n. 22.

Pontífice se refiere a la cultura económica del “*descarte*”, causa evidente de la conversión de buena parte del planeta en gran basurero-cloaca, factor continuo de contaminación. Se produce para la obsolescencia programada, a fin de que los productos sean de corta utilidad y se tiren. La cultura del “*descarte*” favorece la práctica del **oulet**: desechar lo que no se vendió y ofrecerlo a bajo precio: “*sale for 50% off for a limited time*”, “*pague uno, lleve dos*” (como forma de “*derrame*” mecánico del proceso productivo), acompañado por la gran publicidad a lo **nuevo**: “*nueva colección*”, “*nueva temporada*”...

Conclusiones del Capítulo IV:

- El capítulo se abre con el **método dialéctico** de Tomás de Aquino, que parte del diálogo con las “*auctoritates*” del pasado, con quienes constituye una especie de “*colegio invisible*” para dialogar en torno a una “*quaestio*” o problema de interés contemporáneo, cumpliendo los pasos escolásticos, convertidos en género literario de la Suma Teológica y de varias “*Cuestiones disputadas*”: **Utrum** (formulación del problema); **videtur quod sic** o **quod non** (objeciones); **sed contra** (en cambio): opinión divergente pero favorable a su postura; **respondeo dicendum** (respuesta del maestro); **ad primum, ad secundum, etc.** (respuestas a los objetantes).
- **Tomás de Aquino**, aproximado a nuestra época por los neotomistas, que han intentado dialogar o confrontarse con todas las corrientes filosóficas posibles, **es traído de nuevo por el autor** de esta investigación para **ayudar a comprender** las claves de nuestros problemas de comienzos del siglo XXI: los economistas del socialismo real o del liberalismo han asesorado en el sentido que interesa a los dueños de los “*medios de producción*”, no importa si se trata de los Estados o de los sujetos privados: se busca explotar al máximo los recursos del planeta al servicio de la máxima utilidad, sin reparar en los efectos de las **Autonomías pública o privada**. Resultado de este accionar compartido ha sido la agudización de las desigualdades económicas, el debilitamiento de las soberanías nacionales, el superpoder extraterritorial de los centros de Autonomía Privada (AP) transnacionales y los desastres ecológicos. Tomás encuentra que su idea de Bien Común Político y Económico nunca funcionó como soñó y que la institución de la “*propiedad particular*”, que era función del Bien Común Económico, se separó de los fines de éste y cobró la autonomía hipertrófica que todo lo privatiza, sin consideración ni por las sociedades nacionales ni por la existencia humana en el planeta, programada para

consumir y desechar, descartando y desplazando a millones que no pueden ni consumir ni desechar.

- Cada vez más aparecen voces aisladas de denuncia y protesta, desde distintas opciones éticas, cuyos discursos **se acercan** al pensamiento del Aquinate y de no pocos tomistas. **Entre muchos otros**, he escogido a un grupo de pensadores, inspiradores de movimientos de “indignados” y organizadores de acciones colectivas, que bien pueden constituir un “*colegio invisible*” o “*colegio intelectual*”, del que también haría parte el **Aquinate**, con quien mantienen implícitas afinidades éticas: Hans Jonas (1903-1993), Zygmunt Bauman (1925), Papa Francisco (1936), Ugo Mattei (1961), Naomi Klein (1970), Thomas Piketty (1971), Christian Felber (1972). Cerramos, a pesar de su edad, con el Papa Francisco por tres razones: por su reciente Encíclica eco-social que recoge todas las “indignaciones”, elaborando una propuesta orgánica para redireccionar el modelo económico vigente y porque pertenece a la escuela tomista.
- Existe sintonía acerca de que el modelo económico vigente, al haber desechado la primacía del bien común y haber hipertrofiado la búsqueda del lucro mediante la potenciación del *libre mercado* en todos los niveles, especialmente en el global, ha puesto los mecanismos económicos en función de un crecimiento sin límites, que no repara en los limitados recursos planetarios. Finalmente, la guerra continua entre megaempresas y mercados ha orientado la necesidad de asegurar la “suficiencia de bienes materiales”, a un productivismo más allá de la **suficiencia**, que ha terminado en una guerra contra la vida en la tierra. **Jonas** reclama los derechos de las futuras generaciones, aun de las remotas; **Bauman** exige la “libertad de calidad” contra la irresponsable “adiaforización” (libertad de indiferencia); **Mattei** protesta contra los procesos privatizadores de bienes comunes; **Piketty** reclama contra un capitalismo acumulador y excluyente; **Klein** suena la alarma por el calentamiento global, secuela del libre mercado, y aboga por una “justicia climática”; **Felber** propone la recuperación del criterio de bien común como guía de un nuevo empresarismo que excluye los principios del *libre mercado*; **Francisco** afirma la primacía del principio de bien común y la necesidad de recuperar la tradición cristiana sobre el papel de la propiedad privada.
- En este último **CAPÍTULO CONCLUSIVO** se ensaya una aplicación del método dialéctico descrito, con las “autoridades” mencionadas, quienes ayudarán (como representantes del “*sed contra*”) a Tomás redivivo a enfrentar a eminentes figuras del **liberalismo económico** para su personal “**Respondeo dicendum**”, que **se divide en tres partes y se**

cierra con algunos **postulados claves**, antes de responder a los objetantes liberales, con la ayuda sobre todo de la Encíclica Laudato sí', que opera como articuladora de todas las voces críticas.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Fuentes primarias (tomasianas)

TOMÁS DE AQUINO⁵⁶⁵

Suma Teológica:

Collegii Provinciae Tolosanae, Ordinis Praedicatorum, Parisiis, Editoris anno 1820, 1932 (5 Tomos).

Cura Fratrum eiusdem Ordinis, BAC, Madrid, 1952 (5 Tomos).

Texto latino de la edición crítica leonina con traducción al español presidida por Francisco Barbado Viejo, O.P. y dirigida por Santiago Ramírez, O.P., BAC, Madrid, 1954 (16 Tomos)

Dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España BAC, Madrid, 1994 (IV y V Tomos), 1990 (III Tomo), 1989 (II Tomo), 1988 (I Tomo)

Traducción de los Tratados de la ley y de justicia por Carlos Ignacio González, S.J., PORRÚA, México, 1996, Núm. 301 (1. Volumen)

Suma Contra Gentiles

Texto latino al cuidado de la Orden de Predicadores con traducción y notas introductorias de Laureano Robles Carcedo, O.P., Adolfo Robles Sierra, O.P., y José M. De Garganta, O.P., BAC, 1967, 2da edición (2 Tomos).

Traducción y estudio introductorio de Carlos Ignacio González, S.J. Porrúa, México, 1998, Núm 317 (ed. íntegra en un Tomo)

⁵⁶⁵ Ha sido contrastada con la versión en latín del *Corpus Thomisticum*: <http://www.corpusthomisticum.org/>

Opúsculos:

La Monarquía (De Regno). Al Rey de Chipre (Régimen de los Príncipes) y Carta a la Duquesa de Brabante, BAC Maior, Opúsculos y cuestiones selectas, Coordinación Antonio Ossuna Fernández-Largo, Madrid, 2003.

Comparada con la edición de Altaya, Barcelona, 1994, Traducción y notas de Laureano Robles y Ángel Chueca.

Según la edición crítica del P. Mandonnet, O.P., Introducción y notas por el Pbro. Antonio Tomás y Ballús, Poblet, Bs As, 1947.

Carta a la Duquesa de Brabante, en Opúsculos y Cuestiones Selectas, vol. II, BAC, Madrid, 2003.

Comentarios:

Tomás de Aquino y Pedro de Alvernia, Comentario a la Política de Aristóteles, EUNSA, Navarra (Pamplona), 2001 (Traducción y prólogo de Ana Mallea, notas de Mallea y Celia A. Lértora.)

Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, EUNSA, Navarra, (Pamplona), 2001 (2da edición) Traducción de Ana Mallea, estudio preliminar y notas de Celia A. Lértora Mendoza.

Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, EUNSA, Navarra (Pamplona), 2004, Núm. 36 (Vol. I/2), edición preparada por Juan Cruz Cruz

Comentario al libro VI de la Metafísica de Aristóteles, EUNSA, Pamplona (Navarra), Lecciones I, II, III y IV (pp. 9-43 de la traducción).

Fuentes secundarias (tomistas)

BEUCHOT Puente, Mauricio, Filosofía del derecho, hermenéutica y analogía, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 2006.

— Ética y Derecho en Tomás de Aquino, UNAM, México, 1997.

— Derechos humanos, Historia y Filosofía, Fontamara, México 1999

BAPTIST Metz, Johann, Antropocentrismo cristiano, Sígueme, Salamanca, 1972

CARDONA, Carlos, La Metafísica del Bien Común, Rialp, Madrid, 1996

CATHREIN, Victor, Filosofía del Derecho: Natural y Positivo, REUS, Madrid, 1958.

GALÁN Y GUTIÉRREZ, Eustaquio, Concepto y Misión de la Filosofía Jurídica, RDP, Madrid, 1950

— La filosofía política de Santo Tomás de Aquino,
Revista de derecho privado, Madrid, 1945.

GILSON, Etienne, El Tomismo, EUNSA, Navarra (Pamplona), 2000

— Santo Tomás de Aquino, Aguilar, Madrid, 1949.

— El realismo metódico, Rialp, Madrid, 1963.

— La unidad de la experiencia filosófica, Rialp, Madrid, 1960.

GRANERIS, Giuseppe, Contribución tomista a la filosofía del derecho, EUDEBA, Bs As, 1973.

—La filosofía del derecho a través de su historia y de sus
problemas, Editorial Jurídica de Chile, Santiago, 1979

HERVADA, Javier, Introducción crítica al derecho natural, Temis, Bogotá, 2000.

— ¿Qué es derecho? La moderna respuesta del
realismo jurídico, EUNSA, Pamplona, 2002.

— Escritos de derecho natural, EUNSA, Pamplona,
1993.

— Lecciones Propedéuticas de Filosofía del Derecho,
Lección XIII “Líneas generales del Método de la Ciencia
jurídica”, EUNSA, Pamplona, 2000.

— Cuatro lecciones de derecho natural, EUNSA,
Pamplona, 1998.

— Historia de la ciencia del derecho natural, EUNSA,
Pamplona, 1996.

KENNY, Anthony, Curso de Filosofía Tomista, Herder, Barcelona, 2000.

MILLÁN-PUELLES, Antonio, El Interés por la verdad, Rialp, Madrid, 1997

MASSINI CORREAS, Carlos I., *La ley natural y su interpretación contemporánea*, EUNSA, Pamplona (Navarra), 2006.

MESSNER, Johannes, *Sociología moderna y derecho natural*, Herder, Barcelona, 1964.

MARITAIN, Jacques, *El Hombre y el Estado*, Encuentro, 1997 (1ª reimpresión)

PIEPER, Josef, *Las Virtudes Fundamentales*, Rialp, Madrid, 1998

SEDANO, O.P., José de Jesús, *Analéctica Tomista*, U. Santo Tomás, Bucaramanga, 1995

UTZ, Arthur Fridolin, *Ética Social, II: Filosofía del Derecho como ciencia del “deber ser” jurídico*, Herder, Barcelona, 1965.

VILLEY, Michel, *Compendio de Filosofía del Derecho*, (2 Tomos), EUNSA, Navarra (Pamplona), 1979.

VIGO, Rodolfo, L., *El iusnaturalismo actual de M. Villey a J. Finnis*, Fontamara, México, 2003.

ZABALZA Iriarte, Joaquín, *El derecho objetivo del 25%*, USTA, Bogotá, 1993 (1ª reimpresión).

— *El derecho, Tomás de Aquino y Latinoamérica*, USTA, 1993 (2ª reimpresión).

ZAGREBELSKI, Gustavo, *El derecho dúctil*, Trotta, 2003.

Demás fuentes primarias y secundarias

ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu, la política y la historia*. E. Pérez, Medellín, 1971.

ARANGUREN, José Luis, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1968.

ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005.

ARIÈS, Philippe y DUBY, Georges (2001). Historia de la vida privada. Madrid: Taurus.

ARISTÓTELES, Política. CEPC, edición bilingüe, Madrid, 2005. Comparada con la edición colombiana con traducción directa del griego y notas BRICEÑO, Manuel, S.J., Panamericana, Bogotá, 2000. Contrastada con la versión crítica de Aguilar, Madrid, 1967: traducción del griego y notas de Francisco de P. Samaranch.

AUBERT, Jean-Marie. Moral social para nuestro tiempo. Herder, Barcelona, 1973.

AUSTIN, John L. Cómo hacer cosas con palabras. Paidós, Barcelona, 1990.

BAUMAN, Zygmunt. Trabajo, consumismo y nuevos pobres, Gedisa, Barcelona, 2000.

_____. En busca de la política, FCE, BsAs, 2001.

_____. Libertad, Losada, BsAs, 2006.

_____. La Globalización. Consecuencias humanas, FCE, Méx., 1999.

_____. La sociedad sitiada, FCE, Méx., 2011.

_____. Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos, FCE, Méx., 2003.

_____. Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias, Paidós, Barcelona, 2005.

_____. Ética posmoderna, Siglo XXI, Méx. , 2010.

_____. Vida Líquida, Paidós, Madrid, 2010.

_____. Miedo Líquido. La sociedad contemporánea y sus miedos, Paidós, Barcelona, 2007.

_____. Vida de consumo, FCE, Méx. , 2010.

_____. ¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?, Paidós, Barcelona, 2014.

BEAUD, Michel. Historia del Capitalismo de 1500 a nuestros días. Ariel, 2013.

BECK, Ulrich. *¿Qué es la globalización?*, Paidós, Barcelona, 1998.

BEDOUELLE, Guy, O.P. *La Historia de la Iglesia*, Edicep, Valencia, 1993.

BERLIN, Isaiah (2005). *Dos conceptos de libertad*. Madrid: Alianza.

BLAIS, Martín. *El otro Tomás de Aquino*. Revista *Albertus Magnus*, vol. II, julio-diciembre, 2009, Estudio General O.P., Bogotá.

BLÁZQUEZ CARMONA, F. et alii. *Diccionario de Términos Éticos*. Verbo Divino, Navarra, 1999.

BOCHENSKI, J. M. O.P., *Introducción al pensamiento filosófico*, Herder, Barcelona, 1963.

BODENHEIMER, Edgar. *Teoría del Derecho*, FCE, México, 1997.

CABANELLAS, Guillermo, *Diccionario de derecho usual*, Heliasta, BsAs, 1976.

CAMAPANELLA, Fra Tommaso. *Utopías del Renacimiento*, FCE. Méx. 1966, a. 2 de las cuestiones sobre la República Ideal, 4ta objeción.

CÁRDENAS PATIÑO, Alberto. *Constitución tomista: entre la antigüedad y las prácticas colombianas*, En *Albertus Magnus*, vol. II, n. 2. Convento Santo Domingo, Bogotá, 2009.

CÁRDENAS, Carlos y GUARÍN, Edgar. *Filosofía Política y del Derecho: Diálogo Tomás de Aquino con Bobbio, Chomsky, Rawls y Alexy*, Bogotá, USTA, 2010.

CARDONA, Carlos. *Metafísica del bien común*, Rialp, Madrid, 1966.

CARBONELL, Miguel, *Neoconstitucionalismo (s) (ensayos escogidos)*, Trotta, Madrid, 2003.

_____. *Teoría del Neoconstitucionalismo. Ensayos escogidos*, Trotta, Madrid, 2007.

CLOUGH, B. Shepard y RAPP, Richard T., *Historia económica de Europa: El desarrollo económico de la civilización occidental*, Omega, Barcelona, 1979.

COROMINAS, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos, Madrid, 1976.

CHALMETA, Gabriel. La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político. Eunsa, Pamplona, 2002.

CHENU, M. D., O.P. *Hacia una teología del trabajo*, Estela, Barcelona, 1960.

DE PAZ, Herminio, O.P., *Existencia y naturaleza de la prudencia política según Santo Tomás*, Revista Albertus Magnus, vol. II, julio-diciembre, 2009, Estudio General O.P., Bogotá.

DÍAZ, CARLOS, El sueño hegeliano del Estado ético, San Esteban, Salamanca, 1987.

DÍAZ, Elías. La Sociedad entre el Derecho y la Justicia, Aula Abierta Salvat, Barcelona, 1982.

DONOSO PACHECO, Carlos. Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político, *Polis* [En línea], 6 | 2003, Publicado el 23 septiembre 2012, consultado el 25 febrero 2016. URL : <http://polis.revues.org/6775>.

DONSKIS, Leonidas con BAUMAN, Zygmunt. Ceguera Moral, Paidós, Barcelona, 2013.

DWORKIN, Ronald. La Comunidad Liberal. U. Andes-Siglo del Hombre. Bogotá, 2004.

ECO, Umberto et alii. La nueva Edad Media, Alianza, Madrid, 1974.

FINNIS, John. La ley natural y los derechos naturales. Abeledo-Perrot, BsAs, 2000.

FIORAVANTI, Maurizio. *Constitución de la antigüedad hasta nuestros días*. Trotta, Madrid, 2001.

FELBER, Christian (2012). La Economía del Bien Común, PAPF, Deusto.

FERRATER MORA, José. Diccionario de Filosofía, entrada Bien Común, Ariel, Barcelona, 1994.

FERRI, Luigi (2001). La Autonomía Privada. Granada: Comares.

FORMENT, EUDALDO (2007). *Santo Tomás de Aquino [El oficio del Sabio]*. Barcelona: Ariel.

GALÁN Y GUTIÉRREZ, Eustaquio, “La filosofía política de Santo Tomás de Aquino”, Ed. Revista de derecho privado, Madrid, 1945.

GORDILLO, José Luis et alii (2006). La protección de los bienes comunes de la humanidad. Madrid: Trotta.

GRACIÁN, Baltasar (2000). Oráculo manual y arte de prudencia. Madrid: Debate.

GRANERIS, Giuseppe. *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, EUDEBA, BsAs, 1973.

HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. El trabajo de Dionisos. Alcal, Madrid, 2003.

HEGEL, G. F. Filosofía del Derecho. Claridad, BsAs, 1968.

HÖFFNER, Joseph. Ordo socialis, Herder, Barcelona, 2001.

HUGHES, Philip, Síntesis de Historia de la Iglesia, Herder, Barcelona, 1971.

IHERING, Rudolf Von (2001). El espíritu del Derecho Romano. México: Oxford.

JAMES, Emile. Historia del Pensamiento Económico, Aguilar, Madrid, 1974.

JONAS, HANS. El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica, Herder, Barcelona, 1995.

KANT, Immanuel. Principios Metafísicos del Derecho. Américalee, BsAs, 1974.

KASPER, Walter Kasper. El Papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor. Raíces teológicas y perspectivas pastorales. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria), 2015.

KELSEN, Hans. Teoría pura del derecho. BsAs: Eudeba, 1977.

KIRZNER, Israel. Creatividad, capitalismo y justicia distributiva, Folio, Barcelona, 1989.

KLEIN, Naomi. Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima. Paidós, Barcelona, 2015.

KÜNG, Hans. El Cristianismo, Trotta, Madrid, 1997.

LACHANCE, Louis. Humanismo Político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino, Pamplona: EUNSA, 2001.

LEBRET, Louis Joseph. Manifiesto por una civilización solidaria, Ed. del Sol, Lima, 1962.

LEGAZ Y LACAMBRA, Luis (1975). Filosofía del Derecho. Barcelona: Bosch.

LOCKE, John, Ensayo sobre el Gobierno Civil, Porrúa, México, 2014.

MACINTYRE, Alasdair. Tras la Virtud. Crítica, Barcelona, 2001.
_____, Justicia y Racionalidad. Eiusa, Madrid, 2001.

MACPHERSON, C.B. La Teoría Política del Individualismo Posesivo, de Hobbes a Locke. Fontanella, Barcelona, 1970.

MARITAIN, Jacques (1966). Humanismo Integral, BsAs: Carlos Lohlé.

_____, Jacques, La Persona y el Bien Común, Club de Lectores, BsAs, 1968.

MARX, Carlos. El Capital. FCE, Méx., 1977.

MASSINI CORREAS, Carlos I. (2006). La ley natural y su interpretación contemporánea. EUNSA, Navarra.

MATTEI, Ugo (2013). Bienes Comunes. Madrid: Trotta.

MORENO VILLA, Mariano et alii (1997). Diccionario de Pensamiento Contemporáneo, San Pablo, Madrid.

MORO, Tomás. Utopía en Utopías del Renacimiento. FCE, México, 1966.

MOUNIER, Emmanuel. El Personalismo. EUDEBA, BsAs, 1965.

NIKITIN, P. Economía Política, Progreso, Moscú, 1970.

ORTOLÁN, M. Compendio del Derecho Romano, Ed. Heliasta, BsAs, 1978.

ORWEL, George. 1984, Salvat, Madrid, 1970.

_____. La rebelión en la granja, Destino, Barcelona, 2003.

PABON-ECHAURI, Diccionario Griego-Español, Spes, Barcelona, 1954.

PALACIO, José María, La propiedad, Lux Mundi, Madrid, 1960.

PAPACCHINI, Angelo. Los derechos humanos un desafío a la violencia. Altamir, Bogotá, 1997.

PESCH, Otto Herman. *Tomás de Aquino*, Herder, Barcelona, 1992.

PETIT, Eugène. Tratado Elemental de Derecho Romano, Editora Nacional, México, 1966.

PIEPER, Josef, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1998.

PIETTRE, André, (1962) en "*Las tres edades de la economía*", Madrid: Rialp.
Contrastada con el original PIETTRE, André. Les Trois Âges de L' Économie, Économie et Humanisme, Paris, 1955.

PIKETTY, THOMAS. EL Capital en el siglo XXI, FCE, Méx., 2014.

PINCKAERS, Servais, O.P. Las fuentes de la moral cristiana. Eunsa, Pamplona, 2000.

PIRENNE, Henri. Historia Económica y Social de la Edad Media, FCE, México, 1970.

PLAUTO, *Asinaria*, acto II, esc. IV. (PLAUTO, *Obras*, Teatro Latino, EDAF, Madrid, 1963.

PRÉLOT, Marcel, La Ciencia Política, n. 103, EUDEBA, BsAs, 1969.

RAWLS, John: "Teoría de la Justicia", FCE, Méx., 1997, p. 22.

RECASÉNS SICHES, Luis (2001). Filosofía del Derecho, Méx.: Porrúa.

RIPERT, Georges (1946). La regla moral en las obligaciones civiles. Bogotá: La Gran Colombia.

ROCELLA, Eugenia y SCARAFFIA, Luchetta. *Contra el cristianismo*. Cristiandad, Madrid, 2008.

ROUSSEAU, Jean Jacques, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos, Tecnos, Madrid, 2005.

_____. Discurso sobre la Economía Política, Tecnos, Madrid, 2001.

SANDEL, Michael. Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado, Debate, Bogotá, 2013.

SEDANO G. José, O.P., El método teológico de santo Tomás de Aquino, USTA, Bogotá, 1970.

SERRANO, José Egido. *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo*, Encuentro, Madrid, 2006.

SCHUMPETER, J., History of economic analysis, New York, Oxford University Press.

SUESS, Paulo. Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros. Diez ensayos de misionología. Abya-Yala, Quito, 1995.

S.S. FRANCISCO. Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013.

_____, Carta Encíclica *Laudato si'*, 24 de mayo de 2015.

TAYLOR, Charles. Las fuentes del Yo. Paidós (surcos). Barcelona, 2006.

_____, Equívocos: el debate liberalismo - comunitarismo. Argumentos filosóficos. Ensayo sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad, Ed. Paidós, Barcelona, 1997.

TIGAR/LEVY, El derecho y el ascenso del capitalismo, Siglo XXI, México, 1978.

TORRELL, Jean-Pierre, O.P. (2002). *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. Pamplona: EUNSA.

UTZ, Arthur Fridolin. *Ética Social*, Herder, Barcelona, 1964, Apéndice II.

VILLEY, Michel (1966). *El Derecho Romano*. BsAs.

WADEL, Paul J. La primacía del amor. Una introducción a la ética de Tomás de Aquino. Pelícano, Madrid, 2007.

WIDOW LIRA, José Luis. *Las partes del bien común político*. Revista Albertus Magnus, vol. II, julio-diciembre, 2009, Estudio General O.P., Bogotá.

ZABALZA y CORREA, (1996). Tomás de Aquino: las necesidades económicas. Bogotá: USTA, Numisma No. 1.

ZABALZA y CÁRDENAS. Tomás de Aquino: El horizonte Económico, Numisma, No. 2, USTA, Bogotá, 1993.