

Odd Langholm

L'economia in Tommaso d'Aquino



Traducción

Dr. © Salvador Lanas Hidalgo¹

Universidad Andrés Bello

¹ Licenciado en Filosofía, Doctorando en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Director de Bachillerato en Humanidades y Departamento de Arte y Humanidades - Universidad Andrés Bello Campus Viña del Mar; Profesor de la Universidad Valparaíso (Filosofía Medieval)

Presentación.

La mirada dirigida a Tomás de Aquino y su obra permite adentrarnos en un pensador con una multiplicidad de áreas de interés: física, cosmología, ética, teología, estética, economía, mística... No obstante, esa variedad de conocimientos y disciplinas, igualmente posibilita descubrir una unidad de propósito -un hilo conductor- que le da sentido y dirección: responder esa pregunta que lo acucia desde temprana edad ¿Qué es Dios? ¿Quién es Dios?

Tomás de Aquino en su labor onto-teológica, en esa *gigantomaquia* por tratar de conocer “El que es”, descubre los principios fundamentales que guiarán su pensamiento: a- el *esse* como la actualidad de todos los actos (gracias a ello perfecciones distintas y *prima facie* irreductibles pueden ser situadas en un orden análogo) y b- el hombre es un ser autónomo y libre, capaz de descubrir por sus solas fuerzas naturales las verdades fundamentales de la creación.

Este último aspecto es consecuencia inevitable del primero, puesto que el *Esse –per se subsistens*, actualidad y perfección puras, comunica al ser que es su imagen, la semejanza en lo que le es más propio, el *esse* y que será expresado en la estructura metafísica –ser humano- y sus operaciones propias y privativas –inteligencia y voluntad-.

Esta convicción del Aquinate respecto de que el hombre radicalmente, antológicamente, posee las condiciones para escudriñar los más recónditos secretos del universo y de la existencia, lo llevó a profundizar las más diversas áreas del conocimiento y el resultado es que posibilitó al espíritu humano mundos nuevos e insospechados.

¿Será exagerado decir que la “revolución copernicana” en las ciencias físicas (Galileo, Newton) y el giro copernicano en Filosofía (Descartes) tiene mucho que tributar al Dr. Angélico?

Lo que pareciera incuestionable es el decisivo influjo de la doctrina del Aquinate en los más diversos espíritus y áreas del saber. Las ciencias llamadas experimentales, el arte y la filosofía -posteriores al genio de Nápoles- lo han tenido como referente en todas las gamas de la crítica.

El texto que nos ocupa, precisamente aborda un tema en una disciplina -la economía- que en la época de Tomás no tenía el rango que goza en la actualidad; más aún, Tomás de Aquino no la trata de manera sistemática como saber autónomo. Ciertamente es mérito de Langholm, investigar y descubrir el pensamiento económico del Aquinate en diferentes textos de su vasta producción.

Distintos autores han indagado en el pensamiento del Aquinate en relación a sus respectivas disciplinas y han logrado importantes resultados, tal es el caso de Umberto Eco, con su hermosa tesis de *El problema estético en Santo Tomás de Aquino*, por nombrar un autor y un tema habitualmente no ligados al Dr. Angélico.

Odd Langholm a nuestro juicio acierta en dos hechos fundamentales. El primero es que como resultado de su metodología de investigación manifiesta que para comprender a cabalidad el pensamiento del Aquinate en las “variables económicas” es menester entender su pensamiento global; sólo así su interpretación estará cerca de la verdad. Langholm aborda la biografía del Aquinate y además, con suma acuciosidad sus obras y se referirá por cierto a cada una de ellas, pero, se detiene en la primera y segunda parte de la *Suma Teológica*, donde Tomás de Aquino trata de modo sistemático de la acción humana; después de haber expresado en el *Prima Secundae*, el propio punto de vista sobre la riqueza en relación con el fin del hombre y a la ley, divina y humana y haber valorado los fenómenos sociales en relación con su posición en el plan divino de la creación; él pasa, en el *Secunda Secundae*, a tratar detalladamente de específicos argumentos económicos: propiedad, limosnas, necesario y superfluo, funciones e imponderables del comercio, justicia y valor en el intercambio, moneda y usura.

La doctrina del Aquinate es teleológica, metafísica y ética y desde esta perspectiva los más diversos tópicos se alinean y la economía también.

En segundo lugar Langholm armoniza los criterios científicos de modernidad en lo económico con la mirada propia de la época medieval y toda su complejidad y en esta línea sigue al Dr. Angélico quien a pesar de su decisivo aporte al conocimiento no abandonó todo lo valioso contenido en la tradición.

El gran impulso dado por León XIII a la doctrina tomista con su encíclica *Aeterni Patris* abrió una puerta amplia para una investigación más rigurosa, certera y científica (sobre todo en relación a las obras conocidas e inéditas) de Santo Tomás e hizo posible ahondar en ámbitos no cubiertos de su pensamiento. Tal es el caso del trabajo de investigación que nos ocupa.

La obra de Langholm

El autor en su trabajo de investigación nunca renuncia a examinar y analizar las ideas de Tomás de Aquino en general; de allí pasa a indagar en las ideas preliminares al tema económico para culminar en lo atingente o propiamente económico.

Hace una somera revisión a la biografía del Aquinate Las biografías reflejan la riqueza de las diversas miradas sobre un autor. Tomás de Aquino ha “padecido” múltiples análisis biográficos y todos ellos finalmente han significado un aporte a la figura del Dr. Angélico

Chesterton con su ironía y humor proverbiales acentúa aspectos de Tomás desde una perspectiva no técnica, sino más bien humana con una mirada admirativa por el hombre apacible y tranquilo pero que resuena como un coro de trompetas. M. Grabmann especialista en el de Aquino nos proporciona un espíritu fino en el trato con sus semejantes al mismo tiempo que un espíritu combativo y concluyente en los argumentos.

Dos autores que están en las antípodas en cuanto a estilo y cultura, reflejan similitud sobre un mismo pensador O.Langholm nos trae un Tomás de Aquino portentoso en creación, “la carga de trabajo al que se aplicó Tomás, en la flor breve de sus años, es casi increíble”. Es decir, Langholm desde su perspectiva nos trae a Tomás de Aquino en su vasta producción y en esto consistirá precisamente su investigación, en un análisis detallado de sus escritos “una investigación fresca de textos bien conocidos”.

La primera alusión es al comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, obra sobre la cual el Aquinate hacía clases siendo Bachiller en París. Luego a propósito de la controversia entre maestros seculares y órdenes mendicantes es el tratado *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Luego vendrían otros dos tratados. *De perfectione spiritualis vitae* y *Contra retrahentes*

De Malo (cuestiones disputadas) trata en uno de sus artículos de la usura y contiene una versión plenamente desarrollada del argumento en relación con la consumición que, al decir de Langholm, la mayor parte de los críticos consideran la principal contribución de Tomás a la teoría de la usura.

El argumento aparece en numerosas obras pertenecientes a los últimos años de vida del Aquinate, especialmente en el *Quodlibet III* y en el *Secunda Secundae* de la *Suma Teológica*

Dice Langholm que antes de aplicarse a la economía en sentido propio en los comentarios aristotélicos y en la *Suma Teológica*, Tomás tocó argumentos económicos en una breve nota sobre las ventas a crédito y en un tratado sobre la realeza. *De emptione et venditione a tempus* y *De regno*.

Y a propósito del comentario de Tomás a la *Ética nicomaquea* manifiesta Langholm que casi todos los principios económicos que el Aquinate extrajo de Aristóteles derivan por uno u

otro lado de Alberto Magno. El comentario de Tomás a la *Política*, quedó incompleto. Los temas económicos relevantes los trata en los libros I y II. Del período en Roma de Tomás, data la *Suma Teológica* que se divide en tres partes; la parte II es de la que se ocupa Langholm, su tema es la acción humana en general (I-II) y en particular (II-II), el carácter es el de un tratado sistemático. Y de la II-II se ha dicho que ella es, en efecto, el auténtico comentario de Tomás a la ética de Aristóteles. La II-II comprende un gran número de artículos que tratan detalladamente de casi todos los específicos argumentos relativos al pensamiento económico del Aquinate.

Langholm investiga de modo riguroso en la bibliografía de Tomás a fin de encontrar todos los argumentos necesarios esparcidos en sus diferentes obras para construir su pensamiento económico. Es así que culmina su búsqueda observando que una *reportatio* escrita por su Secretario en Nápoles (1272-1273) contiene una observación breve, pero reveladora sobre la usura. Además analiza las *Collationes de decem preceptis* y *Collationes super Pater Noster*. Estas obras están basadas en prédicas pronunciadas por Tomás durante la cuaresma de su último año activo, el 1273, toca argumentos económicos a propósito del séptimo mandamiento (contra el robo) y de la cuarta petición (por nuestro pan cotidiano).

Ahora bien, la postura de Langholm respecto al Aquinate es sorprendente por su agudeza y perspicacia; él ha captado cuál es la preocupación fundamental de Tomás de Aquino en su vida personal y en su quehacer intelectual, no obstante, los logros que obtiene fruto de su preocupación esencial, iluminan las cuestiones de carácter “mundanos” o “profanos”. Esto tiene que ver con el “Reino de Dios”... ..y la añadidura...”

Los frutos de la “añadidura” son consecuencia de la preocupación fundamental (el Reino). El pensamiento económico tomista se nutre precisamente de las “fuentes de agua viva”. Por ello Langholm dice que Tomás no se ocupó casi nunca de economía por su deliberada elección. Ofreció comentarios y juicios sobre problemas económicos o en respuesta a una

solicitud explícita, porque la tradición de varios de los géneros literarios de los que se ocupó se lo exigía.

La vida y los comportamientos económicos no fueron tema de importancia para Tomás. Ellos constituyen minúsculos elementos en un sistema moral y teológico omnicomprendivo. Esta mirada integral de Langholm le permite darse cuenta de dos hechos fundamentales en Tomás de Aquino. Primero, que su vida, su pasión y sus obras tienen u obedecen a un orden teológico y teleológico, este es su hilo conductor. Segundo, que el tema económico siempre estará guiado y dirigido por el orden moral (S.T. I-II, II-II). Las variables económicas (riqueza, producto, inflación, empleo, propiedad de la tierra, estado del arte, tecnología), como tales -variables- no formaban parte del ideario escolástico, simplemente porque la mirada en esa época apuntaba en otra dirección. Ahora bien, precisamente esa otra dirección los obligó a considerar el tema económico porque naturalmente le atañe al ser humano y a su conducta.”La mayor contribución de Tomás consistió en introducir orden y lógica en la doctrina heredada, identificando paralelismos, extirpando elementos no pertinentes y destacando los elementos esenciales”. Tomás conservó lo mejor de la tradición patristica, pero, ciertamente sustentada en la *episteme* del Estagirita

Acerca de las variables económicas

Langholm aborda de manera sistemática las variables económicas teniendo presente en su metodología los criterios modernos de investigación y al mismo tiempo no descuida el espíritu con que trabajaban los escolásticos y de modo especial Santo Tomás.

Desde el comienzo de su análisis podemos ver que el orden de la investigación se centra en aquello que el mismo Aquinate realizó, poner en su justa dimensión el tratamiento de los temas económicos, esa dimensión no es otra cosa que alinearlos en el orden moral relativo al fin último del hombre que es la beatitud. En este sentido pasa a plantear el tema de la riqueza y el carácter instrumental de los bienes materiales. Dice Langholm que para introducir del

mejor modo y en pocas palabras a la filosofía económica de Tomás se puede decir que él explicó y valoró los fenómenos sociales fijándose en el papel que jugaban en el gran plan divino del mundo y del hombre

Esto es cierto en lo que se refiere a la actividad económica y sus instituciones entre las que se cuenta la institución base que es la propiedad privada, como para el sujeto fundamental de la economía, es decir, la riqueza material.

La exégesis que hace Langholm de los textos relativos a la riqueza, especialmente de la Prima-secundae (I – II) de la *Suma Teológica* lo lleva a una aguda y un tanto audaz interpretación. El fin del hombre como se decía más arriba es la beatitud y lo última y perfecta beatitud no puede ser otra que la visión celeste de la esencia divina. Tomás examina aquellas cosas en que la beatitud o la felicidad no consiste y uno de ellas es la riqueza exterior. No siendo un fin en sí misma, sino algo relativo al hombre, la riqueza exterior no puede ser aquello en que consiste la beatitud. Ahora bien, es verdadero que en lo concerniente al fin último del hombre la riqueza material es irrelevante: la visión beatífica no es de este mundo, es completamente espiritual. Existe, sin embargo una beatitud menos perfecta alcanzable para el hombre en su existencia temporal como recompensa de la virtud y ya que el ejercicio de la virtud está debilitada por la presencia de exigencias corporales, la riqueza material es en alguna medida necesaria y deseable como instrumento. Esta hermenéutica rompe el mito alusivo al “mundo profano o secular” que Tomás de Aquino rescata en su justa dimensión. El hombre, que gracias a la posesión de la razón es una persona y por lo tanto lo más perfecto de toda la creación, domina sobre los bienes de la naturaleza.

De los grandes temas relativos a las variables económicas que aborda Langholm: riqueza, propiedad, intercambio, valor dinero y usura, seguiremos el análisis en aquellas

variables que guían e incluyen las otras y que reflejan el pensamiento del Aquinate y de su intérprete.

Acerca de la riqueza, la pobreza y la perfección cristiana.

Este acápite que investiga Langholm es decisivo y clave en el tratamiento del tema económico que hace Tomás de Aquino. Y ello es así porque de alguna manera se incursiona en el alma de la doctrina cristiana, atravesada por siglos de historia tan disímil como fecunda. El tema de la pobreza y la riqueza no es estadístico ni numérico, aunque haya de ambos elementos, el tema tiene que ver con la finalidad intrínseca del ser humano, aquello que le deviene de su estructura metafísica y esta finalidad por cierto es ética, su condición propia y privativa es moral, y esto implica ejercicio de la libertad en vistas a su plenitud y en el caso específico que nos interesa, tiene que ver con la perfección cristiana. Y aquí Tomás de Aquino muestra una profunda claridad que permitió a sus exégetas o interpretes del siglo XX -que es el siglo del nuevo impulso del tomismo- una nueva mirada acerca de su posición en lo relativo a los temas económicos con resultados beneficiosos para los pueblos de tradición cristiana, incluido Chile.

Tomás de Aquino -lo consigna Langholm- ha manifestado que la finalidad de la vida humana es la perfección cristiana; él alinea todas las áreas del saber en el plano prudencial, en el plano de los medios; todo aquello que conduzca a la perfección cristiana es una posibilidad, es una alternativa, una vía, una senda, nunca un fin en sí mismo, por eso Tomás de Aquino jamás demoniza la riqueza, ni santifica la pobreza, de suyo, “Tanto la pobreza como la riqueza son un instrumento. La perfección de la vida cristiana no consiste esencialmente en la pobreza, donde hay más pobres no necesariamente hay más perfección. La pobreza es un bien en la medida que libere a los hombres de los vicios asociados a la riqueza, pero en la medida en que impide el bien que la riqueza puede traer consigo -en particular el sustento de si y el de otros- la pobreza es un mal.

Este es un asunto de suma actualidad y no sólo para el cristiano, sino para los hombres en general y de modo especial para dirigentes y gobernantes del mundo. La claridad epistemológica que brinda Tomás de Aquino a partir de los principios fundamentales de la doctrina católica renueva las esperanzas para superar la pobreza involuntaria y para conseguir una distribución justa - otro tema capital en la economía de hoy – de la riqueza.

Tomás de Aquino supo por experiencia propia que la pobreza tiene sentido si es voluntaria y si permite la plenitud entitativa. No hubieses sido posible su *gigantomaquia*, su impresionante labor si en vez de asumir la pobreza voluntaria, hubiese padecido la pobreza involuntaria.

Por lo tanto, riqueza y pobreza son instrumentos al servicio de la perfección humana

Acerca de la propiedad privada.

El tema de la propiedad también forma parte de la mitología atribuida a Santo Tomás. Durante mucho tiempo la discusión se centró en dilucidar si la propiedad privada devenía por ley natural y por consiguiente era un derecho fundamental del ser humano. Y aquí aparece de nuevo la claridad conceptual de Tomás de Aquino. Y Langholm lo consigna en su investigación y dice que una teoría hasta de la propiedad privada se puede reconstruir a partir de los comentarios a Aristóteles, sobretudo a la *Política*, II y de dos artículos de la *Suma Teológica*, relativo el primero a una cuestión sobre la ley natural, en el Prima-secundae y el otro a una cuestión sobre el robo, en el Secunda-secundae. En lo que se refiere a la ordenación práctica de la propiedad, la ley natural, según Tomás, es en cierto sentido neutral e indiferente. Ella, según su célebre expresión, es “la participación de la ley eterna en la criatura racional”. Substancialmente es inmutable, pero, nada impide que sea modificada en

los detalles, por la ley divina o por la humana, por adiciones sucesivas. La división de la propiedad no fue introducida por la naturaleza, sino que fue añadida por la razón para beneficio de la sociedad humana.

Dice Langholm que se puede afirmar legítimamente que la principal contribución de Tomás consiste en la formulación de un segundo argumento “político” no claramente individualizado ni por Aristóteles ni por Alberto Magno. Tomás explica porqué la propiedad debe ser privada razonando en estos términos “Poseer bienes es hasta necesario a la vida humana, por tres motivos. Primero, porque cada uno se preocupa más asiduamente de procurarse aquello que es de su exclusiva propiedad ante que aquello que pertenece a todos o a más personas; ya que cada uno, por evitar la fatiga, tiende a dejar a otros cuanto corresponde al bien común como sucede allí donde hay muchos criados. Segundo, porque las cosas humanas se desarrollan con más orden, si cada uno tiene la tarea de proveer algo a través del propio esfuerzo; mientras que sería un desorden si todos, indistintamente proveyeran a cada cosa. Tercero, porque así está más garantizada la paz entre los hombres, contentándose cada uno de sus cosas. En efecto, vemos que entre los que poseen algo en común, a menudo surgen disputas (S.Th: II-II-66, 2 in corpore).

El argumento de la paz es clave y lo refuerza Langholm al analizar otros textos de Tomás. No hay ninguna razón en la naturaleza por la que un terreno tenga que pertenecerle a un hombre antes que a otro, vistos en términos absolutos, sino sólo viéndolo en relación a las exigencias de la explotación y a su *pacificus usus* (antes que “agradable”, “eficiente” u otras). Dice Langholm que a su juicio el principal sentido que tiene el argumento en relación al orden (siguiendo una definición de paz de San Agustín), consiste en desplazar ligeramente la teoría de la propiedad de su tradicional fundamento en la naturaleza corrompida del hombre. A pesar de toda la fidelidad del Aquinate a las autoridades cristianas, una pesada dependencia de esa premisa pesimista entraría en fricción con su concepción global de la sociedad humana, de modo que también respecto del argumento en relación al orden se puede afirmar, por tanto, que representa una contribución típica.

Tomás de Aquino, no demanda principios ni dogmas donde no corresponde y en esta línea se insertan algunas variables derivadas de su concepción global, tal como la productividad, la eficiencia, el trabajo, el producto, el empleo.

Seguiremos en el análisis de las variables que guían la concepción económica del Aquinate.

Acerca del valor, intercambio y el dinero.

Conceptualmente vuelve a aparecer la claridad intelectual de Tomás de Aquino porque ciñe la actividad económica a la moral. Dice que es posible desarrollar una actividad económica sin pecado, en relación con lo cual enumera las usuales restricciones: no de parte de eclesiástico, no en festividades, sin fraude, sin contratos ilícitos. Dice Langholm que la famosa cuestión de Tomás sobre los fraudes económicos en la *Suma Teológica* revela la huella de Aristóteles y debe ser leída junto a sus comentarios a la *Ética*, V,5, pero está construida alrededor de la estructura de la tradición teológica y canónica que recibió de Alberto Magno y de la Suma de G. de Auxerre y los primeros franciscanos. El punto de partida de tales obras es precisamente el reconocimiento del hecho que el comercio es necesario, aunque grávido de riesgos debidos al atractivo de las ganancias que lleva a los hombres a recurrir a prácticas fraudulentas.

Dice Langholm que un análisis de la contribución de Tomás (basada en cuatro artículos de la *Suma Teológica* apoyados en el material extraído del comentario a la *Ética* y de otras obras), puede adoptar con provecho dos enfoques alternativos a la teoría escolástica de la ética en el intercambio de mercancías, es decir, I- un análisis de los criterios con los que valorar el justo precio (trabajo, demanda, etc) y II- un análisis de las condiciones de la libre contratación (información adecuada, ausencia de constricciones, etc), partiendo del presupuesto que cuando estas condiciones son satisfechas, las partes se ponen de acuerdo sobre un precio que corresponde al justo precio según aquellos criterios. Aquello que los títulos citados

demuestran, además, y las definiciones de los dos enfoques confirman, es que la teoría de la ética en el intercambio de Tomás es, en primera instancia, una teoría de la justicia en el intercambio.

En el comentario a la *Ética nicomaquea*, según Langholm, la principal contribución de Tomás a la economía se sitúa en el área de la interpretación en relación con la cuestión de la fórmula del intercambio de Aristóteles.

La causa del intercambio es la necesidad humana. Desde un punto de vista metafísico los bienes implicados en el intercambio, siendo de géneros diferentes, son inconmensurables. Una cosa en efecto es medida por la más pequeña unidad de su género.. Por esto los hombres han inventado el dinero, que mide ad *indigentiam*. La contribución de Tomás a esta cuestión es doble. En primer lugar, con un característico cambio de referencias, se aparta del Averroes que comenta la *Metafísica* y se acerca al Agustín del *De civitate Dei*.

Existe en realidad en la naturaleza una escala en razón de la cual cosas diferentes pueden ser comparadas y es la escala de la perfección natural, en la que los hombres se ubican por encima de los animales, los animales por sobre las plantas y las plantas por encima de la naturaleza inanimada. Pero, no siempre los hombres clasifican las cosas según ese orden natural. ¿Quién no prefiere tener, en su casa, pan antes que ratones? E incluso un sirviente, un ser humano, es valorado a menudo como menos valioso que una joya. Es este, la fuente de la comparación entre una perla y un ratón en el comentario a la *Ética*. La escala de la perfección en la naturaleza es un tema recurrente en la teología de Tomás. Ella está determinada por Dios y sirve para ilustrar el carácter transitorio de la harta diferente escala a partir de la cual los hombres eligen clasificar las cosas en el intercambio económico.

Luego, Tomás explica qué sea esa medida gracias a la que los bienes implicados en el intercambio son jerarquizados y evaluados en la esfera económica. Es la *indigentia*. Existen,

en efecto, en economía dos medidas. Cada cosa se mide “por *indigentia* según naturaleza y por *denarius* según la convención humana. El dinero es la medida formal. El acuerdo sobre las relaciones de intercambio en el trueque y sobre los precios en el intercambio indirecto, se alcanza a través de la medición a partir de una escala monetaria, pero, quien determina tales puntos sobre la escala monetaria es la medición sobre la escala de la *indigentia*, es una cuantificación de la necesidad de la demanda.

Dice Langholm que Tomás comprendió bastante bien los efectos de la relativa escasez sobre el precio. Y en uno de sus últimos *quodlibeta*, Tomás reexamina brevemente la paradoja del valor (de San Agustín): en una situación de carestía un mendrugo de pan puede ser preferido a una preciosa perla (*Quodlibeta* I,7). Esta mirada de Tomás es típica de su agudeza y versatilidad; hoy la llamaríamos una mentalidad abierta y liberal.

El análisis final de Langholm apunta a dilucidar la postura del Aquinate respecto a la usura, mirada que es una variante de su teoría global sobre la justicia en lo relativo al justo precio y al acceso a la riqueza.

Conclusión

La investigación rigurosa de Langholm sobre todo en la búsqueda detallada de argumentos claves de las variables económicas en los textos pertinentes del Aquinate posibilitan un análisis a todas luces fecundo de su pensamiento económico. Decíamos en la presentación que el mérito (mayor) de Langholm fue tener la intuición de espíritu en acometer su labor no desde la particular perspectiva de la cuestión económica; percibió que en la doctrina de Santo Tomás no se entendería adecuadamente la economía sin abordar su pensamiento global. . La doctrina del Aquinate es fundamentalmente teológica y teleológica; el fin del hombre es la beatitud, la visión de Dios (posible en el ser humano gracias al *lumen gloriae*) y en la vida terrenal su finalidad consiste en la perfección cristiana a través de la

virtud. Este aspecto esencial del pensamiento tomista está presente en el texto de Langholm y es decisivo en los logros y luces que arroja acerca del pensamiento económico del Dr. Angélico. Esta mirada de diversos autores ha posibilitado grandes cambios sociales no sólo en la Iglesia, sino además en el mundo político y aunque daría para un exhaustivo estudio, se puede mencionar que aquí en Chile la economía abierta de que gozamos, tiene mucho de inspiración en del hombre de Aquino. La claridad -casi angelical- intelectual de Santo Tomás para distinguir los planos de los principios de aquellos otros de orden prudencial ha permitido un avance significativo en la cuestión económica con beneficios sociales y políticos.

Seguramente muchas de las variables económicas actuales no se encuentran naturalmente en el pensamiento de Tomás; los índices macroeconómicos, la inflación, el estado del arte, la tecnología, la redistribución de la riqueza, la globalización....No obstante, todas ellas- variables- ayer y hoy están al servicio del ser humano para que se perfeccione aquí en la tierra y para que tenga la posibilidad de aspirar al cielo. Tomás de Aquino arrojó el haz de luz por donde transitar en el tiempo.

La dimensión ética del hombre puede sufrir modificaciones pero no substancialmente. Siempre será posible ordenar los bienes de acuerdo a su ser y su naturaleza.

Langholm en el texto que comentamos nos ha traído un aire fresco y renovador con su acucioso y perspicaz análisis de *La Economía de Santo Tomás de Aquino*.

Prof. Salvador Lanas Hidalgo

Licenciado en Filosofía

Doctorando en Filosofía

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Director de Bachillerato en Humanidades y Departamento de Arte y Humanidades

Universidad Andrés Bello Campus Viña del Mar

Profesor de la Universidad Valparaíso (Filosofía Medieval)

La Economía en Tomás de Aquino de Odd Langholm**Prefacio**

Odd Langholm, autor bien conocido para los historiadores del pensamiento económico por sus estudios sobre la reflexión económica aristotélica, continúa sus investigaciones con un análisis del pensamiento medieval en el tema de riqueza, cambio y usura.

En su último voluminoso texto del 1992, después de haber delineado la transición de la textualidad canónica a las sumas penitenciales (Roberto de Courson, Tomás de Cobham, Guillermo de Auxerre), pasa a analizar la reflexión económica de la edad media central: el pensamiento de los frailes predicadores (Rolando de Cremona, Hugo de Saint-Cher, Pietro de Tarantasia); el nacimiento de la economía franciscana (Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle, Buenaventura de Bagnoregio); la recepción de las obras de Aristóteles por parte del maestro dominicano Alberto Magno y del discípulo Tomás de Aquino; las concepciones agustiniana-franciscanas y aristotélico-tomista que se contrapusieron tanto en relación a la interpretación de la relación entre razón y voluntad como aquella entre uso, propiedad y posesión de los bienes. Él, por último, considera las diversas posiciones elaboradas en relación a la búsqueda de una conciliación entre dogmática cristiana, concepción de la fe y la relación con Dios, de la segunda mitad del 1200 (Egidio de Lessines, Enrico de Gand, Ricardo de Mediavilla, Matteo de Acquasparta, Pietro de Giovanni Olivi, Duns Scoto) hasta la mitad del 1300 (Alejandro de Alejandría, Francesco de Meyronnes, los más rigurosos

alumnos de Tomás: Ptolomeo de Lucca, Remigio de Florencia y Giovanni de Nápoles y los agustinos).

Langholm elige como observatorio para su propio estudio principalmente las fuentes teológico- escolásticas publicadas e inéditas. Situado en este punto de vista, no quiere, sin embargo, negar en absoluto la legitimidad y la validez de los análisis basados sobre otras fuentes, por ejemplo sobre aquellas jurídicas, románicas y canónicas; antes bien, las incluye en algunas partes de su investigación porque está convencido que para entender más a fondo la reflexión -también en el tema económico- de los teólogos, de los moralistas y de los predicadores no debe ser subvalorado la referencia a las fuentes de su conocimiento y a su arraigamiento en un pasado intelectualmente rico y variado.

De los veintidós capítulos del libro de Langholm, dos vienen publicados aquí en italiano: el octavo y el noveno; ellos comprenden en primer lugar una introducción biográfica y bibliográfica a la figura de Tomás de Aquino y una presentación de sus posiciones sobre temas generales relativos a la convivencia social (la riqueza, el uso y el abuso que el hombre hace de ellos, la pobreza, la copropiedad y la propiedad privada, la relación entre esta última, la satisfacción de las necesidades y el uso común de los bienes); a lo cual sigue su reflexión sobre los temas económicos fundamentales que “fueron fundamentales para los escolásticos”. Las reflexiones en el campo económico de Tomás están comprendidas en su más amplia “teoría de la justicia” del intercambio: la sociedad viene vista, en efecto, como una convivencia conformada a la lógica de los intercambios “justos” entre los hombres.

Las obras de Tomás que afrontan directamente problemas económicos son una breve nota *Sobre el comprar y vender a crédito* (1262), el inicio de un tratado sobre la “realeza” (al parecer del 1266), terminado por el discípulo Ptolomeo de Lucca, el comentario a la *Ética nicomaquea* del 1271, su comentario incompleto a la *Política*, la *Suma Teológica* y, por último, algunas cuestiones *quodlibetali* de los últimos años de su vida.

En todo caso, si bien no se puede excluir el referirse a todo el pensamiento de Tomás, es decir a cada una de sus obras, es sobre todo en la parte primera y segunda de la *Suma Teológica* donde él se ocupa de modo sistemático de la acción humana; después de haber expresado, en el *Prima secundae* el propio punto de vista sobre la riqueza en relación con fin del hombre y

a la ley, divina y humana, y haber valorado los fenómenos sociales en relación con su posición en el plan divino de la creación, él pasa, en el *Secunda Secundae*, a tratar detalladamente de específicos argumentos económicos: propiedad, limosnas, necesario y superfluo, funciones e imponderables del comercio, justicia y valor en el intercambio, moneda y usura.

La elección de publicar por separado este capítulo relativo a Tomás se explica por la reconocida centralidad de su figura en el cuadro del pensamiento económico de la edad media y del trabajo de los teólogos en torno a la Universidad de París, pero también debido a la plenitud y autonomía que estas páginas del volumen de Langholm presentan dentro de la exposición total.

No se debe pensar, sin embargo, que el hecho que la figura de Tomás emerja con fuerza en la historia intelectual de la edad media, induzca a Langholm a poner al centro de la escena histórico en Tomás como único emblema y máximo representante de todas las ideas que hubieren profesado los escolásticos; Langholm no corre el riesgo, en fin, de acuerdo con la historiografía más cuidadosa, de obscurecer el contexto más amplio en el que la obra “única” se ubica. Durante los siglos XIII y XIV, en efecto, la reflexión económica que hace referencia al mensaje cristiano alcanza resultados de relieve, según los historiadores. Contribuyó a la formación de la trama de este tejido un trabajo que fue madurando tanto por las relaciones entre maestros y alumnos al interior de los *scholae* como por las comparaciones y los choques entre las interpretaciones formuladas por los teólogos, las visiones elaboradas por los filósofos y los ideales expresados por diversas órdenes.

La búsqueda de Langholm está guiada por la explícita opción metodológica de reconstruir la historia del pensamiento económico con un procedimiento “en retrospect” para poner específicamente de relieve, distinguiéndolos, los antecedentes de la época preprofesional de aquellos otros propios de una construcción propiamente científica. Con una feliz incongruencia, sin embargo, leyendo el texto se descubre que él no se limita a valorar los elementos del pensamiento económico medieval identificable con el inicio del desarrollo del análisis moderno. Su trabajo, en efecto, da cuenta de la complejidad del conjunto y tiene un

valor por cuanto, en una amplia perspectiva, contribuye a la reconstrucción del pensamiento económico medieval.

La complejidad del período es evidente hoy incluso para aquellos estudios históricos que no comparten el enfoque metodológico de la historia “en retrospect” y en cambio subraya la importancia de la reflexión de la edad media central en cuanto lugar de confluencia y maduración de elementos intuitivamente captados y conceptualizados en el pasado, ya desde las obras de Aristóteles. Hoy, en este sentido, cualquier estudioso -sea cual sea la perspectiva de su investigación- advierte fuertemente la necesidad de ampliar las fuentes de la investigación y de la consideración atenta de los múltiples géneros literarios a través de los cuales se expresaba, en un determinado contexto histórico, quien formulaba cuestiones, argumentaba respuestas, describía fenómenos y prescribía normas de comportamiento relativas a la esfera económica de la actividad humana.

La obra de Tomás de Aquino se encuadra en un mundo de intelectuales que gira alrededor de París, centro de la elaboración teológica de la época, sede de la universidad y de numerosas escuelas de órdenes religiosas en las que imparten la propia enseñanza maestros que provienen de otras universidades (la relación con el contemporáneo debate en Oxford es fundamental) y que han adquirido una larga experiencia en centros periféricos con los que nunca perdieron contacto, con lo cual aseguraban una provechosa y estimulante circulación de las ideas.

Estamos en el siglo del redescubrimiento del pensamiento de Aristóteles, a través de la divulgación del comentario de Avicena y Averroes y las traducciones latinas de la *Ética nicomaquea* y de la *Política*, de la fundación de los *scholae* y las facultades teológicas y filosóficas en las que enseñan pensadores de filiación aristotélica y agustina, portadores de diversas concepciones sobre la relación entre Dios y el mundo y sobre el papel del conocimiento; pero es, además, el siglo en que se nutre la controversia entre órdenes religiosos mendicantes, franciscanas y dominicas sobre la pobreza evangélica. Junto a Tomás ayudan a tejer este tejido muchos autores y grupos de autores pertenecientes a órdenes religiosa que, cada vez más asiduamente, estudian y enseñan en la Universidad de París, hundiendo su propio pensamiento en distintos filones interpretativos dentro de la tradición

cristiana. De un lado quienes, como los dominicos, tratan de adaptar el aristotelismo a la fe cristiana, del otro aquellos que, como los franciscanos, aunque no sólo ellos, poniendo en cuestión el tomismo y en oposición al racionalismo aristotélico, acentúan el papel de la voluntad en la vida del hombre de acuerdo al voluntarismo agustino.

Cada uno de éstos contribuye a madurar una diversa concepción de la vida cristiana correcta, acentuando y subrayando aspectos del mensaje cristiano, no siempre compatibles entre si, relativos a cuestiones de propiedad y riqueza, intercambio y valor, precio, moneda y usura.

Desde este punto de vista son significativas las fuentes patrísticas y canónicas de la antigüedad tardía y altomedievales (desde las deliberaciones conciliares de los siglos III-IV, los escritos de Juan Crisóstomo, Basilio Magno, Ambrosio, Agustín a los colecciones de los canonistas de los siglos VIII-IX), como también las codificaciones de la actividad práctica realizada por la jurisprudencia romana sobre todo en el código del emperador Justiniano (527-565).

A la luz de estas mismas exigencias metodológicas, también fueron elementos constitutivos del pensamiento económico medieval elementos ajenos a la tradición cristiana sobre las que Langholm no se detiene. Su investigación, en efecto, no se ocupa de la reflexión en torno a los hechos económicos realizados en el ámbito del “humanismo civil”, fenómeno intelectual que tendrá su pleno desarrollo en Italia en el siglo XIV: fueron sin duda también los pensadores laicos, y los que ejercieron profesiones vinculadas a las actividades mercantiles, quienes asumieron nuevas actitudes hacia la riqueza y suscitaron nuevas reflexiones acerca de la relación entre el hombre y el mundo económico.

En segundo lugar no es desdeñable el hecho que sobre los mercados económicos europeos influían mercaderes pertenecientes a las comunidades hebreas. Los cristianos clérigos o laicos, filósofos, teólogos, moralistas u operadores económicos estaban en contacto con la cultura de quien -a través de la obra de interpretación de las fuentes talmúdico-rabínicas- había madurado, vivía y testimoniaba una actitud específica y una propia práctica económica. Piénsese que el manuscrito completo del *Talmud* babilónico del que hoy disponemos fue redescubierto justamente en París en el 1343.

Por último, también los mercaderes islámicos -que entre el 750 y el 1250 ejercieron un rol hegemónico en el Mediterráneo- introdujeron en Europa su propia interpretación de la ley divina revelada, sus propios comentarios jurídicos, elaboraciones filosóficas y teológicas.

La consideración de cada uno de estos elementos y sus interconexiones conduce a un interesante análisis panorámico de la “tradición mediterránea” como historia del desarrollo del pensamiento griego y su prolongación en diversas trayectorias.

Tomás, en fin, constituye un catalizador de un proceso de formación de las ideas continuo y no lineal del cual es, sin duda, un protagonista. Su contribución se ubica en un período histórico, en el que, sin embargo, no existía una “perspectiva económica” de la acción humana y en la que no se reflexionaba sistemáticamente sobre las relaciones interpersonales y comunitarias en relación a las cuestiones sobre el abastecimiento de recursos y sobre la remuneración propia de las funciones desarrolladas; la solución a los problemas inherentes a la esfera económica de la actividad humana estaba encuadrada dentro de lógicas interpretativas y de horizontes explicativos diversos del propiamente económico: era a la luz de la perspectiva teológica cristiana, aunque no sólo de ésta, donde se buscaba la solución al problema de la “justicia” realizable en un mundo que se experimentaba sujeto a cambios profundos.

Daniela Parisi

LA ECONOMÍA EN TOMÁS DE AQUINO

1. Riqueza, propiedad y limosna

Sobre las ideas económicas de Tomás de Aquino probablemente se ha escrito más que sobre las de todos los otros autores del siglo XIII juntos. Eso es en parte debido al hecho que las primeras serias tentativas de explicar la historia de la economía escolástica han coincidido con el nacimiento del moderno tomismo en la segunda mitad del siglo pasado. Abundantemente explicado y fácilmente accesible, Tomás se transformó en la puerta de entrada a toda la Edad Media. Disminuyendo con la propia estatura a sus contemporáneos, fue llamado por numerosos autores de manuales y monografías el representante total. Todo lo cual se ha revelado doblemente nefasto. Ante todo, porque se ha descuidado la variedad y los matices presentes en la tradición. En segundo lugar, porque también el auténtico Tomás a menudo ha desaparecido tras el Tomás mítico, el escolástico universal obligado a contestar de cada idea que se creyó que los escolásticos hubieran profesado. Recientemente, el cuadro se ha hecho más claro gracias a numerosos estudios parciales sobre otros autores y escuelas. Si algo por el Aquinate puede hacer una investigación como la presente es, precisamente, colocar al personaje histórico en ese múltiple horizonte. Cosa que no es posible hacer pintando de ello el retrato en pequeño, porque la contribución de Tomás al pensamiento económico escolástico fue de primaria importancia. Hemos dividido nuestro estudio en dos capítulos. El primero, además de proveer algún material biográfico y bibliográfico, dibuja a grandes líneas las ideas de Tomás sobre algunos temas fundamentales, aunque preliminares a la economía en sentido propio. El segundo capítulo, en cambio, se ocupa de sus ideas sobre los problemas económicos centrales que ocuparon el centro de atención de los escolásticos.

1. Vida y obras de Tomás de Aquino

Tomás fue el hijo menor del caballero Landolfo de Aquino. Sus antepasados tuvieron algunas vinculaciones con la de Alberto Magno. Nació en el 1224 o 1225 en Roccasecca, cerca de la ciudad de Aquino, a medio camino entre Roma y Nápoles, si bien más cercana a esta última. Siendo niño fue llevado como oblató a la cercana abadía benedictina de Monte Casino, en donde permaneció hasta la primera adolescencia. Luego, con la aprobación de los padres y, según parece, sin haber tomado los votos monásticos, se trasladó a Nápoles, en cuya universidad, recientemente fundada por el emperador Federico II, se inscribió en la facultad de las artes. Fue en Nápoles donde comenzó a conocer la filosofía de Aristóteles y el programa y el ideal de Santo Domingo, y allí tomó la resolución que tan decisivamente habría de influir el curso de su vida, y por lo mismo, el curso de la filosofía escolástica. En el 1244 entró en los Frailes Predicadores y en el verano del año siguiente (después de la inicial oposición e, incluso, una intervención coercitiva de la familia), le fue permitido por fin viajar al norte, para estudiar bajo la guía de Alberto Magno. Pasó, parece, en París su año de noviciado y allí permaneció hasta el 1248, cuando acompañó a Alberto a Colonia. Los años siguientes fueron cruciales para el joven fraile. Sus excepcionales dotes se revelaron bien pronto a Alberto, que se consagró al desarrollo intelectual del discípulo. Tomás siguió las lecciones del maestro sobre diversos argumentos, y de algunos de ellos -entre los cuales se cuenta el primer comentario a la *Ética nicomaquea*, que abría vías nuevas- hizo sus *reportationes*. La unión llegó a término en el 1252 con el retorno de Tomás a París para prepararse al magisterio en teología.

La historia de las dos décadas siguientes es de actividad espiritual e intelectual incesante y de gran productividad. Desplazándose ocasionalmente de un centro de estudios al otro, Tomás rechazó constantemente ofertas de cargos eclesiásticos, mientras de las plumas de sus secretarios un flujo incesante de obras llegó a los centros que las copiaban y distribuían. El Aquinate fue bachiller en París hasta el 1256, cuando fue nombrado maestro regente en teología (si bien tuvo que esperar más de un año para finalmente ser aceptado, junto a

Buenaventura, por los maestros seculares). En el 1259 fue vuelto a llamar a Italia y enseñó en Nápoles (hasta el 1261), Orvieto (hasta el 1267) y Viterbo (hasta el 1268). El reabrirse del conflicto entre seculares y mendicantes (como asimismo la amenaza a la ortodoxia representada por la facción averroista dentro de la universidad), exigió de nuevo su presencia en París, donde, por un segundo período, ocupó la cátedra dominicana para docentes externos, hasta el 1272. Aquel año el capítulo de la provincia romana de la orden le encargó abrir un *studium* de teología en una sede apropiada dentro de la provincia, y Tomás eligió Nápoles, donde había iniciado sus estudios. Lamentablemente no vivió lo bastante como para ver los frutos de esa creación, pues a fines del año siguiente sufrió un derrumbamiento funcional y, después de haber padecido por algunos meses, murió el 7 de marzo de 1274, antes de cumplir los cincuenta años. En el 1323 fue canonizado. En el 1567 fue proclamado Doctor de la Iglesia y en el 1879 una carta encíclica del Papa León XIII estimuló el moderno renacimiento de los estudios tomistas que desde entonces prácticamente no ha conocido pausas.

La carga de trabajo al que se aplicó Tomás en la flor, breve, de sus años, es casi increíble. Las ediciones clásicas de sus obras, como la edición de Parma (25 volúmenes, Parma 1852-73), la edición Vivès (34 volúmenes, Paris 1871-82) y la aún incompleta edición Leonina (publicada por una comisión instituida por el Papa León XIII en el 1880 y planeada en 50 volúmenes), comprenden hasta un centenar de títulos. Allí están incluidas las grandes síntesis teológicas y numerosos otros textos relativos a la Escritura, disputas, comentarios aristotélicos, tratados polémicos y de actualidad, cartas, sermones, etcétera. Menos de un quinto de tales obras exigen ser tomadas aquí como en consideración en relación con las ideas económicas de Tommaso, pero entre ellas se cuentan todas sus obras mayores. Es improbable que un ulterior examen de estos numerosos escritos (a excepción del *De emptione et venditione a tempus*, el ocasional tratado publicado por la primera vez por la comisión leonina), descubra mucho material nuevo; en la vasta literatura crítica sobre el pensamiento económico de Tommaso de Aquino se encuentran amplias caminos de aproximación a la mayor parte de sus posiciones en estas materias. (tal como existen -dicho sea de paso- algunos caminos archi frecuentados que no llevan a ninguna parte, que sólo ayudan a la que citas erróneas y falsas aserciones se

repitan indefinidamente). La primera tarea del estudioso de Tommaso es, por lo tanto, una interpretación fresca de textos bien conocidos. Revisemos ahora, brevemente, las obras pertinentes.

2. Los textos de argumento económico

La primera obra académica de Tomás es el comentario a las *Sentencias* de Pier Lombardo. El Aquinate hizo clases sobre las *Sentencias* como bachiller a París, y de tales lecciones poseemos su propia edición, probablemente terminada poco después del nombramiento de magister en el 1256. Por las partes que interesan a nuestro estudio, Tommaso se basa muchísimo en esta obra juvenil en Alberto Magno, circunstancia que es importante tener presente para entender el desarrollo de sus ideas económicas, en especial en lo que se refiere a sus argumentos contra la usura.

La principal contribución de Tomás a la controversia entre maestros seculares y órdenes mendicantes de mitad siglo XIII es el tratado “Contra los que se oponen al culto de Dios y a la vida religiosa” (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*). Se trata de una réplica lógica y extremadamente aguda a la serie de imputaciones hechas a los frailes por Guglielmo de Saint Amour. El tratado fue compuesto en el 1256, pocos meses después de la réplica de la parte franciscana de Buenaventura. Tomás se ocuparía mucho más amplia y explícitamente de materias económicas el año siguiente, pero *Contra impugnantes* es igualmente significativo porque en él se perfilan algunos de los fundamentos de su pensamiento económico. Cuando la controversia, más de un década más tarde, volvió a estallar, el Aquinate defendió la posición mendicante en otros dos tratados, “Sobre la perfección de la vida espiritual” (*De perfectione spiritualis vitae*) y “Contra la enseñanza de los que retienen [a los jóvenes] de la vida religiosa” (*Contra doctrinam retrahentium a religione* o, por brevedad, *Contra retrahentes*). El primero, fechable el 1269 o 1270, es en parte una réplica a Gerardo de Abbeville. Uno de los argumentos tratados es la pobreza evangélica. El segundo,

compuesto en el 1271, contiene algunas observaciones de interés más general sobre la propiedad.

Durante los años iniciales de su primera estadía parisiense, es decir alrededor del 1257-58, Tommaso hizo clases sobre el Evangelio de Mateo. Es ésta una de sus pocas obras que sólo se conservan en la forma de un *reportatio* de estudiantes: la gran mayoría de las obras siguientes fueron dictadas a secretarios, o copiadas por estos del texto autógrafo. El texto de este Evangelio indujo el joven maestro sólo a pocas observaciones relativas a la economía, las más extensas e interesantes de las cuales tratan de lo necesario y de lo superfluo en términos que recuerdan a Alejandro de Hales. Más tarde Tomás compuso una glosa continúa a los cuatro evangelistas conocida como *Catena aurea*. Encargada por el papa Urbano IV y escrita en Orvieto y Roma alrededor del 1265, se basa en las obras de los Padres de la Iglesia. Es tenuta en alta consideración por los estudiosos de la Biblia, pero las pocas observaciones de argumento económico son convencionales y no contribuyen gran cosa a la comprensión de las ideas personales del autor. Una esporádica referencia se hará más adelante a un posterior comentario a Juan, que se conserva en la forma de un *reportatio* revisado de lecciones dictadas durante la segunda estadía parisiense de Tommaso.

A lo largo de toda su carrera académica, en París como en Italia, el Aquinate sostuvo disputas públicas que rápidamente fueron puestas por escritas y difundidas. Ellas aparecen en sus obras editadas bajo encabezamientos diversos y que incluían distintas cuestiones divididas en artículos. Las fechas son, en algunos casos, inciertas. Las cuestiones *De malo* fueron disputadas, quizás, en Roma en el 1266-67, pero también han sido propuestas fechas tanto anteriores como posteriores. El problema de la datación precisa de esta obra es de cierto interés, ya que uno de sus artículos trata de la usura y contiene una versión plenamente desarrollada del argumento en relación con la consumición, que la mayor parte de los críticos consideran la principal contribución de Tommaso a la teoría de la usura. El argumento aparece en numerosas otras obras pertenecientes a los últimos años de vida del autor, especialmente en el *Quodlibet* III y en el *Secunda Secundae* de la *Suma Teológica*. Las cuestiones disputadas *De potentia*, más o menos del mismo período y *De caritate*, obra más

tardía, merece ser mencionada sólo por alguna ocasional observación sobre el orden de las cosas propias de la economía.

Las cuestiones *quodlibetali* fueron, como indica el nombre, cuestiones relativas a cualquier asunto sugerido por alguien del público. Si un maestro lo quería, podían venir disputadas dos veces al año, antes de Navidad y antes de Pascua. De las soluciones propuestas por Tommaso en París poseemos una colección conspicua. Su enumeración convencional no es cronológica, y sobre su datación se sigue discutiendo. Tendremos ocasión de hacer referencia a cuestiones y a artículos incluidos en los *Quodlibeta* VII y VIII, que pertenecen probablemente a la primera estadía parisina, y en los *Quodlibeta* I, II, III, VI y XII, pertenecientes a la segunda estadía. Las más importantes, desde nuestro punto de vista, son, en el conjunto, los de este último grupo, y en particular el III, (7), 19 (Pascua 1270), sobre la usura y el VI, (5), 10 (Pascua 1272), que contiene un explícito rechazo de la famosa interpretación en base al 'statu' de la teoría del justo precio de Tommaso. El precedente *Quodlibet* VII (Navidad 1256), incluye un apéndice extraño constituido por los artículos 17 y 18 (de la cuestión 7). Ellos tratan muy difusamente del papel del trabajo manual, con evidente referencia a la controversia con los mendicantes.

Según la tradición, Tomás habría compuesto su manual para misioneros operantes entre los musulmanes y los judíos, comúnmente conocida como *Suma contra gentiles*, a petición de Raimondo de Peñafort. Inició a trabajar en ella a París no antes del 1258 y la terminó en Orvieto en el 1264. Recorriendo el círculo familiar a la teología escolástica, consta de cuatro libros, "Dios", "Creación", "Providencia" y "Salvación", y cubre por lo tanto gran parte del terreno que habría de ser trabajado de nuevo en la *Suma theologiae*. Comparada con esta última, la *Suma contra gentiles* es una obra de sutileza intelectual y complejidad dialécticas mayores: fue pensada para afrontar los argumentos de opositores maduros y bien convencidos antes que a instruir a creyentes escasamente formados e informados. De eso se desprende, además, que los temas más pertinentes a nuestro estudio tienden a estar entre aquellos excluidos del manual misionero: se habla bien poco de economía en sentido propio en la *Suma contra gentiles*. Sin embargo, en el libro III Tomás trata muy difusamente del objetivo y del destino auténtico del hombre. Y, analizando la sociedad humana y sus varias

funciones e intenciones, tiene ocasión de tocar algunos elementos fundamentales de la ética social: riqueza y trabajo, propiedad, justicia, división y escalafón de las ocupaciones, cooperación y conflictividad entre los hombres. En cierto sentido, restrictivo aunque en todo caso constructivo, se trata de una obra importante, también del punto de vista de la economía, y a menudo la citaremos, siempre del libro III.

Antes de aplicarse a la economía a sentido propio en los comentarios aristotélicos y en la *Suma theologiae*, Tomás tocó argumentos económicos en un breve nota sobre las ventas a crédito y en un tratado sobre la realeza. "*Sobre el comprar y vender a crédito*" (*De emptione et venditione a tempus*), ha sido aceptado por la comisión leonina como *opusculum* auténtico del Aquinate. Se trata de una carta le escrita en Orvieto alrededor del 1262 en respuesta a un dominico que enseñaba en Florencia, y se ocupa de algunos casos de conciencia que naturalmente a menudo se levantaron en tal ciudad. Ella comprende muchos puntos interesantes que adelantan e iluminan la exposición, posterior y más sistemática, de Tomás. A modo de introducción, el autor declara de haber discutido la materia con Hugo de Saint-Cher. Hugo, ya cardenal, llega a Orvieto con la curia en el 1262 y allí murió el año siguiente. La edición de Parma, volumen 16 y otras ediciones de las obras de Tomás, además de algunos manuscritos tardíos, atribuyen al Aquinate comúnmente una obra en cuatro libros conocida bajo el título *De regimine principum ad regem Cypri*. Hoy es ampliamente aceptada la idea de que Tommaso dejó incompleto un tratado sobre la realeza, y que tal tratado correspondería a los capítulos iniciales, hasta el libro III, capítulo 4, de esta obra, mientras que el resto sería una posterior composición debida a la pluma de Ptolomeo de Lucca, alumno y biógrafo del Aquinate. En la reciente edición Leonina, el más breve tratado auténtico es insertado en el volumen 42 bajo el título más correcto de *De reyno*. Cuál haya sido la ocasión de este escrito, y a cuál rey de Chipre fuera dirigido, no está completamente claro. La obra fue escrita, muy probablemente, en Roma alrededor del 1266, lo que significa que Tomás dirigió su pensamiento a la política en el momento más crítico del conflicto entre el papado y Hohenstaufen, quizás justo en el año de la batalla de Benevento, que dio inicio al dominio angevino en Italia. Por lo que se refiere a tema, podemos decir que nos encontramos una vez

más frente a un interesante análisis del orden y las funciones sociales de la vida económica, pero que la obra no llega a ser un análisis de los *variabiles* económicos en sentido propio.

Si el juicio de las más recientes autoridades es correcto, el comentario de Tomás a la *Ética nicomaquea* (*Sententia libri Ethicorum*), fue compuesto en París hacia el 1271, y es posterior al segundo Comentario de Alberto Magno. Numerosos puntos afines entre las dos obras, que las distinguen del primer Comentario de Alberto, hacen pensar que el Aquinate dispuso del posterior escrito de su antiguo maestro cuando explicó el texto de Aristóteles. Ninguna fuente intermedia común ha sido identificado, ni es probable que haya existido. Por lo tanto -a excepción de algún intercambio de ideas entre Alberto y Tomás sobre la tema de la interpretación de la *Ética* después de los años pasados junto en Colonia (intercambios que habrían podido ocurrir en Orvieto, donde transcurrieron juntos muchos meses en el convento dominicano en el 1262-63), y a menos que las ideas que nos interesan aquí no hayan tenido en ese momento origen en Tomás- se tiene que concluir que casi todos los principios económicos cruciales que el Aquinate extrajo de Aristóteles derivan por un u otro lado de Alberto Magno. Lo que no es sorprendente, ni necesariamente tiende a devaluar la contribución de Tomás. Sus numerosos comentarios aristotélicos del segundo período parisiense no son informes de lecciones o disputas sino francas exposiciones textuales escritas con el fin de explicar en términos simples el pensamiento de Aristóteles. El comentario a la *Ética* es uno de los más simples. Lo que Aristóteles quiso decir sobre el argumento ya lo había expuesto dos veces (lejos de toda simplificación) Alberto Magno, y por lo tanto el programa no presentaba problemas: se trataba de simplificar a Alberto. Pero la incomparable claridad y penetración analítica de Tomás le permitieron, también en el papel de divulgador, de centrar el centro de un problema y exponerlo de modo que sirviera de mejor base para ulteriores progresos teóricos. El comentario del Aquinate a la *Política*, (*Sententia libri Politicorum*), quedó incompleto. Fue compuesto del mismo modo en que lo fue el comentario a la *Ética*. Por fortuna, trata todos los temas económicos relevantes en los libros I y II. La fecha exacta de esta obra no está clara, pero todas las autoridades contemporáneas concuerdan sobre el hecho que no pudo ser escrita mucho antes del regreso

de Tommaso a París, lo cual significa que sería sucesiva al comentario a la *Política* de Alberto Magno.

Mientras enseñaba en Roma, en cambio, Tomás concibió la idea de escribir un manual de teología exhaustiva; el proyecto fue gigantesco, y en él trabajó por el resto de la vida activa, dejándolo incompleto. Como muchas otras sumas escolásticas, la obra describe el surgir y el volver del hombre a Dios, pero la distribución de la materia es diferente de la de los comentarios a las *Sentencias*, y también del de *Suma contra gentiles* del mismo Tomás. La *Suma Teológica* se compone de tres partes, de las que la central, que es la más amplia, se subdivide en dos subsecciones, usualmente llamadas *Prima Secundae* (I-II) y *Secunda Secundae* (II-II). A excepción de algunas breves referencias a la Parte I, que tratan de Dios y la creación, es Parte II que tendremos que ocuparnos aquí. Su tema es la acción humana en general (I-II) y en particular (II-II). Su carácter es, por lo tanto, el de un tratado moral sistemático. De la espléndida *Secunda Secundae* se ha dicho, en efecto, que ella es -de un modo más claro que la más o menos contemporánea *Sententia libri Ethicorum*- el auténtico comentario de Tommaso a la ética de Aristóteles. Si en la I-II se puede encontrar algún interesante punto de vista sobre temas generales como la riqueza en relación al fin del hombre, a la ley divina y humana, etcétera, la II-II comprende un gran número de artículos que tratan detalladamente de casi todos los específicos argumentos de los que nos ocupamos aquí: propiedad, limosnas, necesario y superfluo, funciones y imponderables del comercio, justicia y valor en el intercambio, moneda y usura. Muchas exposiciones del pensamiento económico de Tomás se han basado exclusivamente en esta obra, y la gran mayoría de las referencias es a la II-II, 77-78, en las que se tratan respectivamente -cada una en cuatro artículos- de la justicia en el intercambio y de la usura.

Antes de por término a esta reseña bibliográfica hace falta citar dos o tres obras de argumento bíblico de los últimos años de Tommaso. La incompleta apostilla a los Salmos, *reportatio* escrita por su secretario en Nápoles en el 1272-73, contiene una observación breve pero extremadamente reveladora sobre la usura. Entre los opúsculos teológicos existen algunas conocidas en latín sobre los diez mandamientos y sobre el Nuestro Padre (*Collationes de decem praeceptis*, *Collationes super Pater Noster*). Basadas en prédicas pronunciadas en

vulgar por Tomás durante la Cuaresma de su último año activo, el 1273, toca argumentos económicos a propósito del séptimo mandamiento (contra el robo) y de la cuarta petición (por nuestro pan cotidiano).

3. Convencionalismo y originalidad del pensamiento económico tomista

Tommaso no se ocupó casi nunca de economía por su deliberada elección. Típicamente, ofreció comentarios y juicios sobre problemas económicos, o en respuesta a una solicitud explícita o, más a menudo, porque la tradición de varios de los géneros literarios de los que se ocupó se lo exigía. La vida y los comportamientos económicos no fueron temas de primera importancia para Tomás. Todo lo cual no es extraño. Ellos constituyen minúsculos elementos de un sistema moral y teológico omnicomprendido, donde encuentran su modesto sitio sin, aparentemente, grandes exámenes de conciencia de parte del autor. Ello puede explicarse, al menos en parte, tanto por la vocación como por los antecedentes familiares de Tomás. Nacido en una familia rica y potente, dirigió la mirada a valores inmateriales. No habiendo nunca experimentado personalmente la pobreza involuntaria, eligió una forma de pobreza voluntaria que no amenazó sus modestas exigencias personales. Un hombre así no tiene mayor interés en asuntos de la economía y puede razonar sobre ellos con frialdad, lo que es nada común ni despreciable. Un hombre así puede sentirse tentado -cuando se le pide introducir en sus escritos alguna consideración sobre asuntos de economía- de usar aquello que ya existe, y que es lo que de algún modo hizo Tomás. Su pensamiento económico es bastante convencional, en el sentido que recurrió a fondo a las autoridades reconocidas, desde la Escritura como venía leída por los Padres de la Iglesia, a Aristóteles visto por los ojos de Alberto. Además, las posiciones que adoptó en relación con los problemas que se le presentaron fueron raramente controvertidas y nunca extremas.

De eso no se sigue que un autor convencional, en este sentido, necesariamente se limitará a copiar a otros, y Tommaso de cierto no lo hizo. Su mayor contribución consistió en introducir orden y lógica en la doctrina heredada, identificando paralelismos, extirpando elementos no pertinentes y destacando los elementos esenciales. Si, sobre tal base renovada, no añadió

personalmente mucho de nueva estructura teórica como ha menudo se ha pretendido, ciertamente preparó el camino para quienes venían detrás del él. Se ha especulado mucho sobre los problemas derivados de la fusión de elementos patrísticos y aristotélicos en el sistema tomista, como si ellos tendieran a chocar y tuvieran que ser recortados y remodelados para poder estar juntos. Puede darse que las cosas estén así en otras áreas, pero en lo que se refiere a la economía gran parte del trabajo de limpieza del terreno trabajado por Aristóteles implicó, parece, dificultades más semánticas que doctrinales. Debe observarse, en todo caso, que en la medida en que las doctrinas tuvieron que ser adaptadas, Tommaso lo hizo sin temor a Aristóteles; es en parte su mérito, en efecto, si la economía escolástica conservó mucho del justo contenido patrístico, envuelto, eso sí, en paños aristotélicos.

3.1. Riqueza y beatitud: el carácter instrumental de los bienes materiales

Para introducir en el modo mejor y en pocas palabras a la filosofía económica de Tomás se puede decir, quizás, que él explicó y valoró los fenómenos sociales fijándose en el papel que jugaban en el gran plan divino del mundo y del hombre. Esto es cierto en lo que se refiere a la actividad económica y sus instituciones, entre las que se cuenta la institución base que es la propiedad privada, como para el sujeto fundamental de la economía, es decir la riqueza material.

El papel de la riqueza en tal sistema cósmico es tratado en el modo más amplio y sistemático en la *Prima Secundae* de la Suma Teológica, aunque también se habla de ella en otras parte de esta obra y en otras distintas. El fin del hombre es la beatitud, y la última y perfecta beatitud no puede ser otra que la visión celeste de la esencia divina. En sus dos grandes *Sumas* Tomás examina un cierto número de cosas en que la beatitud o felicidad no consiste, y una de ellas es la riqueza exterior. La riqueza es mudable e incierta, sometida a la suerte y fácil de perderse; además, está subordinada al uso de parte del hombre y beneficia al hombre al ser gastada, y en efecto es digno de alabanza gastarla con liberalidad. No siendo por lo tanto un fin en sí misma (o al menos no estando destinada a serlo) sino algo relativo al hombre, la riqueza exterior no puede ser aquello en que consiste la beatitud. Con todo, justo

su subordinación al hombre le asegura una relevancia y, al mismo tiempo, determina la naturaleza y la medida de su valor. Es verdadero que en lo que concierne al fin último del hombre la riqueza material es irrelevante: la visión beatífica no es de este mundo, es algo completamente espiritual. Existe, sin embargo, una beatitud menos perfecta alcanzable para el hombre en su existencia temporal como recompensa de la virtud, y ya que el ejercicio de la virtud está debilitada por la presencia de exigencias corporales, y ya que el cuerpo depende para su propia preservación de cosas materiales, la riqueza material es en alguna medida necesaria y deseable como instrumento.

Tal actitud positiva, si bien completamente instrumental, hacia la riqueza -cuyo origen y gran parte de la terminología es aristotélica- empapa la filosofía social cristiana de Tommaso. El hombre se ubica próximo a la cumbre de una jerarquía teleológicamente ordenada en la que todo en la naturaleza encuentra su propio puesto. Lo que en naturaleza es imperfecto existe por lo que es más perfecto. El hombre, que gracias a la posesión de la razón es una persona y por lo tanto lo más perfecto de toda la creación, domina y usa plantas y animales, del mismo modo como los animales se alimentan unos de otros y de plantas, y las plantas encuentran su nutrimento en la tierra. Creado desnudo a partir de la naturaleza, el hombre es capaz de construirse vestidos. La naturaleza no le provee, aparte de la leche, de ningún alimento, porque él es capaz de extraerlo de otras cosas. Siendo inferior a muchos animales por fuerza y velocidad, los usa para el trabajo y el transporte. Además, usa todos los objetos de los sentidos para la perfección del conocimiento intelectual. Si las cosas exteriores, en suma, están sometidas sólo a Dios por lo que se refiere a su naturaleza, el hombre tiene el dominio sobre de ellas por cuanto concierne a su uso. Pero deben ser usadas en razón de un objetivo en tanto *instrumenta* o *adminicula* en la búsqueda humana de la virtud y la beatitud.

Si, por lo tanto, Tomás ataca frontalmente aquellos que, como los estoicos, cometen el error de despreciar incondicionalmente los bienes materiales y a este objetivo trae a colación la opinión contraria de los peripatéticos, se da igualmente el trabajo de recordar la doctrina aristotélica de la moderación respecto del apego a las posesiones materiales. Es natural que el hombre use las cosas inferiores en razón de las necesidades de la vida -y en esta medida la naturaleza nos inclina hacia un cierto amor- pero para el ejercicio de la virtud no es necesario

la abundancias de ellas. Al contrario, una riqueza excesiva puede obstaculizar las obras de virtud, y en la medida en que lo hace -obstaculizando el amor y el temor de Dios- ella debe ser despreciada. Un carácter peculiar de la riqueza es que si se busca más allá de lo necesario en relación con las necesidades de la vida, lleva fácilmente a la avaricia, que multiplica esa necesidad al infinito. El deseo de cosas exteriores en tanto medios en vistas de un objetivo más alto está sujeto a un límite natural; en el caso del avaro, en cambio, el hombre es guiado por un deseo innatural que no conoce fin. Como el Señor dijo a la Samaritana: “Quienquiera que beba de esta agua tendrá sed nuevamente”. Además, el bien más alto es tal que es mucho más querido cuanto más se llega a conocerlo, pero en cuanto el deseo de un bien material se satisface el materialista decepcionado se orienta inmediatamente a la búsqueda de alguna otra cosa. Un tal afán desmesurado de riquezas es vicioso, no sólo porque ofrece la ocasión para perpetrar todos los vicios asociados a la riqueza y al amor por ella, sino también porque hace al hombre esclavo de la riqueza en lugar de su dueño. Poniendo el propio fin en una búsqueda infinita de riquezas terrenales, el hombre hace de ellas su Dios (pues Dios es eso en lo que se pone el propio fin), con lo hace justamente lo que el Dios verdadero prohíbe ante todo.

3.2. Pobreza y perfección cristiana

La culpa, pues, no está en la riqueza, sino en su abuso. Lo mismo vale para la pobreza. En numerosas ocasiones a Tomás se le pidió, o aprovechó la ocasión de, hablar de la pobreza voluntaria. Su capacidad de ver con gran lucidez el exceso en ambas las direcciones, y de reducir, de hecho, la pobreza y riqueza a la misma fórmula analítica, es un buen ejemplo de lo que le encomienda a lectores lejanos en el tiempo y en el sentir respecto de las controversias del siglo XIII. Tanto la pobreza como la riqueza son un instrumento. La perfección de la vida cristiana no consiste esencialmente en la pobreza: donde hay más pobreza no necesariamente hay más perfección. Cristo no ordenó la pobreza absoluta; la instrucción dada a sus discípulos de no llevar consigo ni bolso ni alforja debe interpretarse, antes bien, en el sentido de no llevar nada que pueda distraernos de nuestro verdadero objetivo. Incluso más, la pobreza en sí, si es involuntaria, puede revelarse una distracción de ese tipo, porque quien es pobre contra la voluntad es fácil presa del deseo de acumulación, con todos los pecados que

eso comporta. Refiriéndose al Eclesiastés, Tomás subraya que Salomón no dice que quien no obtiene provecho de la riqueza no es quien las tiene sino quien la ama. La condena del rico se aplica por lo tanto también al pobre que desea ser rico; los pobres no serán salvados por el hecho de ser pobres. La ley divina aconseja la pobreza voluntaria como un medio de renuncia a todas las preocupaciones mundanas. Pero eso implica un dilema. La pobreza es un bien en la medida en que libera los hombres de los vicios asociados a la riqueza, pero en la medida en que impide el bien que la riqueza puede traer consigo -en particular el sustento de sí y el de otros- la pobreza es un mal.

En lo que se refiere a la administración alternativas de la propiedad en las órdenes religiosas, algunas de las cuales poseen bienes en común mientras otras renuncian a toda posesión, Tomás concede que el cuidar de la propiedad común puede asumirse coherentemente con la caridad, y que posesiones modestas, suficientes para una existencia simple, no obstaculizan la vida religiosa. Sin embargo, ellos representan una distracción, de modo que para los religiosos entregados a una vida contemplativa es preferible servir a Dios libre de semejantes trampas. La pobreza voluntaria, en todo caso, es un consejo, no un precepto y Cristo, cuando exhortaba a una elección de ese tipo, la ponía en relación con las particulares circunstancias humanas para las que observarla era oportuno. Cuando, por ejemplo, le aconsejó al joven rico de vender lo que poseía y darlo a los pobres, precisó el objetivo al que tal medida debía servir: "Si quieres ser perfecto... ". La ley moral, sin embargo, ofrece consejos y reglas a los que también eligen vivir en condiciones económicas y sociales normales teniendo a la vida, sin embargo, un nivel de perfección que, si bien resultaría inferior al de los religiosos, está en todo caso por sobre el mínimo impuesto por la ley positiva. Es a estos laicos que la mayor parte de la doctrina moral económica escolástica, basada en el presupuesto de la propiedad privada, se dirige.

3.3. La propiedad privada: el argumento relativo a la paz

Una teoría tomista de la propiedad privada se puede reconstruir a partir de los comentarios a Aristóteles, sobre todo a la *Política*, II, y de dos artículos de la Suma Teológica, relativo el primero a una cuestión sobre la ley natural, en el *Prima Secundae* y el otro a una cuestión

sobre el robo, en el *Secunda Secundae*; a lo que se puede añadir, además, observaciones menos sistemáticas presentes en las dos Sumas y en las obras polémicas. En lo que se refiere a la ordenación práctica de la propiedad, la ley natural, según Tomás, es en cierto sentido neutral o indiferente. Ella, según su célebre expresión, es “la participación de la ley eterna en la criatura racional”. Sustancialmente es inmutable, pero nada impide que sea modificada en los detalles, por la ley divina o por la humana, por adiciones sucesivas. La división de la propiedad, por ejemplo, no fue introducida originalmente por la naturaleza, sino que fue añadida por la razón para beneficio de la sociedad humana. Esta explicación no contradice el principio de las *demonstrationes* de la ley canónica, y puede, incluso, haber estado influida por él, pero se trata de una solución mucho más elegante que evita, además, una evidente ambigüedad. Ella constituye, indudablemente, una gran contribución a la teoría de la propiedad. La exacta naturaleza del fundamento legal formal que sustenta esa institución (que el análisis de una economía de intercambio debe, en todo caso, suponer presente), puede no parecer muy relevante para la historia de la economía en sentido estricto. Sin embargo, para la ética económica tomista el fundamento racional de la propiedad privada es relevante, como resultará evidente más adelante, al menos en lo que se refiere a los argumentos económicos presentados para demostrar que tal añadidura a la ley natural es efectivamente racional y en los posibles corolarios que de ella puedan derivarse.

Para afrontar del mejor modo posible los argumentos a favor de la propiedad privada que son posibles de extraer de las obras de Tomás conviene hacer referencia al texto de la *Política*, II, y a la representación modificada que resulta de los comentarios que a ese texto hace Alberto Magno. Alberto, como era de esperarse, relativiza el argumento en relación al placer, a menos que ello no sea reinterpretado en los términos del placer de una vida virtuosa, y por lo tanto reducido al argumento en relación a la liberalidad. Lo mismo vale para Tomás. La concepción instrumental de la riqueza material de que hemos hablado deja poco espacio a la afirmación del placer de la posesión por la posesión como argumento independiente a favor de la propiedad. Tommaso, en el comentario a la *Política*, no hace más que parafrasear brevemente a Aristóteles y denunciar el excesivo amor por el dinero. Sin embargo, la liberalidad es

pertinente en la medida en que hace referencia a las limosnas y al "uso común" de la propiedad privada, sobre lo cual volveremos dentro de poco.

Quedan en Aristóteles los principales argumentos 'sociales', es decir el argumento 'político' en relación a la paz (en el que Alberto reconoce un argumento 'económico' en relación al trabajo) y al argumento 'económico' alternativo en relación a la eficiencia. Argumentos que hallamos en Tomás, no sólo en el comentario a la *Política*, sino que también elaborados en otros contextos. Existe en la literatura crítica (y hago referencia a aquella parte no irrelevante de la literatura crítica tomísticamente preconcebida que quiere discernir en el tomismo la matriz más nítida posible de una ideología capitalista) la tendencia a asociar sobre todo el nombre de Tomás con el argumento de la eficiencia. Pero tal tendencia tiene en contra el peso de los textos en su globalidad. Es cierto que el Aquinate hace dar un paso adelante al argumento de la eficiencia, y del máximo interés, pero lo que sobre todo subraya es el viejo argumento en relación a la paz, con sus múltiples raíces en las tradiciones patristica, canónica y aristotélica. Incluso dudando de la anterioridad del comentario de Alberto a la *Política*, esta especificación parte teoría de la propiedad de Tommaso es menos original de lo que a veces se afirma. También viene desarrollado, y se diría que no sólo a partir de Alberto, el argumento del trabajo, pero no más que el argumento de la eficiencia. No hay ningún tinte ideológico que descubrir aquí. Por cuanto atañe a los argumentos específicos, se puede afirmar legítimamente que la principal contribución de Tomás consiste en la formulación de un segundo argumento 'político', no claramente individualizado ni por de Aristóteles ni de Alberto Magno. Lo encontramos, junto a otros argumentos, en el *Secunda Secundae*, en una secuencia claramente orientada, a pesar de la omisión de referencias explícitas, a compendiar la *Política*. Tomás explica porqué la propiedad debe ser privada razonando en estos términos: "[Poseer bienes propios] es hasta necesario a la vida humana, por tres motivos. Primero, porque cada uno se preocupa más asiduamente de procurarse aquello que es de su exclusiva propiedad antes que de aquello que pertenece a todos o a más personas: ya que cada uno, por evitar la fatiga, tiende a dejar a otros cuanto corresponde al bien común; como sucede allí donde hay muchos criados. Segundo, porque las cosas humanas se desarrollan con más orden, si cada uno tiene la tarea de proveer algo a través del propio esfuerzo: mientras que

sería un desorden si todos, indistintamente, proveyeran a cada cosa. Tercero, porque así está más garantizada la paz entre los hombres, contentándose cada uno de sus cosas. En efecto, vemos que entre los que poseen algo en común a menudo surgen disputas”.

Tomando en examen estas tres razones, una a la vez a partir de la última, se descubre que el argumento conclusivo sobre la tendencia de los copropietarios a pelear (ya un ‘lugar común’ en la literatura escolástica), es, a menudo, usado por Tomás en otros contextos. En otro lugar, en el *Secunda Secundae* el Aquinate, trae como ejemplo la propiedad de un trozo de tierra para ilustrar la diferencia entre la caracterización de ‘natural’ aplicada a un fenómeno en sentido absoluto y en sentido derivado. No hay ninguna razón en la naturaleza por la que un terreno tenga que pertenecerle a un hombre antes que a otro, visto en terminos absolutos, sino sólo viéndolo en relación a las exigencias de la explotación y a su *pacificus usus*. Tal aserción generalmente es traída a colación para explicar la teoría de la ley natural de Tomás, y se encuentra, en efecto, en un artículo sobre la ley natural. Pero una de las palabras clave es ciertamente ‘pacífico’ (antes que ‘agradable’, ‘eficiente’ u otras). En la *Suma contra gentiles*, en uno de los capítulos que tratan de los diferentes modos de vivir de cuantos practican la pobreza voluntaria, uno de los que es poseer bienes en común, el Aquinate reconoce que eso es generalmente causa de desacuerdo: también los hermanos pueden pelear sobre una propiedad en común.

Sin embargo, en un capítulo siguiente de la misma obra, donde refuta esta y otras objeciones puestas a los variados ordenamientos monásticos de la propiedad, sugiere que si aquellos abrazan la pobreza voluntaria son hombres que realmente desprecian las cosas temporales, no debería existir discordia, porque “los buenos usan bien incluso las cosas malas”. Este, naturalmente, es justamente el punto del argumento en relación con la paz que la primera escolástica heredó de los Padres de la Iglesia, los que se inclinaron a justificar la propiedad privada en razón de la caída del hombre. En el comentario a la *Política* Tomás se limita a parafrasear muy brevemente el argumento de la paz, pero en la primera parte de la *Suma Teología* funde las tradiciones patrística y aristotélica. En el estado de inocencia los deseos de los hombres eran de tal tipo que ellos podían usar en común, sin peligro de discordia, las

cosas de las que eran dueños, y “tal sistema también se usa ahora entre no pocos hombres virtuosos”; en la multitud, sin embargo, ahora es necesario dividir la propiedad, porque la comunidad de los bienes provoca discordia, “como hace observar el Filósofo” (en la *Política*, II). En otras palabras, la propiedad debe ser privada porque los hombres son, en su gran mayoría, malvados. Todo eso, como se ve, es extremadamente convencional, y representa un ejemplo clásico de la ‘cristianización’ de Aristóteles llevado adelante por Tomás.

La definición de ‘político’ del argumento relativo a la paz no debe disimular su indirecta pertinencia a la economía, sin la cual difícilmente merecería ser mencionado aquí. En el *De regno* Tomás observa que para que el rey establezca entre sus súbditos un modo de vivir virtuoso (lo que debe ser su primera tarea), hace falta que esté disponible una riqueza material suficiente, y la paz. El autor, en otras palabras, si bien no dice que una condición depende de la otra la inferencia está al alcance de la mano, como lo está también en la exposición aristotélica de la propiedad en términos de cultivo y siega. Nadie pondrá en duda que la discordia contrasta con la productividad, pero también contrastan con la productividad otros tipos de turbaciones y confusiones susceptibles de impedir a cada uno el desarrollo de un trabajo, aunque todos están de acuerdo sobre el objetivo común. Es este el posible contenido ‘económico’ del segundo argumento de Tomás que hemos citado de la *Suma teológica*: la división de la propiedad es necesaria para que los asuntos humanos sean conducidos de manera ordenada. Desde un punto de vista económico es posible argumentar tanto a favor como en contra de esta afirmación. La tesis de Tomás (si y en la medida en que tenía en mente consideraciones económicas), parece ser que un sistema de propiedad privada asigna enseguida tareas productivas, y evita por lo tanto la confusión sobre quien tenga que hacer esta o aquella cosa. Todo lo cual es verdadero si cada uno de los recursos productivos puede ser usada sólo en un específico modo, pero no es esto, está claro, lo que ocurre normalmente, y el derroche engendrado por una actividad económica descoordinada es algo que tenemos cotidianamente a la vista. Bajo el comunismo, por otro lado, las tareas tienen que ser asignadas y el orden impuesto por directivas centrales, todo lo cual puede generar igualmente derroche en razón de la ineficiencia burocrática y la ausencia de motivación, como confirma la experiencia contemporánea. Y esto nos lleva efectivamente al primer

argumento de Tomás. Para concluir estas observaciones sobre el argumento en relación al orden, su principal sentido consiste, en mi opinión, en desplazar ligeramente la teoría de la propiedad de su tradicional fundamento en la naturaleza corrompida del hombre. A pesar de toda la fidelidad del Aquinate a las autoridades cristianas, una pesante dependencia de esa premisa pesimista no tomaría entraría en fricción con su concepción global de la sociedad humana, de modo que también respecto del argumento en relación al orden se puede afirmar, por lo tanto, que representa una contribución típica.

3.4. *Sollicitudo* y productividad: el argumento en relación con la eficiencia

Definir el primero argumento de Tomás sobre la propiedad en la *Suma teológica* un argumento relativo a la eficiencia significa, además, acentuar su carácter económico. Cuando así aparece en la versión original de Aristóteles en la *Política*, y también en la versión citada arriba de la *Suma*, se trata en realidad de un argumento ‘psicológico’ en relación con el incentivo: un propietario privado es más *sollicitus* en proveerse a sí mismo de lo que lo sean los copropietarios unos respecto de otros. La elección del término es de Tomás; ello no comparece en tal contexto ni en Aristóteles ni en Alberto Magno. Y es una elección a la que merece la pena dedicar algún comentario en vista de cómo el Aquinate utiliza en otro lugar el mismo término. Alberto introduce tal argumento en la disertación relativa a las ordenaciones de la propiedad en referencia a la riqueza material -mientras que Aristóteles lo expone en profundidad en conexión con las ordenaciones familiares- y en tal contexto la *sollecitudine* por la esposa y los hijos es una cosa bella y cristiana.

Al afrontar con parecidos sentimientos la propiedad material, sin embargo, los aristotélicos escolásticos no podían no ver un riesgo moral. Efectivamente es justo contra la *sollicitudo* por las posesiones terrenales que Tomás pone en guardia cuando explica el carácter instrumental de la riqueza y habla de formas alternativas de pobreza voluntaria; el término aparece repetidamente en sus obras principales que tratan de tales argumentos. ¿Cómo es posible, por lo tanto, que la *sollecitudine* por los propios bienes personales sea presentada por los escolásticos como argumento a favor de la propiedad privada? Es que ellos tienen que reconocer que la posibilidad de obtener los propios frutos es un potente incentivo a la

productividad, y por lo tanto favorece la eficiencia de la economía en su totalidad. Es difícil juzgar en qué grado esta idea estaba nítidamente presente en la mente de Aristóteles al parafrasear lo que había dicho sobre el matrimonio. Alberto, como hemos visto, la cogió enseguida, y si ella es expuesta menos explícitamente en la *Suma theologiae*, Tomás, tuviera o no a disposición el comentario de Alberto a la *Política*, no titubea a expresarla en palabras propias:

“Es una buena cosa que cada uno aumente sus posesiones, aplicándose a ellas con mayor *sollecitudine* [*insistens ei sollicitus*] en cuanto se trata de bienes propios”.

Admitido que el Aquinate quisiera simplemente explicar el texto de la *Política* y no se hiciera, por lo tanto, necesariamente portavoz de todas las ideas que creyó encontrar allí y que las transmitía tal cual las había encontrado (al menos no en un ámbito de búsqueda secundario con respecto de sus principales intereses, de los que estamos aquí ocupándonos), no pudo no ser consciente de las implicaciones -de gran alcance- de cuanto afirmaba. Es imposible suprimir la inferencia según la cual tal como la riqueza material es un instrumento de un punto de vista personal, así el interés personal por la riqueza ahora resulta aceptado como instrumento desde un punto de vista social. Y éste es un principio de análisis fundamental en economía, cuya gradual aceptación es una de las medidas del progreso (o retroceso) del pensamiento hacia una ideología capitalista plenamente desarrollada. Los primeros reacios y titubeantes estadios de ese desarrollo son localizables en el siglo XIII, a partir quizás de estos primeros aristotélicos. Pero entre la afirmación según la cual es a veces una cosa buena dejar que cada uno se sirva a sí mismo y la afirmación general según la cual cada uno, sirviéndose a sí mismo, sirve incluso a los otros, en virtud del funcionamiento de algún feliz mecanismo social, la distancia es larga; no se encuentran fácilmente huellas de Adam Smith en Tomás. En la *Suma contra gentiles* el Aquinate observa que “si cada uno pensase sólo en las cosas propias, no habría ninguno que se ocupara del bien común”, y en una de sus disputas publicadas afirma que si el hombre, animal social, persigue el bien común, persigue el propio bien. Obviando los contextos, ambas afirmaciones, cada una a su modo, contradicen la doctrina smithiana.

3.5. Propiedad privada, trabajo y distribución del producto

Un paralelo con los primeros clásico modernos podría establecerse, de modo eventual y quizás prematuramente, en la exposición de Tomás sobre el trabajo en tanto factor económico. En el Paraíso antes de la caída, observa en el Primera Parte de la *Suma theologiae*, la custodia de la naturaleza era un placer, mientras ahora es una fatiga, y es esta, evidentemente, la razón fundamental por que la propiedad debe dividirse. En el comentario a la *Política* el Aquinate, como Alberto Magno, localiza un argumento en relación al trabajo en el corazón del argumento en relación a la paz, y añade algo nuevo. En un sistema de propiedad común no es practicable que cada uno cultive la tierra; alguien tiene que dirigir u ocuparse de otros asuntos. Cuando tales *maiores* que trabajan menos (físicamente; no considerando evidentemente sus ocupaciones como trabajo productivo), tomen para sí una parte del producto, los *minores* que lo han producido se sentirán engañados e iniciarán a lamentarse. En la *Secunda Secundae*, como enseña nuestra cita, un argumento en relación al trabajo es traído a colación como sostén del argumento en relación a la eficiencia: los hombres evitarían el trabajo dejando los trabajos comunes a otros. Pero esto es algo más que una obviedad. Lo que las dos referencias pueden como mínimo indicar es que quizás Tomás introduce y desarrolla el factor trabajo independientemente de su maestro, preparando, así, el camino al rol que una justa recompensa del trabajo ocupará en nuestra exposición de sus teorías del valor y la usura. Conviene posponer el argumento para cuando llegue ese momento.

En la medida en que implican el trabajo y el incentivo al trabajo, los argumentos aristotélicos a favor de la propiedad privada resultan intrínsecamente viciados en la versión de Tomás como en la de Alberto, y no pueden no estarlo, en efecto, en todas sus versiones escolásticas. Tales argumentos desarrollan el asunto de que la medida del producto conseguido haciendo producir el capital real o la posibilidad que tal producto sea distribuido pacíficamente, depende del hecho que el capital esté en manos privadas en común, mientras el presupuesto afirmado, en Aristóteles como en sus comentaristas, es que el producto (el 'uso' de la propiedad) debe ser, en todo caso, común: el problema si deba ser privada o común se aplica solamente a la "facultad de procurar y dispensar", como Tommaso se expresa copiando

libremente la terminología legal. Tal vicio puede aparecer atenuado en la versión original de Aristóteles, que imagina un orden político de hombres perfectos que encuentran auténtico placer en el dividirse, el uno con el otro, los propios superávits. Efectivamente Tomás, comentando a Aristóteles, sugiere que “la doble petición de la gestión privada y del uso común” será satisfecha por ciudadanos “liberales y generosos los unos respecto de los otros”. Es legítimo preguntarse, con todo, porqué los ciudadanos que poseen tales admirables cualidades deban sustraerse al trabajo simplemente porque alguien más gozará parte de los frutos, o crear problemas si deben trabajar y conseguir menos de su parte. Suponer tales cualidades significa, indudablemente, invalidar en gran medida los argumentos en relación al trabajo, a la paz y a la eficiencia. Tomás, comentando a Aristóteles, sugiere que “la amistad consiste en el compartir”. Y en uno de sus opúsculos en defensa del estado religioso observa que la única cosa que convierte de verdad todas las cosas en comunes, más que la amistad política, es la caridad en Cristo. Pero la amistad política, la liberalidad y la generosidad, para no hablar de la caridad cristiana, no son una virtud que se puedan dar por descontado entre hombres comunes, pecadores. La propiedad privada era, en la época de Tommaso, un hecho político, y dividir uno con otro el superávit privado era un deber que era necesario enseñar con tenacidad y constancia contra fuertes inclinaciones naturales.

3.6. Propiedad y empleo, necesidad y limosna

A un determinado deber se puede cumplir de diversos modos. La compraventa y otros contratos económicos son, también, formas de distribución de la propiedad; así, por ejemplo, los contratos de trabajo, en el que las compensaciones se pagan con prontitud pues los trabajadores generalmente son pobres que viven al día. Tal observación nos lleva al intento principal de la doctrina del uso común, que consiste en ir en ayuda de los pobres con el superávit personal y generalmente sin recompensa. A tal deber corresponde un *derecho*, de parte de quien se encuentra en una situación de necesidad extrema, de apoderarse de lo que pertenece a otro. Este es lógico. La institución de la propiedad privada ha sido añadida a la ley natural para servir mejor a las necesidades humanas. Está, por lo tanto, subordinada a la ley natural, que puede prevalecer si aquélla no cumple con su objetivo, cosa que ocurre

cuando alguien padece hambre en medio de la riquezas de otros. En la extrema necesidad todo es común. Tomar la propiedad de otro en caso de "necesidad urgente y evidente" no debe ser considerado en sentido moral un robo. Pero recurrir al *ius necessitatis* contra la voluntad y a escondidas del propietario legal es naturalmente una solución no plenamente satisfactoria, y a ella los escolásticos, incluido Tomás, prestaron menos atención que a las limosnas voluntarias y deliberadas.

El aspecto específico -más interesante, aunque un poco descuidado- del muy debatido análisis de las limosnas de Tomás está, quizás, en una objeción que él toma en examen, refutándola, en conexión con la cuestión de si las limosnas sean materia de precepto. No pueden ser un precepto, afirma la objeción, porque "cada uno tiene la facultad de usar y de retener la cosa propia" (*cuilibet licet sua re uti et eam retinere*); pero reteniéndola él no da limosnas, por lo tanto no dar limosna es lícito, y así, las limosnas no son un precepto. Tommaso rebate, lo que no sorprende, apelando a la doctrina de la comunidad en el uso; los bienes temporales "pertenecen a cada cual en lo que se refiere a la propiedad; pero en cuanto al uso no deben ser sólo suyos sino también de los otros, que pueden ser sustentados por lo que aquél tiene de superávit. Lo que equivale a unificar con la idea aristotélica la restrictiva concepción patristica de los derechos morales a la propiedad, en defensa de la doctrina escolástica contra el violento ataque de la concepción extremadamente liberal del derecho romano. Es evidente, en efecto, que el opositor de Tomás no hace más que parafrasear el Código de Justiniano: "Cada uno es moderador y árbitro de lo suyo" ". Conciliar estas dos concepciones en conflicto de los derechos a la propiedad llegará a ser más tarde una importante tarea de los economistas escolásticos tardíos.

Que la limosna deba ser considerada un precepto o sencillamente un consejo depende de la urgencia de la necesidad del destinatario, y del hecho que la limosna en cuestión provenga completamente del superávit de quien la da o, en cambio, perjudiquen sus propias necesidades. Parte de la enseñanza de Tomás sobre tales problemas es bastante convencional. Se puede decir que una cosa es necesaria en el sentido que sin ella es imposible proveer a la autosustentación y de la propia familia, y entonces a nadie se le exige renunciar a ella; a menos que, en casos excepcionales, no se tenga que acudir en ayuda de alguna persona

importante en peligro mortal perjudicial para el bien común. O bien, se puede decir que una cosa es necesaria en el sentido que resulta exigida para vivir decentemente según el propio *conditio* y el propio *status*, o para hacer avanzar los *negotia occurrentia*. El dar limosnas provenientes de cuanto es necesario en este sentido es normalmente objeto de consejo y depende del juicio del individuo, pero se trata de un precepto cuando se encuentra enfrentando a una grave necesidad de otro o de la comunidad. El superávit que excede tales exigencias debe ser siempre compartido con los necesitados. Cuando no hay claras señales de extrema necesidad, sin embargo, puede ser sabio retener algo como fondo para futuras limosnas. La liberalidad no consiste solamente en el gastar la riqueza, sino también en conservarla y disponerla en vista de un uso apropiado.

En el valorar las propias necesidades también es legítimo tomar en debida consideración el futuro, tema sin embargo siempre espinoso en la teología moral cristiana, y que siguió siendo tal al momento en que apareció el *Economus* de Aristóteles en el momento más álgido de la controversia sobre el ideal mendicante. Tomás debió conciliar entre las diversas posiciones. En su primera defensa de los mendicantes contesta a una objeción trazando un retrato del hombre perfecto, que renuncia a todo lo que no es necesario al presente y confía para el futuro en las muchas vías de intervención de la Providencia. En las *Sumas* de la madurez el tono se suaviza. En la indebida preocupación por la riqueza material está incluida aquello que el Señor prohíbe cuando nos dice de no preocuparnos por el mañana. Pero con esto Cristo no quiere decir que no debemos conservar aquello que nos puede servir mañana, sino que no debemos desalentarnos respecto de la ayuda divina y preocuparnos por lo que vendrá. Ninguna sabe qué cosa nos depara el futuro, pero la falta de certeza respecto del mañana no debe transformarse en una excusa para no ofrecer como limosna el superávit de hoy; una razonable consideración de las necesidades futuras es, en cambio, algo que cabe hacer legítimamente.

Al pronunciar, al final de su vida, su prédica cuaresmal sobre el Padre Nuestro, sin embargo, Tomás subrayó que se nos enseña a rezar por el pan cotidiano, lo que literalmente significa rezar sólo por lo necesario y sólo en vistas del presente. Tales citas están extraídas de contextos literarios diferentes, donde sirven a propósitos diferentes. En general parece que el

Aquinate, como era su costumbre, buscó un justo medio. La economía es, en cierto sentido, la ciencia de mirar al futuro en vistas de las necesidades, y puede ser útil tener presente el sentido general de estas observaciones sobre este tema al momento de entrar en el terreno de los detalles técnicos sobre temas de mercancías e intercambio, moneda y préstamos de dinero; argumentos que -puesta la atención sobre la cuestión de cómo la actividad económica deba ser conducida y sobre la de cuáles abusos deban ser evitados- legitima obviamente a esta actividad.

II. Intercambio, valor, dinero y usura

1. *El comercio: un mal necesario*

La literatura escolástica no nos provee a menudo de lo que hoy llamaríamos análisis macroeconómicos, pero un notable capítulo del *De regno* trata del papel de la actividad económica desde la óptica del rey. El punto de partida es el problema de proveer, del mejor modo posible, al pueblo de lo necesario para vivir. Cuando los hombres se unen a formar sociedades, una importante consideración es aquella puesta de relieve por Aristóteles en la *Política*, I, y frecuentemente destacada en otro lugar por Tomás: cada individuo no está capacitado para satisfacer todas las mismas necesidades con sus propios esfuerzos, pero a tal deficiencia viene en ayuda en una sociedad la división de las ocupaciones. Desde un punto de vista moral, Tomás afirma en el *De regno*, la cosa mejor sería fundar una comunidad del todo autosuficiente, economías cerradas independientes del comercio externo, pero, desafortunadamente, eso es imposible “porque no es fácil encontrar un lugar en el que abunde todo lo necesario para vivir al punto de no necesitar de lo producido en otras. Además, cuando en un mismo lugar hay superabundancia de algunos productos, ello no serviría a nada si no fuera posible transportarlas a otro lugar por mercaderes profesionales. Por consiguiente, la ciudad perfecta hará un empleo moderado de los mercaderes”.

Se diría que el punto en el que Tomás más se acerca a reconocer la utilidad de los mercaderes, o a describir sus funciones, y es absolutamente aristotélico: los mercaderes son necesarios para trasladar mercancías de lugares de abundancia a lugares de escasez. Y para hacerlo como se debe, observa en otro lugar el Aquinate, ellos “tienen que valorar las necesidades de los hombres y la disponibilidad de los bienes”. El comercio puede ser practicado o por extranjeros, y entonces conducirá a la comparación cultural y a la tensión, o de los ciudadanos mismos, con otras funestas consecuencias. La influencia de Aristóteles es de nuevo evidente, pero el tema es desarrollado con una intensidad que habla de un innegable compromiso personal, y con una fuerza visionaria que no puede no golpear al lector del siglo XX:

“Si fueran los ciudadanos mismos a dedicarse al comercio, eso abrirá la vía a muchos vicios. En efecto, ya que la máxima preocupación de los mercaderes es el lucro, por la práctica del comercio se despierta en los corazones de los ciudadanos la codicia. El resultado es que cada cosa en la ciudad adquirirá un carácter venal; la buena fe será destruida y se abrirá la puerta a todo género de fraude; cada uno, teniendo en desprecio el bien público, trabajará sólo por el propio provecho; el cultivo de la virtud disminuirá porque el honor, premio de la virtud, les será concedido a los ricos. En una ciudad así, por lo tanto, la vida civil necesariamente se corromperá”.

El comercio, en fin, es por variadas razones un mal necesario. En relación a la moralidad de los mercaderes, el tema no es desarrollado en otro lugar y aparece, habitualmente, en los lugares convencionales. En su prédica cuaresmal sobre los diez mandamientos, Tomás extiende la condena de los usureros, en conexión con el robo, hasta incluir no sólo a los cambistas, sino también los mercaderes, dando evidentemente (y un poco sorprendentemente) de Aristóteles una lectura más correcta que la de de Guillermo de Moerbeke. En la mayor parte de sus numerosos encuentros con la historia evangélica de Cristo que expulsa a los mercaderes del Templo, el Aquinate sigue al maestro Alberto Magno en dirigir el propio ataque, antes que contra los mercaderes de profesión, contra aquellos eclesiásticos que profanan la Iglesia con la simonía y otras formas de venalidad. Cuando, en la *Suma*

theologiae, hace referencia al episodio del Templo tratando de los fraudes en los negocios, sigue la tradición de la interpretación del Pseudo Crisóstomo conducida por Alejandro de Hales, que absuelve a los mercaderes honestos y sólo condena a los que buscan el provecho comprando barato y revendiendo caro sin mejoras ni modificaciones.

Todo eso en vistas a ubicar la principal contribución de Tomás a la ética del intercambio económico en una justa perspectiva. En el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, obra muy anterior, el Aquinate se coloca en la misma tradición, casi ciertamente por mediación de Alberto Magno, afirmando que, por difícil que resulte, es posible desarrollar una actividad económica sin pecado, en relación con lo cual enumera las usuales restricciones: no de parte de eclesiásticos, no en las festividades, sin fraude, sin contratos ilícitos. El principal cuadro de referencia de Tomás fue éste. Y verdad que su famosa cuestión sobre los fraudes económicos en la *Suma theologiae* revela la huella de Aristóteles y debe ser leída junto a sus comentarios a la *Ética*, V, 5, pero está construida alrededor de la estructura de la tradición teológica y canónica que el Aquinate recibió de Alberto Magno (junto con la interpretación de la *Ética*), y de los *summae* de Guillermo de Auxerre y los primeros franciscanos. El punto de partida de tales obras es precisamente el reconocimiento del hecho que el comercio es necesario, aunque grávido de riesgos debidos al atractivo de las ganancias, que lleva a los hombres a recurrir a prácticas fraudulentas.

2. Ética y justicia del intercambio

La cuestión 77 del *Secunda Secundae*, sobre el fraude que se comete en las compraventas, consta de cuatro artículos resumidos a modo de introducción en estos términos: “1. De la venta injusta por el precio: es decir, si es lícito vender una cosa más cara de lo que vale; 2. De la venta injusta a causa de la cosa vendida; 3. Si quien vende está obligado a declarar el vicio o desperfecto de lo que vende; 4. Si en el comercio es lícito vender una cosa por más de lo que fue comprada”. Tales títulos parecen indicar que un análisis de la contribución de Tomás (basada en cuatro artículos de la *Suma* apoyados en el material extraído del comentario a la *Ética* y de otras obras), puede adoptar con provecho dos enfoques alternativos a la teoría escolástica de la ética en el intercambio de mercancías, es decir I: un análisis de los criterios

con los que valorar el justo precio (trabajo, demanda, etc) y II: un análisis de las condiciones de la libre contratación (información adecuada, ausencia de constricciones, etc), partiendo del presupuesto que cuando estas condiciones son satisfechas, las partes se ponen de acuerdo sobre un precio que (grosso modo) corresponde al justo precio según aquellos criterios. Aquello que los títulos citados demuestran, además, y las definiciones de los dos enfoques confirman, es que la teoría de la ética en el intercambio de Tomás es, en primera instancia, una teoría de la *justicia* en el intercambio. Ésta está en sintonía con la principal tradición escolástica, al menos a partir de Guillermo de Auxerre, aunque la fundación de la ética económica a partir de una teoría general de la justicia es reelaborada por el Aquinate ofreciendo una unión más sistemática sea con el derecho natural sea con el derecho civil (positivo, humano). Algunos de los argumentos que establecen tales relaciones se encuentran en el primero de los cuatro artículos resumidos más arriba, pero para seguirlos a partir de los principios primeros tenemos que dirigir nuestra atención a las cuestiones sobre la ley en la *Prima Secundae* y a una cuestión sobre la justicia en el *Secunda Secundae*.

Una vez dividida la propiedad, la justicia en su intercambio viene exigida por un decreto o una disposición del derecho de las naciones (*ius gentium*). La relación de esa disposición con la ley natural tiene más o menos el mismo carácter de la institución de la propiedad privada misma. Para Tommaso el *ius gentium* se aplica a aquello que deriva de la ley natural como conclusión de principios y el ejemplo que ofrece es de ello justo aquel de la justicia en la compraventa: sin ella los hombres no pueden convivir en sociedad, y es un principio de la ley natural que tengan que hacerlo, porque el hombre, como se demuestra en la *Política*, I, son por naturaleza a un animal social. Porque los hombres no pueden convivir sin justicia en el intercambio, o mejor dicho, porque el intercambio no puede existir sin justicia -no resulta muy preciso- está, sin embargo, evidentemente implícita una versión del fundamental argumento en relación a la paz.

Ahora, el “nombre mismo” de justicia “implica igualdad”. De tal principio aristotélico procede el siguiente argumento de Tomás. Según Aristóteles, la justicia, como toda virtud, tiene algo de un punto de medio (*medium*), y en el intercambio económico provecho y pérdida significan exceso y defecto en relación a tal *medium*. Considerando el intertercambio

secundum se (es decir, dejando aun lado las circunstancias accidentales relativas a los dos partes y a un determinado intercambio) se observa, afirma el Aquinate, que ello ha sido instituido para el común provecho de ambas las partes, que tienen necesidad la una de los productos de la otra (como dice en la *Política I* el Filósofo). Y lo que es instituido para el común provecho no debe ser de más peso para una parte que para la otra. De ello se sigue que entre los objetos intercambiados debe observares la igualdad, lo que significa igualdad de valores según la medida del dinero (como se afirma en la *Ética*, V, 5), si un objeto es comprado por dinero, igualdad de valor entre dinero y objeto, es decir justo precio. “Una venta es justa cuando el precio aprobado iguala la cosa vendida” (sucesivamente, en numerosos casos, será conveniente hablar de justicia en los términos del trueque -un bien por otro- antes que en los términos del intercambio indirecto -compraventa, un bien por del dinero- porque es el primero tipo de intercambio lo que constituirá la sustancia de la mayor parte de los ejemplos de Aristóteles en la *Ética*, que representa la constante referencia de Tomás; con todo, será fácil trasladar los principios discutidos a la segunda forma de intercambio).

Tales principios son válidos sea en la ley humana (vigente en los tribunales civiles) sea en la ley divina (de las que derivan las normas de la justicia en cuanto virtud moral), pero su interpretación y su imposición difieren. La ley es en cierto sentido una regla o medida de los actos humanos, dice Tomás y una medida, como Aristóteles afirma en la *Metafísica*, debe ser homogénea a la cosa medida. Ya que las leyes humanas se aplican a una multitud de hombres, la mayor de los que cuales están lejos de ser perfectos en la virtud, ellas no prohíben todos los vicios sino sólo los graves, respecto de los que es posible a la mayoría de los hombres abstenerse, y que deben ser perseguidos cuál para que la sociedad humana pueda funcionar. En otro sentido de la ley, concretamente en el sentido de su poder coercitivo, no son los hombres virtuosos, por lo tanto, los que deben estar sujetos a la ley humana, dice Tomás, sino sólo los hombres malos.

Aplicada a las leyes relativas a la compraventa, tal interpretación de la ley significa que si un vendedor, sin recurrir al fraude (ni, obviamente, a la coerción física) en sentido legal, logra con una normal contratación vender un bien por un valor mayor al de su precio justo, la ley

humana no lo *perseguirá* (aunque eso no significa que *apruebe* una similar conducta) a menos que la diferencia sea abiertamente irrazonable; el derecho romano fija el límite crítico en lo inmediatamente superior a la mitad respecto del total del precio justo. La ley divina, en cambio, no deja impune nada que sea contrario a la virtud, e insiste sobre el justo precio. De lo cual no se desprende que ella, sin embargo, insista en la necesidad de determinar el justo precio con la máxima precisión (*punctualiter*). Según Tomás, ello consiste ante todo en una suerte de estimación (*in quadam aestimatione consistit*). Y es a la determinación de los criterios con los cuales es posible efectuar tal estimación que tenemos que ahora volver nuestra atención.

3. Remuneración del trabajo y justo precio

Hablando de Tomás, es necesario partir de la tristemente famosamente valoración del justo precio en relación al 'status': las expresiones del Aquinate no están, en relación a este punto, completamente exentas de problemas. En una de sus cuestiones *quodlibetali*, la idea que el precio de *un bien* tenga que ser hecho depender del 'status' social de los dos partes implicadas en el intercambio inmediatamente rechazada haciendo referencia a la distinción de Aristóteles entre justicia conmutativa y distributiva.

“En la justicia [conmutativa] el medium no varía según las diferentes condiciones personales, sino que sólo tiene en cuenta la cantidad de la cosa. El que compra cierta cosa tiene que pagar tanto cuanto ella vale, ya sea que la compre de un rico o de un pobre”.

Es cuando lo que debe ser valorado está estrechamente asociado a una cierta clase o profesión que el problema del status tiende a confundir la interpretación del justo precio. En otro *quodlibet* Tomás ofrece de ello un óptimo ejemplo, presente también en el *De regno*. Ya que ello reaparecerá en numerosos e importantes tratados escolásticos de economía, no será inútil citarlo en ambas versiones. La más antigua, se afirma, es la presente en el *De regno*. Aquí aparece en un capítulo sobre la recompensa celeste que espera a un rey que cumpla digna y loablemente su tarea. Al hablar de eso, Tomás menciona diferentes tipos de recompensas pagadas a personas diferentes sobre la tierra:

“En las ocupaciones, un arquitecto que planea un edificio es más estimado y mejor pagado que el constructor que ejecuta el trabajo manual bajo su dirección; y en la guerra la victoria da mayor gloria a la estrategia del general que al ánimo del soldado”.

En una cuestión quodlibetale disputada más o menos en la época de la composición de la *Secunda Secundae* y del comentario a la *Ética*, Tomás toma en consideración el posible pecado cometido por quien pasa el propio tiempo estudiando en lugar de dedicarlo a salvar almas, y de nuevo trata del mérito y la recompensa de diferentes actividades:

“El que planea la obra y es llamado arquitecto es naturalmente de rango más elevado que el trabajador manual que ejecuta la obra según el otro la ha planeado; así, en la construcción de casas quien diseña el proyecto recibe una remuneración más elevada que la de los trabajadores manuales que sierran la madera y cortan las piedras”.

La diferencia técnica entre un precio y una remuneración, es decir entre la adquisición de un producto terminado y la asunción de una persona para terminarlo, depende del hecho que el objeto sobre el que el trabajo se ha realizado sea o no de propiedad del trabajador. Pero si el valor de tal objeto es irrelevante en comparación al trabajo realizado, la distinción se vuelve menos importante, y desaparece en el caso de servicios profesionales, donde las teorías del valor-producción y del valor-producto se funden. El punto, entonces, es que mientras más una recompensa económica está asociada estrechamente a una particular clase o profesión, más la distinción entre justicia conmutativa y distributiva tiende a desaparecer. Las remuneraciones como los precios, son regulados por la justicia conmutativa, pero, precisamente como el concepto de ‘precio’ puede fundirse en el concepto de ‘remuneración’, así una ‘remuneración’ puede fundirse en una ‘parte’ distributiva. El rey, sea cual sea su suerte en el más allá, en este mundo se lleva la parte del león, no gana una remuneración. El general, además de gloria y de mayores honores, recibe más dinero que el soldado; si esto deba ser entendido como un sueldo más alto o como una parte mayor del botín, puede ser a veces difícil decidirlo, pero el status es un factor. En la la escalera social ganancia y status son

correlativos. El arquitecto, además de ganar más dinero que el cantero, tiene también un status social más alto: los escolásticos le garantizaban el derecho a vestirse y comer mejor, y generalmente, tratándose de limosnas, de calcular de otro modo lo que se entiende por ‘necesario’. Para quien no tenga familiaridad con el pensamiento económico, eso puede parecer fuente de confusión. El error que debe ser evitado es el de interpretar el reconocimiento del status en otras correlaciones para entender que ello determina la remuneración, y por lo tanto, ampliar tal argumento de la remuneración al precio.

Eso no quita que los escolásticos pudieran haber cometido, a veces, ellos mismos tal error, y si Tomás no lo cometió, en una ocasión anduvo peligrosamente cerca. En la *Suma theologiae* discute si sea legítimo que profesionales como abogados o médicos pidan una remuneración por sus servicios, visto que no se deben intercambiar cosas espirituales con cosas temporales. La conclusión es que es no ilegítimo, pues aquello por lo cual esos profesionales son pagados no es el conocimiento sino el uso del conocimiento: si esto estuviese prohibido, ningún artesano podría sacar provecho de la propia profesión. Sin embargo, la condición es que el pago de abogados y otros profesionales de la misma categoría “se modere en relación a la condición de las personas, de los asuntos, del esfuerzo empleado [*laboris*], y de las costumbres del lugar. Si en cambio uno exige más de lo honesto, peca contra la justicia”.

Si tenemos aplicar tal referencia a la *conditio* de acuerdo a lo que Tomás afirma en relación a la fijación del precio, en primer lugar debe observarse que el propósito principal de la argumentación es una advertencia contra la extorsión. El profesional a menudo está en una posición contractual fuerte y puede hacer subir la propia remuneración hasta un nivel injusto contra el consentimiento absoluto del cliente. La conclusión, por lo tanto, concierne en parte a la cuestión de la libre contratación (nuestra segunda aproximación a la doctrina del justo precio), y además incluye una lista de factores en base a los cuales estimar cuál sea una remuneración razonable (nuestra primera y actual aproximación). No me arriesgo a sugerir que condición personal significa aquí meramente posición contractual, aunque puede ser significativo que la referencia sea a ‘personas’, en plural, incluyendo quizás, la (más débil) posición contractual del cliente. Debe observarse, además, que Tomás también hace

referencia a la *conditio laboris*, entendiendo presumiblemente la calidad del trabajo. El profesional presta un servicio calificado, algo diferente y de mayor valor respecto de la común fatiga. Si el *conditio* personal influye en el cómputo de la justicia conmutativa en la compraventa, eso ocurre, al menos en parte, proyectando el valor del trabajo de una persona en la cosa que ella pone a la venta. Tales citas constituyen por lo tanto parte del fundamento textual de la interpretación en relación al trabajo, donde habitualmente -por otro lado- ha sido incluido el tratamiento del valor y del justo precio de Tomás.

Como era previsible, una producción literaria amplia y variada como la del Aquinate no puede no contener numerosas observaciones acerca del trabajo, algunas de las cuales mencionan sus beneficios y recompensas (más o menos como en San Buenavetura), aunque no todas resulten pertinentes a la economía. El trabajo combate el ocio, mortifica el cuerpo, socorre a los pobres y, obvia y necesariamente, provee a la sustentación material de cada uno. Es necesario ser cauto en el ofrecer limosnas a medicantes en buena salud, que debieran en realidad trabajar, y aquellos que trabajan debieran recibir una remuneración la menos de subsistencia. En la *Suma theologiae*, el Aquinate aplica tales ideas al trabajo de los mercaderes.

“Como cuando uno dedica la modesta ganancia obtenida en el comercio a la sustentación de la propia familia, o a socorrer a los indigentes: o bien cuando uno se dedica al comercio por la utilidad pública, es decir para que en su patria no falten las cosas necesarias; y cuando se ve a la ganancia no como fin sino como remuneración por el propio trabajo [*cuasi stipendium laboris*].

En respuesta a una objeción propuesta en el mismo artículo, Tomás aduce varias justificaciones al hecho de revender a un precio mayor, por ejemplo el mejoramiento (que presumiblemente implica trabajo), el riesgo, etc. Habiendo recibido la enseñanza de Alberto Magno, además, a veces explica la fórmula del intercambio de Aristóteles en la *Ética* en términos de trabajo y costo: el número de zapatos para una casa debe ser igual a la relación entre los gastos (*expensas*) financiados por el constructor y el zapatero. Y todavía: para una casa se deben intercambiar tantos zapatos cuanto el constructor supera al zapatero “in labore

et expensis”. Su entusiasmo para semejante explicación no es, sin embargo, tan evidente como en Alberto Magno. Sobre la base de estas numerosas y heterogéneas referencias a similares factores en la *Suma theologiae* y en el comentario a la *Ética*, a menudo se ha atribuido a Tomás, sobre el valor y/o sobre el justo precio, una ‘teoría del trabajo’ o una ‘teoría del trabajo y el costo’. En mi opinión tal modo de pensar (para no llamarlo ‘teoría’) encuentra una mejor expresión en un cierto *principio de indemnización*, que el Aquinate aplica sistemáticamente tanto al intercambio de bienes como a la usura. Pero ya que tal principio de indemnización puede tomar en consideración otros elementos del valor más allá del trabajo y los gastos, es necesario que dejemos su tratamiento exhaustivo para más adelante.

4. *Indigentia*, medida del valor y reglas de mercado

En el comentario a la *Ética Nicomaquea*, la principal contribución de Tomás a la economía se sitúa en el área de la interpretación en relación con la cuestión de la fórmula del intercambio de Aristóteles. Como base textual de su comentario, el Aquinate usó una copia del *translatio Lincolnensis* de la *Ética*, similar a la versión revisada (y posteriormente estándar) donde en tres ocasiones en que aparece el término *opus* fue reemplazado por el de *indigentia*, eliminando casi del todo la causa de confusión entre *opus* como ‘necesidad’ o ‘demanda’ y *opus* como ‘obra’ o ‘trabajo’. Pero también *indigentia* es una palabra que hay que usar con cuidado. C.I Litzinger, en su traducción inglesa del comentario a las *Sentencias* de Tomás, vierte *indigentia*, en los tres casos mencionados, una vez como *demand* y dos veces como *need*, lo que expresa quizás la conciencia que no es prudente asociar demasiado estrechamente *indigentia* a ningún término del lenguaje económico moderno. La contribución teórica de Tomás, más allá del indicar qué cosa entendía por *indigentia*, está presente en aquel pasaje en que comenta la necesidad, expresada por Aristóteles, de una ‘medida’ de los bienes en el intercambio:

“esa cosa única que mide todo según la verdad es el *indigentia*. Ella contiene todas las cosas conmutables, puesto que cada cosa hace referencia a la *indigentia* humana. Las cosas, en efecto, no son valoradas según la dignidad de su naturaleza -de otro modo un ratón, animal dotado de sentidos, debería ser de mayor valor que una perla, cosa inanimada. A las cosas, en cambio, se les atribuye un valor según cuanto los hombres estén indigentes respecto a ellas en vistas del propio uso”.

Para sintetizar en pocas palabras la interpretación de Alberto Magno: la causa del intercambio es la necesidad humana. Desde un punto de vista metafísico los bienes implicados en el intercambio, siendo de géneros diferentes, son inconmensurables: una cosa en efecto es medida por la más pequeña unidad de su género. Por esto los hombres han inventado el dinero, que mide *ad indigentiam*. La contribución de Tomás a esta cuestión, además, es doble. En primer lugar, con un característico cambio de referencias, se aparta del Averroes que comenta la *Metafísica* y se acerca al Agustín del *De civitate Dei*. Existe en realidad en la naturaleza una escala en razón de la cual cosas diferentes pueden ser comparadas, y es la escala de la perfección natural, en la que los hombres se ubican por encima de los animales, los animales por encima de las plantas y las plantas por encima de la naturaleza inanimada. Pero, dice Agustín, no siempre los hombres clasifican las cosas según ese orden natural. ¿Quién no prefiere tener, en su casa, pan antes que ratones? E incluso una sierva, un ser humano, es valorado a menudo como menos valiosa que una joya. Es este, evidentemente, la fuente de la comparación entre una perla y un ratón en el comentario a la *Ética*. La escala de la perfección en la naturaleza es un tema recurrente en la teología de Tomás. Ella está determinada por Dios y sirve para ilustrar el carácter transitorio de la harta diferente escala a partir de la cual los hombres eligen clasificar las cosas en el intercambio económico. Citando por el nombre a san Agustín en el artículo sobre los desperfectos de las mercancías en la *Suma theologiae*, Tomás recurre una vez más a las diferentes escalas para distinguir, en las cosas, las calidades que son irrelevantes para la economía de las que hacen a las cosas potencialmente idóneos al uso humano. (El que, sea dicho por inciso, nos libera para siempre,

en lo que se refiere a Tomás de Aquino, de una interpretación en relación al valor intrínseco del modelo de intercambio de Aristóteles).

Luego, Tomás explica qué sea esa medida gracias a la que los bienes implicados en el intercambio son jerarquizados y evaluados en la esfera económica. Es la *indigentia*. Existen, en efecto, en economía dos medidas, afirma algunas líneas más adelante en su comentario. Cada cosa se mide “por *indigentia* según naturaleza, y por *denarius* según la convención humana”. Tal *teoría de la doble medida* se inspiraba, quizás, en el antiguo y anónimo comentario griego en la *Ética* que Roberto Grossatesta y sus ayudantes tradujeron paralelo al texto mismo, aunque fue Tomás quien la hizo fructífera y extrajo de ella las principales consecuencias. Ella explica qué pueda significar medir *ad indigentiam*. El dinero es la medida formal. El acuerdo sobre las relaciones de intercambio en el trueque, y sobre los precios en el intercambio indirecto, se alcanza a través de la medición a partir de una escala monetaria, pero quien determina tales puntos sobre la escala monetaria es la medición sobre la escala de la *indigentia*, es una cuantificación de la necesidad o de la demanda. En sintonía con la doctrina escolástica tradicional, era de esperarse, es necesario aceptar la *indigentia* como un factor determinante del justo precio, que tal cuantificación implica un cierto grado de *agregación*. En su respuesta, ya citada, a la objeción relativa a la cuestión de vender a precio aumentado, Tomás exime tal práctica de culpa no sólo si en el transporte o en la mejoría material se producen riesgos o ulteriores costes, sino también si “los precios [*pretium rei*] cambian según la diversidad de lugar y tiempo”. La hipótesis común (a la que no tengo nada importante que objetar), es que el *pretium rei*, aquí, sea el precio competitivo corriente de mercado, del que la demanda agregado es un importante factor determinante. Si es esto lo que significa *indigentia* para Tommaso, su interpretación de Aristóteles está en sintonía con lo que Alejandro de Hales y Alberto Magno, adhiriendo a una tradición canonística, sugirieron como criterio del justo precio en otros contextos.

Ahora, aceptar como justo precio el competitivo corriente de mercado, si un tal mercado operante en el tiempo y en el lugar de la venta existe de hecho, es un truísmo. En un mercado de ese tipo, en todo caso, ninguno puede conseguir un precio más alto, y no parece razonable sugerir que se deba pedir a alguien que, desde el punto de vista de la *justicia*, venda más

barato que otro: un comportamiento semejante es únicamente un acto de caridad. En el mercado competitivo corriente, el precio competitivo corriente de mercado como criterio del justo precio es simplemente redundante. Cuando en la literatura escolástica se evoca tal criterio, se puede presumir que ello funcione sólo de un modo hipotético, como valoración de lo que el precio competitivo podría ser si estuviese operante. En cuanto tal, ello puede hacer las veces de alternativa, o de suplemento, al criterio del trabajo y del costo para verificar o corregir los precios en situaciones de intercambio particular, faltos de contacto con un mercado, o cuando las condiciones de mercado son irregulares o menos que competitivas a causa de genuina escasez o monopolios, acaparamientos y colusiones creadas a propósito, todos fenómenos familiares al mundo medieval. Es en situaciones similares que magistrados y mediadores, *boni vira* y confesores, y a veces las mismas partes implicadas en el intercambio, podrían estar en búsqueda de criterios semejantes. Tal naturaleza hipotética de la estima competitiva de mercado es una simple inferencia lógica. Si es todavía problemática, es a causa de la vaguedad del concepto mismo de mercado competitivo. En la vida real existen todos los géneros de mercados, todos los grados de competitividad e irregularidad. Si crear irregularidad es inmoral, ¿hasta qué punto es legítimo aprovechar de aquellos existentes?

Tomás comprendió bastante bien los efectos de la relativa escasez sobre el precio. En la *Suma theologiae* habla del deber de revelar los defectos de las mercancías y toma en examen una objeción relativa a los bienes no defectuosos pero escasos, que se espera que en futuro tengan un menor valor (*minoris valoris*) a causa de la llegada de otros mercaderes. Un mercader en tal situación no tiene el deber de informar a los potenciales clientes de que ello pudiera ocurrir (lo que haría el mercado más competitivo), de modo que obtener un relativo provecho de un cierto grado de escasez estaría permitido. Pero sólo es una cuestión de grado. En uno de sus últimos *quodlibeta*, Tomás reexamina brevemente la paradoja del valor de san Agustín: en una situación de carestía un mendrugo de pan puede ser preferido a una preciosa perla². Que Tomás crea que cambiar a un hambriento una perla por un mendrugo de pan sea un intercambio justo está fuera de discusión. En algún punto a lo largo de la línea entre estas

2

dos situaciones de intercambio, el precio conseguible, basado sobre la *indigentia*, se separa del justo precio.

5. Ética de la compraventa en un mercado no competitivo

Toda tentativa de construir teorías coherentes a partir de fragmentos textuales como éste está destinada a no ser otra cosa que una conjetura de escaso valor histórico. En todo caso, en materia de ética no se debe esperar reglas pormenorizadas, y Tomás estuvo pendiente de no insistir en esa línea; en la ética económica el justo precio no puede ser nada más que una estimación dependiente del juicio y de la buena disposición. Sin embargo, en el artículo sobre el problema de "si sea lícito vender una cosa por más de lo que vale"³ Tomás de Aquino ofrece un criterio-guía, en dos partes. Tal *doble regla de la formación del justo precio*, combinando los criterios del costo y de la *indigentia*, más que indicar un paralelo con la doctrina sobre la usura, emerge como uno de los principios clave de la economía escolástica. Al momento de presentar su solución a la cuestión principal formulada en el artículo, el Aquinate toma en consideración, en un primer momento, la compraventa en sí misma. Desde este punto de vista, se puede ver el intercambio como instituido por la ventaja común de los dos partes y, por lo tanto, él se debe basar en la igualdad. Después de lo cual Tomás aborda el intercambio desde un punto de vista diferente:

“Segundo, podemos considerar la compraventa en cuanto accidentalmente constituye una ganancia para uno y una pérdida para otro; por ejemplo, cuando uno necesita gravemente una cosa, y el resulta perjudicado al privársele de ella. En tal caso el precio justo no debe ser definido solamente fijándose en lo que se vende, pero también atendiendo al daño que el vendedor padece con la venta. Y en estos casos se puede vender a un precio superior al valor intrínseco de la cosa [*plus quam valeat secundum se*], aunque no se venda a mayor precio de cuanto ella vale para el propietario. Si luego uno recibe una ventaja relevante en razón de la adquisición, sin que el vendedor sea perjudicado privándose de lo que vende, este no tiene el

3

derecho a aumentar el precio. Ya que la ventaja del comprador no depende del vendedor, pero de las condiciones del comprador: ahora nadie debe vender a otro cosas que no le pertenecen, si bien pueda vender el daño que él mismo padece”.

A causa de la mención del valor *secundum se*, tal texto ha sido interpretado como apoyo de la errónea interpretación en relación al valor intrínseco del justo precio de Tomás [como parece indicar también la traducción de los Dominicos italianos que hemos citado, *N.d.T italiano*]. Pero los escolásticos usaron expresiones como éstas mucho más libremente de lo que nos sentimos inclinados nosotros. *Secundum se* es una construcción dialéctica; al aparecer aquí en la línea conclusiva de la primera parte de la segunda regla, evidentemente hay que vincularla a la anterior exposición de la compraventa *secundum se*, que prescribía observar la igualdad de valor monetario. Y tal igualdad, como hemos visto, no debe basarse en alguna calidad intrínseca, sino sobre consideraciones económicas. Decimos, a beneficio del discurso, que, debiéndose excluir toda circunstancia accidental, el normal precio competitivo de mercado satisfaría las exigencias del valor *secundum se*, como las satisfaría el costo normal: partiendo de tales premisas, en efecto, los dos tiene que coincidir, aunque, naturalmente, Tomás no tuvo en mente nada de así de preciso. En la terminología corriente, es por lo menos irreprochable leer el valor *secundum se* como valor *normal*, siendo ‘normal’ un término usado en la economía moderna con similar libertad.

La primera mitad de la regla se aplica entonces a una situación en la que el valor de un bien para el potencial vendedor está por alguna razón por encima de esta norma, de modo que separándole de ello por aquello que sería un justo precio en otras circunstancias él padecería una pérdida. Aunque el caso sea puesto solamente en estos términos cotidianos, está dentro de la lógica del principio, y en sintonía con su aplicación paralela en el ámbito de la doctrina sobre la usura, puesto en términos de costo en el sentido económico amplio de costo efectivo y costo oportunidad. La esencia del principio, entonces, es el derecho a la indemnización. El vendedor puede aumentar el precio de modo de manera de cubrir costo o pérdida, admitido, naturalmente, que el comprador esté dispuesto a pagar tal precio aumentado, lo que en condiciones de competencia puede no ocurrir, porque él pudiera lograr conseguir en otro

lugar el bien a un precio inferior, y en este caso la transacción no se realizaría. El presupuesto es, por lo tanto, que en tales circunstancias también el comprador, además del vendedor, valora el bien por sobre lo normal. El justo precio debiera, entonces, fijarse en consecuencia. Se diría un principio muy razonable. (Queda presente, naturalmente, el problema si la pretensión del vendedor ha sido propuesta de buena fe, aunque ello tiene que ver más con la cuestión del fraude antes que con la de la elaboración de reglas formales de justicia.)

La segunda mitad de la regla es la más controvertida, aunque de hecho va al corazón de la doctrina económica de Tomás. El Aquinate prevé, ahora, una situación en la que el vendedor no puede apelar a costos o pérdidas extraordinarias, mientras el comprador, por alguna razón, valora el bien por sobre lo normal. También este caso, como el primero, presupone implícitamente la ausencia de alternativas mejores desde el punto de vista del mercado: el vendedor está, según parece, en la condición de poder alzar el precio hasta el nivel del comprador, obteniendo con ello una ganancia para sí. Y esto, enseña Tomás, no le es lícito: el precio debiera establecerse, antes bien, al nivel, inferior, del vendedor. (Por extensión lógica, lo mismo parecería valer también si ambos niveles fueran superiores a lo normal, siendo el inferior el del vendedor; el precio debiera establecerse, en tal caso, de modo que el vendedor en todo caso indemnizado). La razón propuesta a modo de justificación de esa conclusión -vale a decir que "la ventaja del comprador no depende del vendedor, sino de las condiciones del comprador", y por lo tanto no es algo que pertenezca al vendedor y que él pueda vender como si fuera de su propiedad- puede sonar débil proviniendo como de un *disputator* normalmente sutil y concienzudo como Tomás, y en efecto ha causado a sus modernos apologetas algún malestar.

No es obvio que sea necesariamente así. Quisiera concluir esta exposición de la teoría de la ética en la compraventa de Tommaso sugiriendo una interpretación que capta mejor lo que el Aquinate dice sobre aquellas "condiciones del comprador" de las que el vendedor no estaría autorizado a obtener algún provecho. La mayor parte de los estudios críticos sobre la teoría de Tomás (incluyendo el presente hasta este punto) la han abordado desde una óptica que dirige la atención a lo del *nivel del justo precio* y va a la búsqueda de criterios con los que *estimar* ese nivel. Que la perspectiva principal tuviera que ser esta es, en el caso del Aquinate,

natural, porque todo cuanto él dice sobre el argumento se presta, en la mayoría de los casos, de mayor grado a un examen desde ese punto de vista más que del punto de vista alternativo, que se concentra sobre *las condiciones de la libre contratación* bajo las que el justo precio será alcanzado por las mismas partes. Es posible que la segunda mitad de la *doble regla* constituya, a tal respeto, una excepción. La cuestión de la libre contratación *versus* la coerción económica fue introducida, quizás, por primera vez en la literatura escolástica por Guillermo de Auxerre. Guillermo adoptó el concepto de Aristóteles de voluntariedad mixta, lo repropuso en términos de consentimiento absoluto y condicionado, y lo aplicó a la teoría de la usura. Las sucesivas contribuciones a la tradición teológica se mantuvieron fieles a tales útiles construcciones. El mismo Tomás aplica los principios del consentimiento condicionado y la coerción económica a su *questione* sobre la usura en el *De malo*, y sólo a partir de allí da un paso atrás hacia el intercambio y la formación del precio de los bienes, sugiriendo una aplicación análoga. Con la segunda mitad de la doble regla pudiera haber preparado el terreno para tal analogía.

6. El fraude

En sus comentarios a los análisis aristotélicos de lo voluntario en la *Ética*, IIII, Tomás no establece paralelos con la economía, sino que se limita a parafrasear el ejemplo del capitán que echa al mar la carga para salvar su barco en una tempestad. En la *Ética*, V, no muy después del capítulo sobre la economía, Aristóteles aplica su concepto de voluntariedad al análisis de la justicia, concluyendo condicionalmente que “nadie padece una injusticia voluntariamente” (*iniustum patitur nullus volens*). Tomás también parafrasea esto, y añade un interesante apéndice: “Nadie padece voluntariamente una injusticia, hablando en sentido absoluto” (*nullus volens patitur iniustum per se loquendo*). La expresión de Aristóteles es citada en la cuestión sobre el robo y la rapiña en la *Suma theologiae* junto a una referencia al libro III, mencionando la dúplice manera en que es posible padecer *involuntariamente* injusticia, es decir por ignorancia y violencia.

En economía, la ignorancia tiene que ver con el fraude. El fraude comparece en el título de la cuestión de Tommaso sobre la justicia en el intercambio de la *Suma theologiae*, y es más específicamente el tema de su segundo y tercer artículos. Ellos denuncian la falsificación en relación a la sustancia, a la cantidad y a la calidad de las mercancías, y discuten cuales tipos de ocultación de información equivalen a un fraude en sentido moral. Como el Aquinate hace notar en otro lugar, el derecho de compradores y vendedores a "engañarse" (*decipere*) uno al otro, garantizado por el derecho romano, no equivale a una generalizada licencia para el fraude. En la ley civil la violencia (que distingue el atraco o rapiña del robo) no tiene prácticamente nada que ver con la economía. Los estatutos que regulan los contratos económicos normalmente presuponen la ausencia de violencia en el sentido físico ordinario del término. La segunda mitad de la doble regla de Tomás sobre la formación del justo precio está pensada para eliminar un diferente tipo de violencia.

Una perla es un precio exorbitante por un mendrugo de pan. Un precio similar no se consigue por fraude en el sentido escolástico, sino por *coerción económica*; el consentimiento a pagarlo no es un consentimiento absoluto, sino condicionado por una necesidad urgente y evidente. El justo precio no es medido por tal género de *indigentia*, sino por el género que encuentra expresión común en los mercados. Por extensión, parecería que la disponibilidad a pagar cualquier precio que exceda mucho -sea la utilidad del vendedor sea una hipotética estima basadas en costos normales o en el precio de mercado- podría análogamente indicar un consentimiento con reserva y una ocasión de coerción. Las "condiciones" del comprador consisten en la necesidad individual, que, según la ley natural, es un deber aliviar en lugar de explotar. Como ya he dicho, la confirmación de tal interpretación es provista por el propio Tomás en una de sus obras sobre la usura, donde el argumento coerción recibe gran atención, y sirve de fundamento a una generalización que, dando atrás un paso al, incluye su teoría del precio.

7. Contra la usura: el argumento en relación con la esterilidad

Las contribuciones de Tomás al análisis escolástico de la usura también fueron relevantes, pero de una naturaleza un poco diferente respecto de los múltiples puntos de vista sobre el valor de los que hemos hablado. Además de enriquecer la tradición sobre aspectos secundarios, y a veces a corregirla, el Aquinate, dirigiendo repetidamente la atención a la usura en sus últimos años, dedicó gran parte de los esfuerzos a tratar de imponerse un particular argumento con el que su nombre acabó finalmente de ser asociado. Para entender y valorar este argumento en relación a la consumabilidad contra la usura, es necesario ocuparse brevemente de la concepción tomista del dinero tal cual se manifiesta en diferentes lugares de las páginas sobre la usura. Lo que significa, para todos los efectos, los comentarios del Aquinate a la *Ética* y a la *Política* de Aristóteles. Hemos visto que Tomás insiste sobre el dinero como ‘medida’. Esta -la medida- deriva el propio nombre, *nummisma*, de *nomos*, que el Aquinate interpreta como ley antes que como convención: “*nomos enim lex est*”. Sin embargo, en la *Ética* el dinero también es una garantía o seguridad, y en la *Política*, con el máximo énfasis, es (aunque no debería serlo) un acantonamiento de riqueza. Todo eso es fielmente reexpuesto en los comentarios de Tomás. La repetida referencia a una función de medida, por lo tanto, no justifica una interpretación del dinero en cuanto ‘signo’. Si es discutible que tal etiqueta corresponda al Aristóteles histórico, el Aquinate interpreta en sus comentarios al Filósofo en sentido ‘metalista’, poniendo resueltamente el acento sobre el carácter de ‘mercancía’ del dinero. Él debe estar hecho de un material útil –tal como están hechos las vajillas y otros utensilios- y, al mismo tiempo costoso por su rareza, de modo que las monedas sean fácilmente transportable (*de facili portari poterant*) hacia lugares lejanos. La concepción del dinero de Tomás, como el de sus predecesores latinos, es enteramente material. Él hace referencia al *denarius*, o a la *pecunia* en el sentido estrecho de moneda metálica, y en algún caso a la *pecunia argentea*.

El hecho de concebir el dinero en sentido concreto no implica una confusión entre valor nominal y real (intrínseco, metálico) y probablemente agrava antes que atenuar el problema de la devaluación de la moneda. A tal delito -que habría asumido pronto proporciones nefastas, y se habría vuelto una preocupación central de algunos aristotélicos- es posible encontrar en Tomás alguna referencia indirecta. Si en la *Ética* de Aristóteles observa que el

dinero, aún cuando está sujeto a fluctuaciones como otros bienes, tiende a ser más estable, el Aquinate cambia este juicio en una afirmación prescriptiva dirigida al acuñador: el dinero debe disponerse según un cierto orden de modo de conservar más permanentemente el mismo valor. Y, comentando la *Política*, condena su tríplice abuso, que Guillermo de Moerbeke clasificó bajo los nombres de *campsonia*, *obolostatica* y *tokos*, y explica el término del medio como un “ordenar monedas en exceso”, que puede ser un modo de definir la devaluación.

El último término de la perversa tríada de Moerbeke, Tomás lo identifica diciendo: “tokos, id est usura”. *Tokos*, explica, significa *partus*. En la naturaleza se observa que en la procreación se genera el propio similar; cuando el dinero aumenta por medio del dinero, por lo tanto, se tiene un tipo de parto. Tal modalidad de adquisición es contra naturaleza: según la naturaleza, en efecto, el dinero debe ser conseguido a cambio de objetos naturales, no de dinero. Es una afirmación digna de relieve, porque evita la interpretación vulgar de Aristóteles en términos de esterilidad en sentido biológico: el metal de la moneda es estéril y por lo tanto no puede procrear. Antes bien, una similar procreación es según el Aquinate contraria a la naturaleza. oónde Alberto Magno imputaba la práctica de la usura a una *motivación* humana innatural, Tomás subraya el *telos* o finalidad natural del dinero mismo, que debe servir como medio de intercambio. El dinero es estéril en sentido moral: si genera, genera innaturalmente, por lo tanto inmoralmente. Con todo, sobre la esterilidad del dinero hay en el Aquinate, quizás, otra consideración, porque en el fondo de su argumento en relación al consumabilidad (en el único modo en que logro leerlo) se encuentra un argumento diferente en relación a la esterilidad.

8. condiciones de licitud del préstamo tras compenso

Al ocuparnos de las doctrinas de la usura de Tomás tenemos que poner aparte los comentarios a Aristóteles y volvernos a algunas de sus obras teológicas. Una media docena de afirmaciones parciales y una larga cuestión en el *De malo* respaldan y enriquecen el análisis principal de la *Suma theologiae*, donde trata de la usura la cuestión 78 del *Secunda Secundae*. Sus cuatro artículos, como los resume la introducción del autor, discuten los siguientes temas:

“1. si sea pecado beneficiarse de la usura, es decir una remuneración por el dinero prestado; 2. si sea lícito obtener algún provecho como recompensa por un préstamo; 3. si uno está obligado a devolver lo que ha ganado justamente con el dinero prestado en condiciones de usura; 4. si sea lícito tomar dinero en préstamo en condiciones de usura”. Se trata de argumentos familiares. Algunos de las respuestas propuestas por Tomás son convencionales, otras un poco menos.

Las palabras de Cristo en el discurso de la montaña sobre el prestar dinero pueden ser leídas, superficialmente, como un consejo, si bien una tal lectura resulta farisaica. En todo caso, incluso si conceder préstamos es un consejo, cuando se presta dinero es una regla hacerlo sin lucrar gracias a ello. Puesto en la necesidad de explicar porqué la ley civil permite beneficiarse de la usura si ella es un pecado, Tommaso contesta no sólo aduciendo los diferentes objetivos de la ley civil y de la divina, sino también reconociendo que allo hay beneficios de los que los hombres serían privados si pecados como la usura fuesen rigurosamente prohibidos y castigados. El derecho positivo busca el bien común. Cuando permite la usura es en razón de las ventajas que a veces resultan del dinero tomado a préstamo, incluso en condiciones de usura.

Una vez más parece que Tomás está abierto a conceder al interés económico personal, en vista de los efectos sociales, un cierta libertad. Sin embargo, no es menos inflexible que los escolásticos precedentes en juzgar la usura contraria a la ley natural. Ella no es pecado en cuanto está prohibida (cuando está prohibida) sino que está prohibida en cuanto es pecado *secundum se*. Matar, que podría parecer un pecado peor que la usura, es justificado a veces, pero no si la víctima es inocente; lo que implica, en lo que concierne al pedir dinero a préstamo, que quién lo hace pertenece a esta categoría. Él no “consiente al pecado del usurero”. Ofrece al usurero la ocasión de no beneficiarse en virtud de una usura, sino de hacer un préstamo, lo que es un bien. Es verdad que se vale del pecado del usurero pero eso es lícito, si es por un fin bueno, por ejemplo “para hacer frente a la necesidad propia o a la de los otros”.

La usura no está circunscrita a simples préstamos monetarios; también puede ocasionarse en la forma de un aumento de precio en ventas a crédito, o de una disminución de precio en el

caso de pago anticipado. La situación puede ser juzgada de modo diferente si el propio vendedor desea conceder una reducción del justo precio para recibir su dinero antes, si bien eso puede configurarse como una usura de parte del comprador, “ya que él vende un intervalo de tiempo” (“cum spatium temporis vendat”). No es necesario que las ganancias usureras sean percibidas en efectivo: es usura esperarse o exigir como compensación cualquier cosa que pueda ser valorada en dinero. Y por lo tanto también usura el valor derivado de una prenda; y tal valor, a la restitución del préstamo, debe ser deducido del capital. Además es ilícito conceder un préstamo a condición de recibir a su vez, sucesivamente, un préstamo. Es lícito en cambio esperar y aceptar, a título gratuito, tanto cosas de valor económico cuanto cosas no mensurables en dinero, como la benevolencia y el amor. Normalmente no está permitido ofrecer o recibir limosnas de dinero obtenido mediante la usura; a excepción de las limosnas a un predicador que exhorta al usurero a la restitución y las limosnas a quien le falte cualquier medio de subsistencia, pues en la necesidad extremada es común.

9. contra la usura: el argumento del diferenciar la medida

El argumento principal propuesto por Tomás en la *Suma theologiae* y en otras obras para enseñar porqué la usura sea contraria a la ley natural es considerado, generalmente, el punto culminante de su análisis. Sin embargo, ha dado lugar a controversias otro argumento suyo, expuesto en el comentario a las *Sentencias*, que, se ha pensado, implica una concepción de la naturaleza del dinero diferente de la que hace falta suponer para entender su argumento principal. En mi opinión tal confusión, tomando en consideración los contextos literarios e históricos, puede ser aclarada. En la obra más antigua Tomás, comúnmente, parafrasea a Alberto Magno. Como el maestro, propone la tradicional comparación entre un préstamo de dinero y el alquiler de una casa, y toma en consideración tres argumentos para demostrar porqué el arrendador pudiera solicitar una remuneración, mientras quien presta dinero tenga que conformarse con recibir de vuelta su dinero. Sea Alberto sea Tomás aceptan el argumento propiedad de los juristas, pero rechazan el argumento del no-deterioro del dinero *versus* el deterioro de objetos de lugares. En tales posiciones el Aquinate se mantendrá firme en las

obras posteriores. Como veremos, se insistirá en el rechazo del argumento del no-deterioro, y usado como apoyo del argumento principal de Tomás, en el *De malo*. El argumento propiedad será usado en la *Suma theologiae* para distinguir el interés, a veces admisible, realizado al asociarse con alguien, del interés derivada de un préstamo: la propiedad comporta un riesgo. En lo que se refiere al tercer argumento, Alberto afirma que con el alquiler de una casa cierta utilidad pasa al arrendatario, lo que no ocurre en el caso de un *mutuum*, que, por lo tanto, debe ser gratuito. Tomás desarrolla tal idea en el comentario a las *Sentencias*. Todas las otras cosas tienen alguna utilidad ex se ipsis, explica, “el dinero, en cambio, no, pero él es la medida de la utilidad de las otras cosas, como se desprende de lo que dice el filósofo en la *Ética*, V”. La usura, por lo tanto, equivale a “hacer diferente [*diversificare*] la medida”.

Es necesario admitir que es una frase ambigua. Aislándola de su contexto, es fácil malentenderla. Noonan propone la hipótesis según la cual Tomás “considera el dinero, formalmente, una medida”, “que posee un único valor fijo, constante, su valor nominal legal”. Provieniendo de uno de los críticos más agudos, aparte de ser uno de los más acreditados, de la doctrina escolástica de la usura, las opiniones de Noonan tienen un cierto peso. Pero sobre este punto no puedo estar de acuerdo con él. Como la mayor parte de los siguientes tratamientos de la usura, las de Tomás en sus obras maduras reflejan la influencia de la doctrina monetaria de Aristóteles, expuesta radicalmente sólo en la *Política*. Ahora, cuando el Aquinate comentaba las *Sentencias*, no conocía todavía la *Política*. Conocía, a través de Alberto Magno, la *Ética*. Y, siguiendo a Alberto, trató de trasladar las ideas monetarias presentes en esta obra al problema de la usura. En la *Ética*, V, Aristóteles se ocupa sobre todo de una particular función del dinero, la de ser medida en el intercambio. El dinero mide el valor de los bienes sujetos a trueque, o de los bienes comprados y vendidos, para establecer una equivalencia. Cuando se intercambia dinero por dinero, equivalencia significa pagar cuanto se ha conseguido en préstamo. Si se paga de más (o de menos) el dinero como medida de valor es *intrínsecamente inconsecuente*. Es este, me parece, la interpretación más razonable del *diversificare mensuram* de Tomás. Tal expresión no debe ser entendida en el

sentido que, para él, el poder de adquisición del dinero siempre sería el mismo, es decir que el dinero sería inmutable en términos de mercancías. Lo que podría significar es que él considera el dinero inmutable en relación a sí mismo. No querría deducir demasiado de ello, pero si se admite una interpretación de este tipo, el primer análisis de la usura del Aquinate no mira más hacia atrás, a alguna primitiva, altomedieval concepción del dinero. Mira, antes bien, hacia adelante, a una idea que describieron brevemente Enrico de Gand y Pietro Olivi y que será desarrollada en el siglo siguiente en lo que en otro lugar he llamado el principio de autovaloración de los bienes fungibles.

10. Contra la usura: el argumento en relación con la consumabilidad

La afirmación sobre el diversificar (o diferenciar) resonará, aún una o dos veces más, en la literatura escolásticas. Sin embargo, cuando Tomás venga citado respecto de la usura, aquello a lo que casi todos sus seguidores harán referencia será el argumento en relación con la consumabilidad del dinero. El Aquinate lo expone, más o menos a fondo, en varias ocasiones, en el *De malo*, en la *Suma theologiae* y en una de las cuestiones *quodlibetali*, y lo señala en otros más. En tales exposiciones, de la función inmaterial de medida del dinero no se hace casi mención. El punto de referencia de Tomás en Aristóteles es la *Política*, I, donde el dinero aparece principalmente como concreta encarnación de la riqueza. El dinero es moneda, un trozo de metal precioso seleccionado y modelado por los hombres para facilitar el intercambio de los bienes. Sigue de ello que *su función normal es la de ser gastado*. “El dinero, como el Filósofo enseña”, dice el Aquinate en la *Suma theologiae*, “ha sido inventado principalmente para facilitar los intercambios: luego el empleo propio y principal del dinero es el consumo o gasto que se hace de él en los intercambios”. El uso del término “consumo” en tal acepción no es una idea de Tomás, sino que viene del derecho romano. El *Digestum*, por ejemplo, contiene un título que hace referencia a aquellas cosas, entre ellas el dinero, “que son consumidas en el empleo”, (*quae usu consumuntur*). El canonista Enrico de Susa, cardenal-obispo de Hostia (y por tanto denominado el Ostiense, muerto en el 1271),

comentando en su *Suma áurea* sobre las *Decretales* de Gregorio IX el título *De usuris*, afirma que el uso de una cosa concedida en préstamo no es otra cosa que consumo (*usus autem rei mutuatae nullus est sine consumptione*). En absoluto se excluye que ha sido él quien inspiró en Tomás el argumento en relación al consumabilidad, expuesto en el *De malo* en estos términos:

“ ‘Usura’ deriva de ‘uso’, ya que se recibe cierto precio por el uso del dinero, como si fuese vendido el uso mismo del dinero prestado. De observarse, sin embargo, que cosas diferentes tienen usos diferentes. Hay algunas cosas cuyo uso es el consumo de las cosas mismas; así, el uso del propio vino es el de ser bebido, y en eso se consume la sustancia del vino; de manera parecida, el uso propio del trigo o el pan es el de ser comidos, lo que equivale al consumo del trigo o del pan mismo. Así, también el uso propio del dinero es el de ser gastado a cambio de otras cosas, porque el dinero ha sido inventado para el intercambio, como dice en la *Política* II el Filósofo. Luego, hay algunas cosas cuyo uso no es el consumo de su sustancia; así, una casa es usada para habitar en ella, pero no se la habita para demolerla; si ocurre que una casa sea mejorada o deteriorada en el ser habitada, eso es accidental, y lo mismo puede ser dicho de un caballo o de un vestido y otras cosas del mismo tipo. Ya que cosas parecidas no se consumen por el empleo en cuanto tal, se sigue de ello que la cosa misma y su uso pueden ser cedido o vendidos separadamente o juntos; se puede, en efecto, vender una casa conservando de ella el uso por algún tiempo, y de manera parecida se puede vender el uso de la casa conservando para sí la propiedad [*proprietatem et dominium*]. Pero en el caso de aquellas cosas cuyo uso es su consumo no hay otro uso de la cosa que la cosa misma, por lo tanto a quienquiera se conceda el uso de una tal cosa, también se le concede su propiedad [*dominium*], y viceversa. Cuando, por lo tanto, alguien presta dinero a condición que le sea devuelto todo y, además de eso, reciba por el uso del dinero un precio, es claro que vende separadamente el uso del dinero y la sustancia del dinero mismo; pero el uso del dinero, como se ha dicho, no es otro que su sustancia, por lo tanto él vende lo que no existe o vende la misma cosa dos veces, es decir el dinero cuyo uso es su consumo, y ésto es, evidentemente, contrario a la justicia natural. Por lo tanto, prestar dinero a usura es por su

misma naturaleza un pecado mortal; y lo mismo vale para todas las otras cosas cuya sustancia se consume por el uso como el vino, el trigo y similares”.

Es inútil decir que el "consumo" del dinero no limita el argumento de Tomás a los que hoy llamamos préstamos de consumo, en contraposición a los préstamos orientados a la inversión o a algún otro objetivo comercial. Nada aquí, ni en ninguna de sus repropósitos del argumento, legitima una idea parecida. El dinero, es verdad, no es consumido del mismo modo del vino o del trigo. Es consumido sencillamente gastándolo en el intercambio, con fines diversos. En el *De malo*, el Aquinate toma una vez más en examen la afirmación según la cual los objetos locables -‘locabili’- se deterioran en el uso mientras el dinero no. Como argumento contra la usura, es no válido en ninguno de los dos casos. De otro modo querría decir que el canon justo para el uso de una propiedad debería estar limitado al efectivo deterioro de ella, lo que es falso. En cuanto al no-deterioro del dinero, el argumento en relación con la consumabilidad lo contradice igualmente. El dinero tomado a préstamo en un *mutuum* no sólo se deteriora; si es gastado en el intercambio (que es el objetivo de un préstamo de este tipo), resulta consumido e integralmente perdido. Perdido, es decir, en lo que concierne las reales monedas entregadas al ‘mutuatario’. En los términos de una moderna transacción crediticia, que no implica ningún paso material de moneda, el argumento en relación con la consumabilidad carece de sentido. Su sentido reposa, absolutamente, en la idea de la moneda como cosa material, una idea que Aristóteles imprimió con mucha fuerza sobre la mente medieval.

Se sigue de ello que cuando las monedas materiales son empleados con fines diversos -en los que no se consumen en el sentido de ser usadas en un intrercambio, por ejemplo como cuando quedan en un monedero (*in sacculo*) como dice Tomás en el *De malo* en respuesta a una objeción- entonces pueden ser alquiladas, a lo mejor para ostentación, obteniendo de ello una ganancia, porque uso y sustancia están separadas. Eso estaba explicado en la tradición canónica como corolario del argumento en relación a la propiedad, y es a modo de tentativo de perfeccionar tal argumento que conviene ver en su contexto histórico el del consumabilidad. La ley define el *mutuum* un préstamo en que la propiedad se traspasa al

deudor. Tommaso explica porque es necesario que se así. El deudor *tiene que obtener la propiedad* porque el objetivo normal del préstamo, gastar el dinero, lo pone en la imposibilidad de recompensar al acreedor con las reales monedas recibidas. El razonamiento resulta más claro en otras versiones del argumento en relación con la consumabilidad. En la *Suma Teológica*, por ejemplo, el Aquinate afirma que “la concesión del uso [de una cosa cuyo uso consista en su consumo] implica la concesión de la cosa. Y por lo tanto para tales cosas el préstamo determina un traspaso de propiedad [*dominium*]”. No es el traspaso de la propiedad en cuanto tal lo que convierte a la usura en un pecado. El traspaso de la propiedad es accidental. A ser un pecado, puesto que la moneda se consume en el uso, es el cómputo separado de empleo y sustancia.

De tal argumentación se sigue que el objeto con el cual el dinero recibido en préstamo es intercambiado es moralmente irrelevante. Cualquiera sea el objetivo del préstamo, el prestador comete pecado mortal cuando pide una compensación por el uso del dinero. Hablando del intercambio hemos visto que, en lo que se refiere a la segunda mitad de la ‘doble regla’ de la formación del justo precio, no es lícito que el vendedor de un bien obtenga provecho de las “condiciones del comprador”. El motivo por el que el comprador está dispuesto a pagar por sobre el justo precio no es asunto del vendedor. El argumento en relación al consumabilidad establece un principio similar para el préstamo de dinero. Qué quiera hacer con el dinero quien pide un préstamo, y qué motivos tenga tal solicitud, no es asunto del prestador. Permanece en pie una diferencia en el hecho que, en el segundo caso, el uso del dinero no tiene ningún justo precio positivo; él resulta, implícitamente, valorado cero. Formalmente, eso es afirmado negando la existencia misma de un uso separado de la sustancia, pero, aunque Tomás adopta definiciones y distinciones legales, y en el largo argumento citado más arriba no haga nunca referencia al valor, a la base del argumento hay, evidentemente, un asunto económico, que sale a la luz en sus exposiciones más casuales. El punto económico no consiste en que el dinero no tiene un uso separado, sino que *no tiene un valor de uso separado*. En el *Secunda Secundae* de la *Suma theologiae* -que la mayor parte de los estudiosos recientes ubican bastantes años después del *De malo*- el Aquinate hace referencia a “bienes cuyo uso consiste en su consumo, los que no admiten el usufructo” (res

quarum usus est rerum consumptio, quae non habent usumfructum). Al fondo del argumento en relación a la consumabilidad está la esterilidad del dinero o, para ser más precisos, la esterilidad de todas las cosas que pueden ser objeto de un *mutuum*. Ello se deriva, efectivamente, de las fuentes legales de las que Tomás obtiene el concepto de consumo en el uso. El *Digestum* y las *Institutiones* de Justiniano hacen referencia, ambos, a una unión entre esterilidad y consumabilidad. Se diría que el Aquinate fue haciéndose cada vez más consciente de tal importante inferencia: su última palabra sobre la usura está en el comentario al *Salmo* 14, donde afirma que el usurero vende un fruto que no existe.

11. Industria, indemnización y provecho

Si el dinero es estéril, el provecho comercial tiene que deberse a otra cosa, y Tommaso lo atribuye constantemente a la *industria* humana. Tal principio es afirmado explícitamente y con fuerza ya en el comentario a las *Sentencias*, donde el Aquinate examina la objeción según la cual, ya que el deudor obtiene un beneficio del préstamo, debe ser lícito para el acreedor esperar, recibir y retener algo a título de remuneración por ello. El argumento no es válido, cree Tomás, porque cualquiera sean las utilidades que obtenga el deudor, además del capital, ella deriva “de la industria de este, que ha usado sabiamente [*sagaciter*] el dinero”. No es lícito vender a alguien la propia prudencia, exactamente del mismo modo que no se debe padecer un daño a causa de la propia estupidez, lo que, presumiblemente, significa que el capital debe ser devuelto integralmente incluso de quien haya desperdiciado parte de él en empresas no rentables.

Afrontando los arduos problemas relativos a la restitución de ganancias obtenidas en negocios lícitos financiados con dinero obtenido ilícitamente mediante la usura, Tomás, en la *Suma theologiae*, atribuye una vez más toda utilidad a la *industria*, y refuta por lo tanto decididamente el tradicional argumento de la ‘raíz’. Guillermo de Auxerre opinaba que, ya que una similar ganancia nace de una raíz infecta (el dinero usurario), está ello mismo sin vida y le debe ser devuelto al deudor de un tiempo junto con aquella raíz, después de una adecuada deducción de lo que le es debido al acreedor por su trabajo y su *industria*. A tal posición se atuvo la mayor parte de los autores siguientes sobre la restitución, pero de todo

eso en Tommaso no hay nada. La ganancia en cuestión es completamente fruto de la *industria* del ex acreedor, y el ex deudor no puede pretender nada además de cuanto ha pagado de más con respecto de la suma habida en préstamo originalmente. En cuanto a la similitud de la raíz, no es apropiada, porque una raíz suministra activamente los nutrientes, cosa que no se puede decir en este caso del dinero. Es verdad que ello es una causa instrumental de la problemática ganancia secundario encuestión, pero su causa principal es la *industria* humana.

El desacuerdo sobre este punto entre Guillermo de Auxerre y Tomás es bastante importante en línea de principio, pero en la práctica las dos soluciones pueden no diferir mucho. Guillermo concede al ex acreedor una deducción que cubra el trabajo y la *industria* empleadas en negocios lícitos y provechosos antes de pasar el remanente (que podría, así, reducirse no poco) al ex deudor. Tomás, de su parte, incluso atribuyendo en línea de principio todo consiguiente provecho a la *industria*, garantiza al ex deudor una compensación por el daño que ha padecido al haber sido privado por un cierto tiempo de su dinero (es decir, del dinero que le ha sido arrancado con la usura). Es lícito esperarse que tal compensación sea al menos del mismo orden de tamaño de la ganancia neta a él debido según el principio alternativo.

Tal comparación introduce el tema de los *títulos extrínsecos al interés*. Como mínimo, de Tomás se puede decir que reconoce el *damnum emergens* en los casos en que el dinero es conseguido o retenido ilícitamente, como en aquel, citado arriba, de la restitución de dinero usurario; como también en el caso inverso, en el que el originario deudor supera la fecha de restitución del préstamo originario. En la *Suma theologiae*, examinando la objeción según la cual “quienquiera puede proveer lícitamente a la propia indemnización”, el Aquinate afirma, en relación a las justas pretensiones del prestador en razón de la compensación (original ital: “del prestatore al compenso”), las siguientes reglas generales:

“Quien concede el préstamo puede, sin pecado, establecer en los pactos con el que toma el préstamo una compensación por el daño, siendo privado de algo de lo que debiera tener: en efecto esto no es vender el uso del dinero, sino evitar el daño. Y puede darse que quien recibe

el préstamo evite así un daño mayor de aquel en que incurre el prestamista: por tanto el que toma el préstamo recompensa el daño ajeno a costa suya. Pero no se puede en los pactos fijar una recompensa por el daño debido al hecho que con ese dinero uno no puede ganar: él, en efecto, no tiene de vender aquello que aún no tiene y que, aún más, podría llegar a faltarle”.

Se trata de un claro rechazo del *lucrum cessans*, que en las obras de Tomás. El problema en discusión es si la indemnización por el daño efectivo se limita a los casos de retraso en la restitución, o pueda estar en cambio pactado desde el inicio del préstamo. En el comentario a las *Sentencias*, Tomás hace referencia sólo al primer caso. En el *De malo* reconoce tal retraso a modo de título, pero excluye explícitamente una compensación por el daño padecido dentro del período de préstamo estipulado; si el prestador espera padecer un daño, debería antes bien rechazar otro préstamo. Análogamente, el daño producido por el pago anticipado de un préstamo no justifica una reducción, de otro modo todos los usureros podrían resultar excusados. Parece por lo tanto que el Aquinate se mantuvo bien dentro de los confines de la doctrina conservadora. Lo que es importante notar es que el derecho al prestador a una indemnización está en línea de principio reconocido, y que ello encuentra una analogía en la posición del vendedor tal como se configura en la *doble regla* de la formación del justo precio, reforzando así la unidad y la lógica intrínseca del sistema que las siguientes generaciones de economistas escolásticos heredarán de Tomás y desarrollarán ulteriormente.

12. Contra la usura: el argumento en relación con la constricción.

Otra expresión de tal unidad, como ya hemos notado, es el principio que niega al vendedor y a prestador cualquier provecho -ganancia- fruto de condiciones relativas al comprador o a quien solicita el préstamo. En el curso de una de sus disertaciones -de su época madura- sobre la usura, Tomás muestra en un único movimiento qué cosa implica tal principio, es decir, el común accidente de la *constricción económica*. En otro lugar, sus observaciones sobre el argumento son convencionales. En el comentario a las *Sentencias*, su primera obra, absuelve a quien cede al pago de la usura por necesidad por cuanto no paga voluntariamente, “sino

como obligado por la necesidad” (*sed quasi coactus necessitate*). En la *Suma theologiae* habla usualmente del dinero excedente del capital como “obtenido con la violencia” de la usura, y en el refutar la objeción según la cual un contrato estipulado voluntariamente es lícito usa más o menos los mismos términos del comentario a las *Sentencias*: quien paga la usura “da voluntariamente no ya en sentido absoluto, sino obligado por la necesidad” (*non simpliciter voluntarie dat, sed cum quadam necessitate*). La obra en la que dedica toda su atención al problema de la necesidad y la libre voluntad en economía es el *De malo*, donde cuatro de las objeciones a la prohibición de la usura -que Tomás expone y a la que responde- se basan en ese problema. Las objeciones novena y décima son variaciones de la séptima, y refutan la posición escolástica desde ángulos ligeramente diferentes. La octava tiene el carácter de una contra-objeción a la respuesta de Tomás a la séptima. Cito estas dos, modificando el orden de exposición para unir objeción y respuesta:

7. además ... prestar a usura ... es no contrario a la justicia: no se puede decir en efecto que quien paga la usura padezca injusticia, porque no la padece ni de sí mismo, en cuanto ninguno hace injusticia a sí mismo, como el Filósofo demuestra en la *Ética*, V, ni de otro, en cuanto ninguno padece injusticia de otro si no por fraude o violencia, y de ninguna de las dos es el caso aquí, ya que quién acepta el préstamo paga voluntaria y conscientemente la usura. Por tanto, de ningún modo él padece injusticia, ni el usurero comete injusticia o peca.

7. A la séptima objeción se tiene que contestar que quien paga la usura padece injusticia no de sí mismo, sino del usurero, el que, concedido que no ejerce sobre él una violencia absoluta, ejerce, sin embargo, sobre él cierta violencia mixta, en cuanto la necesidad de aceptar el préstamo impone una grave condición, que él devuelva más de lo que le es prestado. Es parecido el caso de uno que venda a otro, obligado por la necesidad, algo a un precio mucho mayor del que corresponde: sería, en efecto, una venta injusta, tal como un préstamo usurario es injusto.

8. Se ha dicho que hay violencia mixta en cuanto se cree que quien acepta un préstamo paga la usura como obligado. Contra eso se puede sostener que una violencia mixta tiene lugar donde existe alguna necesidad, como en el caso de quien echa las mercancías al mar a fin que el barco no corra riesgos. Pero ocurre que se acepta un préstamo a usura sin que existe una gran necesidad, por lo tanto al menos en un caso del ese tipo prestar dinero a usura no es un pecado mortal.

8. A la octava objeción se tiene que contestar que ‘necesario’ significa dos cosas, como se afirma en la *Metafísica*, V; en un sentido, es eso sin lo cual una cosa no puede existir, del modo que decimos que es necesaria la comida; en otro sentido, ‘necesario’ es eso sin lo cual una cosa puede existir en realidad, pero no bien y oportunamente [*bene et commode*], y en este sentido todas las cosas útiles son necesarias. Pero quien acepta un préstamo siempre padece la necesidad, en lo primero o en el segundo sentido.

Este breve intercambio entre Tomás y un imaginario opositor es la definitiva y exhaustiva exposición del argumento escolástico en relación a la constricción. Allí se encuentran los tres pasajes de la obra de Aristóteles relativo a: la voluntariedad mixta en la *Ética*, III, sobre la justicia y lo voluntario en la *Ética* V, y sobre lo ‘necesario’ en la *Metafísica*, V. Más allá de los dos sentidos de lo ‘necesario’ que el Aquinate aplica a la actividad económica, Aristóteles enumera en realidad, en el capítulo citado, numerosos otros sentidos *formales y lógicos* del término. Decir que la necesidad obliga a pagar la usura podría ser un simple pleonismo, más o menos como lo sería decir que “es necesario que se deba pagar la usura”. Cuando Tomás se concentra en lo ‘necesario’ en dos sentidos *sustantivos* correlativos, en el sentido de la necesidad de la vida y el bienestar, lo pone en relación con la familiar dicotomía entre necesario y superfluo. La necesidad define entonces la constricción en su condición de categoría *económica*, diferente de la constricción física y moral, aunque al mismo plano que ella, y sobre el mismo plano del fraude y de la ignorancia como factores invalidantes de los pactos económicos.

En cuanto tal, ella debe extenderse también al intercambio de bienes, y confirma nuestra interpretación de la segunda mitad de la doble regla de la formación del justo precio. No invalida todos los intercambios, ya que los bienes tienen precios justos que aseguran que lo parecido sea dado por lo parecido, y que la constricción esté ausente o uniformemente distribuida. Pero en el caso del préstamo de dinero, cualquiera sea la tasa de usura, según Tomás en esta crucial respuesta a la octava objeción, es *prima facie* prueba de constricción: ninguno paga la usura si no está obligado por la necesidad económica. Tal cual está expuesto, a tal argumento todavía le falta una premisa que el Aquinate es evidentemente un poco reacio a formular, aquí como en el caso del argumento en relación al consumabilidad, es decir la esterilidad del dinero. Si el dinero es estéril no tiene valor de uso y cualquier pago por su uso *debe* ser fruto de violencia. La usura es rapiña porque el dinero es estéril. Es aquello que se podía escuchar decir continuamente a los Padres de la Iglesia y que algunos de los escolásticos posteriores dirán de nuevo, una vez llevado a la luz el potencial de los argumentos de Tomás y transformado el concepto de esterilidad.

Prof. Salvador Lanas Hidalgo

Licenciado en Filosofía

Doctorando en Filosofía

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Director de Bachillerato en Humanidades y Departamento de Arte y Humanidades

Universidad Andrés Bello Campus Viña del Mar

Profesor de la Universidad Valparaíso (Filosofía Medieval)

Odd Langholm

L'economia in Tommaso d'Aquino

Prefazione

Odd Langhoom, autore ben noto agli storici del pensiero economico per i suoi studi sulla riflessione economica aristotelica, prosegue le proprie ricerche con una analisi del pensiero medievale in tema di ricchezza, scambio e usura.

Nel suo ultimo voluminoso testo del 1992, dopo aver delineato la transizione dalla testualità canonica alle somme penitenziali (Roberto di Courson, Tommaso di Cobham, Guglielmo di Auxerre), egli passa ad analizzare la riflessione economica del medioevo centrale: il pensiero dei frati predicatori (Rolando di Cremona, Ugo di Saint-Cher, Pietro di Tarantasia); la nascita dell'economia francescana (Alessandro di Hales, Giovanni de La Rochelle, Bonaventura da Bagnoregio); la ricezione delle opere di Aristotele da parte del maestro dominicano Alberto Magno e del discepolo Tommaso d'Aquino; le concessioni agustiniano-francescana e aristotelico-tomistica che si contrapposero sull'interpretazione del rapporto tra ragione e volontà e di quello tra uso, proprietà e possesso dei beni. Egli, infine, considera le diverse posizioni elaborate alla ricerca di una conciliazione tra dogmatica cristiana, concezione della fede e del rapporto con Dio, dalla seconda metà del Duecento (Egidio di Lessines, Enrico di Gand, Riccardo di Mediavilla, Matteo di Acquasparta, Pietro di Giovanni Olivi, Duns Scoto) fino alla metà del Trecento (Alessandro di Alessandria, Francesco di Meyronnes, u più rigorosi allievi di Tommaso: Tolomeo di Lucca, Remigio di Firenze e Giovanni di Napoli, e gli agostiniani).

Langholm sceglie come osservatorio per il proprio Studio principalmente le fonti teologico-scolastiche edite e inedite. Ponendosi in questo angolo di visuale, egli non vuole assolutamente negare la legittimità e la validità delle analisi basate su altre fonti, per esempio su quelle giuridiche, romanistiche e canonistiche; anzi, egli le comprende in alcune parti della ricerca perchè è convinto che per capire più a fondo la riflessione – anche quella in tema economico – dei teologi, dei moralisti e dei predicatori non debba essere sottovalutato il riferimento alle fonti della loro conoscenza e al loro radicamento in un passato intellettualmente ricco e variegato.

Dei ventidue capitoli del libro di Langholm, due vengono qui pubblicati in italiano: l'ottavo e il nono; essi comprendono in primo luogo una introduzione biografica e bibliografica alla figura di Tommaso d'Aquino e una presentazione delle sue posizioni su temi generali inerenti alla convivenza sociale (la ricchezza, l'uso e l'abuso che l'uomo ne fa, la povertà, la proprietà e disfacimento dei bisogni e l'uso comune dei beni); segue l'analisi della sua riflessione sui temi economici fondamentali che “stavano a cuore agli scolastici”.

Le riflessioni in campo economico di Tommaso rientrano in una sua generale “teoria della giustizia” nello scambio: la società è infatti considerata una convivenza conformata alla logica di scambi “giusti” tra gli uomini.

Le sue opere che affrontano direttamente problemi economici sono una breve nota *Sul comprare e vendere a credito* (1262), l'inizio di un trattato sulla “regalità” (pare del 1266) portato a termine dall'allievo Tolomeo da Lucca, il commento all'*Etica nicomachea* del 1271, quello incompiuto alla *Politica*, la *Summa theologiae* e, infine, alcune questioni quodlibetali degli ultimi anni di vita.

Pur non potendosi escludere il riferimento al pensiero complessivo di Tommaso, cioè ad ogni sua opera, è però nelle parti prima e seconda della *Summa* che egli si occupa in modo sistematico dell'azione umana; dopo aver espresso, nella *Prima Secundae*, il proprio punto di

vista sulla ricchezza in relazione al fine dell'uomo e alla legge, divina e umana, e aver valutato i fenomeni sociali in base alla loro posizione nel piano divino del creato, egli passa, nella *Secunda Secundae*, a trattare dettagliatamente di specifici argomenti economici: proprietà, elemosine, necessario e superfluo, funzioni e allee del commercio, giustizia e valore nello scambio, moneta e usura.

La scelta di enucleare dal volumen questa sezione riguardante Tommaso è motivata dalla centralità riconosciuta alla sua figura nel quadro del pensiero economicodel medioevo e del lavoro dei teologi atronó all'università di Parigi, ma anche dalla completezza e dall'autonomia che queste pagine del volume di Langholm presentano all'interno della trattazione complessiva.

Non si deve però pensare che il fatto che la figura di Tommaso emerga con forza nella storia intellettuale del medioevo, induca Langholm a porre al centro della scena storica Tommaso come unico emblema e massimo rappresentante di tutte le idee che si ritiene gli scolastici abbiano professato; Langholm non corre il rischio, insomma, in linea con la storiografia più attenta, di oscurare il contesto complessivo in cui l'opera "unica" si colloca(1).

Durante el XIII socolo, infatti, la riflessione economica che fa riferimento al messaggio cristiano raggiunge risultati che sono considerati di rilievo dagli storici. Contribuì alla formazione della trama di questo tessuto un lavoro che andò maturando sia attraverso i rapporti tra maestri e allievi all'inteno delle *scholae* sia attaraverso i confronti e gli scontri tra le interpretazioni formulate dai teologi, le visioni elaborate dai filosofi e gli ideali espressi dai diversi Ordini.

La ricerca di Langholm è guidata dalla scelta metodologica dichiarata di ricostruire la storia del pensiero economico con un procedimento "in reposito" per porre in risalto gli antecedente in epoca preprofessionale della costruzione scientifica propriamente intensa. Con una felice incongruenza, però, leggendo el testo si scopre che egli non si limita a valorizzare gli elementi del pensiero economico medievale identificabili con l'inizio dello sviluppo dell'analisi moderno. Il suo lavoro, infatti, rende conto della complessità

dell'insieme e ha un valore in quanto in linea generale contribuisce alla ricostruzione del pensiero economico medievale.

La complessità del periodo resalta oggi anche dagli studi storici di chi non condivide l'impostazione metodologica della storia "sin retrospect" e invece sottolinea l'importanza della riflessione del medioevo centrale in quanto luogo di confluenza e di maturazione di elementi intuiti e concettualizzati nel passato, fin dalle opere di Aristotele. In questo senso, qualsiasi studioso, quale che sia la prospettiva d'indagine, oggi fortemente avverte la necessita dell'ampliamento delle fonti della ricerca e della considerazione attenta dei molteplici generi letterari attraverso cui si esprime, in un determinato contesto storico, chi formulava quesito, argomentava risposte, descriveva fenomeni e prescriveva norme di comportamento inerenti alla sfera economica dell'attività umana.

L'opera di Tommaso d'Aquino si inquadra in un mondo di intellettuali che ruota atronó a Parigi, centro dell'elaborazione teologica del tempo, sede di università e di numerose scuole di ordini religiosi in cui impartiscono il proprio insegnamento maestri che provengono da altre università (il legame con il contemporaneo dibattito ad Oxford è fondaemtale) e hanno acquisito una lunga esperienza in centri periferici e a questi faranno ritorno, assicurando così una proficuae stimolante circolazione delle idee.

Siamo nel secolo della riscoperta del pensiero di Aristotele, attraverso la divulgazione del commento di Avicenna e di Averroè e le traduzioni latine dell' *Etica nicomachea* e della *Politica*, della fondazione delle *scholae* e delle facoltà teologiche e filosofiche in cui insegnano pensatori di indirizzo aristotelico e agustiniano, portatori di diverse concezioni sul rapporto tra Dio e il mondo e sul ruolo della conoscenza; ma è pure il secolo in cui si alimenta la controversia fra ordini religiosi mendicanti, francescanti e domenicani, sulla povertà evangelica. Insieme a Tommaso concorrono a formare questo tessuto Mopti autori e gruppi di autori appartenenti a ordini religiosi che sempre più numerosi studiano e insegnano nell'università di Parigi, radicando il proprio pensiero in distinti filón interpretativi all'interno della tradizione cristiana. Da un lato chi, come i domenicani, cerca di adattare l'aristotelismo alla fede cristiana, dall'altro chi, come i francescani ma non solo essi, avversando il tomismo

accentua el ruolo, della volontà nella vita dell'uomo in opposizione al razionalismo aristotelico e rifacendosi al volontarismo agustiniano(2).

Ognuno di questi contribuisce a maturare una diversa concezione della corretta vita cristiana, conferendo accenti e sottolineature, non sempre compatibili fra loro, del messaggio cristiano in tema di proprietà e ricchezza, scambio e valore, prezzo, moneta e usura.

Sono da considerare significative sotto questo profilo sicuramente le fonti patristiche e canonistiche tardoantiche e altomedievali (dalle deliberazioni conciliari del III-IV secolo, agli scritti di Giovanni Crisostomo, Basilio Magno, Ambrosio, Agostino, alle collezioni dei canonisti dell'VIII-IX secolo), ma anche la codificazione dell'attività pratica realizzata dalla giurisprudenza romana soprattutto nel codice dell'imperatore Giustiniano (527-565).

Alla luce di queste etesse esigenze metodologiche, costitutivi del pensiero economico medievale sono anche elementi estranei alla tradizione cristiana su cui Langholm non si sofferma. La sua ricerca, infatti, non riguarda il ripensamento attorno ai fatti economici espresso nell'ambito dell'"umanesimo civile", fenomeno intellettuale che avrà il suo pieno sviluppo in Italia nel XV secolo: furono sicuramente anche i pensatori laici e coloro che esercitavano professioni attorno alle attività mercantili ad assumere nuovi atteggiamenti verso la ricchezza e a suscitare riflessioni sul rapporto tra l'uomo e il mondo economico(3).

In secondo luogo non è da trascurare il fatto che sui mercati economici europei operavano anche mercanti appartenenti alle comunità ebraiche. I cristiani – chierici o laici, filosofi, teologi, moralisti od operatori economici che fossero – venivano a contatto con la cultura di chi, attraverso l'opera di interpretazione delle fonti talmudico-rabbiniche, aveva maturato, viveva e testimoniava un proprio atteggiamento e una propria pratica economica(4). Si pensi che il solo manoscritto dell'intero *Talmud* babilonese di cui oggi disponiamo fu ritrovato proprio a Parigi nel 1343.

Infine, portavano in Europa la propria interpretazione della legge divina rivelata, i propri commentari giuridici, la propria elaborazione filosofica e teologica anche i mercanti islamici che tra il 750 e il 1250 esercitarono un ruolo hegemónico nel bacino mediterraneo

La considerazione di ognuno di questi elementi e delle loro interconnessioni conduce ad una interessante analisi complessiva della “tradizione mediterranea” come storia dello sviluppo del pensiero greco lungo diverse traiettorie(5).

Tommaso, insomma, costituisce un tassello di un processo di formazione delle idee continuo e non lineare e di questo processo egli è sicuramente un protagonista. Il suo contributo è collocato in un periodo storico, però, in cui non esisteva una specifica “prospettiva economica” dell’azione umana e in cui non si rifletteva sistematicamente sui rapporti interpersonali e comunitari di fronte agli interrogativi sull’approvvigionamento di sussistenze e sulla remunerazione di funzioni svolte(6), la soluzione ai problemi inerenti alla sfera economica dell’attività umana veniva inquadrata all’interno di logiche interpretative e di orizzonti esplicativi diversi da quello economico: era principalmente alla luce della prospettiva teologica cristiana, ma non solo di questa, che si cercava la soluzione al problema della “giustizia” realizzabile in un mondo che si sperimentava soggetto a cambiamenti profondi.

Daniela Parisi

I. Ricchezza, proprietà ed elemosina

Sulle idee economiche di Tommaso d’Aquino si è probabilmente scritto di più che su quelle di tutti gli altri autori del XIII secolo messi insieme. Ciò è in parte indubbiamente dovuto al fatto che i primi seri tentativi di rendere conto della storia dell’economia scolastica hanno coinciso con la nascita del moderno tomismo nella seconda metà del secolo scorso. Sovraesposto e facilmente accessibile, Tommaso divenne la porta d’ingresso all’intero Medioevo.

Sminuendo con la propria statura i suoi contemporanei, fu chiamato da numerosi autori di manuali e monografie a rappresentarli tutti. Il che s'è rivelato doppiamente nefasto. Prima di tutto perchè sono andate perdute la varietà e le sfumature della tradizione. In secondo luogo perchè anche l'autentico Tommaso è spesso scomparso alla vista dietro il Tommaso mitico, lo scolastico universale tenuto a rispondere di ogni idea che si riteneva gli scolastici avessero professato. Recentemente, el quadro, è fatto più chiaro grazie a numerosi studi parziali su altri singoli autori e scuole. Se qualcosa un'indagine come questa può fare per l'Aquinate, è collocare il personaggio storico in tale quadro composito. E non è possibile farlo dipingendone il ritratto in piccolo, perchè il contributo di Tommaso al pensiero economico scolastico fu di primaria importanza. Abbiamo diviso il nostro Studio in due capitoli. Il primo, oltre a fornire qualche materiale biografico e bibliografico, tratteggia a grande linee le idee di Tommaso su alcuni temi fondamentali, ma preliminari all'economia in senso proprio. Il secondo capitolo, invece, si occupa delle sue posizioni sui problemi economici centrali che stavano a cuore agli scolastici.

1. Vita e opere di Tommaso d'Aquino

Tommaso era il figlio minore del cavaliere Landolfo di Aquino. Il suo retroterra familiare aveva qualche affinità con quello di Alberto Magno. Nacque nel 1224 o 1225 a Roccasecca, presso la cittadina di Aquino, situata più o meno a metà strada nell'entroterra tra Roma e Napoli, ma un po' più vicina a quest'ultima. Ancora bambino, fu portato quale oblatto alla vicina abbazia benedettina di Monte Cassino, dove rimase fino alla prima adolescenza. Poi, con l'approvazione dei genitori e, a quanto pare, senza aver preso i voti monastici, si trasferì a Napoli, nella cui università, recentemente fondata dall'imperatore Federico II, si iscrisse alla facoltà delle arti. Fu a Napoli che iniziò a conoscere la filosofia di Aristotele e il programma e l'ideale di san Domenico, e lì prese la risoluzione che doveva così decisamente influenzare il corso della sua vita, e quindi il corso della filosofia scolastica. Nel 1244 entrò nei Frati Predicatori e l'estate dell'anno seguente (dopo l'iniziale famiglia) gli fu finalmente permesso di mettersi in viaggio per il nord, per studiare sotto la guida di

Alberto Magno. Trascorse, sembra, a Parigi il suo anno di noviziato e vi rimase fino al 1248, quando accompagnò Alberto a Colonia. Gli anni successivi furono cruciali per il giovane frate. Le sue eccezionali doti si rivelarono ben presto ad Alberto, che si consacrò allo sviluppo intellettuale del discepolo. Tommaso seguì le lezioni del maestro su diversi argomenti, e di alcune di esse, tra cui il primo Comentario all'*Etica nicomachea*, che apriva strade nuove, fece delle *reportationes*. Il sodalizio giunse a termine nel 1252 con il ritorno di Tommaso a Parigi per prepararsi al magisterio in teologia.

La storia dei due decenni successivi è di attività spirituale e intellettuale incessante e di grande produttività. Spostandosi saltuariamente da un centro di studi all'altro, Tommaso rifiutò costantemente offerte di cariche ecclesiastiche, mentre dalle penne dei suoi segretari un flusso ininterrotto di opere giungeva agli stazionari che le copiavano e distribuivano. L'Aquinate fu baccelliere a Parigi fino al 1256, quando venne nominato maestro reggente in teologia (anche se dovette aspettare più d'un anno per essere finalmente accettato, insieme a Bonaventura, dai maestri secolari). Nel 1259 fu richiamato in Italia e insegnò a Napoli (fino al 1261), Orvieto (fino al 1267) e Viterbo (fino al 1268). Il riaprirsi del conflitto tra secolari e mendicante (e anche la minaccia all'ortodossia rappresentata dalla fazione averroista all'interno dell'Università) richiese di nuovo la sua presenza a Parigi, dove, per un secondo periodo, occupò la cátedra dominicana per docente esterni, fino al 1272. Quell'anno il capitolo della provincia romana dell'ordine lo incaricò di aprire uno *studium* di teologia in una sede appropriata all'interno della provincia, e Tommaso scelse Napoli, dove aveva iniziato i suoi studi. Purtroppo, non visse abbastanza a lungo per vedere molto dei frutti di tale creazione, perchè sul finire dell'anno successivo subì un crollo funzionale e, dopo essersi trascinato per qualche mese, morì il 7 marzo 1274, a meno di cinquant'anni. Nel 1323 fu canonizzato. Nel 1567 venne proclamato Dottore della Chiesa e nel 1879 una lettera enciclica di papa Leone XIII stimolò la moderna rinascita degli studi tomistici che da allora non hanno praticamente conosciuto soste(1).

Il carico di lavoro cui si sottopose Tommaso nel fiore, breve, dei suoi anni è quasi incredibile. Le edizioni classiche della sua *Opera*, quali *l'edizione di Parma* (25 volumi, Parma 1852-73), *l'edizione Vivès* (34 volumi, Paris 1871-82) e l'ancora incompiuta *edizione*

Leonina (pubblicata da una commissione istituita da papa Leone XIII nel 1880 e progettata in 50 volumi), comprendono fino a un centinaio di titoli circa, a seconda dei giudizi di autenticità e dell'enumerazione di opere collettanee quali *quodlibeta* e questioni disputate. Vi sono incluse le grandi sintesi teologiche e numerosi altri testi scritturistici, dispute, commentari aristotelici, trattati polemici e d'attualità varia, lettere, sermoni ecc. Meno d'un quinto di tali opere richiedono d'essere prese in considerazione qui come pertinenti alle idee economiche di Tommaso, ma fra di esse si contano tutte le sue opere maggiori. È improbabile che un ulteriore esame di questi numerosi scritti (fatta eccezione per il *De emptione et venditione ad tempus*, l'occasionale trattato edito per la prima volta dalla commissione leonina) scopra molto materiale nuovo; nella vasta letteratura critica sul pensiero economico di Tommaso d'Aquino si trovano ampie strade d'approccio alla maggior parte delle sue posizioni in materia. (Come si trovano – sia detto per inciso – alcuni sentieri frequentati che non portano da nessuna parte, facendo sopravvivere all'infinito citazioni erronee e false asserzioni.) Il primo compito dello studioso di Tommaso è quindi un'interpretazione fresca di testi ben noti. Passiamo allora in rassegna, a modo di introduzione, le opere pertinenti(2).

2. I testi di argomento economico

La prima opera accademica di Tommaso è il commento alle *Sentenze* di Pier Lombardo. L'Aquinate tenne delle lezioni sulle *Sentenze* da baccelliere a Parigi, e di tale lezioni possediamo la sua propria edizione, probabilmente portata a termine poco dopo la nomina a *magister* nel 1256. Per le parti che interessano il nostro studio. Tommaso si fonda moltissimo in quest'opera giovanile su Alberto Magno, circostanza che è importante tenere a mente per capire lo sviluppo delle sue idee economiche, specie per quanto riguarda gli argomenti contro l'usura.

Il principale contributo di Tommaso alla controversia tra maestri secolari e ordini mendicanti di metà XIII secolo è il trattato “Contro coloro che si oppongono al culto di Dio e alla vita religiosa” (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*). Si tratta d'una replica

oltremodo ragionata ed estremamente pacata alla serie di imputazioni mosse ai frati da Guglielmo di Saint-Amour. Il trattato fu composto nel 1256, pochi mesi dopo la replica di parte francescana di Bonaventura. Tommaso si sarebbe occupato molto più diffusamente ed esplicitamente di materie economiche l'anno successivo, ma *Contra impugnantes* è ugualmente significativo perchè in esso si delineano alcuni dei fondamenti del suo pensiero economico. Quando la controversia, oltre un decennio più tardi, tornò a divampare, l'Aquinate difese la posizione mendicante in altri due trattati, "Sulla perfezione della vita spirituale" (*De perfectione spiritualis vitalis*) e "Contro l'insegnamento di coloro che trattengono {i giovani} dalla vita religiosa" (*Contra doctrinam retrahentium a religione* o, per brevità, *Contra retrahentes*). Il primo, databile al 1269 o 1270, è in parte una replica a Gerardo di Abbeville. Uno degli argomenti trattati è la povertà evangelica. Il secondo, composto nel 1271, contiene alcune osservazioni di interesse più generale sulla proprietà.

Durante gli anni iniziali della sua prima reggenza parigina, cioè attorno al 1257-58, Tommaso tenne delle pochissime opere che si conservano solo nella forma d'una *reportatio* di studenti; la grande maggioranza delle opere successive furono dettate a segretari, o da questi ultimi copiate dall'autografo. Il testo di questo Vangelo incluse il giovane maestro solo a poche osservazioni tangenti l'economia, le più estese e interessanti delle quali trattano del necessario e del superfluo in terminiche ricordano Alessandro di Hales. Più tardi Tommaso compose una glossa continua a tutti e quattro gli evangelisti nota come *Catena aurea*. Commissionata da papa Urbano IV e scritta a Orvieto e Roma intorno al 1265, si basa sulle opere dei Padri della Chiesa. È tenuta in altissima considerazione dagli studiosi della Bibbia, ma le sue poche osservazioni di argomento economico sono convenzionali e non contribuiscono granchè alla comprensione delle idee personali dell'autore. Sporadico riferimento verrà fatto anche a un posteriore comentario a Giovanni, che si conserva nella forma d'una *reportatio* riveduta di lezioni tenute durante la seconda reggenza parigina di Tommaso.

Per tutta la sua carriera accademica, a Parigi come in Italia, l'Aquinate sostenne dispute pubbliche che vennero in seguito messe per iscritto e diffuse. Esse compaiono nelle sue opere a stampa sotto più intestazioni comprendenti numerose questioni divise in articoli. Le datazioni sono in alcuni casi ancora incerte. Le questioni *De malo* furono forse disputate a Roma nel 1266-67, ma sono state proposte anche date sia anteriori sia a posteriori. Il problema della datazione precisa di quest'opera è d'un certo interesse, poichè uno dei suoi articoli tratta dell'usura e contiene una versione pienamente sviluppata dell'argomento in relazione alla consumabilità, che la maggior parte dei critici considerano il principale contributo di Tommaso alla teoria dell'usura. L'argomento appare in numerose altre opere risalenti agli ultimi anni di vita dell'autore, specialmente nel *Quodlibet* III e nella *Secunda Secundae* della *Summa theologiae*. Le questioni disputate *De potentia*, più o meno dello stesso periodo, e *De caritate*, opera più tarda, meritano d'essere menzionate unicamente per qualche occasionale osservazione sull'ordinamento dell'economia.

Le questioni quodlibetali erano, come indica il nome, questioni concernenti qualsivoglia soggetto suggerito da chiunque nel pubblico. Se un maestro lo voleva, potevano venire disputate due volte all'anno, prima di Natale e prima di Pasqua. Di quelle risolte da Tommaso a Parigi possediamo una raccolta cospicua. La loro enumerazione convenzionale non è cronologica, e sulla loro datazione si continua a discutere. Avremo occasione di fare riferimento a questioni e articoli inclusi nei *Quodlibeta* VII e VIII, che risalgono probabilmente alla prima reggenza parigina, e nei *Quodlibeta* I, II, III, VI e XII, risalenti alla seconda reggenza. I più importanti, dal nostro punto di vista, sono nel complesso quelli di quest'ultimo gruppo, e in particolare il III, (7), 19 (Pasqua 1270) sull'usura, e il VI, (5), 10 (Pasqua 1272), che contiene un esplicito rifiuto della famigerata interpretazione in base allo 'status' della teoria del giusto prezzo di Tommaso. Il precedente *Quodlibet* VII (Natale 1256) reca un'appendice estranea costituita dagli articoli 17 e 18 (della questione 7). Essi trattano molto diffusamente del ruolo del lavoro manuale, con evidente riferimento alla controversia con i mendicanti.

La tradizione vuole che Tommaso abbia composto il suo manuale per missionari operante tra i musulmani e gli ebrei, comunemente noto come *Summa contra gentiles*, su

richiesta di Raimondo di Peñafort. Iniziò a lavorarvi a Parigi non prima del 1258 e lo portò a termine a Orvieto nel 1264. Ripercorrendo el circolo familiare alla teologia scolastica, consiste di quattro libri, “Dio”, “Creazione”, “Provvidenza” e “Salvezza”, e copre quindi gran parte del terreno che sarebbe stato di nuovo scavato nella *Summa theologiae*. Paragonata a quest’ultima, la *Summa contra gentiles* è un’opera di sottigliezza intellettuale e complessità dialettica maggiori: era tesa ad affrontare gli argomenti di oppositori maturi e ben radicati piuttosto che istruire credenti scarsamente formati e informati. Da ciò consegue tra l’altro che i temi più pertinenti al nostro studio tendono a essere tra quelli esclusi dal manuale missionario: si parla ben poco di economia vera e propria nella *Summa contra gentiles*. Tuttavia, nel libro III Tommaso tratta molto diffusamente del fine e del destino autentici dell’uomo. E, analizzando la società umana e le sue varie funzioni e intenzioni, ha occasione di toccare qualche elemento fondamentale dell’etica sociale: ricchezza e lavoro, proprietà, giustizia, divisione e graduatoria delle occupazioni, cooperazione e conflittualità tra gli uomini. In un certo senso, riduttivo ma nondimeno costruttivo, si tratta di un’opera importante, anche dal punto di vista dell’economia, e la citeremo spesso, sempre dal libro III(3).

Prima di applicarsi all’economia in senso proprio nei commentari aristotelici e nella *Summa theologiae*, Tommaso toccò argomenti economici in una breve nota sulle vendite a credito e in un trattato sulla regalità. “Sul comprare e vendere a credito” (*De emptione et venditione ad tempus*) è stato accettato dalla commissione leonina quale *opusculum* autentico dell’Aquate. Si tratta di una lettera scritta a Orvieto intorno al 1262 in risposta a un domenicano che insegnava a Firenze, e si occupa di alcuni casi di coscienza che naturalmente si sollevavano spesso in tale città. Essa comprende diversi punti interessanti che anticipano e illuminano la posteriore più sistematica trattazione di Tommaso. Quale introduzione, l’autore dichiara di avere discusso la materia con Ugo di Saint-Cher. Ugo, ormai cardinale, giunse a Orvieto con la curia nel tardo 1262 e vi morì l’anno seguente. L’edizione di Parma, volume 16, e altre edizioni delle opere di Tommaso, oltre ad alcuni tardi manoscritti, attribuiscono all’Aquate un’opera in quattro libri nota per lo più sotto il titolo *De regimine principum ad regem Cypri*. Oggi è più o meno generalmente accettato che Tommaso abbia

lasciato incompiuto un trattato sulla regalità, e che tale trattato corresponda ai capitoli iniziali, fino al libro II, capitolo 4, di quest'opera, mentre il resto sarebbe una posteriore composizione dovuta alla penna di Tolomeo da Lucca, allievo e biografo dell'Aquinate. Nella recente edizione Leonina, il più breve trattato autentico è inserito nel volume 42 sotto il titolo più corretto di *De regno*(4). Quale sia stata l'occasione di questo scritto, e a quale re di Cipro fosse indirizzato, non è del tutto chiaro. L'opera fu con ogni probabilità composta a Roma intorno al 1266, il che significa che Tommaso volse il suo pensiero alla politica all'apice del conflitto tra papato e Hohenstaufen, forse proprio nell'anno della battaglia di Benevento, che diede inizio al dominio angioino in Italia. Per quanto riguarda il nostro tema, possiamo dire di trovarci ancora una volta di fronte a un'interessante analisi dell'ordinamento e delle funzioni sociali della vita economica, ma che l'opera non arriva a essere un'analisi delle *variabili* economiche in stretto senso teoretico.

Se il giudizio delle più resenti autorità è da accettare il commentario di Tommaso all'*Etica nicomachea* (*Sententia libri Ethicorum*) fu composto a Parigi verso il 1271, ed è successivo al secondo Comentario di Alberto Magno. Numerosi punti affin tra le due opere, che le distinguono dal primo Commentario di Alberto, fanno pensare inoltre che l'Aquinate avesse sottomano il posteriore scritto del suo maestro d'un tempo quando spiegò il testo di Aristotele. Nessuna fonte intermedia comune è stata identificata, nè è probabile che sia esistita. Quinde, a meno di qualche scambio di idee tra Alberto e Tommaso sul tema dell'interpretazione dell'*Etica* dopo gli anni passati insieme a Colonia (scambiche avrebbero potuto avvenire a Orvieto, dove trascorsero insieme diversi mesi nel convento domenicano nel 1262-63), e a meno che le idee che ci interessano qui non abbiano avuto allora origine in Tommaso, si deve concludere che quasi tutti i principi economici cruciali che l'Aquinate trasse da Aristotele derivano per una o altra via de Alberto Magno. Il che non è sorprendente, nè tende necessariamente a svalutare il contributo di Tommaso. I suoi numerosi commentari aristotelici del secondo periodo parigino non sono resoconti di lezioni o dispute, ma schiette esposizioni testuali scritte allo scopo di spiegare in termini semplici il pensiero di Aristotele. Il comentario all'*Etica* è uno dei più semplici. Quello che Aristotele voleva dire sull'argomento l'aveva già esposto due volte (per quanto tutt'altro che semplicemente)

Alberto Magno, e quindi il programma non presentava problemi: si trattava di semplificare Alberto. Ma l'incomparabile chiarezza e penetrazione analitica di Tommaso gli permettevano, anche nel ruolo di divulgatore, di centrare il cuore d'un problema ed esporlo in modo che servisse da migliore base per ulteriori progressi teoretici. Il comentario dell'Aquinate alla *Politica* (*Sentencia libri Politicorum*) fu lasciato incompiuto. Venne composto nello stesso modo del comentario all'*Etica*. Fortunatamente, tratta tutti i temi economici rilevanti nei libri I e II. La data esatta di quest'opera non è chiara, ma tutte le autorità contemporanee concordano sul fatto che non possa essere stata scritta molto prima del ritorno di Tommaso a Parigi, il che significa che sarebbe sucesiva al comentario alla *Politica* di Alberto Magno. La cronologia presunta era prima quella inversa.

Mentre insegnava a Roma, invece, Tommaso concepì l'idea di scrivere un manuale di teología esaustivo; il progetto era gigantesco, ed egli vi lavorò per il resto della vita attiva, lasciandolo incompiuto. Come molte altre *summae* scolastiche, l'opera descrive il sorgere da e il tornare a Dio dell'uomo, ma la distribuzione della materia è diversa da quella dei commentari alle *Sentenze*, e anche da quella della *Summa contra gentiles* dello stesso Tommaso. La *Summa theologiae* si compone di tre parti, di cui la centrale e più vasta è divisa in due sottoparti, chiamate usualmente *Prima Secundae* (I-II) e *Secunda Secundae* (II-II). Con l'eccezione di qualche riferimento sparso alla Parte I, che tratta di Dio e della creazione, è della Parte II che dovremo occuparci qui. Il suo tema è l'azione umana in generale (I-II) e in particolare (II-II). Il suo carattere è quindi quello d'un trattato morale sistematico. Della splendida *Secunda Secundae* si è infatti detto che è essa, piuttosto che la più o meno contemporanea *Sententia libri Ethicorum*, l'autentico comentario di Tommaso all'*Etica* di Aristotele. Se nella I-II si può trovare qualche interessante punto di vista su temi generali quali la ricchezza in relazione al fine dell'uomo, alla legge divina e umana ecc., la II-II comprende un gran numero di articoli che trattano dettagliatamente di quasi tutti gli specifici argomenti di cui ci occupiamo qui: proprietà, elemosine, necessario e superfluo, funzioni e alee del commercio, giustizia e valore nello scambio, moneta e usura. Molte esposizioni del pensiero economico di Tommaso si sono basate esclusivamente su

quest'opera, e la grande maggioranza dei riferimenti è alla II-II, 77-78, questioni che trattano rispettivamente, ognuna in quattro articoli, di giustizia nello scambio e di usura(5).

Prima di por termine a questa rassegna bibliografica occorre citare due o tre opere di argomento biblico degli ultimi anni di Tommaso. L'incompiuta postilla ai Salmi, *reportatio* scritta dal suo segretario a Napoli nel 1272-73, contiene un'osservazione breve ma estremamente rivelatrice sull'usura. Tra gli *opuscula* teologici vi sono alcune note in latino sui dieci comandamenti e sul Padre Nostro (*Collationes de decem praeceptis*, *Collationes super Pater Noster*. Basate su prediche pronunciate in volgare da Tommaso durante la quaresima del suo ultimo anno attivo, el 1273, toccano argomenti economici a proposito del settimo comandamento (contro el furto) e della quarta petizione (perì l nostro pane quotidiano).

3. *Convencionalita e originalità del pensiero economico tomista*

Tommaso non s'occupò pressochè mai di economia per sua deliberata scelta. Tipicamente, offrì commenti e giudizi su problema economici o su esplicita richiesta o, più spesso, perchè la tradizione dei vari generi letterari cui diede il proprio contributo li richiedeva. Una volta che li si è letti e assimilati, è difficile impedirse di sospettare che la vita e il comportamento economici non fossero materia vicinissime al cuore di Tommaso. Essi costituiscono minuscoli elementi d'un sistema morale e teologico onnicomprensivo, dove trovano il loro modesto posto senza, apparentemente, grande esami di coscienza da parte dell'autore. D'un simile atteggiamento possono rendere in parte conto la vocazione e il retroterra famigliare di Tommaso. Nato in una famiglia ricca e potente, volse lo sguardo a valori immateriali. Non avendo mai personalmente sperimentato la povertà involontaria, scelse una forma di povertà volontaria che non minacciava le sue modeste personali esigenze. Un uomo del genere non ha cointeressenze nell'economia e può ragionarvi sopra con freddezza, una posizione non troppo comune e da non disprezzare. Un uomo del genere può anche essere tentato, quando gli è richiesto di infilare nei suoi scritti qualche pezzetto di economia, di usare quanto già esiste, ed è ciò che in qualche modo fece Tommaso. Il suo pensiero economico è piuttosto

convenzionale nel senso che egli ricorse a fondo alle autorità riconosciute, dalla Scrittura com'era letta dai Padri della Chiesa ad Aristotele visto attraverso gli occhi di Alberto. Inoltre, le posizioni che scelse di far proprie su problema potenzialmente rischiosi erano raramente controverse e mai estreme.

Da ciò non consegue che un autore in questo senso converzionale copierà necessariamente a man bassa, e Tommaso di certo non lo fece. Il suo maggiore contributo consistette nel portare ordine e logica nella dottrina ereditata, identificando parallelismi, estirpando elementi non pertinenti ed estraendo essenze. Se, su tale base rinnovata, non aggiunse personalmente tanto di nuova struttura teoretica quanto si è spesso preteso, certamente mise in grado chi venne dopo di lui di farlo. Si è speculato molto sui problemi implicati dalla fusione di elementi patristici e aristotelici nel sistema tomista, come se essi tendessero a collidere e dovessero essere ritagliati e rimodellati per poter stare insieme. Può darsi che le cose stiano così in altre aree, ma per l'economia gran parte del lavoro di sgombero del terreno scavato da Aristotele implicò, sembra, difficoltà più semantiche che dottrinali. Va anche notato che, nella misura in cui le dottrine dovevano essere adattate, Tommaso non fu affatto intimidito da Aristotele; è in parte merito suo, infatti, se l'economia scolastica conservò tanto del proprio contenuto patriottico, avvolto, è vero, in panni aristotelici.

3.1 Ricchezza e beatitudine: strumentalità dei beni materiali

Per introdurre nel modo migliore e in poche parole alla filosofia economica di Tommaso si può forse dire che egli spiegò e valutò i fenomeni sociali guardando al loro ruolo nel grande piano divino del mondo e dell'uomo. Questo è vero per l'attività economica e le sue istituzioni, tra cui l'istituzione base della proprietà privata, ed è vero per il soggetto fondamentale dell'economia, cioè la ricchezza materiale. Il ruolo della ricchezza in tale sistema cosmico è trattato nel modo più pieno e sistematico nella *Prima Secundae* della *Summa theologiae*, ma se ne parla anche altrove in questa e altre opere. Il fine dell'uomo è la beatitudine, e l'ultima e perfetta beatitudine non può essere che la visione celeste dell'essenza divina(6). In entrambe le sue grandi *Summae* Tommaso esamina un certo numero di realtà in

cui la beatitudine o felicità non consiste, e una di quete è la ricchezza esteriore. La ricchezza è mutevole e incerta, soggetta alla sorte e facile da perdersi; inoltre, è subordinata all'uso da parte dell'uomo e beneficia l'uomo con il venire spesa, e infatti è degno di lode spenderla con liberalità(7). Non essendo quindi un fine in se stessa (o almeno non essendo tesa a esserlo), ma essendo ordinata all'uomo, la ricchezza esteriore non può essere ciò in cui consiste la beatitudine(8). Tuttavia, proprio la sua subordinazione all'uomo ne assicura la rilevanza e, nello stesso tempo, determina natura e misura del suo valore. È vero che per quanto riguarda il fine ultimo dell'uomo la ricchezza materiale è qualcosa di interamente spirituale. Esiste però una beatitudine meno perfetta ottenibile dall'uomo nella sua esistenza temporale quale recompensa della virtù, e poichè l'esercizio della virtù è indebolito da carenze corporali(9), e poichè il corpo dipende per la propria preservazione da cose materiali, la ricchezza materiale è in certa misura necessaria e desiderabile in senso strumentale(10).

Tale atteggiamento positivo, ma interamente strumentale, verso la ricchezza – la cui origine e gran parte della cui terminologia sono aristoteliche – permea la filosofia sociale cristiana di Tommaso. L'uomo è vicino al vertice d'una gerarchia teleologicamente ordinata in cui tutto nella natura trova il proprio posto. Ciò che in natura è imperfetto esiste per ciò che è più perfetto(11). L'uomo, che grazie al possesso della ragione è una *persona* e quindi il più perfetto di tutta la creazione(12), domina e utilizza piante e animali, proprio come gli animali si nutrono l'uno dell'altro e di piante, e le piante trovano il loro nutrimento nella terra(13). Creato nudo a partire dalla natura, l'uomo è capace di fabbricarsi abiti. La natura non gli fornisce, a parte il latte, nessun alimento, perché egli è in grado di ottenerne da altre cose. Essendo inferiore a molti animali per forza e velocità, li usa per il lavoro e i trasporti. Inoltre, usa tutti gli oggetti dei suoi sensi per la perfezione della conoscenza intellettuale(14). Se le cose esteriori, insomma, sono soggette soltanto a Dio per quanto riguarda la loro natura, l'uomo ha il dominio su di esse per quanto riguarda il loro uso(15). Ma vanno usate per uno scopo, come *instrumenta* o *adminicula* nella ricerca umana della virtù e della beatitudine(16).

Se quindi Tommaso da un lato attacca frontalmente chi, come gli stoici, commette l'errore di disprezzare incondizionatamente i beni materiali – e a questo scopo invoca

l'opinione contraria dei peripatetici(17) – si dà altrettanta pena di applicare la dottrina aristotelica della moderazione alla preoccupazione per i possessi materiali. È naturale che l'uomo usi le cose inferiori per le necessità della vita(18), e in questa misura la natura inclina a un amore per la ricchezza(19), ma per l'esercizio della virtù non si richiede abbondanza(20). Al contrario, una ricchezza eccessiva può ostacolare le opere di virtù(21), e nella misura in cui la fa, ostacolando l'amore e il timore di Dio, essa dev'essere disprezzata(22). Un carattere peculiare della ricchezza è che se si cerca di più di quanto è sufficiente al sostentamento della vita, si viene facilmente irretiti dall'avarizia, che tende all'infinito(23). Il desiderio di cose esteriori quali mecí a un fine più alto è soggetto a un limite naturale, ma l'uomo avaro è guidato da un desiderio innaturale che non conosce fine. Come il Signore disse alla Samaritana:

« Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete » (24). Inoltre il bene più alto è tale che è tanto più amato quanto meglio si giunge a conoscerlo, ma appena il desiderio d'un bene materiale è appagato, il materialista deluso è già alla ricerca di qualcos'altro(25). Una simile brama di ricchezza smodata è viziosa, non solo in quanto offre l'opportunità di perpetrare tutti i vizi associati alla ricchezza e all'amore per essa(26), ma anche perchè fa dell'uomo uno schiavo della ricchezza invece che il suo padrone. Ponendo il proprio fine in una ricerca infinita di ricchezze terrene, l'uomo fa di esse il suo Dio (poichè il proprio Dio è ciò in cui si pone il proprio fine)(27), ed è questo che il nostro vero Dio proibisce innanzi tutto(28).

3.2 Povertà e perfezione cristiana

La colpa, dunque, non sta nella ricchezza, ma nel suo abuso. Lo stesso vale per la povertà(29). In più ocasión Tommaso fu richiesto, o colse l'occasione, di parlare della povertà volontaria. La sua capacità di vedere l'eccesso in entrambe le direzioni con lo stesso distacco, e di ridurre di fatto povertà e ricchezza alla medesima formula analitica, è un buon esempio di ciò che lo raccomanda a lettori ben lontani nel tempo e nel sentire dalle controversie del XIII secolo. La povertà, come la ricchezza, è uno strumento(30). La perfezione della vita cristiana non consiste essenzialmente nella povertà: dove c'è più povertà non necessariamente c'è più perfezione(31). Cristo non ordinò la povertà assoluta; l'

istruzione data ai suoi discepoli di non portare con sè nè borsa nè bisaccia va piuttosto interpretata nel senso di non portare nulla che possa rischiare di distrarci dal nostro vero scopo(32). Anzi, la povertà in sè, se involontaria, può rivelarsi una distrazione del genere, perchè chi è povero contro la propria volontà è facile preda del desiderio di accumulazione, con tutti i peccati che ciò comporta(33). Riferendosi all'Ecclesiaste(34), Tommaso sottolinea che Salomone non dice che a non trarre profitto dalle ricchezze sarà chi le *ha*, bensì le *ama*(35). La condanna del ricco si applica quindi anche al povero che desideri essere ricco; i poveri non vengono salvati dal fatto di essere poveri(36). La legge divina consiglia la povertà volontaria quale mezzo di renuncia a tutte le preoccupazioni mondane(37). Ma ciò implica un dilemma. La povertà è un bene nella misura in cui libera gli uomini dai vizi associati alla ricchezza, ma nella misura in cui impedisce il bene che la ricchezza può portare, in particolare il sostegno di altri e di se stessi, in questa misura la povertà è un male(38).

Per quanto riguarda gli ordinamenti alternativi della proprietà negli ordini religiosi, alcuni dei quali possiedono beni in comune mentre altri rinunciano a ogni possesso, Tommaso concede che il prendersi cura della proprietà, comune può addirsi alla carità, e che averi modesti, sufficienti a un'esistenza semplice, non ostacolano la vita religiosa. Tuttavia, essi rappresentano una distrazione, e per i religiosi dedito a una vita contemplativa è preferibile servire Dio liberi da simili ceppi(39). La povertà volontaria, comunque, è un consiglio, non un precetto(40), e Cristo, quando exhortaba a una scelta del genere, la metteva in relazione con le particolari circostanze umane per le quali osservarla era opportuno. Quando ad esempio consigliò al giovane ricco di vendere quello che possedeva e darlo ai poveri, specificò l'obiettivo cui tali misure dovevano servire: "Se vuoi essere perfetto..."(41). La legge morale, tuttavia, offre consigli e precetti anche a coloro che scelgono di vivere in condizioni economiche e sociali normali pur mirando a un livello di perfezione che, se forse è inferiore a quello dei religiosi, è comunque sopra il minimo imposto dalla legge positiva. È a questi laici che la maggior parte della dottrina morale economica scolastica, fondata sul presupposto della proprietà privata, si rivolge.

3.3 La proprietà privata: l'argomento in relazione alla pace.

Una teoria tomista proprietà privata è ricostruibile dai commentari aristotelici, soprattutto alla *Politica*, II, e da due articoli della *Summa theologiae* relativi uno a una questione sulla legge naturale, nella *Prima Secundae*, e l'altro a una questione sul furto, nella *Secunda Secundae*; a essi si possono poi aggiungere osservazioni più casuali avanzate nelle due *Summae* e nelle opere polemiche. Per quanto riguarda l'ordinamento pratico della proprietà, la legge naturale, secondo Tommaso, è in un certo senso neutrale o indifferente. Essa, secondo una sua celebre espressione, è "la partecipazione della legge eterna nella creatura razionale"(42). Sostanzialmente è immutabile, ma nulla impedisce che venga modificata nei particolari, dalla legge divina o da quella umana, per addizione(43). La divisione della proprietà, ad esempio, non fu introdotta in origine dalla natura, ma aggiunta dalla ragione a vantaggio della società umana(44). Tale spiegazione non contraddice el principio delle *demonstrationes* della legge canonica, e può anzi esserne stata influenzata, ma è una soluzione molto più elegante ed evita una grossolana ambiguità(45). Essa costituisce indubbiamente un grande contributo alla teoria della proprietà. L'esatta natura del fondamento legale formale a sostegno di tale istituzione (che l'analisi d'una economia di scambio deve presumere comunque data) può non sembrare molto rilevante per la storia dell'economia in senso stretto. Tuttavia, per l'etica economica tomista il fondamento razionalistico della proprietà privata è rilevante, come risulterà evidente più avanti, per lo meno in quanto trova espressione negli argomenti economici avanzati per dimostrare che una simile aggiunta alla legge naturale è effettivamente razionale e nei possibili corollari di tali dimostrazioni.

Per affrontare nel modo migliore gli argomenti a favore della proprietà privata derivabili dalle opere di Tommaso conviene fare riferimento al testo della *Politica*, II, e alla riproposizione modificata che emerge dai commenti ad esso di Alberto Magno. Alberto (com è da aspettarsi) sminuisce l'argomento in relazione al piacere, a meno che esso non venga reinterpretato nei termini del piacere d'una vita virtuosa, e quindi ridotto all'argomento in relazione alla liberalità. Lo stesso vale per Tommaso. La concezione strumentale della ricchezza materiale di cui abbiamo parlato lascia poco spazio all'affermazione del piacere del possesso per il possesso quale argomento indipendente a favore della proprietà. Tommaso, nel comentario alla *Politica*, non fa che parafrasare sucintamente Aristotele e denunciare

l'eccessivo amore per il denaro⁽⁴⁶⁾. Tuttavia, la liberalità è pertinente nella misura in cui fa riferimento alle elemosine e all' "uso comune" della proprietà privata, su cui torneremo tra breve.

Restano in Aristotele i principali argomenti "sociali", cioè l'argomento "politico" in relazione alla pace (in cui Alberto individua un argomento "economico" in relazione al lavoro) e l'argomento "economico" alternativo in relazione all'efficienza. Argomenti che ritroviamo tutti in Tommaso, non solo nel commentario alla *Politica*, ma elaborati anche in altri contesti. È emersa nella letteratura critica (e faccio riferimento a quella parte non trascurabile della letteratura critica tomisticamente preconcepita che vuole discernere nel tomismo la matrice più nitida possibile d'una ideologia capitalistica) la tendenza ad associare il nome di Tommaso soprattutto all'argomento dell'efficienza. Ma tale tendenza ha contro il peso dei testi nella loro globalità. È vero che l'Aquinate fa fare all'argomento dell'efficienza un passo avanti, e del massimo interesse, ma quello che soprattutto sottolinea è il vecchio argomento in relazione alla pace, con le sue molteplici radici nelle tradizioni patristica, canonistica e aristotelica. Anche merrendo in dubbio l'antiorità del commentario di Alberto alla *Politica*, questa specifica parte della teoria della proprietà di Tommaso è quindi meno originale di quanto a volte si sostiene. Nè è granchè "economica". Viene sviluppato anche, e si direbbe non solo a partire da Alberto, l'argomento del lavoro, ma non più che l'argomento dell'efficienza. Non c'è nessuna coloritura ideologica da scoprire qui. Per quanto concerne gli specifici argomenti, si può legittimamente affermare che il principale contributo di Tommaso consiste nella formulazione d'un secondo argomento « politico », non chiaramente individuato nè da Aristotele nè da Alberto Magno. Lo trovano, insieme ad altri argomenti, nella *Secunda Secundae*, in una sequenza chiaramente tesa, nonostante l'omissione di riferimenti espliciti, a compendiare la *Politica*, Tommaso spiega perchè la proprietà debba essere privata racionando in questi termini:

{Possedere dei beni propri} é persino alla vita umana, per tre motivi. Primo, perchè ciascuno è più sollecito nel procurare ciò che appartiene a lui esclusivamente, che quanto appartiene a tutti, o a più persone: poichè ognuno, per sfuggire la fatica, tende a lasciare ad altri quanto

spetta al bene comuner; come capita là dove ci sono molti servitori. Secondo, perchè le cose umane si svolgono con più ordine, se ciascuno ha il compito di provvedere qualche cosa mediante la propria industria: mentre sarebbe un disordine, se tutti indistintamente provvedessero a ogni singola cosa. Terzo, perchè così è più garantita la pace tra gli uomini, contentandosi ciascuno delle sue cose. Infatti vediamo che tra coloro i quali possiedono qualche cosa in comune spesso nascono contese(47).

Prendendo in esame queste tre ragioni una alla volta a partire dall'ultima, si scopre che l'argomento conclusivo sulla tendenza dei comproprietari a litigare (già luogo comune nella letteratura scolastica) è spesso messo a frutto da Tommaso anche in altri contesti. Altrove nella *Secunda Secundae* l'Aquinate porta ad esempio la proprietà d'un pezzo di terra per illustrare la differenza tra la qualifica di "naturale" applicata a un fenomeno in senso assoluto e in senso derivato. Non c'è ragione in natura per cui un certo terreno debba appartenere a un uomo piuttosto che a un altro, considerandolo assolutamente, ma solo considerandolo in rapporto alle esigenze della coltivazione e al suo *pacificus usus*(48). Tale asserzione viene in genere citata per spiegare la teoria della legge naturale di Tommaso, e si trova, infatti, in un articolo sulla legge naturale. Ma una delle parole chiave è certamente "pacifico" (piuttosto che "piacevole", "efficiente" o altre). Nella *Summa contra gentiles*, in uno dei capitoli che trattano dei differenti modi di vivere di quanta praticano la povertà volontaria, uno dei quali è possedere beni in comune, l'Aquinate riconosce che ciò è in genere causa di disaccordo: anche dei fratelli possono litigare su proprietà in comune(49).

Tuttavia, in un capitolo successivo della medesima opera, dove controbatte questa e altre obiezioni mosse agli svariati ordinamenti monastici della proprietà, suggerisce che se coloro che abbracciano la povertà volontaria sono uomini che realmente disprezzano le cose temporali, non dovrebbe esserci discordia, perchè "i buoni usano bene anche le cose cattive"(50). Questo, naturalmente, è proprio il punto dell'argomento in relazione alla pace che la prima scolastica aveva ereditato dai Padri della Chiesa, i quali tendevano a giustificare la proprietà privata con la caduta dell'uomo. Nel commentario alla *Politica* Tommaso si limita a parafrasare molto sucintamente l'argomento della pace, ma nella prima parte della

Summa theologiae giunge a fondere le tradizioni patristica e aristotelica. Nello stato di innocenza i voleri degli uomini erano tali che essi potevano usare in comune, senza pericolo di discordia, le cose di cui erano padroni, e “tale sistema si usa anche ora presso non pochi uomini virtuosi”; nella moltitudine, tuttavia, è ora necessario dividere la proprietà, perchè la comunanza dei beni provoca discordia, “come fa osservare il Filosofo” (nella *Politica*, II)(51). In altre parole, la proprietà dev’essere privata perchè gli uomini sono per la maggior parte malvagi. Tutto ciò, come si vede, è estremamente convenzionale, e rappresenta un esempio classico della “cristianizzazione” di Aristotele operata da Tommaso.

La definizione dell’argomento in relazione alla pace come “politico” non deve dissimulare la sua indirecta pertinenza all’economia, senza la quale difficilmente meriterebbe una pagina qui. Nel *De regno* Tommaso osserva che affinché il re instauri tra i suoi sudditi un modo di vivere virtuoso (il che dev’essere il suo primo compito), occorre che sia disponibile una ricchezza materiale sufficiente, e la pace(52). L’autore, in altre parole, non dice che una condizione dipende dall’altra, ma l’inferenza è a portata di mano, come lo è anche nella trattazione aristotelica della proprietà in termini di coltivazione e mietitura. Nessuno contesterà che la discordia contrasta con la produttività, ma contrastano con la produttività anche altri tipi di turbamenti e confusioni suscettibili di impedire a ognuno di svolgere un lavoro anche se tutti sono d’accordo sull’obiettivo comune. È questo il possibile contenuto “economico” del secondo argomento di Tommaso che abbiamo citato dalla *Summa theologiae*: la divisione della proprietà è necessaria affinché gli affari umani vengano condotti in maniera ordinata. Da un punto di vista economico è possibile argomentare sia a favore sia contro tale affermazione. La tesi di Tommaso (se e nella misura in cui aveva in mente considerazioni economiche) sembra essere che un sistema di proprietà privata assegna immediatamente compiti produttivi, ed evita quindi la confusione su che debba fare che cosa. Il che è vero se ognuna delle risorse produttive può essere usata solo in uno specifico modo, ma non è questo, è chiaro, che avviene normalmente, e lo spreco generato da un’attività economica non coordinata è qualcosa che abbiamo quotidianamente sotto gli occhi. Sotto il comunismo, d’altro canto, i compiti devono essere assegnati, e l’ordine imposto da direttive centrali, il che può generare altrettanto spreco in ragione dell’inefficienza burocratica e

dell'assenza di motivazione, come pure conferma l'esperienza contemporanea. E questo ci porta in effetti al primo argomento di Tommaso. Per concludere queste osservazioni sull'argomento in relazione all'ordine, il suo principale significato sta a mio avviso nello spostare leggermente la teoria della proprietà dal suo tradizionale fondamento nella natura corrotta dell'uomo. Nonostante tutta la fedeltà dell'Aquinate alle autorità cristiane, una pesante dipendenza da quella pessimistica premessa non s'accorderebbe con la sua concezione globale della società umana, e anche dell'argomento in relazione all'ordine si può sostenere quindi che rappresenti un contributo tipico.

3.4 *Sollicitudo* e produttività: l'argomento in relazione all'efficienza.

Definire il primo argomento di Tommaso sulla proprietà nella *Summa theologiae* un argomento in relazione all'efficienza significa inoltre accentuarne il carattere economico. Quale esso appare nella versione originale di Aristotele nella *Politica*, e anche nella versione citata sopra dalla *Summa*, si tratta piuttosto di un argomento "psicologico" in relazione all'incentivo: un proprietario privato è più *sollicitus* nel provvedere a se stesso di quanto dei comproprietari lo siano nel provvedere l'un l'altro. La scelta del termine è di Tommaso; esso non compare in tale contesto né in Aristotele né in Alberto Magno. Ed è una scelta cui vale la pena di dedicare qualche commento in vista di come l'Aquinate utilizza lo stesso termine altrove. Alberto avanza tale argomento nella trattazione degli ordinamenti della proprietà in riferimento alla ricchezza materiale, mentre Aristotele lo espone fino in fondo solo in connessione con gli ordinamenti famigliari, e in tale contesto la sollecitudine per la sposa e la prole è una cosa bella e cristiana. Nell'affrontare con simili sentimenti la proprietà materiale, tuttavia, gli aristotelici scolastici non potevano non vedere un rischio morale. In effetti è proprio contro la *sollicitudo* per i possessi terreni che Tommaso mette in guardia quando spiega il carattere strumentale della ricchezza e parla di forme alternative di povertà volontaria; il termine ricorre ripetutamente nelle sue opere principali che trattano di tali argomenti(53). Com'è possibile, quindi, che la sollecitudine per i propri personali beni sia presentata dagli scolastici quale argomento a favore della proprietà privata? È che essi devono riconoscere che la possibilità di cogliere i propri frutti è un potente incentivo alla

produttività, e quindi favorisce l'efficienza dell'economia nella sua globalità. È difficile giudicare quanto questa idea fosse nitidamente presente alla mente di Aristotele nel parafrasare quello che aveva detto sul matrimonio. Alberto, come abbiamo visto, la colse immediatamente, e se essa è esposta meno esplicitamente nella *Summa theologiae*, Tommaso, avesse o meno a disposizione il commentario di Alberto alla *Politica*, non esita a esprimerla nel proprio:

È una buona cosa che ognuno accresca i suoi possessori, applicandosi a essi con maggiore sollecitudine *{insistens ei sollicitus}* in quanto suoi propri(54).

Ammesso che l'Aquinate intendesse meramente spiegare il testo della *Politica* e non si facesse quindi necessariamente portavoce di tutte le idee che riteneva di avervi trovato e che trasmetteva quali le aveva trovate (almeno non in un ambito di ricerca così secondario rispetto ai suoi principali interessi qual è quello di cui ci stiamo occupando) non poteva non essere consapevole delle implicazioni di vasta portata di quanto asseriva. È impossibile sopprimere l'inferenza che proprio come la ricchezza materiale è uno strumento da un punto di vista personale, così l'interesse personale per la ricchezza viene ora accettato quale strumento da un punto di vista sociale. E questo è un principio di analisi fondamentale in economia, la cui graduale accettazione è una delle misure del progresso (o regresso) del pensiero verso un'ideologia capitalistica pienamente sviluppata. I primi riluttanti ed esitanti stadi di tale sviluppo sono già rintracciabili nel XIII secolo, a partire forse da questi primi aristotelici. Ma tra l'affermazione che è una buona cosa a volte lasciare che ognuno serva se stesso e l'affermazione generale per cui ognuno, Servando se stesso, serve, tramite il funzionamento di qualche felice meccanismo sociale, anche gli altri, la strada è lunga; non si trovano facilmente tracce di Adam Smith in Tommaso. Nella *Summa contra gentiles* l'Aquinate osserva che “se ciascuno pensasse solo alle cose proprie, non ci sarebbe nessuno deputato al bene comune”(55), e in una delle sue dispute pubblicate afferma che se l'uomo, animale sociale, persegue il bene comune, persegue il proprio bene(56). Tralasciando i contesti, entrambe le asserzioni, ognuna a proprio modo, contraddicono la dottrina smithiana.

3.5 Proprietà privata, lavoro e distribuzione del prodotto.

Un parallelo con i primi classici moderni si potrebbe essere altrettanto tentati di trovarlo, benché sia prematuro, nella trattazione da parte di Tommaso del lavoro quale fattore in economia. Nel *Pardiso* prima della caduta, osserva nella *Prima Pars* della *Summa theologiae*, la custodia della natura era un piacere, mentre ora è una fatica(57), ed è questa evidentemente la ragione fondamentale per cui la proprietà dev'essere divisa. Nel commentario alla *Politica* l'Aquinate, come Alberto Magno, individua un argomento in relazione alla pace, e vi aggiunge qualcosa di nuovo. In un sistema di proprietà comune non è praticabile che ognuno coltivi la terra; qualcuno deve dirigere o occuparsi di altre faccende. Quando tali *maiores* che lavorano meno (fisicamente; non considerando evidentemente le loro occupazioni come lavoro produttivo) si prenderanno una parte del prodotto, i *minores* che l'hanno generato si sentiranno imbrogliati e inizieranno a lamentarse(58). Nella *Secunda Secundae*, come mostra la nostra citazione, un argomento in relazione al lavoro è portato a sostegno dell'argomento in relazione all'efficienza: gli uomini sfuggirebbero il lavoro lasciando i compiti comuni ad altri. Ma questo è poco più che un truismo. Ciò che i due rimandi possono come minimo indicare è che forse Tommaso introduce e sviluppa il fattore lavoro indipendentemente dal suo maestro, e prepara così la strada al ruolo che una giusta recompensa del lavoro svolgerà nella nostra trattazione delle sue teorie del valore e dell'usura. Conviene rimandare l'argomento ad allora.

Nella misura in cui implicano il lavoro e l'incentivo al lavoro, gli argomenti aristotelici a favore della proprietà privata sono intrinsecamente viziati nelle versioni di Tommaso non meno che in quelle di Alberto Magno, e non possono in effetti non esserlo in tutte le loro versioni scolastiche. Tali argomenti sviluppano l'assunto che la misura del prodotto ottenuto metiando a frutto il capitale reale, o la possibilità che tale prodotto venga pacificamente distribuito, dipende dal fatto che il capitale sia posseduto privatamente o in comune, mentre il presupposto asserito, in Aristotele come nei suoi commentatori, è che il prodotto (l' "uso" della proprietà) dev'essere in ogni caso comune: il problema se debba essere privata o comune si applica soltanto alla "facoltà di procurare e dispensare", come si esprime Tommaso

copiando liberamente la terminología legale(59). Tale vizio può apparire un po'attenuato nella versione originale di Aristotele, che provino autentico piacere nel dividersi l'un l'altro i loro surplus. In effetti Tommaso, comentando Aristotele, suggerisce che "la duplice richiesta della gestione privata e dell'uso comune"(60) sarà soddisfatta da cittadini "liberali e generosi l'uno verso l'altro"(61).

Ma è ben possibile chiedersi perchè dei cittadini che possiedono tali ammirevoli qualità debbano sottrarsi al lavoro semplicemente perchè qualcun altro ne godrà parte dei frutti, o creare problema se devono lavorare e ottenere meno della loro parte. Presumere tali qualità significa indubbiamente invalidare in larga misura gli argomenti in relazione al lavoro, alla pace e all'efficienza. Tommaso, commentando Aristotele, suggerisce che "l'amicizia consiste nel condividere"(62). E in uno dei suoi opuscoli in difesa dello statu religioso osserva che l'unica cosa che rende davvero tutte le cose comuni, più che l'amicizia politica, è la carità in Cristo(63). Ma l'amicizia politica, la liberalità e la generosità, per non parlare della carità cristiana, non sono virtù che si possano dare per scontate tra uomini comuni, peccatori. La proprietà privata era all'epoca di Tommaso un fatto politico, e dividere l'un l'altro il surplus privato era un dovere che occorreva insegnare con tenacia e costanza contro forti inclinazioni naturali.

3.6 Proprietà e uso, bisogno ed elemosina.

A un simile dovere si può adempiere in numerosi modi. La compravendita e altri contratti economici sono anche forme di distribuzione della proprietà(64), e così i contratti di lavoro, caso nel quale i compensi vanno pagati prontamente perchè i lavoratori sono in genere poveri che vivono alla giornata(65). Tale osservazione ci porta all'intento principale della dottrina dell'uso comune, che consiste nel sovvenire ai bisognosi con il surplus personale e in genere senza ricompensa(66). A tale dovere corrisponde un *diritto*, da parte di chi versa nel bisogno estremo, di appropriarsi di quanto appartiene a un altro. Questo è logico. L'istituzione della proprietà privata è stata aggiunta alla legge naturale per meglio provvedere ai bisogni umani.

E quindi subordinata alla legge naturale, la quale può prevalere se essa non adempie al suo scopo, cosa che avviene quando qualcuno è alla fame in mezzo a ricchezze altrui(67). Nell'estremo bisogno tutto è comune(68). Prendere la proprietà d'un altro in caso di "necesita urgente ed evidente" non va considerato in senso morale un furto(69). Ma ricorrere allo *ius necessitatis* contro la volontà e all'insaputa del proprietario legale è naturalmente una soluzione meno soddisfacente, e ad essa gli scolastici, compreso Tommaso, prestano meno attenzione che alle volontarie e deliberate *elemosine*.

Il punto specifico a lungo termine più interessante, ma un po' trascurato, della dibattutissima analisi delle elemosine di Tommaso sta forse in un'obiezione che egli prende in esame, e controbatte, in connessione con la questione se le elemosine siano materia di precetto. Non possono essere un precetto, sostiene l'obiezione, perchè "ognuno ha la facoltà di usare e di ritenere la cosa propria" (*cuilibet licet sua re uti et eam retinere*); ma ritenendola egli non dà elemosine non sono un precetto(70). Tommaso ribatte, il che non sorprende, appellandosi alla dottrina della comunanza nell'uso; i beni temporali "appartengono a ciascuno quanto alla proprietà; ma quanto all'uso non devono essere soltanto suoi, bensì anche degli altri, che possono essere sostenuti da ciò che egli ha in sovrappiù"(71). Il che equivale a unificare con quella aristotelica la restrittiva concezione patristica dei diritti morali alla proprietà, in difesa della dottrina scolastica contro il violento attacco della concezione estremamente liberale del diritto romano. È evidente, infatti, che l'oppositore di Tommaso non fa che parafrasare il *Codice* di Giustiniano: «Ognuno è moderatore e arbitro del proprio»(72). Tale massima apparirà di nuovo in forma più esplicita, ma questa sua comparsa merita di essere notata come la prima, a mia conoscenza, nella tradizione teologica. Conciliare queste due *concesión in conflicto* dei diritti alla proprietà diverrà un importante compito degli economisti scolastici tardi.

Che l'elemosina debba essere considerata un precetto o semplicemente un consiglio dipende dall'urgenza del bisogno del destinatario, e dal fatto che l'elemosina in questione provenga interamente dal surplus di chi la dà o invece intacchi quanto le sue necessità esigono. Parte dell'insegnamento di Tommaso su tali problemi è piuttosto convenzionale. Si può dire che una cosa è necessaria nel senso che senza di essa è impossibile provvedere al

sostentamento proprio e della propria famiglia, e allora a nessuno è richiesto di rinunciarvi, a meno che, in casi eccezionali, non si debba ricorrere in aiuto di qualche persona importante in pericolo mortale pregiudizievole per il bene comune. Oppure, si può dire che una cosa è necessaria nel senso che è richiesta per vivere decentemente secondo la propria *conditio* e il proprio *status*, o per mandare avanti i *negocia occurrentia*. L'offerta di elemosine proveniente da quanto è necessario in questo senso è normalmente oggetto di consiglio e dipende dal giudizio del singolo, ma è un precetto quando ci si trova di fronte a una grave necessità di un altro o della comunità. I surplus che eccedono tali esigenze devono sempre essere divisi con i bisognosi(73). Quando non vi siano chiari segni di estremo bisogno, tuttavia, può essere saggio trattenere qualcosa come fondi per elemosine future(74). La liberalità non sta soltanto nello spendere la ricchezza, ma anche nel predisporla e conservarla in vista d'un uso appropriato(75).

Nel valutare le proprie necessità è anche legittimo prendere in debita considerazione il futuro, tema tuttavia sempre spinoso nella teologia morale cristiana, e non reso più facile dalla comparsa dell'*yoconomus* di Aristotele all'apice della controversia sull'ideale mendicante. Tommaso dovette conciliarli entrambi. Nella sua prima difesa dei mendicanti risponde a un'obiezione tracciando un ritratto dell'uomo perfetto, che rinuncia a tutto ciò che non è necessario al presente e confida per il futuro sulle tante vie d'intervento della Provvidenza(76). Nelle *summae* della maturità il tono è più morbido. Nell'indebita sollecitudine per la ricchezza materiale è compreso anche ciò che il Signore proibisce quando ci dice di non darci pensiero per il domani(77). Ma con questo Cristo non intende che non dobbiamo conservare quanto può servire domani, bensì che non dobbiamo disperare dell'aiuto divino e preoccuparci di ciò che verrà(78). Nessuno sa che cosa abbia in serbo il futuro, ma l'incertezza sul proprio domani non deve diventare una scusa per non offrire in elemosina il surplus di oggi; una ragionevole stima dei bisogni futuri va invece fatta(79). Nel pronunciare, sul finire della vita, la sua predica quaresimale sul Padre Nostro, tuttavia, Tommaso sottolineò che ci viene insegnato a pregare per il pane quotidiano, il che significa letteralmente pregare soltanto per il presente(80). Tali citazioni sono tratte da contesti letterari diversi, dove servono a intenti diversi. Tutto sommato sembra che l'Aquinate, com'era suo

costume, abbia cercato un giusto mezzo. L'economia è in un certo senso la scienza di provvedere al futuro, e può essere utile tenere a mente il significato di queste osservazioni generali su tale tema nel procedere a dettagli tecnici su merci e scambio, moneta a prestito di denaro; argomenti che, tutti, spostata l'attenzione su come l'attività economica debba essere condotta e su quali abusi debbano essere evitati, danno la legittimità di questa attività in quanto tale per scontata.

II. Scambio, valore, denaro e usura

1. *Il commercio: un male necessario*

La letteratura scolastica non ci fornisce spesso quelle che oggi chiameremmo analisi macroeconomiche, ma un notevole capitolo del *De regno* tratta del ruolo dell'attività economica nell'ottica del re. Il punto di partenza è il problema di come meglio provvedere il popolo del necessario per vivere. Quanto gli uomini si uniscono a formare delle società, un'importante considerazione è quella messa in rilievo da Aristotele nella *Politica*, I, e frequentemente ribadita altrove da Tommaso: ogni singolo non è in grado di soddisfare tutti i propri bisogni con i suoi soli sforzi, ma a tale deficienza rimedia in una società la divisione delle occupazioni(1). Da un punto di vista morale, afferma Tommaso nel *De regno*, la cosa migliore sarebbe fondare comunità del tutto autosufficienti, economie chiuse indipendenti dal commercio esterno, ma, purtroppo, ciò è impossibile

perchè non è facile trovare un luogo che abbondi a tal punto di tutto il necessario per vivere da non aver bisogno di qualche prodotto da altrove. Inoltre, quando in uno stesso luogo c'è sovrabbondanza di alcuni prodotti, essi non servirebbero a nulla se non potessero essere trasportati altrove da mercanti di professione. Di conseguenza, la città perfetta farà un uso moderato di mercanti(2).

Si direbbe il punto in cui Tommaso più s'avvicina a riconoscere l'utilità dei mercanti, o a descrivere le loro funzioni, ed è in tutto e per tutto aristotelico: i mercanti sono necessari per trasferire merci da luoghi di abbondanza a luoghi di scarsità. E per farlo come si deve, osserva l'Aquinate altrove, essi "devono valutare i bisogni degli uomini e la disponibilità dei beni"(3). Il commercio può essere praticato o da stranieri, e allora condurrà al confronto culturale e alla tensione, o dai cittadini stessi, con altre nefaste conseguenze. L'influenza di Aristotele è di nuovo evidente, mal il tema è sviluppato con un'intensità che parla di coinvolgimento personale, e con una forza visionaria che non può non colpire il lettore del XX secolo:

Se saranno i cittadini stessi a dedicarsi al commercio, ciò aprirà la strada a molti vizi. Infatti, poichè la massima preoccupazione dei mercanti è il lucro, attraverso la pratica del commercio si risveglia nei cuori dei cittadini la cupidigia. Il risultato è che ogni cosa nella città diverrà venale; la buona fede verrà distrutta e si aprirà la porta a ogni genere di frode; ognuno, tenendo in dispregio il bene pubblico, lavorerà solo per il proprio profitto; la coltivazione della virtù verrà meno perchè l'onore, premio della virtù, verrà concesso ai ricchi. In una città del genere, quindi, la vita civile sarà necessariamente corrotta(4).

Il commercio, insomma, è per svariate ragioni un male necessario. Quanto alla moralità dei mercanti(5), il tema non è sviluppato altrove ed emerge per lo più nei luoghi convenzionali. Nella sua predica quaresimale sui dieci comandamenti, Tommaso estende la condanna degli usurai, in connessione con il furto, fino a includere non solo i cambiavalute, ma anche i mercanti, dando evidentemente (e un po'sorprendentemente) di Aristotele una lettura più corretta di Guglielmo di Moerbeke(6). Nella maggior parte dei suoi numerosi incontri con la storia evangelica di Cristo che scaccia i mercanti dal Tempio, l'Aquinate segue il maestro Alberto Magno nel dirigere il proprio attacco, piuttosto che contro i mercanti di professione, contro quegli ecclesiastici che profanano la Chiesa con la simonia e altre forme di venalità(7). Quando, nella *Summa theologiae*(8), fa riferimento all'episodio nel Tempio tratando delle frodi negli affari, segue la tradizione dell'interpretazione dello Pseudos Crisostomo condotta

da Alessandro di Hales, che assolve i mercanti onesti e condanna solo coloro che cercano il profitto comprando a poco e rivendendo a caro prezzo senza miglioramenti né modifiche.

Tutto ciò è teso a porre il principale contributo di Tommaso all'etica dello scambio economico in una giusta prospettiva. Nel commentario alle *Sentenze* di Pier Lombardo, opera molto precedente, l'Aquinate si colloca nella stessa tradizione, quasi certamente per il tramite di Alberto Magno, affermando che, per quanto difficile, è possibile svolgere un'attività economica senza peccato, e al proposito elenca le consuete restrizioni: non da parte di ecclesiastici, non nelle festività, senza frode, senza contratti illeciti(9). Il principale quadro di riferimento di Tommaso rimase questo. È vero che la sua famosa questione sulle frodi economiche nella *Summa theologiae* porta il segno di Aristotele e va letta insieme ai suoi commenti all'*Etica*, V, 5, ma è costruita attorno alla struttura della tradizione teologica e canonistica che l'Aquinate aveva ricevuto da Alberto Magno (insieme con l'interpretazione dell'*Etica*) e dalle *summae* di Guglielmo di Auxerre e dei primi francescani. Il punto di partenza di tali opere è appunto il riconoscimento che il commercio è necessario, anche se gravido di rischi dovuti all'attrattiva del profitto, che tenta gli uomini a ricorrere a pratiche fraudolente.

2. Etica e giustizia dello scambio

La questione 77 della *Secunda Secundae*, sulla frode(10) che si commette nelle compravendite, consiste di quattro articoli riassunti a mo' di introduzione in questi termini: "1. Della vendita ingiusta per il prezzo: e cioè se sia lecito vendere una cosa più di quanto vale; 2. Della vendita ingiusta a motivo della cosa venduta; 3. Se chi vende sia tenuto a dichiarare il vizio di ciò che vende; 4. Se nel commercio sia lecito vendere una cosa per più di quanto fu comprata". Tali titoli sembrano indicare che un'analisi del contributo di Tommaso (basata sui quattro articoli della *Summa* supportati da materiali tratti dal commentario all'*Etica* e da diverse altre opere) può adottare con profitto, a turno, due approcci alternativi alla teoria scolastica dell'etica nello scambio di merci, cioè I. un'analisi dei criteri con i quali valutare il giusto prezzo (lavoro, domanda ecc.), e II. un'analisi delle

condizioni della libera contrattazione (informazione adeguata, assenza di costrizione ecc.), partendo dal presupposto che quando queste condizioni sono soddisfatte, le parti stesse si accordano su un prezzo che (grosso modo) corrisponde al giusto prezzo secondo quei criteri. Ciò che i titoli citati inoltre dimostrano, e le definizioni dei due approcci confermano, è che la teoria dell'etica nello scambio di Tommaso è in prima istanza una teoria della *giustizia* nello scambio. Questo è in sintonia con la principale tradizione scolastica, almeno a partire da Guglielmo di Auxerre, ma la fondazione dell'etica economica su una teoria generale della giustizia viene rielaborata dall'Aquinate stringendo un legame più sistematico sia con il diritto naturale sia con il diritto civile (positivo, umano). Alcuni degli argomenti che stabiliscono tali relazioni si trovano nel primo dei quattro articoli riassunti sopra, ma per seguirli a partire dai principi primi dobbiamo rivolgere la nostra attenzione alle questioni sulla legge nella *Prima Secundae* e a una questione sulla giustizia nella *Secunda Secundae*.

Una volta divisa la proprietà, la giustizia nel suo scambio è richiesta da un decreto o una disposizione del diritto delle nazioni (*ius gentium*). Il rapporto di tale disposizione con la legge naturale ha più o meno lo stesso carattere dell'istituzione della proprietà privata stessa. Per Tommaso lo *ius gentium* si applica a ciò che deriva dalla legge naturale come conclusione da principi, e l'esempio che ne offre è proprio quello della giustizia nella compraventa: senza di essa gli uomini non possono convivere in società, ed è un principio della legge naturale che debbano farlo, perchè l'uomo, come si dimostra nella *Politica*, I, è per natura un animale sociale(11). Perchè gli uomini non possano convivere senza giustizia nello scambio, o piuttosto perchè lo scambio non possa esistere senza giustizia, non viene precisato, ma è evidentemente implicita una versione del fondamentale argomento in relazione alla pace(12)

Ora, il "nome medesimo" di giustizia "implica uguaglianza"(13). Da tale principio aristotelico procede il successivo argomento di Tommaso. Secondo Aristotele, la giustizia, come ogni virtù, ha qualcosa d'un punto di mezzo (*medium*), e nello scambio economico profitto e perdita significano accesso e difetto in relazione a tale *medium*(14). Considerando lo scambio *secundum se* (trascurando cioè le circostanze accidentali relative alle due parti e a un determinato scambio) si osserva, afferma l'Aquinate, che esso è stato istituito per il comune vantaggio di entrambe le parti, che hanno bisogno l'una dei prodotti dell'altra (come

dice il Filosofo nella *Politica*, I). E ciò che è istituito per il comune vantaggio non dev'essere di peso più a uno che all'altro. Ne consegue che tra gli oggetti scambiati va osservata l'uguaglianza, che significa uguaglianza di valore qual è Misurata dal denaro (come si afferma nell'*Etica*, V, 5)(5) o, se un oggetto viene comprato per denaro, uguaglianza di valore tra denaro o oggetto, cioè giusto prezzo. “Una vendita è giusta quando il prezzo accettato eguaglia la cosa venduta”(16). (In seguito sarà spesso conveniente parlare di giustizia nei termini del baratto – un bene per un altro – piuttosto che nei termini dello scambio indirecto – compraventa, un bene per del denaro – perchè è il primo genere di scambio a costituire la sostanza della maggior parte degli esempi di Aristotele nell'*Etica*, che rappresenta il costante riferimento di Tommaso; ma sarà facile trasporre i principi discussi alla seconda forma di scambio).

Tali principi sono validi sia nella legge umana (vigente nei tribunali civili) sia nella legge divina (da cui derivano le norme della giustizia quale virtù morale), ma la loro interpretazione e la loro imposizione differiscono. La legge è in un certo senso una regola o misura degli atti umani, dice Tommaso, e una misura, come afferma Aristotele nella *Metafisica*, dev'essere omogenea alla cosa misurata(17). Poichè le leggi umane si applicano a una moltitudine di uomini, la maggior parte dei quali sono tutt'altro che perfetti nella virtù, esse non proibiscono tutti i vizi, ma solo quelli gravi, dai quali è possibile alla maggioranza degli uomini astenersi, e che devono essere perseguiti quale condizione perchè la società umana possa funzionare(18). In un altro senso della legge, nel senso cioè del suo potere coercitivo, non sono gli uomini virtuosi, quindi, a essere soggetti alla legge umana, dice Tommaso, ma solo gli uomini malvagi(19).

Applicata alle leggi relative alla compraventa, tale interpretazione della legge significa che se un venditore, senza ricorrere alla frode (né, va da sé, alla coercizione fisica) in senso legale, riesce con una normale contrattazione a commerciare un bene per più del suo giusto prezzo, la legge umana non lo *perseguirà* (benchè ciò non significhi che *approvi* una simile condotta), a meno che la differenza sia palesemente irragionevole; il diritto romano fissa il limite critico a una metà in più dell'ammontare del giusto prezzo(20). La legge divina, invece, non lascia impunito nulla che sia contrario alla virtù, e insiste sul giusto prezzo. Da

ciò non consegue, tuttavia, che essa insisterà nel determinare il giusto prezzo con la massima precisione (*punchualiter*)(21). Secondo Tommaso, esso consiste piuttosto in una sorta di stima (*in quadam aestimatione consistit*)(22). Ed è alla determinazione dei criteri con i quali è possibile effettuare tale stima che dobbiamo volgere ora la nostra attenzione.

3. *Compenso del lavoro e giusto prezzo*

Parlando di Tommaso, occorre partire dalla tristemente famosa valutazione del giusto prezzo in rapporto allo “status”: le espressioni dell’Aquinate non sono, su questo punto, del tutto scevre di problema. In una delle sue questioni quodlibetali, l’idea che il prezzo di *un dato bene* debba essere fatto dipendere dallo “status” sociale delle due parti coinvolte nello scambio è immediatamente e recisamente respinta facendo riferimento alla distinzione di Aristotele tra giustizia conmutativa e distributiva.

Nella giustizia {conmutativa} il *medium* non varia secondo le differenti condizioni personali, ma tiene conto solo della quantità della cosa. Ocluí che compra una certa cosa deve pagare tanto quanto essa vale, che la compri da un povero o da un ricco(23).

È quando ciò che va valutato è strettamente associato a una certa classe o professione che il problema dello status tende a confondere l’interpretazione del giusto prezzo. In un altro *quodlibet* Tommaso ne offre un ottimo esempio, cui ricorre anche nel *De regno*. Poichè esso riapparirà in numerosi e importanti trattati scolastici di economia, non sarà inutile citarlo in entrambe le versioni. La più antica è ritenuta quella del *De regno*. Qui compare in un capitolo sulla recompensa celeste che attende un re che adempia degnamente e lodevolmente al suo compito. Nel parlare di ciò, Tommaso menziona differenti tipi di ricompense pagate a persone differenti sulla terra:

Nei mestieri, un architetto che progetta un edificio è più stimato e più pagato del costruttore che sotto la sua direzione esegue il lavoro manuale; e in guerra la vittoria dá maggior gloria alla strategia del generale che al coraggio del soldado(24).

In una questione quodlibetale disputata più o meno all'epoca della composizione della *Secunda Secundae* e del commentario all'*Etica*, Tommaso prende in considerazione il possibile peccato comeos da chi passa il proprio tempo a studiare invece che a salvare anime, e di nuevo tratta del merito e della recompensa di differenti attività:

Colui che progetta l'opera ed è chiamato architetto è naturalmente di rango più elevato del lavoratore manuale che esegue l'opera quale l'altro l'ha progettata; così, nella costruzione di case chi ne stende i progetti riceve un compenso più elevato dei lavoratori manuali che segano il legname e tagliano le pietre(25).

La differenza tecnica tra un prezzo e un compenso, cioè tra l'acquisto d'un prodotto finito e l'assunzione d'una persona per finirlo, dipende dal fatto che l'oggetto su cui il lavoro è compiuto sia o meno di proprietà del lavoratore. Ma se il valore di tale oggetto è trascurabile a confronto del lavoro compiuto su di esso, la distinzione diviene meno importante, e scompare nel caso di servizi professionali, dove le teorie del valore-produzione e del valore-prodotto si fondono. Il punto, allora, è che più una ricompensa economica è strettamente associata a una particolare classe o professione, più la distinzione tra giustizia commutativa e distributiva tende a sfumare. I compensi, come i prezzi, sono regolati dalla giustizia commutativa, ma, proprio come il concetto di "prezzo" può fondersi nel concetto di "compenso", così un "compenso" può fondersi in una "parte" distributiva. Il re, quale che sia la sua sorte nell'aldilà, in questo mondo si prende la parte del leone, non guadagna un compenso. Il generale, oltre a gloria e onore maggiori, riceve più denaro del soldato; se questo vada inteso come un salario più alto o come una parte maggiore del bottino, può essere a volte difficile deciderlo, ma lo status è un fattore. Sulla scala sociale guadagno e status sono correlato. L'architetto, oltre a guadagnare più denaro dello scalpellino, ha anche

uno status sociale più alto: gli scolastici gli garantivano il diritto di vestirse e mangiare meglio, e in genere, tratando di elemosine, di computare diversamente il suo “necessario”. Per chi non abbia familiarità con il pensiero economico, ciò può sembrare fonte di confusione. L’errore che va evitato è quello di interpretare il riconoscimento dello status in altre correlazioni per intendere che esso determini il compenso, e quindi estendere tale argomento dal compenso al prezzo.

Ciò non toglie che gli scolastici possano a volte aver commesso essi stessi tale errore, e se Tommaso non lo commise, in un’occasione vi andò pericolosamente vicino. Nella *Summa theologiae* discute se sia legittimo che professionisti quali avvocati o medici chiedano un compenso per i loro servizi, visto che non si devono scambiare cose spirituali, con cose temporali. La conclusione è che non è illegittimo, in quanto ciò per cui tali professionisti vengono pagati non è la conoscenza, ma l’uso della conoscenza: se questo dovesse essere proibito, nessun artigiano potrebbe ricavare un profitto dal proprio mestiere. Tuttavia, la condizione è che la retribuzione di avvocati e altri professionisti della medesima categoria.

sia moderata in rapporto alla condizione delle persone, degli affari, della fatica impiegata {laboris}, e delle consuetudini del luogo. Se invece uno esige più dell’onesto, pecca contro la giustizia(26).

Se dobbiamo porre tale riferimento alla *conditio* in accordo con quant’altro Tommaso afferma sulla formazione del prezzo, va innanzi tutto notato che l’intento principale dell’argomentazione è un monito contro l’estorsione. Il professionista è spesso in una posizione contrattuale forte e può far salire il proprio compenso fino a un livello ingiusto contro il consenso assoluto del cliente. La conclusione, quindi, riguarda in parte la questione della libera contrattazione (nostro secondo approccio alla dottrina del giusto prezzo), e include inoltre un elenco di fattori in base ai quali stimare quale sia un compenso ragionevole (nostro primo e attuale approccio). Non mi azzardo a suggerire che condizione personale significhi qui meramente posizione contrattuale, anche se può essere significativo che il riferimento sia a «persone», al plurale, includendo forse la (più debole) posizione

contrattuale del cliente. Va osservato, poi, che Tommaso fa riferimento anche alla *conditio laboris*, intendendo presumibilmente la qualità del lavoro. Il professionista presta un servizio qualificato, qualcosa di diverso e di maggior valore della comune fatica. Se la *conditio* personale influisce sul computo della giustizia conmutativa nella compravendita, ciò avviene, almeno in parte, proiettando il valore del lavoro d'una persona nella cosa che essa mette in vendita. Tali citazioni costituiscono quindi parte del fondamento testuale dell'interpretazione in relazione al lavoro, cui si sono altrettanto spesso sottoposte le trattazioni del valore e del giusto prezzo di Tommaso.

Com'è prevedibile, una produzione letteraria ampia e variegata quale quella dell'Aquinate non può non contenere numerose osservazioni sul lavoro, alcune delle quali ne enumerano benefici e ricompense (più o meno come in Bonaventura), ma non tutte altrettanto pertinenti all'economia. Il lavoro combatte l'ozio, mortifica il corpo, socorre i poveri e, ovviamente e necessariamente, provvede al sostentamento materiale di ognuno(27). Bisogna essere cauti nell'offrire elemosine a mendicanti in buona salute, che dovrebbero invece lavorare(28), e coloro che lavorano devono ricevere un compenso almento da sussistenza(29). Nella *Summa theologiae*, l'Aquinate applica tali idee al lavoro dei mercanti.

Come quando uno ordina il modesto guadagno cercato nel commercio al sostentamento della propria famiglia, o a soccorrere gli indigenti: oppure quando uno si dedica al commercio per l'utilità pubblica, cioè perchè nella sua patria non manchino le cose necessarie; e quando si ha di mira il guadagno non come fine, ma come compenso del proprio lavoro {*quasti stipendium laboris*}(30).

In risposta a un'obiezione sollevata nello stesso articolo, Tommaso adduce varie giustificazioni al fatto di rivendere a prezzo maggiorato, ad esempio il miglioramento (che presumibilmente implica lavoro), il rischio ecc(31). Avendo ricevuto l'insegnamento di Alberto Magno, inoltre, a volte spiega la formula dello scambio di Aristotele nell'*Etica* in termini di lavoro e costo: il numero di scarpe per una casa dev'essere uguale al paporto tra le epese (*expensas*) sostenute dal costruttore supera il calzolaio(32). E ancora: per una casa si devono scambiare tante scarpe quanto il costruttore supera il calzolaio “in labore et

expensis”(33). Il suo entusiasmo per tale spiegazione non è tuttavia evidente come quello di Alberto Magno. Sulla base di questi numerosi ed eterogenei riferimenti a simili fattori nella *Summa theologiae* e nel commentario all’*Etica*, si è spesso attribuita a Tommaso, sul valore e/o sul giusto prezzo, una “teoria del lavoro” o una “teoria del lavoro e del costo”. A mio avviso un tale modo di pensare (per non chiamarlo “teoria”) trova espressione ancora migliore in un certo *principio di indennizzo*, che l’Aquate applica sistematicamente allo scambio di beni come all’usura. Ma poiché tale principio di indennizzo può prendere in considerazione altri elementi del valore oltre il lavoro e le spese, occorre che ne rimandiamo l’ulteriore trattazione a più oltre.

4. Indigentia, *misura del valore e regole di mercato*

Nel commentario all’*Etica nicomachea*, il principale contributo di Tommaso all’economia si situa nell’area dell’interpretazione in relazione alla domanda della formula dello scambio di Aristotele. Quale base testuale del suo commento. L’Aquate si servi d’una copia della *translatio Lincolniensis* dell’*Etica*, vicina alla versione riveduta (e successivamente Standard), dove tre occorrenze del termine *opus* erano state sostituite con *indigentia*(34), rimuovendo così quasi del tutto la causa della confusione tra *opus* come “necessità” o “domanda” e *opus* come “opera” o “lavoro”. Ma anche *indigentia* è una parola da maneggiare con cura. C.I. Litzinger, nella sua traduzione inglese del commentario alle *Sentenze* di Tommaso(35), rende *indigentia*, nei tre casi menzionati, una volta come *demand* e due volte come *need*, il che esprime forse la consapevolezza che non è prudente associare troppo strettamente *indigentia* ad alcun termine del linguaggio economico moderno. Il contributo teoretico di Tommaso, oltre che un’indicazione di che cosa intendesse per *indigentia*, è contenuto nelle righe seguenti, parte dei suoi commenti a una delle richieste di Aristotele d’una “misura” dei beni nello scambio:

Ma questa cosa unica che misura tutto secondo verità è l’indigentia. Essa contiene tutte le cose commutabili, dato che ogni cosa fa riferimento all’*indigentia* umana. Le cose infatti non

vengono valutate secondo la dignità della loro natura, altrimenti un topo, animale dotato di sensi, dovrebbe essere di maggior valore d'una perla, cosa inanimada. Alle cose invese si attribuisce un valore a seconda di quanto gli uomini *indigent* di esse per il proprio uso(36).

Per sintetizzare in poche parole l'interpretazione di Alberto Magno : la causa dello scambio è il bisogno umano. Da un punto di vista metafisico i beni implicati nello scambio, essendo di genere differente, sono incommensurabili: una cosa infatti è Misurata dalla più piccola unità del suo genere. Per questo gli uomini hanno inventato il denaro, che misura *ad indigentiam*. Il contributo di Tommaso in aggiunta a ciò è duplice. In primo luogo, con un caratteristico mutamento di riferimenti, mette da parte l'Averroè del commentario alla *Metafisica* e abbraccia l'Agostino del *De civitate Dei*. Esiste in realtà in natura una scala su cui cose differenti possono essere comparate, ed è la scala della perfezione naturale, sulla quale gli uomini si collocano al di sopra degli animali, gli animali al di sopra delle piante e le piante al di sopra della natura inanimata. Ma, dice Agostino, non sempre gli uomini classificano le cose secondo tale ordine naturale. Chi non preferisce avere del pane, in casa propria, piuttosto che dei topi? E persino un servo, un essere umano, è spesso valutata meno d'un gioiello(37). È questa, in tutta evidenza, la fonte della comparazione tra una perla e un topo nel commentario all'*Etica*. La scala della perfezione nella natura è un tema ricorrente nella teologia di Tommaso(38). Essa è determinata da Dio e serve a illustrare il carattere transeunte della ben diversa scala su cui gli uomini scelgono di classificare le cose nello scambio economico. Citando per nome sant'Agostino nell'articolo sui difetti delle merci nella *Summa theologiae*, Tommaso ricorre ancora una volta alle differenti scale per distinguere, nelle cose, le qualità che sono irrilevanti per l'economia da quelle che rendono le cose potenzialmente idonee all'uso umano(39). (Il che, sia detto per inciso, ci libera una volta per tutte, per quanto concerne l'Aquinate, da un'interpretazione in relazione al valore intrinseco del modello di scambio di Aristotele.)

Poi, Tommaso spiega che cosa sia questa misura grazie alla quale i beni implicati nello scambio vengono gerarchizzati e valutati nella sfera economica. È l'*indigentia*. Esistono infatti in economia due misure, afferma poche righe dopo nel suo commentario. Ogni cosa si

misura “per *indigentia* secondo natura, e per *denarius* secondo la convenzione umana”(40). Tale *teoria della doppia misura* fu forse ispirata dall’antico e anonimo comentario greco all’*Etica* che Roberto Grossatesta e i suoi aiuti tradussero insieme al testo stesso(41), ma fu Tommaso a darle tale forma pregnante e a metterne in luce le implicazioni. Essa spiega che cosa possa significare misurare *ad indigentiam*. Il denaro è la misura formale. L’accordo sui rapporti di cambio nel baratto, el sui prezzi nello scambio indiretto, si raggiunge tramite misurazione su una scala monetaria, ma a determinare tali punti sulla scala monetaria è la misurazione sulla scala dell’*indigentia*, è una *quantificazione* del bisogno o della domanda. In sintonia con la dottrina scolastica tradizionale, c’è da aspettarsi, se bisogna accettare l’*indigentia* come un fattore determinante del giusto prezzo, che tale quantificazione implichi un certo grado di *aggregazione*. Nella sua risposta, già citata, all’obiezione riguardante il rivendere a prezzo maggiorato, Tommaso esime tale pratica da colpa non solo se nel trasporto o nel miglioramento materiale si generano rischi o ulteriori costi, ma anche se “i prezzi {*pretium rei*} cambiano secondo la diversità di luogo e di tempo”(42). L’ipotesi comune (cui non ho serie obiezioni da muovere) è che Il *pretium rei*, qui, sia el prezzo competitivo corrente di mercato, di cui la domanda aggregata é un importante fattore determinante. Se é questo che significa *indigentia* per Tommaso, la sua interpretazione di Aristotele e in sintonia con cio che Alessandro di Hales e Alberto Magno, aderendo a una tradizione canonistica, avevano suggerito quale criterio del giusto prezzo in altri contesti.

Ora, accettare quale giusto prezzo quello competitivo corrente di mercato, se un tale mercato operante nel tempo en el luogo della vendita esiste di fatto, e un truismo. In un mercato del genere nessuno puo ottenere comunque un prezzo piu alto, e non appare ragionevole sugeriré che a qualcuno si debba chiedere, dal punto di vista della *giustizia*, di vendere piu a buon mercato di chiunque altro : un simile comportamento dev’essere interamente un fatto di *carita*. Nel mercato competitivo corrente, il prezzo competitivo corrente di mercato quale criterio del giusto prezzo e semplicemente ridondante. Quando nella letterature scolastica si evoca tale criterio, si puo presumere che esso funzioni soltanto per ipotesi, quale valutazione di quello che il prezzo competitivo *potrebbe essere* se fosse operante. In quanto tale esso può fungere da alternativa, o da supplemento, al criterio del

lavoro e del costo per verificare o correggere i prezzi in situazioni di scambio particolari, prive di contatto con un mercato, o quando le condizioni di mercato sono irregolari o meno competitive a causa di autentica scarsità o di monopoli, accaparramenti e collusioni creati ad arte, tutti fenomeni familiari al mondo medievale. E in situazioni simili che magistrati e mediatori, *boni viri* e confessori, e, sperando in bene, a volte le stesse parti coinvolte nello scambio, potrebbero andare in cerca di criteri di quel genere. Tale natura ipotetica della stima competitiva di mercato è una semplice inferenza logica. Se è ancora problematica, è a causa della vaghezza del concetto stesso di mercato competitivo. Nella vita reale esistono tutti i generi di mercati, tutti i gradi di competitività e irregolarità. Se creare irregolarità è immorale, fino a che punto è legittimo profittare di quelle esistenti?

Tommaso comprese piuttosto bene gli effetti della relativa scarsità sul prezzo. Nella *Summa theologiae* parla del dovere di rivelare i difetti delle merci e prende in esame un'obiezione riguardante i beni non difettosi ma scarsi, che ci si aspetta divengano in futuro di minor valore (*minoris valoris*) per il sopraggiungere di altri mercanti (43). Un mercante già sul luogo non ha il dovere di informare potenziali clienti di tali arrivi (che renderanno il mercato più competitivo), e trarre profitto da un certo grado di scarsità gli è quindi permesso. Ma è solo una questione di grado. In uno dei suoi ultimi *quodlibeta*, Tommaso rivisita brevemente il paradosso del valore di sant'Agostino: in una carestia un tozzo di pane può essere preferito a una preziosa perla (44). Che Tommaso ritenga che prendere a un uomo affamato una perla per un tozzo di pane sia uno scambio giusto è fuori questione. In qualche punto lungo la linea tra queste due situazioni di scambio, il prezzo ottenibile, basato sull'*indigentia*, si separa dal giusto prezzo.

5. Etica della compravendita in un mercato non competitivo

Ogni tentativo di costruire teorie coerenti a partire da frammenti testuali come questi è destinato a mutarsi in una congettura di scarso valore storico. Comunque, in materia di etica non ci si devono aspettare regole parti colareggiate, e Tommaso era abbastanza avveduto da non insistervi; nell'etica economica il giusto prezzo non può essere nulla di più

d'una stima dipendente dal giudizio e dalla buona disposizione. Tuttavia, nell'articolo sul problema "se si alecito vendere una cosa per piú di quanto vale" (45), un criterio guida Tommaso lo offre, in due parti. E tale *doppia regola della formazione del giusto prezzo*, combinando i criteri del costo e *dell'indigentia*, oltre che indicando un parallelo con la dottrina sull'usura, emerge quale uno dei principi chiave dell'economia scolastica. Nel presentare la sua soluzione alla domanda principale posta nell'articolo, l'Aquinate prende dapprima in considerazione la compravendita in se stessa. Da questo punto di vista, si può vedere lo scambio come istituito per il comune vantaggio delle due parti e, quindi, esso dev'essere basato sull'uguaglianza. Dopo di che, Tommaso affronta lo scambio da un punto di vista diverso :

Secondo, possiamo considerare la compravendita in quanto accidentalmente costituisce un guadagno per l'uno e una perdita per l'altro; per esempio, quando uno ha gravemente bisogno di una cosa, e l'altro viene danneggiato privandosi di essa. In tal caso il prezzo giusto non va definito soltanto guardando a ciò che si vende, ma anche al danno che il venditore subisce con la vendita. E in questi casi si può vendere a un prezzo superiore al valore intrinseco della cosa [*plus quam valeat secundum se*], sebbene non si venda piú di quanto essa vale per il proprietario. Se poi uno riceve un vantaggio rilevante dall'acquisto, senza che il venditore venga danneggiato privandosi di ciò che vende, questi non ha il diritto di aumentare il prezzo. Poiché il vantaggio dell'acquirente non dipende dal venditore, ma dalle condizioni dell'acquirente: ora nessuno deve vendere a un altro cose che non gli appartengono, sebbene possa vendere il danno che lui stesso subisce (46).

A causa della menzione del valore *secundum se*, tale testo è stato portato a sostegno dell'erronea interpretazione in relazione al valore intrinseco del giusto prezzo di Tommaso [come sembra indicare anche la traduzione dei Domenicani italiani che abbiamo citato, N.d.T.]. Ma gli scolastici usavano espressioni come questa molto piú liberamente di quanto siamo inclini a fare noi. *Secundum se* è una costruzione dialettica; nell'apparire qui nella riga conclusiva della prima parte della seconda regola, rimanda in tutta evidenza alla precedente

trattazione della compravendita *secundum se*, che prescriveva di osservare l'uguaglianza di valore monetario. E tale uguaglianza, come abbiamo visto, non dev'essere fondata su alcuna qualità intrinseca, bensí su stime economiche. Diciamo, a beneficio del discorso, che, dovendosi escludere ogni circostanza accidentale, il normale prezzo competitivo di mercato soddisferebbe le richieste del valore *secundum se*, come le soddisferebbe il costo normale: partendo da tali premesse, infatti, i due devono coincidere, anche se, naturalmente, Tomasso non aveva in mente nulla di cosí preciso. Nella terminología corrente, è per lo meno ineccepibile leggere il valore *secundum se* come valore *normale*, essendo 'normale' un termine usato nell'economia moderna con altrettanta libertà.

La prima metà della regola si applica allora in una situazione in cui il valore d'un bene per il potenziale venditore è per qualche ragione al di sopra di questa norma, cosicché separandosene per quello che in altre circostanze sarebbe un giusto prezzo egli subirebbe una perdita. Benché il caso sia posto soltanto in questi termini quotidiani, è all'interno della logica del principio, e in sintonia con la sua applicazione parallela nell'ambito della dottrina sull'usura, porlo in termini di costo nel senso economico lato di costo effettivo e costo opportunità. L'essenza del principio, allora, è il diritto all'indennizzo. Il venditore può aumentare il prezzo in modo da coprire costo o perdita, ammesso, naturalmente, che l'acquirente sia disposto a pagare tale prezzo maggiorato, il che in condizioni di concorrenza può non avvenire, perché egli potrebbe riuscire a ottenere il bene a prezzo inferiore altrove, e in questo caso la transazione sarebbe finita. Il presupposto è quindi che in tali particolari circostanze anche l'acquirente, oltre al venditore, valuti il bene più del normale. Il giusto prezzo dovrebbe quindi essere fissato di conseguenza. Si direbbe un principio molto ragionevole. (Resta naturalmente il problema se la pretesa del venditore sia avanzata in buona fede, ma ciò ha a che vedere con la questione della frode piuttosto che con quella dell'elaborazione di regole formali di giustizia).

La seconda metà della regola è la più controversa, ma di fatto va al cuore della dottrina economica di Tommaso. L'Aquinate prevede ora una situazione in cui il venditore non può appellarsi a costi o perdite straordinari, mentre l'acquirente, per qualche ragione, valuta il bene più del normale. Anche questo caso, come il primo, presuppone implicitamente l'assenza

di alternative più a buon mercato : il venditore è a quanto pare nella condizione di poter alzare il prezzo fino al livello dell'acquirente, realizzando così un profitto per sé. E questo, insegna Tommaso, non gli è lecito : il prezzo andrebbe piuttosto stabilito al livello, inferiore, del venditore. (Per estensione logica, lo stesso sembrerebbe valere anche se entrambi i livelli fossero superiori al normale, essendo l'inferiore quello del venditore; il prezzo andrebbe allora stabilito in modo che il venditore risulti comunque indennizzato). La ragione avanzata a giustificazione di tale conclusione, vale a dire che "il vantaggio dell'acquirente non dipende dal venditore, ma dalle condizioni dell'acquirente", e quindi non è qualcosa che appartenga al venditore e che egli possa vendere come se fosse di sua proprietà, può suonare debole provenendo da un *disputator* normalmente sottile e consciencioso come Tommaso, e infatti ha causato ai suoi moderni apologeti qualche disagio.

Non è necessariamente detto che sia così. Vorrei concludere questa esposizione della teoria dell'etica nella compravendita di Tommaso suggerendo un'interpretazione che intende meglio quanto l'Aquinate dice su quelle "condizioni dell'acquirente" da cui al venditore non dovrebbe essere permesso di trarre profitto. La maggior parte degli studi critici sulla teoria di Tommaso (compreso il presente fino a questo punto) l'hanno affrontata in un'ottica che dirige l'attenzione sul *livello del giusto prezzo* e va alla ricerca di criteri con i quali *stimare* tale livello. Che l'impostazione principale dovesse essere questa é, nel caso dell'Aquinate, naturale, perché quanto egli dice sull'argomento si presta il più delle volte di miglior grado a un esame da tale punto di vista che da quello alternativo, che si concentra sulle *condizioni della libera contrattazione* sotto le quali il giusto prezzo sarà raggiunto dalle parti stesse. È possibile che la seconda metà della *doppia regola* costituisca, a tale riguardo, un'eccezione. La questione della libera contrattazione *versus* la coercizione o coartazione economica fu forse introdotta per la prima volta nella letteratura scolastica da Guglielmo di Auxerre. Guglielmo adottò il concetto di Aristotele di volontarietà mista, lo ripropose in termini di consenso assoluto e condizionato, e lo applicò alla teoria dell'usura. I successivi contributi alla tradizione teologica si tennero stretti a tali utili costruzioni. Lo stesso Tommaso applica i principi del consenso condizionato e della coercizione economica nella sua questione sull'usura nel *De malo*, e solo a partire da lì fa un passo indietro verso lo scambio e

la formazione del prezzo dei beni, suggerendo un 'applicazione analoga. Con la seconda metà della doppia regola protrebbe averpreparato il terreno per tale analogia.

6. La frode

Nei suoi commenti all'analisi aristotelica del volontario nell'*Etica*, III, Tommaso non traccia paralleli con l'economia, si limita a parafrasare l'esempio del capitano che gesta in mare il carico per salvare la sua nave in una tempesta (47). Nell'*Etica*, V (non molto dopo il capitolo sull'economia), Aristotele applica il suo concetto di volontarietà all'analisi della giustizia, concludendo condizionalmente che "nessuno patisce ingiustizia volontariamente" (*iniustum patitur nullus volens*) (48). Tommaso bendice: "Nessuno patisce volontariamente ingiustizia, parlando in senso assoluto" (*nullus volens patitur iniustum per se loquendo*) (49). L'espressione di Aristotele è citata nella questione sul furto e la rapina nella *Summa theologiae* insieme a un riferimento al libro III, menzionando la duplice maniera in cui è possibile subire ingiustizia *involuntariamente*, cioè per ignoranza e violenza (50).

In economia, l'ignoranza ha a che vedere con la frode. La frode compare nel titolo della questione di Tommaso sulla giustizia nello scambio nella *Summa theologiae*, ed è più specificamente il tema del suo secondo e terzo articolo. Essi denunciano la falsificazione in rapporto alla sostanza, alla quantità e alla qualità delle merci, e discutono quali tipi di occultamento di informazioni equivalgano a una frode in senso morale. Come l'Aquinate fa notare altrove, il diritto di acquirenti e venditori di raggirarsi o "ingannarsi" (*decipere*) l'un l'altro, garantito loro dal diritto romano (51), non equivale a una generalizzata licenza di frode (52). Nella legge civile la violenza (che distingue la rapina dal furto) non ha pressoché nulla a che vedere con l'economia. Gli statuti che regolano i contratti economici presuppongono normalmente l'assenza di violenza nel senso fisico ordinario del termine. La seconda metà della doppia regola di Tommaso sulla formazione del giusto prezzo è intesa a eliminare un diverso tipo di violenza.

Una perla è un prezzo esorbitante per un tozzo di pane. Un prezzo simile non viene ottenuto per frode nel senso scolastico, bensì per *coercizione economica*; il consenso a

pagarlo non è un consenso assoluto, ma condizionato da una necessita urgente ed evidente. Il giusto prezzo non è misurato da tale genere di indigentia, bensí dal genere che trova espressione comune nei mercati. Per estensione, parrebbe che la disponibilità a pagare qualunque prezzo che ecceda di molto sia l'utilità del venditore sia un 'ipotetica stima basata sul costo normale o sul prezzo di mercato, potrebbe análogamente indicare un consenso con riserva e un 'occasione di coercizione. Le "condizioni dell'acquirente" consistono nel bisogno individuale, che, secondo la legge naturale, é un dovere alleviare invece che sfruttare. Come ho già detto, la conferma di tale interpretazione é fornita dallo stesso Tommaso in una delle sue opere sull'usura, dove l'argomento coercizione riceve grande attenzione, e serve da fondamento a una generalizzazione che, facendo un passo all'indietro, include la sua teoria del prezzo.

7. Contro l'usura: l'argomento in relazione alla sterilità

I contributi di Tommaso all'analisi scolastica dell'usura furono anch'essi rilevanti, ma di natura un po' diversa dai molteplici punti di vista sul valore di cui abbiamo parlato. Oltre ad arricchire la tradizione su aspetti secondari, e a volte a correggerla, l'Aquinate, volgendo ripetutamente l'attenzione all'usura nei suoi ultimi anni, dedicó gran parte degli sforzi a cercare di far valere un particolare argomento con il quale il suo nome finí in seguito per essere associato. Per capire e valutare questo argomento in relazione alla consumabilità contro l'usura, é necesario occuparsi brevemente della concezione tomista del *denaro* quale si manifesta in luoghi diversi dalle pagine sull'usura. Il che significa, a tutti gli effetti, i commentari dell'Aquinate all'*Etica* e alla *Politica* di Aristotele. Abbiamo visto che Tommaso insiste sul denaro come 'misura'. Esso deriva il proprio nome, *nummisma*, da *nomos*, che l'Aquinate interpreta come legge, piuttosto che convenzione: "nomos enim lex est" (53). Tuttavia, nell'*Etica* il denaro é anche una garanzia o sicurezza, e nella *Politica*, con la máxima enfasi, é (anche se non dovrebbe esserlo) un acantonamento di ricchezza. Tutto ciò é fedelmente riportato nei commentari di Tommaso. Il ripetuto riferimento a una funzione di misura, quindi, non giustifica un 'interpretazione del denaro in quanto 'segno'.

Se è discutibile che tale etichetta corresponda all'Aristotele storico, l'Aquinate interpreta nei suoi commenti il Filosofo in senso 'metallista', ponendo risolutamente l'accento sul carattere di 'merce' del denaro. Esso dev'essere fatto d'un materiale utile, come di materiale utile sono fatte stoviglie e altri utensili, e nello stesso tempo costoso per la sua rarità, in modo che la monete siano fácilmente trasportabili (*de facili portari poterant*) in luoghi lontani (54). La concezione del denaro di Tommaso, come quella dei suoi predecessori latini, è interamente materiale. Egli fa riferimento al *denarius*, o alla *pecunia* nel senso stretto di moneta metallica, e in qualche caso alla *pecunia argentea* (55).

Il fatto di concepire il denaro in senso concreto non implica una confusione tra valore nominale e reale (intrinseco, metallico), e probabilmente aggrava piuttosto che attenuare il problema della svalutazione della moneta. A tale illecito, che avrebbe presto assunto proporzioni nefaste, e sarebbe divenuto una preoccupazione centrale anche di alcuni aristotelici, è possibile forse trovare in Tommaso qualche accenno indiretto. Se nell'Etica Aristotele osserva che il denaro, pur soggetto a fluttuazioni come altri beni, tende a essere più stabile, l'Aquinate muta questo giudizio in un'affermazione prescrittiva rivolta al coniatore: il denaro *deve* essere ordinato in modo da conservare più permanentemente lo stesso valore (56). E, comentando la Politica, condanna il suo triplice abuso, che Guglielmo di Moerbeke classificò sotto i nomi di *campsonia*, *obolostatica* e *tokos*, e spiega il termine mediano come un "ordinare monete in eccesso", che può essere un modo di definire la svalutazione (57).

L'ultimo termine della perversa triade di Moerbeke, Tommaso lo identifica dicendo: "tokos, id est usura". *Tokos*, spiega, significa *partus*. In natura si osserva che nella procreazione si genera il proprio simile; quando il denaro aumenta tramite il denaro, quindi, si ha una sorta di parto. Tale modalità di acquisizione è contro natura: secondo natura, infatti, il denaro va ottenuto in cambio di oggetti naturali, non di denaro (58). È un'affermazione digna di rilievo, perché evita l'interpretazione volgare di Aristotele in termini di sterilità in senso biologico: il metallo della moneta è sterile e quindi non può procreare (59). Piuttosto, una simile procreazione è secondo l'Aquinate contraria alla natura. Dove Alberto Magno imputava la pratica dell'usura a una *motivazione* umana innaturale, Tommaso sottolinea il *telos* o finalità naturale del denaro stesso, che deve servire quale

mezzo di scambio. Il denaro è sterile in senso morale : se genera, genera innaturalmente, quindi immoralmente. Tuttavia, sulla sterilità del denaro c'è forse nell'Aquinate dell'antro, perché al fondo del suo argomento in relazione alla consumabilità (nell'unico modo in cui riesco a leggerlo) si trova un argomento in relazione alla sterilità diverso.

8. Condizioni di liceità del prestito dietro compenso

Per procedere sulle dottrine dell'usura di Tommaso dobbiamo mettere da parte i commentari ad Aristotele e volgerci ad alcune delle sue opere teologiche. Una mezza dozzina di affermazioni parziali a una lunga questione nel *De malo* supportano e arricchiscono l'analisi principale della *Summa theologiae*, dove tratta dell'usura la questione 78 della *Secunda Secundae*. I suoi quattro articoli, come li riassume l'introduzione dell'autore, discutono i seguenti temi: "1. Se sia peccato percepire l'usura, cioè un compenso per il denaro prestato; 2. Se si alicito ricavare qualsiasi altro vantaggio per recompensa di un prestito; 3. Se uno sia tenuto a restituire ciò che ha guadagnato giustamente col denaro prestato ad usura; 4. Se sia lecito prendere a prestito del denaro ad usura". Si tratta di argomenti familiari. Alcune delle risposte proposte da Tommaso sono convenzionali, altre un po' meno.

Le parole di Cristo nel discorso della montagna sul prestare denaro possono essere lette, superficialmente, come un consiglio, ma una lettura del genere è farisaica. Comunque, anche se concedere prestito è un consiglio, quando si presta del denaro è un precepto farlo senza lucrarvi (60). Richiesto di spiegare perchè la legge civile permetta di percepire l'usura se essa è un peccato, Tommaso risponde non solo adducendo i differenti obiettivi della legge civile e di quella divina, ma anche riconoscendo che vi sono benefici dei quali gli uomini verrebbero privati se peccati come l'usura fossero rigorosamente proibiti e puniti (61). Il diritto positivo cerca il bene comune. Quando permette l'usura è in ragione dei vantaggi che a volte risultano dal denaro preso a prestito, sia pure a usura (62). Ancora una volta sembra che Tommaso sia pronto a concedere all'interesse economico personale, in vista di effetti sociali, una qualche libertà. Eppure, non è meno inflessibile degli scolastici precedente nel giudicare l'usura contraria alla legge naturale. Essa non è peccato in quanto è proibita

(quando è proibita), ma è proibita in quanto è peccato *secundum se* (63). Uccidere, che protrebbe sembrare un peccato peggiore dell'usura, è a volte giustificato, ma non se al vittima è innocente; il che implica, per quanto riguarda il chiedere denaro a prestito, che chi lo fa appartenga a questa categoria (74). Egli "non consente al peccato dell'usuraio". Offre all'usuraio l'occasione non di percepire un'usura, bensì di fare un prestito, il che è un bene. È vero che si serve del peccato dell'usuraio, ma ciò è lecito, se è per un fine buono, ad esempio "per far fronte alla necessita propria aa quella di altri" (65).

L'usura non è circoscritta a semplici prestiti monetari; può prodursi anche nella forma d'un aumento di prezzo in vendite a credito, o d'una diminuzione di prezzo nel caso di pagamento anticipato. La situazione può essere giudicata in modo diverso se lo stesso venditore desdiera concedere una riduzione sul giusto prezzo per ricevere il suo denaro prima (66), anche se ciò può configurarsi come un'usura da parte dell'acquirente, "poichè egli vende un intervallo di tempo" ("cum spatium temporis vendat") (67). Non è necesario che i guadagni usurari siano percepiti in contanti : è usura aspettarsi o esigere come compenso qualunque coasa che possa essere valutata in denaro (68). È quinde usura anche il valore derivato da un pegno; e tale valore, alla restituozione del prestito, va dedotto dal capitale (69). È illecito inoltre concedere un prestito a condizione di ricevere, sucesivamente, un prestito a propria volta (70). È lecito invece aspettarsi e accettare, a titolo gratuito, tanto cose di valore economico quanto cose non misurabili in denaro, come la benevolenza e l'amore (71). Normalmente non è permesso offrire o ricevere elemosine di denaro usurario; fanno eccezione le elemosine a un predicatore che esorti l'usurario alla restituzione, e le elemosine a chi manchi di qualunque mezzo di sussistenza, perché nel bisogno estremo tutto è comune (72).

9. Contro l'usura: l'argomento del diversificare la misura

L'argomento principale avanzato da Tommaso nella *Summa theologiae* e in altre opere al fine di mostrare perché l'usura sia contraria alla legge naturale è in genere considerato il punto

culminante della sua analisi. Tuttavia, ha dato adito a controversia un alto suo argomento, esposto nel comentario alle *Sentenze*, che, si è ritenuto, implica una concezione della natura del denaro differente da quella che occorre presumere per intendere il suo argomento principale. A mi parere tale confusione, prendendo in considerazione i contesti letterario e storico, può essere chiarita. Nell'opera più antica Tommaso, per lo più, parafrasa Alberto Magno. Come il maestro, propone il tradizionale paragone tra un prestito di denaro e l'affitto d'una casa, e prende in considerazione tre argomenti per dimostrare perché il locatore possa chiedere un compenso, mentre chi presta denaro debba accontentarsi di ricevere indietro i suoi soldi (73). Sia Alberto sia Tommaso accettano l'argomento proprietà dei giuristi, ma respingono l'argomento del non-deterioramento del denaro *versus* il deterioramento di oggetti locabili. In tali posizioni l'Aquinate si manterrà fermo nelle opere posteriori. Come vedremo, il rifiuto dell'argomento del non-deterioramento sarà ribadito, e portato a sostegno dell'argomento principale di Tommaso, nel *De Malo*. L'argomento proprietà verrà usato nella *Summa theologiae* per distinguere il profitto, a volte ammissibile, realizzato mettendosi in società con qualcuno, dal profitto su un prestito : la proprietà comporta un rischio (74). Quanto al terzo argomento, Alberto afferma che con l'affitto d'una casa una certa utilità passa all'affittuario, il che non avviene nel caso d'un *mutuum*, che, quindi, dev'essere gratuito. Tommaso sviluppa tale idea nel comentario alle *Sentenze*. Tutte le altre cose hanno qualche utilità *ex se ipsis*, spiega, "il denaro, invece, no, ma esso è la misura dell'utilità delle altre cose, come risulta da quanto dice il Filosofo nell'*Ettica*, V". L'usura, quindi, equivale a "rendere differente [*diversificare*] la misura".

Bisogna ammettere che è una frase ambigua. Isolandola dal suo contesto, è facile fraintenderla. Noonan avanza l'ipotesi che Tommaso "consideri il denaro, formalmente, una misura", "avente un unico valore fisso, costante, il suo valore nominale legale" (75). Proveyendo da uno dei critici più acuti (oltre che più autorevoli) della dottrina scolastica dell'usura, le opinioni di Noonan hanno un certo peso. Ma su questo punto non posso essere d'accordo con lui. Come la maggior parte delle successive trattazioni dell'usura, quelle di Tommaso nelle sue opere mature riflettono l'influenza della dottrina monetaria di Aristotele, esposta fino in fondo solo nella *Politica*. Ora, quando l'Aquinate comentava le *Sentenze*, non

conosceva antoca la *Politica*. Conosceva, per il tramite di Alberto Magno, l'*Etica*. E, seguendo Alberto, cercò di trasporre le idee monetarie presenti in quest'opera al problema dell'usura. Nell'*Ettica*, V, Aristotele si occupa soprattutto di una particolare funzione del denaro, quella di misura nello scambio. Il denaro misura il valore dei beni barattati, o dei beni comprati e venduti, per stabilire un'equivalenza. Quando si scambia denaro contro denaro, equivalenza significa pagare quanto si è ottenuto in prestito. Se si paga di più (o di meno), il denaro come misura di valore è *intrinsecamente inconsequente*. È questa, mi sembra, l'interpretazione più ragionevole del *diversificare mensuram* di Tommaso. Tale espressione non va intesa nel senso che, per lui, il potere d'acquisto del denaro sarebbe sempre lo stesso, che cioè il denaro sarebbe immutabile in termini di merci. Ciò che potrebbe significare è che egli considera il denaro immutabile nei termini di se stesso. Non vorrei dedurre troppo, ma se si ammette un'interpretazione del genere la prima analisi dell'usura dell'Aquinate non guarda più all'indietro, a qualche primitiva, altomedievale concezione del denaro. Guarda piuttosto in avanti, a un'idea cui accennano Enrico di Gand e Pietro Olivi e che verrà sviluppata nel secolo seguente in quello che altrove ho chiamato il principio di autovalutazione dei beni fungibili.

10. Contro l'usura : l'argomento in relazione alla consumabilità

L'affermazione sul *diversificare* la misura risuonerà ancora una o due volte nella letteratura scolastica (76). Tuttavia, quando Tommaso verrà citato sull'usura, quello a cui quasi tutti i suoi seguaci faranno appello sarà l'argomento in relazione alla consumabilità del denaro. L'Aquinate lo espone, più o meno a fondo, in più occasioni, nel *De Malo*, nella *Summa theologiae* e in una delle questioni quodlibetali, e vi accenna altrove. In tali esposizioni, della funzione immateriale di misurazione del denaro non si fa pressoché menzione. Il punto di riferimento di Tommaso in Aristotele è la *Politica*, I, dove il denaro appare principalmente quale concreta incarnazione della ricchezza. Il denaro è moneta, un pezzo di metallo prezioso suelto e modellato dagli uomini per facilitare lo scambio dei beni. Ne segue che *la sua funzione normale è d'essere speso*. "Il denaro, come insegna il Filosofo", dice l'Aquinate

nella *Summa theologiae*, “è stato inventato principalmente per facilitare gli scambi:quinde l’uso proprio e principale del denaro è il consumo, o la spesa che di esso si fa negli scambi” (77). L’uso del termine “consumo” in tale accezione non è un’idea di Tommaso, ma viene dal diritto romano. Il *Digestum*, ad esempio, contiene un titolo che fa riferimento a quelle cose, tra cui il denaro, “che vengono consumate nell’uso” (*quae usu consumuntur*) (78). Il canonista Enrico di Susa, cardinale-vescovo di Ostia (e perciò denominato l’Ostiense, morto nel 1271), comentando nella sua *Summa aurea* sulle *Decretali* di Gregorio IX il titolo *De usuris*, afferma che l’uso d’una cosa concessa in prestito non è altro che consumo (*usus autem rei mutuatae nullus est sine consumptione*) (79). Non è affatto escluso che sia statuto lui a ispirare a Tommaso l’argomento in relazione alla consumabilità, esposto nel *De malo* in questi termini :

‘Usura’ deriva da ‘uso’, poiché si riceve un certo prezzo per l’uso del denaro, come se venisse venduto l’uso stesso del denaro prestato. Va tuttavia osservato che cose differenti hanno usi differenti. Vi sono alcune cose il cui uso è il consumo delle cose stesse; così, l’uso proprio del vino è d’essere bevuto, e in ciò si consuma la sostanza del vino; similmente, l’uso proprio del grano o del pane è d’essere mangiati, il che è consumo del grano o del pane stessi. Così, anche l’uso proprio del denaro è d’essere speso in cambio di altre cose, perché il denaro è statuto inventato per lo scambio, come dice il Filosofo nella *Politica*, II. Poi, vi sono alcune cose il cui uso non è il consumo della loro stessa sostanza, così, una casa è usata per abitarvi, ma non vi si abita per demolerla; se accade che una casa venga migliorata o deteriorata nell’essere abita, ciò è accidentale, e lo stesso può essere detto d’un cavallo o d’un vestito e altre cose del genere. Poiché dunque cose simili non si consumano per l’uso in quanto tali, ne segue che la cosa stessa e il suo uso possono essere ceduti o venduti separatamente o insieme: si può infatti vendere una casa conservandone l’uso per sé per qualche tempo, e similmente si può vendere l’uso della casa conservandone per sé la proprietà [*proprietatem et dominium*]. Ma nel caso di quelle cose il cui uso è il loro consumo non c’è altro uso della cosa che la cosa stessa, quinde a chiunque si conceda l’uso d’una tale cosa, si concede anche la sua proprietà [*dominium*], e viceversa. Quando perciò qualcuno presta del denaro a patto

che gli venga restituito tutto e, oltre a ciò, riceva per l'uso del denaro un prezzo, è chiaro che vende separatamente l'uso del denaro e la sostanza del denaro stesso; ma l'uso del denaro, come s'è detto, non è altro che la sua sostanza, quindi egli vende ciò che non esiste o vende la stessa cosa due volte, cioè il denaro il cui è il suo consumo, e questo è evidentemente contrario alla giustizia naturale. Perciò prestare denaro a usura è per sua stessa natura un peccato mortale; e lo stesso vale per tutte le altre cose la cui sostanza si consuma per l'uso, come il vino, il grano e simili (80).

È inutile dire che il “consumo” del denaro non limita l'argomento di Tommaso a quelli che oggi chiamano prestiti di consumo, in contrapposizione ai prestiti finalizzati all'investimento o a qualche altro scopo commerciale. Nulla qui, né in nessuna delle sue riproposizioni dell'argomento, legittima una simile idea (81). Il denaro, è vero, non viene consumato allo stesso modo del vino o del grano. Viene consumato semplicemente spendendolo nello scambio, per qualsivoglia scopo. Nel *De malo*, l'Aquinate prende ancora una volta in esame l'affermazione per cui gli oggetti locabili si deteriorano nell'uso, mentre il denaro no. Come argomento contro l'usura, non è valido a nessuno dei due titoli. Altrimenti vorrebbe dire che il giusto canone per l'uso d'una proprietà dovrebbe essere limitato all'effettivo deterioramento di essa, il che è falso (82). Quanto al non-deterioramento del denaro, l'argomento in relazione alla consumabilità lo contraddice altrettanto. Il denaro preso a prestito in un *mutuum* non solo si deteriora; se viene speso nello scambio (il che è lo scopo d'un simile prestito), viene consumato e va integralmente perduto. Perduto, cioè, per quanto riguarda le reali monete consegnate al mutuuario. Nei termini d'una moderna transazione creditizia, che non implica nessun passaggio materiale di moneta, l'argomento in relazione alla consumabilità è privo di senso. Il suo significato poggia tutto sull'idea della moneta quale cosa materiale, un'idea che Aristotele impresso con tanta forza sulla mente medievale.

Ne consegue che quando le monete materiali vengono volte a usi differenti, nei quali non si consumano venendo spese, ad esempio quando restano in un borsellino (*in sacculo*), come dice Tommaso nel *De malo* in risposta a un'obiezione, allora possono essere affittate, Magali a scopo di ostentazione, traendone un profitto (83), perché uso e sostanza sono separati. Ciò

veniva spiegato nella tradizione canonistica quale corollario dell'argomento in relazione alla proprietà, ed è come tentativo di perfezionare tale argomento che conviene vedere nel suo contesto storico quello della consumabilità. La legge definisce il *mutuum* un prestito in cui la proprietà passa al debitore. Tommaso spiega perché ciò sia necessario. Il debitore deve *ottenere la proprietà* perché il fine normale del prestito, spendere il denaro, lo mette nell'impossibilità di ripagare il creditore con le reali monete ricevute. Il ragionamento risulta più chiaro in altre versioni dell'argomento in relazione alla consumabilità. Nella *Summa theologiae*, ad esempio, l'Aquinate afferma che "la concessione dell'uso [d'una cosa il cui uso consista nel suo consumo] implica la concessione della cosa. E quindi per tali cose il prestito determina un passaggio di proprietà [*dominium*]" (84). Non è il passaggio di proprietà in quanto tale a rendere l'usura un peccato. Il passaggio di proprietà è accidentale. A essere un peccato, dato che la moneta si consuma nell'uso, è il computo separato di uso e sostanza.

Da tale argomentazione consegue che l'oggetto contro il quale il denaro ricevuto in prestito viene scambiato è moralmente irrilevante. Qualunque sia lo scopo del prestito, il prestatore commette peccato mortale quando chiede un compenso per l'uso del denaro. Parlando dello scambio abbiamo visto che, per la seconda metà della 'doppia regola' della formazione del giusto prezzo, non è lecito che il venditore d'un bene tragga profitto dalle "condizioni dell'acquirente". Il motivo per cui l'acquirente è disposto a pagare più del giusto prezzo non è affare del venditore. L'argomento in relazione alla consumabilità stabilisce un principio simile per il prestito di denaro. Che cosa intenda fare del denaro chi chiede un prestito, e che cosa motivi tale richiesta, non è affare del prestatore. Rimane una differenza nel fatto che, nel secondo caso, l'uso del denaro non ha nessun giusto prezzo positivo; esso è implicitamente valutato zero. Formalmente, ciò viene affermato negando l'esistenza stessa di un uso separato dalla sostanza, ma, benché Tommaso adotti definizioni e distinzioni legali, e nel lungo argomento citato sopra non faccia mai riferimento al valore, alla base dell'argomento c'è in tutta evidenza un assunto economico, che viene in luce in sue esposizioni più casuali. Il punto economico non è che il denaro *non ha un uso separato bensì che non ha un valore d'uso separato*. Nella *Secunda Secundae* della *Summa*

theologiae (che la maggior parte delle autorità resenti datano a parecchi anni dopo il *De malo*) l'Aquinate fa riferimento a "beni il cui uso consiste nel loro consumo, i quali non ammettono l'usufrutto" (*res quorum usus est ipsarum rerum consumptio, quae non habent usumfructum*) (85). Al fondo dell'argomento in relazione alla consumabilità sta la sterilità del denaro o, per essere più precisi, la sterilità di tutte le cose che possono essere oggetto d'un *mutuum* (86). Ciò è in effetti implicato dalle fonti legali da cui Tommaso attinge il concetto di consumo nell'uso. Il *Digestum* e le *Institutiones* di Giustiniano accennano entrambi a un legame tra sterilità e consumabilità (87). Si direbbe che l'Aquinate divenisse sempre più consapevole di tale importante inferenza: la sua ultima parola sull'usura è nel comentario al Salmo 14, dove afferma che l'usuario vende un frutto che non esiste (88).

11. Industria, indennizzo e profitto

Se il denaro è sterile, il profitto commerciale dev'essere dovuto a qualcos'altro, e Tommaso lo attribuisce costantemente all'*industria* umana. Tale principio è affermato esplicitamente e con forza già nel comentario alle *Sentenze*, dove l'Aquinate prende in esame l'obiezione secondo la quale, poiché il debitore trae un beneficio dal prestito, dev'essere lecito per il creditore aspettarsi, ricevere e trattenere qualcosa a titolo di compenso per questo. L'argomento non è valido, sostiene Tommaso, perché qualsiasi utilità venga al debitore, oltre al capitale, essa deriva "dall'industria di questi, che ha usato saggiamente [*sagacitaer*] il denaro". Non è lecito vendere a qualcuno la propria accortezza, esattamente come non si deve subire un danno a causa della propria stupidità, il che, presumibilmente, significa che il capitale va restituito integralmente anche da chi ne abbia sprecata una parte in imprese non redditizie (89).

Afrontando gli ardui problema connessi alla restituzione di guadagni realizzati in affari leciti finanziati da denaro estorto illecitamente con l'usura, Tommaso, nella *Summa theologiae*, attribuisce ancora una volta ogni profitto all'*industria*, e controbatte quindi decisamente il tradizionale argomento della 'radice'. Guglielmo di Auxerre aveva sostenuto che, poiché un simile profitto nasce da una radice infetta (il denaro usurario), è esso stesso

sensa vita e va restituito al debitore di un tempo insieme con quella radice, dopo adeguata deduzione di quanto è dovuto al creditore per il suo lavoro e la sua *industria*.

A tale posizione si attenne la maggior parte degli autori successivi sulla restituzione, ma di tutto ciò in Tommaso non, c'è nulla. Il profitto in questione è interamente frutto dell'*industria* dell'ex creditore, e l'ex debitore non può pretendere niente oltre a quanto ha pagato in più rispetto alla somma avuta in prestito in origine. Quanto alla similitudine della radice, non è appropriata, perché una radice somministra attivamente il nutrimento, il che in questo caso non si può dire del denaro. È vero che esso è una causa strumentale del problematico guadagno secondario in questione, ma la sua causa principale è l'*industria* umana (90).

Il disaccordo su questo punto tra Guglielmo di Auxerre e Tommaso è abbastanza importante in linea di principio, ma in pratica le due soluzioni possono non differire granché. Guglielmo concede all'ex creditore una deduzione che copra il lavoro e l'*industria* adoperati in affari leciti e proficui prima di passare il rimanente (che potrebbe così ridursi non di poco) all'ex debitore. Tommaso, da parte sua, pur attribuendo in linea di principio ogni conseguente profitto all'*industria*, garantisce all'ex debitore un compenso per il danno che ha subito venendo privato per un certo tempo del suo denaro (cioè del denaro che gli è stato estorto con l'usura) (91). È lecito aspettarsi che tale compenso sia almeno dello stesso ordine di grandezza del profitto netto a lui dovuto secondo il principio alternativo.

Tale confronto introduce il tema dei *titoli estrinseci all'interesse*. Come minimo, di Tommaso si può dire che riconosce il *damnum emergens* nei casi in cui il denaro è ottenuto o trattenuto illecitamente, come in quello, citato sopra, della restituzione di denaro usurario, oltre che nel caso inverso, quello in cui l'originario debitore supera la data di restituzione del prestito originario. Nella *Summa theologiae*, prendendo in esame l'obiezione secondo cui “chiunque può licitamente provvedere alla propria indennità”, l'Aquinate afferma, relativamente alle giuste pretese del prestatore al compenso, le seguenti regole generali :

Chi concede il mutuo può, senza peccato, stabilire nei patti col mutuatario un compenso per il danno, venendo privato di qualche cosa di quanto dovrebbe avere; infatti questo non è

vendere l'uso del denaro, ma evitare il danno. E può darsi che chi riceve il prestito eviti così un danno Maggiore di quello incurso dal mutuante: perciò il mutuatario recompensa il danno altrui a proprio vantaggio. Ma non si può nei patti fissare una recompensa per il danno dovuto al fatto che con quel denaro uno non può guadagnare: egli infatti non ha il diritto di vendere ciò che ancora non ha e che in più modi potrebbe venirgli a mancare (92).

È un netto rifiuto del *lucrum cessans*, di cui non si fa mai questione nelle opere di Tommaso. Il problema in discussione è se l'indennizzo per il danno effettivo si limiti ai casi di ritardo nella restituzione, o possa invece essere pattuito fin dall'inizio del prestito. Nel comentario alle *Sentenze*, Tommaso fa riferimento solo al primo caso (93). Nel *De malo* riconosce tale ritardo quale titolo, ma esclude esplicitamente un compenso per il danno subito entro il periodo di prestito stipulato; se il prestatore si aspetta di subire un danno, dovrebbe piuttosto rifiutare il prestito (94). Análogamente, il danno prodotto dal pagamento anticipato d'un prestito non giustifica una riduzione, altrimenti tutti gli utenti potrebbero essere scusati (95). Sembra quindi che l'Aquinate si mantenga ben all'interno dei confini della dottrina conservatrice. Ciò che è importante notare è che il diritto del prestatore a un indennizzo è in linea di principio riconosciuto, e che esso trova un'analogia nella posizione del venditore quale si configura nella *doppia regola* della formazione del giusto prezzo, rafforzando così l'unità e la logica intrinseca del sistema che le successive generazioni di economisti scolastici ereditano da Tommaso e svilupperanno ulteriormente.

12. Contro l'usura : l'argomento in relazione alla costrizione

Un'altra espressione di tale unità, come abbiamo già notato, è il principio che nega al venditore e al prestatore qualunque profitto frutto di condizioni riguardanti l'acquirente o chi richiede il prestito. Nel corso d'una delle sue trattazioni della maturità sull'usura, Tommaso rivela in un unico movimento che cosa tenga tale principio insieme, cioè il comune accidente della *costrizione economica*. Altrove le sue osservazioni sull'argomento sono convenzionali. Nel comentario alle *Sentenze*, la sua prima opera, assolve chi consente al pagamento dell'usura per necessità in quanto non paga volontariamente, “ma come costretto dal bisogno”

(*sed quasi coactus necessitate*) (96). Nella *Summa theologiae* parla correntemente del denaro eccedente il capitale come “estorto” con l’usura (97), e nel controbattere l’obiezione secondo cui un contratto stipulato volontariamente è lecito usa più o meno gli stessi termini del comentario alle *Sentenze* : chi paga l’usura “dà volontariamente non già in senso assoluto, ma costretto dalla necessità” (*non simpliciter voluntarie dat, sed cun quadam necessitate*) (98). L’opera in cui dedica tutta la sua attenzione al problema della necessità e della libera volontà in economia è il *De malo*, dove quattro delle obiezioni alla proibizione dell’usura, che Tommaso espone e a cui risponde, sono impennate su tale problema. Le obiezioni nona e decima sono variazioni sulla settima, e controbattano la posizione scolastica da angolazioni leggermente diverse. L’ottava ha il carattere d’una controobiezione alla risposta di Tommaso alla settima. Cito queste due, modificando l’ordine di esposizione per accoppiare obiezione e risposta (99).

7. Inoltre [...] prestare a usura [...] non è contrario alla giustizia: non si può dire infatti che chi paga l’usura subisca ingiustizia, perché non la subisce né da se stesso, in quanto nessuno fa ingiustizia a se stesso, come dimostra il Filosofo nell’*Etica*, V (100), né da un altro, in quanto nessuno subisce ingiustizia da un altro se non per frode o violenza, e di nessuna delle due è il caso qui, poiché chi accetta il prestito paga l’usura volontariamente e coscientemente. Perciò in nessun modo egli subisce ingiustizia, né l’usuraio commette ingiustizia o pecca.

7. Alla settima obiezione si deve rispondere che chi paga l’usura subisce ingiustizia non da se stesso, ma dall’usuraio, il quale, concesso che non eserciti su di lui una violenza assoluta, esercita tuttavia su di lui una certa violenza mista, in quanto la necessità di accettare il prestito impone una grave condizione, che egli restituisca più di quanto gli viene prestato. Ed è simile il caso di uno che venda a un altro, costretto dalla necessità, una qualche cosa a molto di più di quanto essa vale: sarebbe infatti una vendita ingiusta, proprio come un prestito usurario è ingiusto.

8. Si è detto che vi è violenza mista in quanto si ritiene che chi accetta un prestito paghi l'usura come costretto. Contro di ciò si può sostenere che una violenza mista ha luogo dove incombe qualche necessità, come nel caso di chi getti le merci in mare affinché la nave non corra rischi. Ma accade che si accetti un prestito a usura senza alcuna grande necessità, perciò almeno in un caso del genere prestare denaro a usura non è un peccato mortale.

8. All'ottava obiezione si deve rispondere che 'necessario' significa due cose, come si afferma nella *Metafisica*, V (101); in un senso è ciò senza di cui una cosa non può esistere, come è necessario il cibo; in un altro senso 'necessario' è ciò senza di cui una cosa può in realtà esistere, ma non bene e convenientemente [*bene et commode*], e in questo senso tutte le cose utili sono dette necessarie. Ma chi accetta un prestito subisce sempre la necessità, nel primo o nel secondo senso.

Questo breve scambio tra Tommaso e un immaginario oppositore è la definitiva ed esaustiva esposizione dell'argomento scolastico in relazione alla costrizione. Vi si trovano tutti e tre i brani di Aristotele pertinenti: sulla volontarietà mista nell'*Ettica*, III, sulla giustizia e il volontario nell'*Ettica*, V, e sul 'necessario' nella *Metafisica*, V. Oltre ai due sensi di 'necessario' che l'Aquinate applica all'attività economica, Aristotele elenca in realtà, nel capitolo citato, numerosi altri sensi *formali* e *logici* del termine. Dire che la necessità obbliga a pagare l'usura potrebbe essere poco più d'un pleonismo, più o meno come lo sarebbe dire che "è necessario che si debba pagare l'usura". Quando Tommaso si concentra sul 'necessario' in due sensi *sostantivi* correlati, nel senso cioè di fabbisogno della vita e del benessere, lo mette in rapporto con la familiare dicotomia tra necessario e superfluo. La necessità definisce allora la costrizione quale categoria *economica*, differente dalla costrizione fisica e morale, ma sullo stesso piano di esse, e sullo stesso piano della frode e dell'ignoranza quali fattori invalidanti i patti economici.

In quanto tale, essa deve estendersi anche allo scambio di beni, e conferma la nostra interpretazione della seconda metà della doppia regola della formazione del giusto prezzo.

Non invalida *tutti* gli scambi, poiché i benni hanno giusti prezzi che assicurano che il simile venga dato per il simile, e la costrizione sia assente o uniformemente distribuita. Ma nel caso del prestito di denaro, qualunque tasso di usura, secondo Tommaso in questa cruciale risposta all'ottava obiezione, è *prima facie* prova di costrizione: nessuno paga l'usura se non costretto dalla necessità economica. Quale è esposto, tale argomento manca ancora di una premessa che l'Aquinate è evidentemente un po' riluttante a formulare, qui come nel caso dell'argomento in relazione alla consumabilità, e cioè la sterilità del denaro. Se il denaro è sterile non ha valore d'uso, e qualunque pagamento per il suo uso *deve* essere frutto di violenza. *L'usura è rapina perchè il denaro è sterile*. È quello che si poteva sentir dire continuamente dai Padri della Chiesa, e che alcuni degli scolastici successivi diranno di nuovo, una volta portato in luce il potenziale degli argomenti di Tommaso e trasformato il concetto di sterilità.

Note

Note alla prefazione

- (1) Una analisi approfondita di questa impostazione metodologica e una sua applicazione al “fenomeno” medioevo è svolta in : G.Todeschini, *Il prezzo della salvezza Lessici medievali del pensiero economico*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994.
- (2) La storiografia italiana offre numerosi approfondimenti su singoli aspetti della riflessione economica medievale; tra questi, figurano i contributi recenti di A. Spicciati, *Capitale e interesse tra mercatura e povertà nei teologi e canonisti dei secoli XIII-XV*, Jouvence, Roma 1990; A.Spicciati – P.Vian – G. Andenna, *Pietro di Giovanni Olivi. Usure, compere e vendite: la scienza economica del XIII secolo*, Europa, Milano 1990; O. Bazzichi, *Alle origini dello spirito del capitalismo*, Edizioni Dehoniane, Roma 1991; D. Bano, *L'economia prima. Il pensiero economico prima della rivoluzione scientifica*, Giappichelli, Torino 1992.

Una completa bibliografia è compresa nel volume di Langholm di cui qui vengono tradotti i due capitoli su Tommaso d'Aquino e nel testo citato di Todeschini.

(3) Sulla personalità di un laico, esperto di legge, politicamente attivo come funzionario nel Comune di Brescia e poi a Genova nella prima metà del XIII secolo che prende coscienza del proprio ruolo sociale, sulla sua “loquela” e “doctrina”, si è fermata più volte la storiografia con i contributi di E. Artifoni, di C. Casagrande e S. Vecchio e da ultimo, con la riproposizione del suo *Sermo Januensis* (a cura di O. Nuccio, Brescia 1994).

(4) Ampi riferimenti a questa realtà culturale sono contenuti in diversi capitoli del lavoro citato di Todeschini.

(5) Si veda il recente volume di L. Baeck, *The Mediterranean tradition in economic thought*, Routledge, London 1994.

(6) Sulle forme metaeconomiche entro cui viene organizzato il discorso economico prima dell'acquisizione di una autonomia, si veda la raccolta di saggi curata da L. Ruggiu, *Genesis dello spazio economico*, Guida, Napoli 1982.

Note al primo capitolo

(1) La celebrazione del settimo centenario della morte dell'Aquinate, nel 1974, ha aggiunto alla già voluminosa letteratura biografica a lui dedicata una massa di nuovi studi in numerose lingue; i testi classici sono tutti citati nell'opera, di grande leggibilità e affidabilità, di J.A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Works*, Oxford 1974 {tr. It. Tommaso d'Aquino, Vita, pensiero, opere, Jaca Book, Milano 1987}, che basterà ai nostri scopi.

(2) Il più esauritivo esame critico moderno delle numerose opere attribuite a Tommaso d'Aquino è M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Münster 1949 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 22, I/II). Per un catalogo aggiornato, cfr. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino...*, pp. 355-455 {tr. It., pp. 335-399}. Per la cronologia e le datazioni, abbiamo seguito quasi sempre Weisheipl. Per le citazioni ci siamo riferiti all'edizione Leonina per tutte le opere lì finora apparse e all'edizione di Parma per tutte le altre. Non mi è stato possibile, mentre scrivevo questo saggio, consultare

l'edizione Vivès, utilizzata da molti studiosi del pensiero economico di Tommaso; utilizzata da molti studiosi del pensiero economico di Tommaso; tuttavia, le numerose edizioni parziali in circolazione riducono grandemente l'utilità di riferimenti a numeri di pagine, che quindi sono omessi.

(3) Della *Summa contra gentiles* esistono due traduzioni italiane: a cura di A. Puccetti, SEI, Torino 1930, 2 voll; e a cura di T.S. Centi, UTET, Torino 1975. {Abbiamo fatto riferimento a quest'ultima. N.d.T.}

(4) L'opera autentica di Tommaso è in due libri. In queste note si è aggiunta tra parentesi la numerazione alternativa dei capitoli dell'edizione di Parma. {Del *De regno* esistono due traduzioni italiane: a cura di G. Mathis, Paravia, Torino 1928; e in *Scritti politici*, a cura di A. Passerin d'Entrèves, Zanichelli, Bologna 1946. N.d.T.}

(5) La traduzione italiana della *Summa theologiae*, cui ci siamo attenuti, è *La somma teologica*, a cura dei Domenicani italiani, testo latino dell'edizione Leonina, Salani, Firenze 1949-75, 34 voll. {N.d.T.}

(6) *Summa theologiae*, I-II, 3, 8, c (=corpus); cfr. *De regno*, II, 4 (I, 15).

(7) *Summa contra gentiles*, III, 30.

(8) *Summa theologiae*, I-II, 2, 1, ob. 1 e c; cfr. *Sententia libri Ethicorum*, I, 5.

a Aristotele I, 5 1096 a 5-7; *Summa contra gentiles*, III, 36.

(9) *Summa theologiae*, I-II, 4, 6, c.

(10) *Ibi*, 4, 7, c.

(11) *De potentia*, V, 9.

(12) *Summa theologiae*, 1, 29, 3, c.

(13) *Ibi*, 96, 1, c; cfr. *Summa contra gentiles*, III, 127; *Sententia libri Politicorum*, 1, 6, a Aristotele 1, 3, 1256b7-39.

(14) *Summa contra gentiles*, III, 22.

(15) *Summa theologiae*, II-II, 66, 1, c.

- (16) *Ibi*, 55, 6, ad 1; 83, 6, c; cfr. Anche I-II, 114, 10, C; *Summa contra gentiles*, III, 133; *Sententia libri Ethicorum*, I, 13, a Aristotele I, 8, 1099b7-8, e I, 16, a Aristotele I, 10 1100b25-28; *De regno*, II, 4 (I, 15); *Collationes super Pater Noster*, petitio IV.
- (17) *Summa theologiae*, II-II, 125, 4, ad 3.
- (18) *Summa contra gentiles*, III, 129.
- (19) *Sententia libri Ethicorum*, IV, 5, a Aristotele IV, 1, 1121b12-16.
- (20) *Ibi*, X, 13, a Aristotele X, 8, 1179a1-6.
- (21) *Ibi*, VII, 13, a Aristotele VII, 13, 1153b23.
- (22) *Summa contra gentiles*, III, 133; *Summa theologiae*, II-II, 126, 1, ad 3.
- (23) *Sententia libri Politicorum*, I, 8, a Aristotele I, 3, 1258a1-2.
- (24) *Summa theologiae*, I-II, 30, 4, c, citando Giovanni 4, 13.
- (25) *Ibi*, 2, 1, ad 3.
- (26) *Ibi*, 84, 1, c.
- (27) *Lectura super Matthaeum*, a 6, 24.
- (28) *Summa theologiae*, I-II, 108, 3, ad 5.
- (29) *Contra impugnantes*, 6, 6; *Summa contra gentiles*, III, 134.
- (30) *Summa theologiae*, II-II, 185, 6, ad 1; 188, 7, c.
- (31) *Ibi*, 185, 6, ad 1; *Summa contra gentiles*, III, 133.
- (32) *Catena aurea*, a Luca 10, 4.
- (33) *Summa theologiae*, II-II, 186, 3, ad 2.
- (34) *Qo* 5, 9 (109).
- (35) *Catena aurea*, a Marco 10, 24.