

<https://doi.org/10.32735/S0718-22012025000613594>

207-222

DESNATURALIZANDO LOS FINES DEL INTERCAMBIO COMERCIAL: LOS LÍMITES DEL LUCRO Y LA USURA EN TOMÁS DE AQUINO

*Denaturalizing the purposes of commercial exchange: the limits of profit and usury in
Thomas Aquinas*

JUAN SEREY AGUILERA

Universidad Católica de Temuco (Chile)

<https://orcid.org/0000-0002-3370-6371>

jserey@uct.cl

*The point is, ladies and gentlemen, that greed, for lack of a better word, is
good. Greed is right, greed works. Greed clarifies, cuts through and
captures the essence of the evolutionary spirit
Gordon Gekko, Wall Street.*

Resumen

El propósito de este texto consiste en mostrar cómo Tomás de Aquino comprende la actividad económica a partir de la necesidad que tienen los sujetos para intercambiar bienes y atender a las necesidades de la vida y, cómo al mismo tiempo, establece una clara distinción entre el afán de lucro y la satisfacción de las necesidades. Esto quiere decir que el afán de enriquecimiento y de *lucrum* no forma parte de la naturaleza humana, pues ésta se debe dirigir al bien supremo y no a la satisfacción de necesidades a través del mercado.

Palabras clave: Tomás de Aquino; usura; lucro; mercado; intercambio de bienes.

Abstract

The purpose of this text is to show how Aquinas understands economic activity based on the need that subjects must exchange goods and solve the shortcomings of life and, at the same time, establishes a clear distinction between the desire for profit and the satisfaction of needs. This means that for Aquinas the desire for enrichment and profit is not part of human nature, since it must be directed to the supreme good and not to the satisfaction of needs through the market.

Keywords: Aquinas; usury; profit; market.

1. INTRODUCCIÓN

El siglo XIII fue un siglo largo, pues, de acuerdo con Peter Spufford (1988), en su extensión atípica, que va desde 1160 a 1330, concentró varios cambios sociales profundos en el ámbito económico, siendo la masificación del uso de la moneda uno de ellos. De esta manera, dentro de las relaciones comerciales medievales, de pagos en especies o en jornadas de trabajo se va evolucionando a los pagos en moneda, siendo este “un período de rápida monetización en Italia, Inglaterra y Francia, principalmente” (Kaye, 2004, p.

Recibido: 23 abril 2024

Aceptado: 28 agosto 2024

13), que va acompañado de “la penetración del concepto de mercado como un sistema auto regulado en la conciencia de personas no necesariamente involucradas en el comercio” (Kaye, 2004, p. 24). Estas transformaciones económicas renovaron también las precacuciones y las distancia –a veces ambigua¹ de la cristiandad y sus autoridades respecto al comercio y el afán inmoderado de enriquecimiento.

De acuerdo con Jacques Le Goff (1987), dentro de los cambios político-sociales del siglo XII y XIII nos encontramos con que la usura se constituye en “uno de los grandes problemas del siglo XIII. (...) El súbito surgimiento y la difusión de la economía monetaria amenazan los viejos valores cristianos” (Le Goff, 1987, p. 14). Esta es una sociedad donde la figura del mercader y el banquero comienzan a tener una importancia difícil de desconocer (Le Goff, 1982, p. 24). La apertura de nuevos horizontes comerciales provocó una reflexión respecto a la naturaleza de la ganancia justa, el precio justo, la usura, el crédito y el interés. Así podemos ver cómo distintos canonistas y religiosos, desde San Anselmo a Santo Tomás de Aquino, entre otros, se ocuparon con el tema (Le Goff, 1987, pp. 25-44). La figura del “comerciante profesional”² comienza a perfilarse a partir de este ambiguo estado de cosas, pues “incluso en los siglos tardíos de la Edad Media la distinción entre artesano y comerciante siguió siendo nebulosa, y los hombres comúnmente negociaban con mercancías que ellos mismos producían” (Postan, 1987, p. 218). La figura del mercader profesional aparece para responder a la necesidad de proporcionar recursos a zonas y áreas donde estos, por cuestiones naturales o técnicas, no se encuentran aún. Así, por ejemplo, en varias ciudades medievales, las necesidades del mercado local han quedado sobrepasadas y dejadas de lado por la producción en cantidades mayores que tienen como objetivo su venta en mercados distantes (p. 218). Esto trajo consigo el crecimiento de las ciudades, debido a que “las condiciones de la sociedad feudal hacían difícil para el creciente comercio el permanecer en las manos de las clases rurales y ser combinado con otros propósitos o fines” (p. 220). Esto, evidentemente, significó modificaciones legales importantes, así, las casas y tiendas de los mercaderes y sus transacciones “tenían que ser juzgadas por leyes más adecuadas para los tratos entre mercaderes de lo que eran las costumbres feudales y el derecho consuetudinario” (p. 221). El escenario económico había cambiado notablemente, pues debido a la expansión geográfica de los mercados, nos encontramos lejos de la exclusividad agrícola como fuente de riqueza y

¹ Decimos “ambigua” pues: “En algunos círculos eclesiásticos, las actitudes hacia el préstamo de dinero y el cobro de interés se suavizaron en el siglo trece, cuando, por ejemplo, el obispo de Zaragoza en 1232 abiertamente prestó capital al 10 por ciento de interés a la orden templaria” (Gullbekk, 2019, p. 133).

² Además: “Incluso si nunca existieran economías totalmente naturales, las economías en gran medida naturales sí existieron. Las condiciones económicas de las sociedades europeas en cada etapa de su existencia eran más o menos naturales y más o menos autosuficientes; a veces más y a veces menos. Y es en estos cambios hacia o desde la economía natural que se encontrará el significado del surgimiento de una economía monetaria.” (Postan, 1973, p. 33).

de subsistencia (Verhulst, 2004, p. 126), lo que fue dejando lugar “al lento florecimiento de los mercados en el siglo IX” (p. 130). Así también se hacía patente la necesidad de regularizar los procedimientos mercantiles, como, por ejemplo, sucedió con Carlos el Calvo, quien, a través de su edicto de Pitres en 864, “legalizó mercados, controló su número y existencia, y para luchar contra la evasión de impuestos, ordenó que todos los negocios tenían que realizarse en el mercado legal” (p. 130).

Ahora bien, al verse involucrado el tiempo en los créditos, y como hemos visto, este factor fue necesario para la expansión mercantil en mercados lejanos, era evidente que habría una tensión entre la opinión de la Iglesia y la práctica económica concreta, pues la actividad económica de banqueros y mercaderes suponían una práctica condenada como la de la usura. En palabras de Le Goff: “En efecto, la Iglesia entiende por usura todo trato que comporte el pago de un interés. De ahí que se halle prohibido el crédito, base del gran comercio y la banca. En virtud de esta definición, prácticamente todo mercader-banquero es un usurero” (1982, p. 88). Entonces, prestar dinero con interés iría contra los preceptos bíblicos, y al mismo tiempo supone otro problema no menor, el de la reproducción del dinero, pues resulta complejo comprender y justificar que el dinero produzca dinero a través de sí mismo, de ahí que la frase *Nummus non parit nummos* (el dinero no engendra dinero), proveniente de Aristóteles, haya hecho fortuna en el siglo XIII gracias a la propagación de las ideas y obras del Estagirita (p. 91). Este cambio epocal lo describe acertadamente Newhauser (2004):

A finales del siglo X y entrado el siglo XI, los moralistas comenzaron a registrar este cambio hacia una economía de ganancias, en la que las relaciones sociales se estaban comercializando, como una perturbación en el continuo ético en el cual la avaricia a menudo era percibida como el vicio dominante y, debido a que el uso del efectivo como agente de intercambio permitía que más y más personas manifestaran signos de riqueza y desearan ser ricos que el número limitado de la aristocracia que había tenido acceso a la riqueza inmobiliaria de la tierra en la Alta Edad Media (p. 126).

Esta tensión entre las tendencias subyacentes de la sociedad medieval y los preceptos éticos del cristianismo constituye el telón de fondo de lo que sigue.

2. TOMÁS DE AQUINO Y SU LECTURA DE ARISTÓTELES

A mediados del año 1260, Tomás de Aquino escribió sus comentarios sobre la *Ética a Nicómaco*³ de Aristóteles (1985), siguiendo la interpretación de San Alberto Magno (Kaye, 2004, p. 56). El problema que tiene enfrente Tomás parte de lo establecido por Aristóteles, a saber, que el dinero sirve para proveer un elemento en común en la diferencia entre las diversas clases de mercancías. Una vez establecido este criterio –el

³ En lo que sigue, esta obra será citada como *EN*.

dinero—, habría que pensar en la necesidad de su existencia, que, de acuerdo con Tomás, sería la *indigentia* o necesidad humana. Aquí acontece algo muy interesante: si bien el dinero tiene un carácter artificial, pues, no hay cualidad alguna en las cosas que tenga, por sí misma, la capacidad de servir de elemento igualador entre cosas, su aparición se encuentra determinada por un elemento natural, a saber, la satisfacción de las necesidades básicas de los agentes económicos. Atendiendo a esta paradoja, Kaye observa que “puesto que todas las cosas que son intercambiadas son necesitadas por los intercambiadores, el grado variable de necesidad provee la medida “natural” de los bienes” (2004, p. 66).

De esta manera, Tomás de Aquino comienza a reunir los dos elementos del intercambio económico: la necesidad natural y el carácter artificial que proviene de la crematística, es decir, de la adquisición de riquezas y dinero. Así, el dinero fue inventado para dar magnitud a la necesidad humana y por tanto, para facilitar la relación e igualación de las cosas en el intercambio (Kaye, 2004, p. 66), en un contexto donde si bien la necesidad humana proviene de la necesidad impuesta por la sobrevivencia inmediata, el dinero, en cambio, a partir de su carácter convencional, tendría que superar o llevar esta necesidad a un punto donde pueda ser medida y cuantificada, donde tales necesidades pierden su carácter natural o son desnaturalizadas. Este proceso requiere de un lugar donde pueda tener lugar tal desnaturalización, y éste es el mercado, donde las relaciones sociales son distintas de las que tienen lugar en el ámbito más inmediato de la satisfacción de las necesidades naturales, en ámbitos de acción más reducidos.

Si bien Santo Tomás no es un teórico del mercado y no propone una teoría exhaustiva al respecto, sí podríamos introducir algunos aspectos esenciales y básicos de lo que constituye esta entidad que aparece frente a sus ojos. Una definición amplia, pero lo suficientemente restringida para poder delimitar tal concepto, puede ser la de Anderson (1990):

El mercado, como cualquier otra institución social, incorpora normas que regulan la producción, el intercambio y el disfrute de bienes que son sensibles a algunas distinciones cualitativas entre valores e insensibles a otras. Estas normas también fomentan y sostienen ciertos entendimientos compartidos de las interacciones y relaciones de los participantes y, por lo tanto, promueven ideales particulares de uno mismo y de la sociedad (p. 179).

De acuerdo a esta autora, cinco son las características que definen a un mercado: la impersonalidad, la libertad de acción dentro de lo permitido legalmente, la persecución del beneficio personal, la exclusividad de los bienes en competencia, la consideración de las necesidades sobre las cuestiones de valor que tienen un carácter subjetivo y, por último, la insatisfacción con un producto o una relación de mercado conduce a abandonarla en lugar de apegarse a ella e intentar reformarla desde dentro (Anderson, 1990, p.182).

Utilizaremos este modelo de mercado, pues se acomoda a la simplicidad de la concepción tomista del mismo. Aunque esta aseveración admite algunos matices —como

veremos más adelante al explorar las regulaciones que deberían seguir los intercambios económicos— sí apuntan a la dificultad de establecer criterios de regulación —en apariencia extrínsecos— propios de la doctrina cristiana de la época, en relación con el dinero y la compra y venta de mercancías. Lo que queremos decir es que el fenómeno que tiene Tomás de Aquino como objeto de análisis —el mercado— al plantearse éste “como un sistema organizado de principios en gran parte contradictorios con los principios comprendidos por la ley natural y la sociedad cristiana” (Kaye, 2004, p. 66), supone explicitar criterios de regulación en un ámbito donde lo impersonal y el beneficio individual parecen primar, y que parece, a primera vista, desprovisto de normas intrínsecas que regulen acciones injustas. De ahí que si los intercambios están basados en la igualación de magnitudes de las mercancías a partir del dinero se tenga que establecer en qué debe consistir esta medida para que un intercambio sea considerado justo. De ahí a la doctrina del precio justo solamente hay un paso.

El libro fundamental para comprender las doctrinas acerca de los intercambios económicos fue el libro V de la *Ética Nicomaquea* (Kaye, 2004, p. 37). Dentro del análisis de los textos aristotélicos y su relación con su recepción escolástica, Kaye distingue tres formas de aproximarse a ellos, que ordena a partir de las siguientes categorías “(1) matemáticas y la geometría del intercambio; (2) igualdad, el medio y la igualación (*equalization*) en el intercambio; (3) el dinero como *medium* y como medida; (4) relación y relatividad del valor en el intercambio; y (5) la geometría social de una sociedad monetizada” (p. 39). De acuerdo con este autor, cuya lectura seguiremos en las próximas páginas, el dinero aparece como un elemento disolvente y disruptivo, un instrumento de caos (p. 39). En este contexto, “el texto de la *Ética* contribuyó a la transformación de la concepción escolástica del dinero y del mercado: de fuerzas de dislocación y desequilibrio a instrumentos de orden y equilibrio encontrados en el centro de la organización social” (p.40).

Respecto a la justicia, Aristóteles distinguirá entre la justicia distributiva (*iustitia distributiva*), y la justicia rectificadora, correctiva o directiva (*iustitia directiva*). En el primer caso, la justicia distributiva “implica la distribución de bienes comunes por una autoridad central en proporción a lo que el receptor ha demostrado ser merecedor como recompensa a través de su servicio” (Kaye, 2004, p. 41). Esta justicia es desigual, pues los hombres y sus méritos también lo son. De ahí que requiera una distribución geométrica antes que aritmética. La siguiente forma de justicia, la directiva (*iustitia directiva*), supone la intervención de un juez o un interventor que es llamado para restaurar el balance, de esta manera el juez restaura la igualdad (EN, 1132a, 24-26). Tratados estos tipos de justicia, Aristóteles se dedica a analizar el concepto de reciprocidad. Así, sostiene que “la reciprocidad no encaja ni con la justicia distributiva ni con la rectificatoria. (...) Pero en las asociaciones para el intercambio este tipo de justicia mantiene a los hombres unidos, reciprocidad de acuerdo con una proporción y no en la base de un retorno igual” (EN, 1132b, 24). Después de establecer este punto “Aristóteles

hace algo extraordinario. Inserta el complejo fenómeno del intercambio económico entre dos productores en una forma geométrica a la que se refiere como su figura de proporcionalidad (*figura proportionalitatis*)” (Kaye, 2004, p. 46). Esta reza de la siguiente manera: “Ahora el retorno proporcionado es asegurado por la conjunción cruzada. A es un constructor; B, un zapatero, G una casa, D, un zapato. El constructor, entonces, debe conseguir del zapatero el trabajo de este último, y debe él mismo darle en retorno su propio producto” (EN, 1133a, 6-11).

Ahora bien, lo que falta es precisamente el elemento del intercambio; un elemento tal que no se identifique con ninguna de las posibles mercancías a intercambiar. Este elemento será el dinero, que se convierte así en el patrón de medida del valor de las cosas (EN, 1133b, 23-26). Esta aparición del dinero como término medio se relaciona con el hecho de que en la teoría económica escolástica nos encontramos en búsqueda de un criterio de igualdad, y no de lucro y de ganancia (Kaye, 2004, p. 41). De ahí que el Estagirita pueda decir que: “Sin embargo, en las asociaciones por cambio, es esta clase de justicia la que mantiene la comunidad, o sea, la reciprocidad basada en la proporción y no en la igualdad” (EN, 1132a, 30-31). Si hay proporción, entonces es posible que el producto de un arquitecto y el de un zapatero encuentren un término proporcional para su intercambio (EN, 1133a, 7-10). De no ser así, “no habrá igualdad y el acuerdo no será posible; pues nada puede impedir que el trabajo de uno sea mejor que el del otro, y es necesario, por tanto, igualarlos” (EN, 1133a 11-14). Por ello señala Aristóteles que, en relación con el dinero, todas las cosas han de ser comparables entre sí y es el dinero el intermediario de esta comparación (1133a, 20-22). Ahora bien, esta lectura desde la Ética se opone a la lectura que hace Aristóteles del dinero en la *Política*, donde se ven claramente las diferencias, pues el dinero se ve como un elemento sin límites y antinatural, nocivo para la organización social (ver EN, 1257b, 22-24, 1258b, 1-8). No tiene valor natural, pero los hombres lo valoran sobre el resto de las cosas, dándose nacimiento a sí mismo de manera antinatural (EN, 1258b, 1-8). De ahí que para Aristóteles esto permite la aparición de la crematística, que consiste en la búsqueda de ganancias a través de los negocios (EN, 1258b, 32).

Estas problemáticas aristotélicas influyeron fuertemente en Santo Tomás, pues los textos del filósofo griego se prestaban adecuadamente para solucionar el problema que hemos mencionado más arriba, el de la regulación de los intercambios económicos impersonales a partir de una concepción de justicia. Como bien sostiene Soudek (1952), el problema ético para Aristóteles respecto a los intercambios comerciales consiste en probar cómo es posible que estos sean un intercambio entre equivalentes (p. 46). Sin embargo, hemos visto que esta equivalencia no significa identidad abstracta de las mercancías, pues los requisitos mínimos de una relación económica en este marco conceptual supone dos cosas: en primer lugar, el requisito inmanente al intercambio que consistiría en la igualdad de las cosas intercambiadas (se intercambian cosas o cantidades de ellas que representen el valor de la otra mercancía); y

en segundo lugar supone un problema no menor para Santo Tomás pues: ¿cómo hacer de la justicia en los intercambios mercantiles un elemento intrínseco de los mismos y no una mera regulación mudable a partir de criterios económicos?

3. LAS *QUAESTIONES* 77 Y 78 EN LA *SUMMA THEOLOGIAE*

La respuesta a la pregunta anterior requiere la unión de varios conceptos tomistas. Para poder establecer la justicia se requiere una reflexión donde se pueda informar acerca de la finalidad última de la actividad humana pues, en última instancia, la actividad comercial es eso, obra de la agencia humana. Ahora bien, esto va a significar, además, el tener que fijar los límites del comercio para ordenarlos a la finalidad última del ser humano en sociedad, que es el sumo bien, o el bien común. Desde este punto de vista, es decir, como reflexiones que requieren de otros elementos conceptuales, hay que leer las célebres *quaestiones* 77 y 78 de la *Summa Theologiae*.

En la *quaestio* 77 nos señala Santo Tomás que corresponde “tratar de aquellos pecados que versan sobre las transacciones voluntarias” (Sum. Theol., III, II-II, q.77, a. 1). De ahí que se haga, en la *quaestio* 77 las siguientes preguntas en los artículos correspondientes: “¿Puede alguien, lícitamente, vender una cosa más cara de lo que vale?” (Sum. Theol., III, II-II, q.77, a. 1), “la venta ¿se vuelve injusta e ilícita por defecto de la cosa vendida?” (Sum. Theol., III, II-II, q.77, a. 2), “el vendedor, ¿está obligado a manifestar los defectos de la cosa vendida?” (Sum. Theol., III, II-II, q.77, a. 3) y, por último, “¿es lícito en el comercio vender algo más caro de lo que se compró?” (Sum. Theol., III, II-II, q.77, a. 4). Estas preguntas están conducidas por la doctrina del precio justo que, en el marco conceptual de lo que es o no pecaminoso en el orden de los intercambios, se ocupa en determinar los límites del lucro. Estas preguntas se enlazan con un tema central, cuya respuesta ayuda a determinar el carácter justo o injusto de las prácticas comerciales. Citando a San Agustín, Santo Tomás afirma:

Lo que es común a todos parece ser lo natural, y no es pecado. Ahora bien: según refiere Agustín, en XIII *De Trin.*, fue aceptada por toda aquella frase de un cómico: *Queréis comprar barato y vender caro*. Y hay también resonancia de ello en el texto de Prov 20,14: *Malo, malo es esto, exclama todo comprador, y cuando se marcha se felicita*. Luego es lícito vender una cosa más cara y comprarla más barata de lo que vale (Sum. Theol., II-II, q.77, ad. 2)⁴.

⁴ La referencia completa es esta: “Hay, es cierto, tal armonía en la naturaleza racional y viviente, que, siendo para mí un secreto la voluntad ajena, existen, no obstante, ciertos querer universales conocidos de todos, y así, ignorando un hombre la voluntad de otro, puede, en ciertas materias, conocer el anhelo de todos. De ahí aquella burla graciosa de cierto bufón. Promete en el teatro revelar en juegos sucesivos el pensamiento y querer de todos. El día convenido, una apiñada multitud, en medio de profundo silencio, contenido el aliento y con ansiedad expectante, oye clamar desde las tablas al mimo gracioso: “Vosotros queréis comprar barato y vender caro” (San Agustín, 1956, p. 709). Más adelante sostiene Agustín: “Nuestro bufón, ya se haya visto a sí mismo,

En contra de tal beneficio para el comprador se encuentra la siguiente objeción: “pero nadie quiere que se le venda una cosa más cara de lo que vale” (Sum. Theol., II-II, q.77, ad. 2)⁵. Teniendo esto presente, Santo Tomás afirma que: “Luego nadie debe vender a otro una cosa a mayor precio de su valor” (Sum. Theol., II-II, q.77, a. 1). Esto es así, pues las compraventas, de acuerdo con Santo Tomás, deben ser instituidas “en interés común de ambas partes, es decir, mientras que cada uno de los contratantes tenga necesidad de la cosa del otro” (Sum. Theol., II-II, q.77, a.1). Esto es coherente con lo mencionado más arriba, respecto a Aristóteles, pues también hay que considerar “la igualdad de la cosa”. Es decir, el intercambio, regulado por algún tipo de declaración contractual, supone la salvaguarda de la buena fe de los intervinientes y, al mismo tiempo, la salvaguarda de que el medio de intercambio, el dinero, equivalga al valor de las cosas intercambiadas. Lo que hará que desaparezca la igualdad de la justicia involucrada en el intercambio (Sum. Theol., II-II, q.77, a. 1).

Sin embargo, Santo Tomás no es contrario al lucro *per se*, sino a la finalidad que se persigue al lucrar. De ahí que el lucro, “que es el fin del comercio (*Lucrum tamen, quod est negotiationis finis*), aunque en su esencia no entrañe algún elemento honesto o necesario, tampoco implica por esencia nada vicioso o contrario a la virtud. Por consiguiente, nada impide que ese lucro sea ordenado a un fin necesario o incluso honesto, y entonces la negociación se volverá lícita (Sum. Theol., II-II, q.77, a. 4). Esto se ve reafirmado con la siguiente cita:

No es negociante todo el que vende una cosa más cara de lo que la compró, sino sólo el que la compra con el fin de venderla más cara. En efecto, si una persona compra una cosa no para venderla, sino para conservarla, y después, por algún motivo, quiere venderla, no hay comercio, aunque la venda a mayor precio. Esto puede hacerlo lícitamente, ya porque hubiera mejorado la cosa en algo, ya porque el precio de ésta haya variado según la diferencia de lugar o de tiempo, ya por el peligro al que se expone al trasladarla de un lugar a otro o al hacer que sea transportada. En estos supuestos, ni la compra ni la venta son injustas (Sum. Theol., II-II, q.77, ad. 2).

ya sea por experiencia adquirida de los hombres, creyó que el deseo de comprar a vil precio y vender caro era a todos común. Pero, siendo en realidad un vicio, puede uno adquirir en este punto la justicia o incurrir en otro extremo vicioso, contrario al anterior, de suerte que le resista y supere. Sé de un hombre que, al serle ofrecido un códice en venta, el propietario, ignorante del precio, le pidió una suma irrisoria; no obstante, el comprador pagó un precio justo, bastante más elevado” (1956, p. 709).

⁵ Murray Rothbard es un ejemplo de insatisfacción con la prohibición de la usura: “La prohibición de la usura fue el trágico defecto de las opiniones económicas de los juristas y teólogos medievales. La prohibición era económicamente irracional, ya que privaba a los prestatarios marginales y a los de alto riesgo crediticio de cualquier capital prestado. No tenía ninguna base en la ley natural y prácticamente ninguna en las enseñanzas del Antiguo o Nuevo Testamento. Y, sin embargo, se aferró ferozmente a ella durante toda la Edad Media, de modo que juristas y teólogos tuvieron que recurrir a ingeniosos e ingeniosos giros de razonamiento para hacer excepciones a la prohibición y dar cabida a la creciente práctica de prestar dinero y cobrar intereses sobre los préstamos.” (Rothbard, 2006, p. 46).

Esta distinción es importante pues, lo que distingue a la actividad comercial de la actividad ocasional de intercambio es la finalidad. El comerciante lo hace teniendo presente la finalidad del acto de la compra y venta, que sería su ulterior puesta en el mercado para obtener una ganancia. De ahí que los clérigos puedan dedicarse a la compra y venta, pero con una precaución, que se sigue de la cita anterior: no podrían fijar como fin de tal intercambio el lucro terrenal. Sin embargo, Santo Tomás es consciente de la posible contradicción que encierra la palabra lucro, pues según su finalidad puede ser considerado reprobable. Como fin propio del comercio, es vituperable, pero como moderado lucro para sostener a una familia o para cubrir las necesidades de la vida no lo es (Sum. Theol., II-II, q.77, a. 4). Esta contradicción, creemos, es esencial al concepto de lucro, pues lo que parece estar diciendo Santo Tomás en este último párrafo es que el ejercicio comercial tiene como finalidad la búsqueda de un lucro terrenal (*lucrum terrenum*). Y es aquí donde las autoridades juegan un rol importante al ser reguladores de los desbalances del mercado, pues son los jefes de cada ciudad los que se encargarían de establecer las medidas justas de las mercancías (Sum. Theol., II-II, q.77, a. 2).

Esto hace que el argumento que presentaremos en De Roover (1958) haya que tomarlo *cum grano salis*. Este argumento descansa en el ejemplo de Santo Tomás acerca del comerciante que, adelantándose a otros comerciantes, llega a un lugar a vender su mercancía al precio del mercado actual (donde aún no saben que hay otros mercaderes por llegar, lo que haría los precios más bajos):

la respuesta es que él podrá vender su trigo al precio actual sin infringir las reglas de la justicia, aunque Aquino añade como un pensamiento posterior, que él actuaría más virtuosamente notificando a los compradores. En mi opinión este pasaje (...) prueba sin lugar a duda que él consideraba el precio de mercado como justo (De Roover, 1958, p. 422).

La lectura de De Roover sostiene que la doctrina del justo precio ha sido mal interpretada, entendiéndola como una doctrina homogénea y aplicable de manera universal, sin tomar en consideración que el precio justo no es sino el precio actual del mercado (De Roover, 1958, p. 420). Así, podríamos dejar de lado de que existe un valor objetivo de las cosas, pues es el precio de mercado el que regula el valor de una mercancía (Schumpeter, 2006, p. 89). Hollander (1965), sostiene, en cambio, que “hay fuerte evidencia para apoyar el argumento de que el precio justo se relacionaba de hecho con los costos dentro del *status* social medieval” (p. 615). Y si bien hay lugares, como el ejemplo de los mercaderes, donde Tomás apoya la noción del precio de mercado “sostenemos que hay poca evidencia para demostrar que Aquino vinculaba el precio de mercado a los costos de producción en el sentido clásico o neo-clásico” (Hollander, 1965, p. 615). El ejemplo de los mercaderes lo explica Santo Tomás de la siguiente manera:

Pero, en el caso recogido en la objeción, sólo para más adelante se espera que el trigo tenga menor valor por la llegada de muchos negociantes, que es ignorada por los compradores; de ahí se sigue que el vendedor que vende una cosa según el precio corriente no parece quebrantar la justicia al no manifestar lo que va a suceder después. Sin embargo, si lo expusiera o rebajase su precio, practicaría una virtud más perfecta, aunque a esto no parece estar obligado por deber de justicia (Sum. Theol. q. 78, a. 3).

Esta segunda parte de la argumentación tomista, a saber, que es más virtuoso quien informe acerca de la llegada de otros mercaderes, muestra que las fuerzas del mercado no son las únicas que podrían gobernar los intercambios económicos y que el lucro no sería el propósito último de la actividad humana. Aunque, para ser justos con Hollander, la sugerencia de Santo Tomás, en este ejemplo concreto, no pasa de ser una recomendación no inmanente a la transacción misma, por lo que no obliga o compromete al comerciante en cuestión. De acuerdo con el ejemplo de Tomás, donde un fabricante de sandalias realiza un intercambio con un constructor por una casa, se pregunta quién es el que hace la mayor contribución, y se inclina por el constructor. De ahí que “la ‘superioridad’ de un artesano sobre otro –la proporción en la que uno “contribuye” más que el otro– se refiera a los costos relativos incurridos en la producción (Hollander, 1965, p. 620). Ahora bien, hay que tener presente, que Tomás de Aquino concibe el mercado como constituido a partir de grupos no competitivos cuyas funciones se realizan a través de gremios que aportan lo necesario para una vida comunitaria (Hollander, 1965, p. 625). Es así como su preocupación central sea la de poder salvaguardar una teoría de precios justos de acuerdo con los costos de producción. De esta manera, cada grupo social podría obtener una ganancia justa sin perder su lugar en un mercado cada vez más impersonal, lo que nos permite leer el texto de Santo Tomás como expresión de la tensión entre el establecimiento del precio justo a partir de las relaciones inmanentes del mercado (teoría de costos) y el establecimiento de ciertas normas que morigeran las posibles ganancias de los intercambios comerciales. Esta contradicción tendrá que resolverse teniendo presente que es imposible, de acuerdo con el esquema conceptual tomista, que la justicia sea considerada un factor extrínseco de los intercambios comerciales. Para probar esto va a ser necesaria la introducción de los conceptos de fin y de bien común.

4. EL FIN ÚLTIMO DEL HOMBRE

Para lograr atenuar la contradicción entre una teoría de costos y una teoría de las normas que regulen las justas ganancias en los intercambios comerciales, Santo Tomás introducirá un argumento de carácter teleológico, que mostrará cómo las acciones humanas no pueden sino dirigirse al sumo bien, o al bien común. Esto nos muestra cómo debe haber una distinción precisa en el orden de las finalidades; pues algunas de ellas corresponden a la finalidad de entes naturales o artefactos, otras corresponden a la

finalidad de la acción propia del hombre⁶.

Así, siguiendo a Pasnau (2004), “Tomás de Aquino cree, como hemos visto, que todo actúa para un fin. (...) Lo que hay que afirmar, además, es que todo actúa naturalmente para un fin” (p. 205). Esto queda más claro en la medida en que el fin gobierna como principio a la acción, poniendo la finalidad en un rol preponderante respecto a la causa eficiente (p. 207). Este sutil giro en el enfoque de la preeminencia de las causas, al que se le agrega la racionalidad del agente, le permite a Santo Tomás decir que, a diferencia de las cosas naturales o artificiales, el hombre se mueve a sí mismo hacia el fin (Sum. Theol., I-II q.1, a. 2). Así, pues, los seres dotados de razón

se mueven por sí mismos al fin merced al dominio de sus actos que les presta el libre albedrío, que es *la facultad de la voluntad y de la razón*. En cambio, los que carecen de razón tienden al fin por inclinación natural, como movidos por otro y no por sí mismos, pues carecen de noción de fin y, por tanto, nada pueden ordenar a un fin, sino que ellos mismos son ordenados a un fin por otro ser (Sum. Theol., I-II, q 1, a. 2).

Aquí aplica la distinción que hace P.M.S. Hacker (2007) en torno a la finalidad, pues se puede decir que algo o alguien tiene una finalidad en dos sentidos. Puede tener un propósito o actuar con un propósito. Al tener un propósito su actuar es mecánico, pues realizan una función. Al actuar con un propósito, en cambio, el sujeto tiene una razón o fundamento para su conducta y acción (p. 163). El mercado, por ejemplo, como institución establecida artificialmente tiene un propósito que responde a su utilidad o función. Es por ello que tal distinción –entre tener un propósito y actuar por un propósito– es importante para comprender los dos tipos de finalidades que se encuentran presentes en el texto tomista, a saber, la finalidad del mercado en cuanto tal, que en este caso sería el lucro sin cortapisas, y la finalidad de las acciones humanas, de las cuales el mercado también formaría parte, pues involucra algo fundamental de la naturaleza humana, a saber, la sociabilidad, es decir, el carácter social del hombre, lo que va de la mano de algunos análisis del comportamiento económico en sociedades contemporáneas, que nos muestran cómo el individuo vive en un entramado de relaciones sociales de alta complejidad, respondiendo en sus interacciones sociales al comportamiento ajeno (Bardsley y Sugden, 2006, p. 733).

Santo Tomás es consciente de este aspecto clave de la vida social y recurre a la noción teleológica del sumo bien, para sustentar la sociabilidad humana y para –esto no es menor– fundamentar también de manera relacional y teológica la reciprocidad de los seres humanos. Esta alternativa “naturalista” es de diferente cuño: no es la naturaleza animal la

⁶ Como bien sostiene John Finnis (1998): “Las exposiciones morales de la Summa están ordenadas dentro de una clasificación, no de los bienes a los que están dirigidos los actos racionales, ni de los tipos de acción, como tampoco de las normas de la razón práctica, sino de los aspectos virtuosos del carácter, de la disposición estable y siempre lista para actuar de manera razonable” (p. 187).

que opera aquí, sino que se trata más bien de la expresión de la racionalidad humana en su relación con sus fines específicos e inmanentes. Esta distinción permite comprender dos cosas: la primera, sencilla de ver, es que el hombre no es idéntico en el orden de las finalidades a una entidad natural o artificial; la segunda consiste en ampliar este supuesto y llevarlo a la relación del hombre con el mercado, estableciendo la primacía de los fines del hombre sobre los fines artificiales mercantiles. El mercado es una entidad de carácter artificial, pues, si bien en él se transan bienes para responder a las necesidades humanas, sus formas de regulación y supuestos no responden específicamente a la naturaleza humana, teniendo de manera independiente al hombre, una finalidad diferente a la de este último. Su finalidad sería no solamente la satisfacción de las necesidades, sino también la obtención del mayor beneficio posible a las partes involucradas en los intercambios mercantiles, por lo que, si bien el mercado está constituido de las agencias humanas que lo mueven, no constituye el fin último de estas últimas, sino un fin restringido y restringible.

De ahí que sea posible verificar o ver que algunos sujetos pongan como fin último las riquezas, pues es pensable que pongan distintos objetivos como fines últimos. (Sum. Theol. I-II, q 1, a. 5, ad.3). Sin embargo, las riquezas no podrían constituir el fin último del hombre pues “el fin último tiene carácter de primer principio, como se ha dicho” (Sum. Theol., I-II, q 1, a. 5). Entonces, el fin último del mercado, no constituye el primer principio del actuar humano, pues, de acuerdo con nuestra lectura, implica un fin de carácter restringido, al no poder abarcar –por su propia naturaleza artificial– la totalidad del ser del hombre. Esto lo expresa Tomás de la siguiente manera:

Por otra parte, la relación que tiene el último fin del hombre en cuanto tal con todo el género humano es la misma que guarda el último fin de un hombre concreto con todo su ser. Por consiguiente, hay que concluir que la voluntad de cada hombre se determina a un solo fin último, del mismo modo que todos los hombres tienden naturalmente a un solo fin último. (Sum. Theol., I-II, q. 1, a. 5).

Esto se ve reforzado por un argumento que podríamos llamar “indirecto” en relación con las prácticas mercantiles, pues la búsqueda de riquezas no puede estar vinculada con la bienaventuranza, pues las primeras “pues se las busca en orden a otra cosa; para sustentar la naturaleza del hombre y, por eso, no pueden ser el fin último del hombre, sino que se ordenan a él como a su fin. (Sum. Theol., I-II, q. 2, a. 2). Y prosigue: “el deseo de riquezas y el deseo del bien supremo son distintos, porque cuanto más perfectamente se posee el bien sumo, tanto más se le ama y se desprecian las demás cosas. (Sum. Theol., I-II, q.2, a. 1). Este argumento indirecto se sostiene también en el carácter social del comportamiento de los individuos, es decir, tiene que ver con la relación de este individuo con la comunidad, pues:

es evidente que todos los que integran alguna comunidad se relacionan con la

misma, del mismo modo que las partes con el todo; y como la parte, en cuanto tal, es del todo, de ahí se sigue también que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Según esto, pues, el bien de cada virtud, ora ordene al hombre hacia sí mismo, ora lo ordene hacia otras personas singulares, es susceptible de ser referido al bien común, al que ordena la justicia. Y así el acto de cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común (Sum. Theol., II-II, q.58, a. 5).

Es decir, el ordenamiento social, dentro del cual el mercado es un elemento más, está completamente dirigido en última instancia al bien común. Aquí conviene preguntarse si acaso lo dirigido hacia el bien común es la acción del individuo o es el lugar donde esta se inserta también, es decir, para el caso que analizamos, la realidad del mercado. La respuesta del aquinatense, tratando de resolver la contradicción que hemos mencionado más arriba, se basa en una nueva distinción y localización del bien en cuestión. Así pues, hay dos clases de bondad, la que tiene que ver con las virtudes “y así, en esas cosas que son buenas no cabe fijar medio y extremos” (Sum. Theol., II-II, q 58, a.10). La puesta en práctica de las virtudes permite sostener que es la justicia la que establece sus alcances y límites, pues la justicia versa sobre las cosas simplemente buenas (Sum. Theol., II-II, q. 58, a. 10). Es por ello que la desviación de la justicia en relación con las riquezas es la avaricia, que resulta ser ajena a la justicia y la generosidad (De Aquino, 2003, p. 392). Sin embargo, hay intensidades de la avaricia. Si bien siempre vituperable, no es lo mismo la avaricia que aparta del sumo bien que la avaricia que de manera accidental lo hace. En el primer caso constituye un pecado mortal, pues nos dejamos llevar por un fin creado, alejándonos del bien inmutable. Sin embargo, si no ha logrado apartarnos del todo del sumo bien, no implica un pecado mortal, siendo este tipo de avaricia una avaricia accidental (p. 394). Esta lectura “moderada” del auto interés de los agentes económicos es el único caso que podría aceptar de avaricia Santo Tomás, siempre y cuando esta se ordene a la realización del sumo bien como finalidad última de los individuos.

Como sostiene Lapidus (1994) este enfoque plantea una dificultad particular. Comprender qué determina el precio justo en los escritos de Tomás de Aquino implica concebir la sociedad como un todo finalizado que no deja lugar a la especificidad y diversidad del comportamiento individual. Sin embargo, si nuestro objetivo no es explicar cuál debe ser el precio justo, sino catalogar *las razones* que llevan a una transacción a concluirse al precio justo o, por el contrario, a apartarse de él, es precisamente la cuestión del comportamiento individual la que pasa a primer plano. Esta cuestión disuelve la aparente paradoja: pues en relación con el mundo, el individuo no tiene existencia fuera de su función dentro del cuerpo social, mientras que, en relación con Dios, el cristiano sigue siendo un individuo capaz de pecar y, por tanto, su rol en los intercambios comerciales puede ser analizado a la luz de su contribución al bien común (pp. 435-436).

De acuerdo a la lectura que proponemos, esta aseveración es correcta, pues, de acuerdo a Santo Tomás, los conceptos que van desde el intercambio natural a la persecución del bien común como sumo bien se enlazan de manera necesaria. Es decir, la pretensión de justicia en los intercambios no es sino expresión de una finalidad mayor, que sobrepasa la inmediata satisfacción de criterios egoístas que tienen que reconocer sus limitaciones al compararse con el verdadero fin de las acciones humanas. Si este paso se da de manera necesaria, entonces lo justo en las transacciones no dependería de alguna naturaleza humana auto interesada, sino de una naturaleza que apunta a su realización más perfecta, teniendo presente que esta tiene lugar en la comunidad. El intercambio comercial, entonces, es menos individual o aislado de lo que parece a primera vista: siempre requiere de otros (otros productores, otros consumidores), que establecen así una red de relaciones sociales. Esta cadena argumentativa es la que permite sostener a Santo Tomás que, independientemente de algunas modificaciones contextuales de la conducta frente a los intercambios, lo que dirige de manera intrínseca a los mismos es la persecución del bien común. Crucial en este análisis, es entonces, que si bien el fin de una actividad económica es el provecho (vender caro y comprar barato), esta tentadora imagen de la naturaleza humana palidece frente a la concepción tomista del sumo bien. Así tiene lugar la desnaturalización de los fines –aparentes, diríamos– de los intercambios económicos, apelando, eso sí, a una noción de naturaleza humana impulsada por la finalidad ínsita en ella.

CONCLUSIÓN

Como hemos podido ver, la posición de Santo Tomás respecto a la naturaleza humana en relación con las relaciones mercantiles está muy lejos de concepciones modernas al respecto, como la de Mandeville (1988), Adam Smith (2004) o Amartya Sen (1987), concepciones basadas en el auto interés de los agentes. Lejos está también de una concepción integral de la sociedad a partir de los análisis económicos, como es el caso de Gary Becker, quien pretende aplicarlo a todo comportamiento humano (1976, p. 8). Estas visiones de la sociedad se basan en considerar al individuo como un componente o agregado a una suma de otros individuos Horodecka (2022).

Estas lecturas, coincidentes algunas y otras no, nos muestran que la discusión abierta por Santo Tomás permanece vigente y exige de los defensores de una u otra posición argumentos más complejos que los del mero autointerés o la naturalización de una forma de comportamiento humano. La propuesta de Santo Tomás va por un camino –con los supuestos propios de su doctrina– que intenta conciliar las fuerzas impersonales y crecientemente autónomas del mercado con la realización del fin último de los individuos en sociedad. Esto nos entrega una conclusión más modesta, pero a la vez mejor articulada y justificada, respecto a la relación entre su concepción de naturaleza humana

y los fines del intercambio comercial, en el sentido de que la posición tomista restringe, desde el inicio de un intercambio, la convicción de que un agente racional tenga como propósito último en el mercado el auto interés y la búsqueda desregulada del lucro.

El autor es académico Asistente del Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica de Temuco (Chile).

OBRAS CITADAS

- Anderson, Elizabeth (1990). The Ethical Limitations of the Market. *Economics and Philosophy*, Vol. 6 (2), 179 - 205.
- Agustín de Hipona (1956). Tratado sobre la Santísima Trinidad. En *Obras de San Agustín en edición bilingüe. Tomo V*. Fr. Luis Arias (Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles (1985). *Ética a Nicómaco. Ética Eudemia*. Julio Pallí Bonet (Trad.). Gredos.
- (1989). *Politeia. (La Política)*. Manuel Briceño Jaurégui (Trad.). Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.
- De Roover, Raymond (1958). The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy. *The Journal of Economic History*, (Vol. 18), 418-434.
- De Aquino, Tomás (2011). *Comentario a la Política de Aristóteles*. Ana Mallea (Trad.). Ediciones Universidad de Navarra.
- (2003). *On Evil*. Richard Regan (Trad.) Oxford University Press.
- (1990). *Suma de Teología III. parte II-II (a)*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- (1989). *Suma de Teología II. parte I-II*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bardsley, Nicholas; Sugden, Robert (2006). Human nature and sociality in economics. Serge-Christophe Kolm, Jean Mercier Ythier (Eds.). En *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity*. Elsevier.
- Becker, Gary (1976). *The Economic Approach to Human Behavior*. The University of Chicago Press.
- Finnis, John (1998). *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford University Press.
- Gullbekk, Svein Harald (2019). Money and its interpretation. Attitudes to money in the Societas Christiana. En Rory Naismith (Ed.), *A Cultural History of Money in the Medieval Age*. (pp. 125-150). Bloomsbury.
- Hacker, P.M.S. (2007). *Human Nature: The Categorical Framework*. Blackwell.
- Hollander, Samuel (1965). On the Interpretation of the just price. *Kyklos*, vol. 18 (4), 615- 634.
- Horodecka, Anna (2022). *Human Nature in Modern Economics Structure, Change and Perspectives*. Dariusz Sielski (Trad.). Routledge.

- Kaye, Joel (2004). *Economy and Nature in the Fourteenth Century. Money, Market Exchange, and the Emergence of Scientific Thought*. Cambridge University Press.
- Lapidus, André (1994). Norm, virtue and information: the just price and individual behaviour in Thomas Aquinas' Summa Theologiae. *The European Journal of the History of Economic Thought*, (1:3), 435-473.
- Le Goff, Jacques (1987). *La Bolsa y La vida: Economía y religión en la Edad Media*. Gedisa.
- (1982). *Mercaderes y Banqueros en la Edad Media*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Mandeville, Bernard (1988). *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, Vol. 1. Liberty Fund.
- Newhauser, Richard (2004). *The Early History of Greed. The Sin of Avarice in Early Medieval Thought and Literature*. Cambridge University Press.
- Pasnau, Robert (2004). *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae*. Cambridge University Press.
- Postan, M.M. (1987). The Trade of Medieval Europe: The North. En M.M. Postan and Edward Miller (Eds.). En *The Cambridge Economic History of Europe. Volume II. Trade and Industry in the Middle Ages. Second Edition*. Cambridge University Press.
- (1973). *Essays on Medieval Agriculture and General Problems of the Medieval Economy*. Cambridge University Press.
- Rothbard, Murray (2006). *Economic Thought Before Adam Smith. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought. Volume I*. Ludwig von Mises Institute.
- Sen, Amartya (1987). *On Ethics and Economics*. Blackwell.
- Schumpeter, Joseph (2006). *History of Economic Analysis*. Routledge.
- Smith, Adam (2004). *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge University Press.
- Soudek, Josef (1952). Aristotle's Theory of Exchange: An Inquiry into the Origin of Economic Analysis. *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 96 (1), 45-75.
- Spufford, Peter (1988). *Money and its use in medieval Europe*. Cambridge University Press.
- Verhulst, Adriaan (2004). *The Carolingian Economy*. Cambridge University Press.



Esta obra está bajo licencia internacional
Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0.