

SANTO TOMAS DE AQUINO

**SUMA DE
TEOLOGÍA
III**

PARTE II-II (a)

COLABORADORES

Ovidio Calle Campo • Lorenzo Jiménez Patón • Luis Lago Alba • Martín Gelabert Ballester • Alberto Escallada Tijero • Herminio de Paz Castaño • Emilio García Estébanez

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMXC

ARTICULO 1

El derecho, ¿es el objeto de la justicia?

Objeciones por las que parece que el derecho no es el objeto de la justicia:

1. Dice, en efecto, el jurisperito Celso que *el derecho es el arte de lo bueno y de lo equitativo*¹. Ahora bien: el arte no es objeto de la justicia, sino que, por sí mismo, es una virtud intelectual. Luego el derecho no es el objeto de la justicia.

2. Más aún: Como dice Isidoro, en el libro *Etymol.*², *la ley es una especie de derecho*. Mas la ley no es objeto de la justicia, sino, más bien, de la prudencia; de aquí que el Filósofo³ ponga *el arte de legislar* como parte de la prudencia. Luego el derecho no es el objeto de la justicia.

3. Y también: La justicia somete principalmente el hombre a Dios; pues dice Agustín, en el libro *De mor. Eccl. Cathol.*⁴, que *la justicia es un amor que sólo sirve a Dios y que, por eso, rige bien las demás cosas que están sometidas al hombre*. Pero el derecho no pertenece a las cosas divinas, sino únicamente a las humanas, porque afirma Isidoro, en el libro *Etymol.*⁵, que *lo sagrado es ley divina; en cambio, el derecho es ley humana*. Por lo cual, el derecho no es objeto de la justicia.

En cambio está Isidoro, que dice en el mismo libro⁶ que *el derecho se ha llamado así porque es justo*. Pero lo justo es objeto de la justicia; pues afirma el Filósofo, en *V Ethic.*⁷, que *todos deciden llamar justicia a semejante hábito, mediante el cual realizan cosas justas*. Luego el derecho es objeto de la justicia.

Solución. *Hay que decir:* Lo primero de la justicia, dentro de las demás virtudes, es ordenar al hombre en las cosas que están en relación con el otro. Implica, en efecto, cierta igualdad, como su propio nombre manifiesta. Vulgarmente se dice que las cosas que se igualan se *ajustan*. Ahora bien: la igualdad se establece en relación a otro. Pero las demás virtudes perfeccionan al hombre solamente en aquellas cosas que le convienen a él mismo.

Así, pues, aquello que es recto en las acciones de las demás virtudes, hacia lo que tiende la intención de la virtud, como a su propio objeto, no se determina sino por relación al agente. En cambio, lo recto que hay en el acto de la justicia, aun exceptuada la relación al agente, se distribuye por relación a otro sujeto; pues en nuestras acciones se llama justo a aquello que, según alguna igualdad, corresponde a otro, como la retribución del salario debido por un servicio prestado.

Por consiguiente, se llama justo a algo, es decir, con la nota de la rectitud de la justicia, al término de un acto de justicia, aun sin la consideración de cómo se hace por el agente. Pero en las otras virtudes no se define algo como recto a no ser considerado cómo se hace por el agente. Y, por eso, el objeto de la justicia, a diferencia de las demás virtudes, es el objeto específico que se llama lo justo. Ciertamente, esto es el derecho. Luego es manifiesto que el derecho es el objeto de la justicia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que es frecuente que los nombres se desvíen de su primera acepción, para designar otras cosas, como el nombre de *medicina* se asignó, en un principio, para designar el remedio que se aplica al enfermo para curarlo. Luego pasó a significar el arte por el que se hacía esto. Así también sucede con el nombre de *derecho*, que se asignó primero para significar la misma cosa justa. Pero, después, derivó hacia el arte con el que se discierne qué es justo; y, ulteriormente, a designar el lugar en el que se otorga el derecho; así, por ejemplo, se dice que alguien comparece *ante el derecho*; finalmente, también se denomina derecho a la sentencia que es pronunciada por aquel a cuyo oficio pertenece hacer justicia, incluso a pesar de que lo que decida sea inicu.

2. *A la segunda hay que decir:* Que del mismo modo que de las acciones que se hacen exteriormente por el arte, una cierta idea, que se llama la regla del arte,

1. *Dig.* 1 tít.1 leg.1: *Iuri operam* (KR I 29a). 2. SAN ISIDORO, *Etymol.* 5 c.3: ML 83,119. 3. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.8 n.2 (BK 1141b25); S. TH., lect.6. 4. SAN AGUSTÍN, *De mor. Eccl. cathol.* 1 c.15: ML 32,1322. 5. SAN ISIDORO, *Etymol.* 5 c.2: ML 82,198. 6. SAN ISIDORO, *Etymol.* 5 c.3: ML 83,119. 7. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.3 (BK 1129a7); S. TH., lect.1.

preexiste en la mente del artista, así también, de la acción justa, que la razón determina, preexiste en la mente cierta razón, a modo de determinada regla de prudencia. Y esto, si se formula por escrito, se denomina *ley*; pues la ley es, según Isidoro ⁸, *una constitución escrita*. Por lo cual, la ley no es el derecho mismo, propiamente hablando, sino cierta razón del derecho.

3. *A la tercera hay que decir*: Que, ya que la justicia conlleva la igualdad y a Dios no le podemos recompensar equitativamente, se deduce que no podemos dar a Dios lo justo, en su sentido estricto; y, por este motivo, la ley divina no se llama propiamente derecho, sino *norma sagrada*, porque a Dios le es suficiente que cumplamos lo que podamos. La justicia, en cambio, tiende a que el hombre, en cuanto puede, rinda tributo a Dios, sometiéndole su alma totalmente.

ARTICULO 2

El derecho, ¿se divide convenientemente en derecho natural y derecho positivo?

Infra q.60 a.5; In *Ethic.* 5 lect.12

Objeciones por las que el derecho no se divide convenientemente en derecho natural y derecho positivo:

1. En efecto, lo que es natural es inmutable e idéntico para todos. Mas en las cosas humanas no se halla nada semejante, porque todas las reglas del derecho humano fallan en ciertos casos y no tienen fuerza en todas partes. Luego no existe un derecho natural.

2. Más aún: Se dice que es positivo aquello que procede de la voluntad humana. Pero nada es justo porque proceda de la voluntad humana; de lo contrario, la voluntad del hombre no podría ser injusta. Luego, al ser igual lo *justo* que el *derecho*, parece que no existe derecho positivo.

3. Y también: El derecho divino no es derecho natural, ya que sobrepasa la naturaleza humana; e igualmente, tampoco es derecho positivo, puesto que no se apoya en la autoridad humana, sino en la autoridad divina. Luego el derecho

se divide incompletamente en derecho natural y derecho positivo.

En cambio está el Filósofo, en V *Ethic.* ⁹, que dice que *de lo justo político, uno es natural y otro legal*, esto es, establecido por la ley.

Solución. *Hay que decir*: Según se ha dicho (a.1), el derecho o lo justo es una acción adecuada a otra según cierto modo de igualdad. Pero algo puede ser adecuado a un hombre en un doble sentido: primero, por la naturaleza misma de la cosa, como cuando alguien da tanto para recibir otro tanto. Y esto se llama derecho natural. En un segundo sentido, algo es adecuado o de igual medida a otro por convención o común acuerdo, es decir, cuando uno se considera contento si recibe tanto. Esto, ciertamente, puede hacerse de dos maneras: una primera, por cierto convenio privado, como el que se establece por un acto entre personas privadas; y la segunda, por convención pública, como cuando todo el pueblo consiente que algo se tenga como adecuado y ajustado a otro, o cuando esto lo ordena el gobernante, que tiene el cuidado del pueblo y representa su persona. Y a esto se llama derecho positivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir*: Que lo que es natural al ser que tiene naturaleza inmutable es necesario que sea tal siempre y en todas partes. Mas la naturaleza del hombre es mutable. Y, por esto, lo que es natural al hombre puede fallar a veces. Por ejemplo, tiene igualdad natural el hecho de que se devuelva lo depositado al depositante; y, por consiguiente, si la naturaleza humana fuera siempre recta, ésta debería siempre observarse. Pero, debido a que la voluntad del hombre se pervierte a veces, hay algunos casos en los que lo depositado no debe ser devuelto, a fin de que un hombre con voluntad perversa no lo utilice mal; como, por ejemplo, si un loco o un enemigo del Estado exige las armas depositadas.

2. *A la segunda hay que decir*: Que la voluntad humana, por común acuerdo, puede convertir algo en justo en aquellas cosas que por sí no tienen ninguna

8. SAN ISIDORO, *Etymol.* 5 c.2: ML 82,198. 1134b18): S. TH., lect.12.

9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.7 n.1 (BK

para el siervo. Pero, en cuanto uno y otro son algo del otro, según esto, falta aquí la perfecta razón de derecho o de lo justo.

3. *A la tercera ley que decir:* Que todas las demás diferencias de personas que viven en la ciudad tienen una inmediata relación hacia la comunidad de la ciudad y el príncipe de la misma, y, por consiguiente, para ellos existe el derecho según la perfecta razón de la justicia. Se

distingue, sin embargo, este derecho por los diferentes oficios. Por eso se dice derecho militar, derecho de los magistrados o de los sacerdotes: no por defecto del derecho en sentido absoluto, como es el caso del derecho paterno o del derecho señorial, sino porque a la condición de cada persona se le debe algo privativo de acuerdo con su peculiar función.

CUESTION 58

La justicia

Corresponde a continuación tratar sobre la justicia (cf. q.57 introd.). Acerca de la cual se plantean doce problemas:

1. ¿Qué es la justicia?-2. ¿La justicia siempre es hacia otro?-3. ¿Es virtud?-4. ¿Está en la voluntad como en su sujeto?-5. ¿Es virtud general?-6. En cuanto es general, ¿se identifica en esencia con toda virtud?-7. ¿Existe la justicia particular?-8. La justicia particular, ¿tiene materia propia?-9. ¿Versa sobre pasiones o sólo sobre operaciones?-10. El medio de la justicia, ¿es un medio real?-11. El acto de la justicia, ¿es dar a cada uno lo que es suyo?-12. La justicia, ¿es la principal entre las demás virtudes morales?

ARTICULO 1

¿Está definida correctamente la justicia diciendo que «es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho»?

Objeciones por las que parece que la justicia se define inadecuadamente por los jurisperitos, cuando dicen que *es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho*¹.

1. La justicia es *el hábito que dispone a obrar lo justo y por el que se realizan y se quieren las cosas justas*, según dice el Filósofo en *V Ethic.* ² Pero la voluntad designa la potencia o, también, el acto. Luego se dice inconvenientemente que la justicia es la voluntad.

2. Más aún: la rectitud de la voluntad no es la voluntad; de lo contrario, si la voluntad fuese su rectitud, se seguiría que ninguna voluntad sería perversa. Sin

embargo, según Anselmo en el libro *De veritate*³, *la justicia es rectitud*. De ahí que la justicia no es voluntad.

3. Y también: sólo la voluntad de Dios es perpetua. Si la justicia es perpetua voluntad, se concluye que la justicia está sólo en Dios.

4. Todavía más: todo lo perpetuo es constante, porque es inmutable. Carece de sentido, entonces, que se pongan ambas cosas en la definición de la justicia; a saber: no sólo lo *perpetuo*, sino también lo *constante*.

5. Incluso aún: dar a cada uno su derecho pertenece al príncipe. Si la justicia, pues, es la que atribuye su derecho a cada uno, se sigue que la justicia no esté sino en el príncipe, lo cual es inadmisibles.

6. Y además dice Agustín, en el libro *De moribus Eccles.*⁴, que *la justicia es el amor que tan sólo sirve a Dios*. Luego no es la que da a cada uno lo que es suyo ⁵.

1. Dig. 1 tít.1 leg.10: *Iustitia est* (KR I 29b); cf. *Instit.* 1 tít.1 leg.1: *Iustitia est* (KR I 1a).
2. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.3 (BK 1129a7): S. TH., lect.1. 3. SAN ANSELMO, *De ver.* c.12: ML 158,480. 4. SAN AGUSTÍN, *De mor. Eccl. cathol.* 1 c.15: ML 32,1322. 5. En los códices falta el argumento *En cambio* de este artículo.

Solución. *Hay que decir:* La definición de la justicia antes dicha es correcta si se la entiende bien. Pues, al ser toda virtud hábito, que es el principio del acto bueno, es necesario que la virtud sea definida mediante el acto bueno sobre la misma materia de la virtud. Pues bien: la justicia tiene como materia propia aquellas cosas que se refieren a otro, según se verá luego (a.2.8).

Por lo tanto, el acto de la justicia, referido a la propia materia y al sujeto, se expresa cuando se dice que *da su derecho a cada uno*; porque, como dice Isidoro en el libro *Etymol.*⁶, *llámase justo porque guarda el derecho*. Pero, para esto, parece que cualquier acto sobre alguna cosa sea virtuoso, se requiere que sea voluntario, que sea estable y que sea firme, porque el Filósofo dice, en II *Ethic.*⁷, que para el acto de la virtud se requiere: primero, que *se obre sabiendo*; segundo, *eligiendo y por un fin debido*; y tercero, que *se obre indefectiblemente*. Mas el primero de estos requisitos se incluye en el segundo, porque *lo que se hace por ignorancia es involuntario*, como se dice en III *Ethic.*⁸ Por eso se pone en primer lugar, en la definición de la justicia, *la voluntad*, para mostrar que el acto de la justicia debe ser voluntario; y se añade lo de la *constancia y perpetuidad* para designar la firmeza del acto. Por consiguiente, la definición predicha es una definición completa de la justicia, excepto que se pone el acto en lugar del hábito, el cual es especificado por aquél, pues el hábito se dice para el acto. Y si alguien quisiera reducir la definición a su debida forma, podría decir que *la justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho*. Y esta definición es casi igual a aquella que pone el Filósofo en V *Ethic.*

⁹, diciendo que *la justicia es el hábito según el cual se dice que uno es operativo en la elección de lo justo*.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que *voluntad* designa aquí el acto, no la potencia. Es cos-

tumbre en los autores, en efecto, el definir los hábitos por medio de sus actos. Así, Agustín, *In Ioann.*¹⁰, define la como *creer lo que no ves*. fe

2. *A la segunda hay que decir:* Que ni tampoco la justicia es esencialmente la rectitud, sino tan sólo causalmente; pues es el hábito por el que uno obra y quiere rectamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la voluntad puede llamarse perpetua en doble sentido: primero, desde la parte del mismo acto que dura perpetuamente, y así sólo la voluntad de Dios es perpetua. En segundo lugar, desde la parte del objeto, es decir, porque uno quiere perpetuamente hacer algo. Y esto se requiere para la razón de la justicia. Pues no es suficiente para la razón de la justicia que uno quiera en un momento observar la justicia en algún negocio, porque apenas se halla alguien que quiera obrar injustamente en todas las cosas; pero sí se requiere que el hombre tenga perpetuamente y en todas ellas la voluntad de observar la justicia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que, puesto que *perpetuo* no tiene sentido de duración perpetua del acto de la voluntad, no es superfluo añadir *constante*. Resulta así que, del mismo modo que al decir *voluntad perpetua* se expresa que alguno obra con propósito perpetuo de conservar la justicia, así también, al decir *constante*, se expresa que persevera firmemente en este propósito.

5. *A la quinta hay que decir:* Que el juez da a cada uno lo que es suyo, actuando como el que manda y el que dirige; porque *el juez es lo justo animado y el príncipe es el guardián de lo justo*, como se afirma en V *Ethic.*¹¹ Pero los subditos dan a cada uno lo que es suyo, actuando como el que ejecuta.

6. *A la sexta hay que decir:* Que así como en el amor de Dios se incluye el amor al prójimo, como se ha dicho anteriormente (q.25 a.1), así también, en el servicio del hombre a Dios, se incluye que dé a cada uno lo que debe.

6. SAN ISIDORO, *Etymol.* 10 ad litt. L: ML 82,380. 7. ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.4 n.3 (BK 1105a31): S. TH., lect.4. 8. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.1 n.9 (BK 1109a35): S. TH., lect.3. 9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.5 n.17 (BK 1134a1): S. TH., lect.10. 10. SAN AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.40 super 8,32: ML 35,1690. 11. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.4 n.7 (BK 1132a21); c.6 n.5 (BK 1134a1): S. TH., lect.6.11.

ARTICULO 2

La justicia, ¿se refiere siempre a otro?

Supra q.57 a.4; 1-2 q.113 a.1; *In Ethic.* 5 lect.17.

Objeciones por las que parece que la justicia no se refiere siempre a otro:

1. Dice, en efecto, el Apóstol, en Rom 3,22, que *la justicia de Dios es por la fe de Jesucristo*. Mas la fe no se determina por relación de un hombre a otro. Luego tampoco la justicia.

2. Más aún: según Agustín, en el libro *De moribus Eccles.*¹², pertenece a la justicia, por el hecho de servir a Dios, *ordenar rectamente a los demás seres que están sometidos al hombre*. Pero el apetito sensitivo está sometido al hombre, como manifiesta Gén 4,7, donde se dice: *Bajo ti estará el apetito*, es decir, el del pecado, y *tú lo dominarás*. Luego pertenece a la justicia dominar al propio apetito, y así habrá justicia para sí mismo.

3. Y también: la justicia de Dios es eterna. Mas no existe ninguna otra cosa coeterna a Dios. Luego no es esencial a la justicia el referirse a otro.

4. Todavía más: del mismo modo que las operaciones que se refieren a otro tienen necesidad de ser rectificadas, así también lo tienen las que se refieren a uno mismo. Sin embargo, las operaciones son rectificadas por la justicia, según aquello de Prov 11,5: *La justicia del sencillo dirige su vida*. Luego la justicia es no sólo sobre las cosas que se refieren al otro, sino también sobre las que se refieren a sí mismo.

En cambio está Tulio, que dice, en I *De offic.*¹³, que *la justicia es aquella razón por la que se mantiene la sociedad de los hombres entre sí y también la comunidad de la vida*. Pero esto se refiere respecto al otro. Luego la justicia se produce únicamente sobre aquellas cosas que se refieren al otro.

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.57 a.1), ya que el nombre de justicia comporta la igualdad, por su propia esencia la justicia tiene que referirse a otro, pues nada es igual a sí mismo, sino a otro. Y, dado que pertenece a la justicia rectificar los actos hu-

manos, como se dijo (1-2 q.60 a.2; q.61 a.3; q.113 a.1), es necesario que esta igualdad que requiere la justicia sea de individuos diversos que puedan obrar. Ahora bien: las acciones son propias de las personas y de los que forman un todo, mas no, propiamente hablando, de las partes y de las formas o de las potencias; pues no se dice con propiedad que la mano hiera, sino el hombre por medio de la mano; ni se dice propiamente que el calor calienta, sino el fuego a través del calor. Sin embargo, se habla de este modo en virtud de cierta analogía. De aquí se sigue que la justicia propiamente dicha requiere diversidad de supuestos; y por eso no existe a no ser de un hombre a otro. Pero, por analogía, encuéntranse en un solo y mismo hombre diversos principios de acción, como si fueran diversos agentes, como la razón, lo irascible y lo concupiscible. Por eso se dice metafóricamente que en un solo y mismo hombre está la justicia, en la medida en que la razón gobierna lo irascible y lo concupiscible y éstos obedecen a la razón; y, universalmente, en la medida en que se atribuye a cada parte del hombre lo que le conviene. De ahí que el Filósofo, en V *Ethic.*¹⁴,

llame también a ésta (la razón) justicia, *metafóricamente* hablando.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la justicia que nace en nosotros por la fe es aquella por la que se justifica el impío, la cual consiste en la misma debida ordenación de las partes del alma, según se dijo anteriormente (1-2 q.113 a.1), cuando se hablaba sobre la justificación del impío. Sin embargo, esto pertenece a la justicia metafóricamente considerada, que puede hallarse también en cualquiera que haga vida solitaria.

2. *A la segunda hay que decir:* Que debido a lo anterior, claramente se deduce la respuesta a la segunda objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la justicia de Dios existe desde la eternidad, según la voluntad y el propósito eternos. Y la justicia consiste principalmente en esto, aunque no exista en cuanto a sus efectos desde la eternidad, porque nada es coeterno a Dios.

12. SAN AGUSTÍN, *De mor. Eccl. cathol.* 1 c.15: ML 32,1322. 13. CICERÓN, *De off.* 1 c.7 (DD 4,429). 14. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.11 n.9 (BK 1138b5): S. TH., lect.17.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que las acciones que son propias del hombre respecto de sí mismo son rectificadas suficientemente una vez rectificadas sus pasiones por otras virtudes morales. Mas las acciones que se dirigen a otro tienen necesidad de una especial rectificación, no sólo por comparación a quien la realiza, sino también en relación a quien se dirigen. Y por esto, sobre éstas hay una virtud especial, que es la justicia.

ARTICULO 3

La justicia, ¿es virtud?

In Sent. 2 d.27 a.3 ad 3; *In Ethic.* 5 lect.2.3.

Objeciones por las que parece que la justicia no es virtud:

1. Dice, pues, Lc 17,10: *Quando hicie-reis todas las cosas que os son mandadas, de-cid: Siervos inútiles somos: lo que debimos ha-cer; hicimos.* Pero no es inútil hacer obras de virtud, pues dice Ambrosio en *II De offic.* ¹⁵: *No denominamos utilidad a la es-timación del lucro monetario, sino a la adqui-sición de la piedad.* Luego hacer lo que uno debe hacer no es obra de virtud, mas sí obra de justicia. De aquí que la justicia no sea virtud.

2. Más aún: lo que se hace por nece-sidad no es meritorio. Sin embargo, dar a cada uno lo suyo, lo cual pertenece a la justicia, es de necesidad. Por eso no es meritorio. Sin embargo, merecemos por los actos de las virtudes. Luego la jus-ticia no es virtud.

3. Y también: toda virtud moral versa sobre las acciones. Pero aquellas cosas que se producen exteriormente no son acciones, sino sus efectos, como se pone de manifiesto por el Filósofo en *IX Metaphys.* ¹⁶ Luego, al pertenecer a la justicia realizar exteriormente una obra justa en sí misma, parece que la justicia no es una virtud moral.

En cambio está Gregorio, que dice, en *II Moral.* ¹⁷, que *toda la estructura de una obra buena se levanta sobre cuatro virtu-des; es decir: templanza, prudencia, fortaleza y justicia.*

Solución. *Hay que decir:* La virtud hu-mana es la que hace bueno el acto hu-mano y bueno al hombre mismo ¹⁸, lo cual, ciertamente, es propio de la jus-ticia; pues el acto humano es bueno si se somete a la regla de la razón, según la cual se rectifican los actos humanos. Y ya que la justicia rectifica las operaciones humanas, es notorio que hace buena la obra del hombre; y, como dice Julio en *I De offic.* ¹⁹, *por la justicia reciben princi-palmente su nombre de bien.* De ahí que, como allí mismo dice ²⁰, *en ella está el ma-yor brillo de la virtud.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que cuando uno hace lo que debe, no aporta utilidad de ganancia a aquel a quien hace lo que debe, sino que solamente se abstiene de dañarle; en cambio, obtiene utilidad para sí en cuanto hace lo que debe con es-pontánea y pronta voluntad, lo cual es obrar virtuosamente. Por eso se dice en Sab 3,7 que la saliduría de Dios *enseña templanza, justicia, prudencia y fortaleza, que es lo más útil que hay en la vida para los hombres,* es decir, para los virtuosos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la necesidad es doble. La primera es la de coacción, y ésta, ya que es opuesta a la voluntad, destruye la noción de mérito. La segunda, sin embargo, es la necesi-dad de obligación de precepto o necesi-dad de fin, es decir, cuando alguno no puede conseguir el fin de una virtud sin poner un medio determinado. Y tal necesi-dad no excluye la noción de mérito, en cuanto alguien hace voluntariamente lo que es de este modo necesario. Excluye, en cambio, la gloria de la superero-gación, según aquello de *1 Cor 9,16: Si*

15. SAN AMBROSIO, *De off. Ministr.* 2 c.6: ML 16,116.

16. ARISTÓTELES, *Metaph.* 8 c.8

n.9 (BK 1050a30): S. TH., 1,9 lect.8.

17. SAN GREGORIO, *Moral.* 2 c.49: ML 75,592.

18. Cf.

ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.6 n.2,3: S. TH., lect.6.

19. CICERÓN, *De off.* 1 c.7 (DD 4,430).

20. CICERÓN, *De off.* 1 c.7 (DD 4,430).

a. Aunque el acto de justicia se define por el cumplimiento exacto de lo prescrito por el derecho, no hay que olvidar lo que enseña aquí Santo Tomás, a saber: que la justicia es una virtud y como tal implica una actitud o espíritu en el sujeto que le mueve a desear ser justo y a serlo con placer (cf. el a.9 de esta misma cuestión ad 1). No hay que ver, pues, en el dere-cho una serie de obligaciones y límites a nuestra iniciativa, sino, por el contrario, un cauce que nos permite comunicar a los demás nuestro respeto y nuestra estima.

- «Concilium» 140 (1978): *Pena de muerte y tortura*.
 - «Concilium» 199 (1985): *Suicidio y derecho a la muerte*.
 - ELIZARI, F. JAVIER, *El suicidio. Aproximación moral*: Iglesia viva 125 (1986) 439-455.
 - ESTRUCH, JOAN/CARDÚS, SALVADOR, *Los suicidios* (Barcelona, Herder, 1982).
 - GARCÍA-VALDÉS, CARLOS, *No a la pena de muerte* (Madrid, Edicusa, 1975).
 - LÓPEZ-REY, MANUEL, *Criminalidad y abuso de poder* (Madrid, Tecnos, 1983).
 - MENÉNDEZ-REIGADA, JESÚS, *La teoría penalista de Sto. Tomás*: Ciencia Tomista 64 (1943) 273-292.
 - REGAN, A./KUNICIC, J., *Los trasplantes: en pro y en contra* (Madrid, PS, 1970).
 - TODOLÍ, JOSÉ, *Ética de los trasplantes* (Villava [Pamplona], Editorial OPE, 1968).
 - URDÁNOZ, TEÓFILO, *Introducción al tratado de la justicia*, en *Suma Teológica de Santo Tomás VIII* (Madrid, BAC, 1956) p.417ss y 451ss..
3. *La propiedad privada*
- AUBERT, JEAN-MARIE, *Moral social para nuestro tiempo* (Barcelona, Herder, 1973).
 - G. LE BRAS, *Usure*, en DTC, XV 2316-2372.
 - PALACIOS, FRANCISCO, *Naturaleza del derecho de propiedad*: Ciencia Tomista 53 (1935) 328-359.
 - SIERRA BRAVO, RESTITUTO, *El pensamiento social y económico de la Escolástica: Desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*, 2 vols. (Madrid, CSIC, 1975).
 - SPICQ, C., *Notes de lexicographie philosophique médiévale: «Dominium», «possession», «proprietas», chez St. Thomas et chez les juristes romains* Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 18 (1929) 269-281.
 - *La notion analogique de «Dominium» et le Droit de propriété*: ib. 20 (1931) 52-76.
 - URDÁNOZ, TEÓFILO, *Introducción al tratado de la justicia*, en *Suma Teológica de Santo Tomás VIII* (Madrid, BAC, 1956), p.472ss.
 - UTZ, ARTHUR-FRIDOLIN, *Ética Social*, 2 vols. (Barcelona, Herder, 1961 y 1965).
 - *Entre neoliberalismo y neomarxismo: Filosofía de una vía media* (Barcelona, Herder, 1977).
 - VAN GESTEL, C., *La doctrina social de la Iglesia* (Barcelona, Herder, 1959).
 - WELTY, EBERHARDT, *Catecismo social*, 3 vols. (Barcelona, Herder, 1956-1963).

CUESTIÓN 61

Partes de la justicia

Corresponde a continuación tratar sobre las partes de la justicia (cf. q.57 introd.), que son de tres clases: primera, sobre las partes subjetivas que son especies de la justicia, es decir, de la distributiva y conmutativa; segunda, sobre las partes integrantes (q.79); tercera, sobre las partes potenciales, es decir, de las virtudes adjuntas (q.80).

Acerca de lo primero, tiene lugar una doble consideración: primera, sobre las partes mismas de la justicia; segunda, sobre los vicios opuestos (q.63). Y puesto que la restitución parece ser acto de justicia conmutativa, debe considerarse en primer lugar la distinción entre la justicia conmutativa y la distributiva; y en segundo término, la restitución (q.62).

Sobre lo primero se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Hay dos especies de justicia, esto es, la distributiva y la conmutativa?-2. ¿Su término medio se determina en ellas del mismo modo?-3. Su materia, ¿es uniforme o múltiple?-4. En alguna de estas especies, ¿lo justo es lo mismo que lo padecido en reciprocidad?

ARTICULO 1

¿Se distinguen convenientemente dos especies de justicia, es decir, la justicia distributiva y conmutativa?

1 q.21 a.1; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.4 q.5 ad 2; 4 d.46 q.1 a.1 q.1; *In Ethic.* 5 lect. 4.6

Objeciones por las que parece que no se distinguen convenientemente dos especies de justicia: la distributiva y la conmutativa:

1. No puede haber una especie de justicia que perjudique a la multitud, ya que la justicia se dirige al bien común. Ahora bien: distribuir los bienes comunes entre muchos perjudica al bien común de la multitud, ya porque se agotan las riquezas comunes, ya también porque se corrompen las costumbres de los hombres, pues dice Tulio, en el libro *De offic.*¹, que *el que recibe se hace peor y está más presto a esperar siempre lo mismo*. Luego la distribución no pertenece a ninguna especie de justicia.

2. Más aún: el acto de la justicia es dar a cada uno lo que es suyo, como se ha dicho anteriormente (q.58 a.2). Pero en la distribución no se le da a uno lo que era suyo, antes bien se le apropia de algo nuevo que era de la comunidad. Luego esto no pertenece a la justicia.

3. Y también: la justicia no sólo está en el príncipe, sino también en los subditos, como se ha señalado antes (q.58 a.6); mas el distribuir pertenece siempre al príncipe. Luego la distribución no pertenece a la justicia.

4. Todavía más: según se dice en *V Ethic.*², *lo justo distributivo es lo propio de los bienes que se reparten*. Pero los bienes comunes pertenecen a la justicia legal. Luego la justicia distributiva no es especie de la justicia particular, sino de la justicia legal.

5. Incluso aún: la unidad y la multiplicidad no diversifican la especie de virtud. Mas la justicia conmutativa consiste en el hecho de dar algo a uno; y, por el contrario, la distributiva, en el hecho de dar algo a muchos. Luego no existen especies diferentes de justicia.

En cambio está el Filósofo, en *V Ethic.*³, que establece dos clases de jus-

ticia, y dice que *una es la que dirige las distribuciones y otra las conmutaciones*.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho (q.58 a.7; cf. a.5), la justicia particular se ordena a una persona privada, que en relación con la comunidad es como la parte al todo. Ahora bien: cualquier parte puede ser considerada en una doble relación; una, en la de parte a parte, a la que corresponde el orden de una persona privada a otra, y este orden lo dirige la justicia conmutativa, que consiste en los cambios que mutuamente tienen lugar entre dos personas. La otra relación considerada es la del todo respecto a las partes; y a esta relación se asemeja el orden al que pertenece el aspecto de la comunidad en relación con cada una de las personas; este orden, ciertamente, lo dirige la justicia distributiva, que es la que distribuye proporcionalmente los bienes comunes. De ahí que sean dos las especies de justicia: la distributiva y la conmutativa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que así como en la liberalidad de las personas privadas se recomienda la moderación y, por el contrario, es reprendida la prodigalidad, así también en la distribución de los bienes comunes debe observarse moderación, en lo cual lleva la dirección la justicia distributiva.

2. *A la segunda hay que decir:* Que como la parte y el todo son en cierto modo lo mismo, así lo que es del todo es en cierta forma de la parte; y de este modo, cuando se distribuye algo de los bienes comunes entre cada uno de los individuos, recibe cada cual en cierta manera lo que es suyo.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el acto de la distribución, que es propio de los bienes comunes, pertenece solamente al que está al frente de los bienes comunes; pero la justicia distributiva se halla también en los subditos a quienes se les distribuyen aquéllos, en cuanto que, sin duda, están contentos con la justa distribución. Aunque también se hace a veces la justa distribución de los bienes comunes, no para una ciudad, sino para una sola familia, cuya distribución puede ha-

1. CICERÓN, *De off.* 2 c.15 (DD 4,476). 2. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.4 n.2 (BK 1131b27); S. TH., lect.6. 3. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.2 n.12 (BK 1130b31); S. TH., lect.4.

cerse por la autoridad de una persona privada.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que los movimientos reciben su especie del término final, y, por tanto, a la justicia legal pertenece ordenar al bien común las cosas que son propias de las personas privadas; mas, por el contrario, ordenar el bien común a las personas particulares a través de la distribución es propio de la justicia particular.

5. *A la quinta hay que decir:* Que la justicia distributiva y la conmutativa no sólo se distinguen según lo uno y lo múltiple, sino según la diversa razón de débito; pues de un modo se debe a alguien lo que es común, y de otro modo lo que le es propio.

ARTICULO 2

¿Se determina del mismo modo el medio en la justicia distributiva y en la conmutativa?

In Sent. 3 d.33 q.1 a.3 q.2; *In Ethic.* 5 lect. 4-7

Objeciones por las que parece que se considera de igual modo el medio en la justicia distributiva y en la conmutativa:

1. Una y otra se contienen bajo la justicia particular, como se ha dicho (a.1). Pero el medio se determina del mismo modo en todas las partes de la templanza y de la fortaleza. Luego también debe ser determinado del mismo modo en la justicia distributiva y en la conmutativa.

2. Más aún: la forma de la virtud moral consiste en un recto medio, que se determina según la razón. Ahora bien: puesto que de cada virtud hay sólo una forma, parece que en ambas especies debe ser determinado el medio del mismo modo.

3. Y también: en la justicia distributiva se determina el término medio atendiendo a la distinta dignidad de las personas. Pero la dignidad de las personas se tiene en cuenta también en la justicia conmutativa, como en los castigos; pues más castigado es el que hiere al príncipe que el que hiere a una persona privada. Luego del mismo modo se determina el medio en una y otra justicia.

En cambio está el Filósofo, en *V Ethic.* ⁴, que dice que en la justicia distributiva se determina el medio según *proporción geométrica*; en cambio, en la conmutativa, según *la aritmética*.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho (a.1), en la justicia distributiva se da algo a una persona privada, en cuanto que lo que es propio de la totalidad es debido a la parte; lo cual, ciertamente, será tanto mayor cuanto esta parte tenga mayor relieve en el todo. Por esto, en la justicia distributiva se da a una persona tanto más de los bienes comunes cuanto más preponderancia tiene dicha persona en la comunidad. Esta preponderancia se determina en la comunidad aristocrática por la virtud; en la oligárquica, por las riquezas; en la democrática, por la libertad, y en otras, de otra forma. De ahí que en la justicia distributiva no se determine el medio según la igualdad de cosa a cosa, sino según la proporción de las cosas a las personas, de tal suerte que en la medida que una persona exceda a otra, así también la cosa que se le dé a dicha persona exceda a la que se dé a la otra persona. Y por esto, dice el Filósofo ⁵, que tal medio es según *la proporcionalidad geométrica*, en la que la igualdad se establece no según la cantidad, sino según la proporción; como si dijéramos que así como seis es a cuatro, así tres es a dos, porque en ambos lugares se tiene una proporción sesquialtera, en la que el número mayor contiene íntegro al menor y su mitad; más no hay igualdad de exceso según la cantidad, puesto que seis excede a cuatro en dos; en cambio, ~~seis es~~ ^{seis es} en uno.

Pero en los cambios se da algo a una persona particular en razón de la cosa de dicha persona que se ha recibido, como, sobre todo, se manifiesta en la compra-venta, en la que se halla primeramente la noción de cambio. Por eso es preciso igualar cosa a cosa, de modo que cuanto éste tenga más de lo suyo, otro tanto restituirá a aquel a quien pertenece. Y de este modo se realiza la igualdad según la media *aritmética*, que se determina según un excedente cuantitativo igual: así, el número 5 es medio entre 6 y 4,

4. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.3 n.8 (BK 1131a29); c.4 n.3 (BK 1121b32); S. TH., lect.4.5.7. 5. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.3 n.8 (BK 1131a29).

pues excede y es excedido en la unidad. Pues si al principio ambas partes tenían 5, y una de ellas recibe 1 de lo que es propio de la otra, una, es decir, la que recibe, tendrá 6, y a la otra le quedarán 4. Habrá, pues, justicia si se reduce a ambas al término medio, de modo que se quite 1 a la que tiene 6 y que se dé a la que tiene 4; pues de este modo tendrá cada una 5, que es el medio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en las otras virtudes morales se determina el medio según la razón y no según la cosa; pero en la justicia se considera el medio real, y por esto, según la diversidad de las cosas, se determina de modo distinto el medio de las mismas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la forma general de la justicia es la igualdad, en lo que coincide la justicia distributiva con la conmutativa; sin embargo, en la primera se encuentra la igualdad según la proporcionalidad geométrica, y en la segunda, según la proporcionalidad aritmética.

3. *A la tercera hay que decir:* Que en las acciones y pasiones, la condición de la persona influye en la cantidad de la cosa, puesto que mayor es la injuria si se hiere al príncipe que si se hiere a una persona privada; y de este modo, la condición de la persona, en la justicia distributiva, es considerada por sí misma; mas en la conmutativa lo es en cuanto que por ella se diversifica la realidad.

ARTICULO 3

¿Es diversa la materia de una y otra justicia?

In Ethic. 5 lect.4

Objeciones por las que parece que la materia de una y otra justicia no es diversa:

1. La diversidad de la materia realiza la diversidad de la virtud, como es manifiesto en la templanza y en la fortaleza. Pues si la materia de la justicia distributiva y la de la conmutativa fueran diversas, parece que no se contendrían bajo una misma virtud, a saber: la justicia.

2. Más aún: la distribución, que per-

tenece a la justicia distributiva, es propia *del dinero, los honores u otras cosas cualesquiera que puedan repartirse entre los que forman parte de una ciudad*, como se dice en *V Ethic.* ⁶; también el cambio de todas estas cosas se da recíprocamente entre las personas, lo cual pertenece a la justicia conmutativa. Luego no es diversa la materia de la justicia distributiva y la de la conmutativa.

3. Y también: si es una la materia de la justicia distributiva y otra la de la conmutativa, dado que éstas difieren en especie, donde no haya diferencia de especie no deberá haber diversidad de materia. Ahora bien: El Filósofo establece una sola especie de justicia conmutativa, que tiene, sin embargo, materia múltiple. Luego no parece ser distinta la materia de estas especies.

En cambio ⁸ está el hecho que se dice en *V Ethic.* que *una especie de justicia es la que dirige en las distribuciones y otra en los cambios.*

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (q.58 a.8.10), la justicia trata sobre ciertas operaciones exteriores, es decir, la distribución y la conmutación, que consisten en el uso de realidades exteriores: cosas, personas u obras. De las cosas, cuando uno, por ejemplo, quita o restituye a otro un objeto suyo; de las personas, cuando alguien comete una injuria contra la persona misma de un hombre, por ejemplo, hiriéndole o afrentándole, o también cuando le tributa reverencia; y de las obras, cuando alguno exige de otro lo que es justo o presta a otro algún servicio. Pues, si consideramos como materia de una y otra justicia aquellas cosas cuyo uso son las operaciones, la materia de la justicia distributiva y la de la conmutativa es la misma, porque las cosas pueden ser retiradas de lo común y distribuidas a los particulares, o pueden ser cambiadas de uno a otro, y también existe cierta distribución e intercambio de los trabajos penosos.

Pero si tomamos como materia de una y otra justicia las mismas acciones principales, por las cuales nos servimos de las personas, de las cosas y de las obras, entonces en una y otra justicia ha-

6. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.2 n.12 (BK 1130b31): S. TH., lect.4. 7. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.2 n.13 (BK 1131a1). 8. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.2 n.12 (BK 1130b31).

liaremos diversa materia, porque la distributiva dirige la distribución y la conmutativa es la que dirige los cambios que pueden darse entre dos personas.

De estas conmutaciones, unas son involuntarias, mas otras voluntarias. Involuntarias, cuando alguien usa de las cosas de otro, o de su persona, o de su obra, contra su voluntad, lo que acontece a veces ocultamente, por fraude, y otras abiertamente, por la violencia; y lo uno y lo otro puede suceder, sin embargo, en las cosas, en la propia persona o en la persona de un allegado. Primero, en las cosas, si uno sustrae las de otro ocultamente, lo que se llama hurto; pero si lo hace públicamente, entonces se denomina rapiña o robo. Segundo, en la misma persona, en cuanto que es atacada ya en su existencia, ya en su dignidad. En cuanto a la existencia de la persona, ésta es atacada ocultamente hiriéndola, matándola con alevosía o envenenándola; en cambio, abiertamente, matándola públicamente, encarcelándola, azotándola o mutilándole algún miembro. En cuanto a la dignidad, es dañado alguien ocultamente por falsos testimonios o de tracciones, con que se le priva de su reputación; y manifiestamente, por la acusación en juicio o cubriéndole de injurias. Tercero, en cuanto a la persona allegada, si uno puede ser dañado en su esposa, la mayoría de las veces secretamente por medio del adulterio, y en el siervo, cuando alguien soborna a éste para que se separe de su amo; cosas estas que también pueden ejecutarse con publicidad. Y la misma razón existe respecto de otras personas allegadas, contra las que también pueden realizarse injurias de todas las clases, como también contra la persona principal. Pero el adulterio y la seducción del siervo, si bien son propiamente injurias frente a estas personas, sin embargo, puesto que el siervo es cierta posesión del señor, tal violación de la justicia se reduce al hurto.

Las conmutaciones se llaman voluntarias cuando una persona transfiere a otra voluntariamente lo que es suyo. Si le transmite simplemente la cosa suya sin débito, como en la donación, no hay un acto de justicia, sino de liberalidad. Mas la transferencia voluntaria pertenece a la justicia en tanto en cuanto hay algo en ella por razón de débito, lo cual puede

suceder de tres modos: primero, cuando alguien transmite simplemente una cosa suya a otro en compensación de una propiedad del otro, como sucede en la compraventa. Segundo, cuando alguien entrega a otro alguna cosa propia, concediéndole el uso de ella con la obligación de devolverla; si se concede el uso de la cosa gratuitamente, se llama usufructo en las cosas que algo producen, o simplemente mutuo o comodato en las que no producen, como son el dinero, vasijas y cosas semejantes. Pero si ni aun este uso se concede gratuitamente, se tiene locación y arrendamiento. Tercero, cuando alguien entrega una cosa como para recuperarla y no por razón de su uso, sino de su conservación, como en el depósito, o a título de obligación, como cuando uno entrega una cosa suya en prenda o sale fiador de otro.

En todas las acciones de este género, ya voluntarias, ya involuntarias, existe un mismo módulo para determinar el término medio, según la igualdad de la compensación, y por esto todas estas acciones pertenecen a una sola especie de justicia, es decir, la conmutativa.

Respuesta a las objeciones: Con todo lo dicho quedan claras las respuestas a las objeciones.

ARTICULO 4

Lo justo, ¿es simplemente lo mismo que la reciprocidad?

In Ethic. 5 lect.8

Objeciones por las que parece que lo justo es simplemente lo mismo que *la reciprocidad*:

1. El juicio divino es absolutamente justo; ahora bien: una fórmula del juicio divino es que cada uno sufra según lo que hubiera hecho, según el texto evangélico de Mt 7,2: *Con el juicio con que juzgareis seréis juzgados, y con la medida con que midiereis seréis medidos*. Luego lo justo es, en absoluto, lo mismo que lo padecido en compensación.

2. Más aún: en una y otra especie de justicia se da algo a una persona según cierta igualdad: en la justicia distributiva, respecto a la dignidad de las persona, que parece valorarse, sobre todo, atendiendo a las obras con las que algunos sirven a la comunidad; y en la jus-

ticia conmutativa, respecto a la cosa en que uno fue perjudicado. Mas, en una y otra igualdad, cada cual sufre en reciprocidad a lo que hizo. Luego parece que lo justo en absoluto es lo mismo que lo padecido en reciprocidad.

3. Y también: parece, sobre todo, que no es oportuno que uno sufra en proporción a lo que ha hecho, por la diferencia entre lo voluntario y lo involuntario; pues el que ha injuriado involuntariamente es castigado con menor pena. Pero lo voluntario y lo involuntario, que se considera por nuestra parte, no modifican el medio de la justicia, que es medio real y no subjetivo. Luego parece que lo justo es en absoluto lo mismo que lo recibido en reciprocidad.

En cambio está el Filósofo, en *V Ethic.*⁹, que aprueba que no todo lo justo es lo recibido en reciprocidad.

Solución. *Hay que decir:* Lo recibido en reciprocidad implica igualdad de compensación entre lo que se recibe y la acción precedente; lo cual se dice que tiene lugar con máxima propiedad en las acciones injuriosas con que alguno hiere a la persona del prójimo; como, por ejemplo, si un hombre golpea a otro, que sea golpeado a su vez. En la ley mosaica se determina esta especie de justicia: *Pagarás vida por vida, ojo por ojo...* (Ex 21,23). Mas, puesto que quitar una cosa del otro es realizar una acción injusta, por ello, secundariamente, también se puede hablar de cumplir la reciprocidad, es decir, en cuanto que cualquiera que haga daño a otro en sus bienes ha de ser, a su vez, perjudicado; y esta justicia también es recogida en la ley antigua: *Si alguien hubiere hurtado buey u oveja y los matare o vendiere, restituirá cinco bueyes por un buey y cuatro ovejas por una oveja* (Ex 21,37). Se aplica en tercer lugar esta denominación de recibido en reciprocidad a los cam-

bios voluntarios, en los que hay por una y otra parte acción y pasión; pero la voluntariedad disminuye aquí por razón de pasión, como se ha dicho (q.59 a.3).

Pero, en todos estos casos, debe hacerse, según la naturaleza de la justicia conmutativa, la compensación conforme a la igualdad, es decir, de modo que la reacción sea igual a la acción. Pero no

tendría lugar siempre esa igualdad si alguien experimentase la misma especie de mal que a su vez hizo, porque, en primer lugar, cuando uno ofende injuriosamente a la persona de otro de más alta categoría, es mayor la acción que la pena de la misma especie que él habría de padecer en retribución; por lo cual, al que hiere al príncipe no sólo debe infligirsele igual daño, sino que, además, debe ser castigado más severamente. Igualmente también, cuando alguien perjudica a otro en sus bienes sin su consentimiento, mayor es la acción que sería la retribución si solamente se le quitase aquella cosa que él arrebató, pues el que dañó a otro en lo suyo en nada propio quedaría perjudicado; y por esto se le castiga a que restituya una mayor cantidad, porque no sólo perjudicó a una persona privada, sino al Estado, violando la seguridad de su tutela. Tampoco, asimismo, en las transacciones voluntarias la retribución sería siempre igual si uno diera cosa suya recibiendo la de otro, porque tal vez ésta sea mucho mayor que la suya. Por eso es preciso en los cambios igualar la contraprestación a la acción, según cierta medida proporcional, por lo cual se inventaron las monedas¹⁰.

De este modo, la reciprocidad en las prestaciones es lo justo conmutativo.

Mas, en la justicia distributiva, esto no tiene lugar, puesto que en ésta no se determina la igualdad según la proporción de cosa a cosa, o de acción a pasión -de ahí que se llame contrapasión-, sino según la proporcionalidad de cosas a personas, como ya se ha dicho (a.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que aquella fórmula del juicio divino ha de considerarse según la razón de la justicia conmutativa, es decir, según que equipare los premios a los méritos y los castigos a las culpas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que si a uno que sirviese a la comunidad se le retribuyera algo por el servicio prestado, esto no sería propio de la justicia distributiva, sino de la conmutativa, pues en la justicia distributiva no se determina la igualdad de lo que alguien recibe con lo que ha prestado, sino en relación con lo que debe recibir, según la condición de ambas personas.

9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.5 n.2 (BK 1132b23): S. TH., lect.8. 10. Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.14.15: S. TH., lect.9.

3. *A la tercera hay que decir:* Que zón es preciso castigarla con mayor cuando la acción injuriosa es voluntaria, la injuria es mayor, y así se considera como cosa más importante. Por esta razón es preciso castigarla con mayor pena, no según diferencia subjetiva, sino objetiva y real.

CUESTIÓN 62

La restitución

Corresponde a continuación tratar de la restitución (cf. q.61 introd.).

Acerca de esto se plantean ocho preguntas:

1. ¿De qué virtud es acto?-2. ¿Es necesario para la salvación restituir todo lo hurtado?-3. ¿Es preciso restituir más de lo sustraído?-4. ¿Debe uno restituir lo que no ha quitado?-5. ¿Debe restituirse a aquel de quien se tomó?-6. El que ha quitado algo, ¿está obligado a restituir?-7. ¿Es algún otro?-8. ¿Debe restituirse inmediatamente?

ARTICULO 1

La restitución, ¿es acto de la justicia conmutativa?

Objeciones por las que parece que la restitución no es acto de la justicia conmutativa:

1. La justicia tiene por objeto lo debido; pero del mismo modo que la donación puede realizarse de lo que no se debe, así también la restitución. Luego la restitución no es acto de ninguna clase de justicia.

2. Más aún: lo que ya pasó y no subsiste no puede ser restituido. Pero la justicia y la injusticia tratan sobre acciones y pasiones que no permanecen, sino que pasan. Luego la restitución no parece ser acto de ninguna clase de justicia.

3. Y también: la restitución es como cierta compensación de lo que se ha sustraído. Pero se puede sustraer al hombre algo no sólo en el cambio, sino también en la distribución; como, por ejemplo, cuando uno, al distribuir, da a alguien menos de lo que debe poseer. Luego la restitución no es más un acto de la justicia conmutativa que de la justicia distributiva.

En cambio está el hecho de que la restitución se opone a la sustracción. Pero sustraer una cosa ajena es un acto de injusticia cometido en los cambios. Luego la restitución es un acto de la justicia que dirige las conmutaciones.

Solución. *Hay que decir:* Restituir no parece ser otra cosa que *poner de nuevo* a uno en posesión o dominio de lo suyo. Por eso, en la restitución hay una igualdad de justicia según la compensación de cosa a cosa, lo cual pertenece a la justicia conmutativa. Por consiguiente, la restitución es un acto de la justicia conmutativa, y esto tanto cuando la cosa de uno está en poder de otro por voluntad de aquél, como ocurre en el préstamo o depósito, como cuando está contra su voluntad, como en la rapiña o el hurto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que lo que no se debe a otro no es suyo, propiamente hablando, aunque en alguna época lo fuese; y, por consiguiente, más parece existir una nueva donación que una restitución cuando uno devuelve a otro lo que no le debe. Sin embargo, tiene alguna semejanza de restitución, puesto que la cosa es materialmente la misma; con todo, no lo es según la razón formal que la justicia considera y que consiste en la pertenencia a alguien. De ahí que no se llame propiamente restitución.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el nombre de restitución, en cuanto que implica cierta reiteración, supone la identidad de la cosa. Por tanto, según la primera significación del nombre, la restitución parece tener lugar principalmente en las cosas exteriores, que, permaneciendo idénticas, no sólo en cuanto a su

El hurto y la rapiña

Corresponde a continuación tratar de los pecados opuestos a la justicia por los que se perjudica al prójimo en sus bienes, a saber: el hurto y la rapiña.

Sobre esto se forr ulan nueve preguntas:

1. ¿Es natural al hombre la posesión de los bienes exteriores?-2. ¿Es lícito que alguien posea una cosa como propia?-3. El hurto, ¿es la sustracción secreta de la cosa ajena?-4. El robo o rapiña, ¿es pecado específicamente diferente del hurto?-5. ¿Todo hurto es pecado?-6. ¿El hurto es pecado mortal?-7. ¿Es lícito hurtar en caso de necesidad?-8. ¿Toda rapiña es pecado mortal?-9. La rapiña, ¿es pecado más grave que el hurto?

ARTICULO 1

¿Es natural al hombre la posesión de bienes exteriores?

Cont. *Gentes* 3,22; *In Polit.* 1 lect.6

Objeciones por las que parece que no es natural al hombre la posesión de las cosas exteriores:

1. Ninguno debe atribuirse lo que es propio de Dios. Mas el dominio de todas las criaturas es propio de Dios, según Sal 23,1: *Del Señor es la tierra*. Luego no es natural al hombre la posesión de los bienes exteriores.

2. Más aún: Basilio, exponiendo la palabra del rico, que decía en Lc 12,18: *Recogeré todos mis frutos y bienes*, exclama ¹ : *Dime, ¿cuáles son tus bienes? ¿De dónde los has tomado para traerlos a esta vida?* Mas uno puede decir legítimamente que es suyo lo que posee naturalmente; luego el hombre no posee naturalmente los bienes exteriores.

3. Y también: como observa Ambrosio, en el libro *De Trin.* ², *el título de Señor implica la potestad*. Pero el hombre no tiene potestad sobre las cosas exteriores, pues nada puede cambiar respecto a su naturaleza. Luego la posesión de las cosas exteriores no es natural al hombre.

En cambio está Sal 8,8, que dice: *Todas las cosas sometiste bajo sus pies*, es decir, bajo los pies del hombre.

Solución. *Hay que decir:* Las cosas exteriores pueden considerarse de dos maneras: una, en cuanto a su naturaleza, la

cual no está sometida a la potestad humana, sino solamente a la divina, a la que obedecen todos los seres; otra, en cuanto al uso de dichas cosas, y en este sentido tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores, ya que, como hechas para él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad en propia utilidad, porque siempre los seres más imperfectos existen por los más perfectos, como se ha expuesto anteriormente (q.64 a.1); y con este razonamiento prueba el Filósofo, en *I Polit.*

³, que la posesión de las cosas exteriores es natural al hombre. Este dominio natural sobre las demás criaturas, que compete al hombre por su razón, en la que reside la imagen de Dios, se manifiesta en la misma creación del hombre, relatada en Gén 1,26, donde se dice: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, y tenga dominio sobre los peces del mar*, etc.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que Dios tiene el dominio principal de todas las cosas, y El ha ordenado, según su providencia, ciertas cosas para el sostenimiento corporal del hombre. Por eso el hombre tiene el dominio natural de esas cosas en cuanto al poder de usar de ellas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que aquel rico del Evangelio es reprendido porque creía que los bienes exteriores eran principalmente suyos, como si no los hubiera recibido de otro, es decir, de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Que

1. SAN BASILIO, hom.6 *In Luc.* 12,18: MG 31,276. 2. SAN AMBROSIO, *De fide* 1 c.1: ML 16,553. 3. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.3 n.6 (BK 1256b7): S. TH., lect.6.

aquel razonamiento allí contenido se refiere al dominio de las cosas exteriores en cuanto a su naturaleza, puesto que tal dominio pertenece ciertamente sólo a Dios, como acaba de exponerse (en la sol.).

ARTICULO 2

¿Es lícito a alguien poseer una cosa como propia?

Cont. Gentes 3,127; In Polit. 2 lect.4

Objeciones por las que parece que a nadie es lícito poseer una cosa como propia:

1. Todo lo que está contra el derecho natural es ilícito. Mas, según el derecho natural, todas las cosas son comunes, y a esta comunidad, ciertamente, se opone la propiedad de las posesiones. Luego es ilícito a cualquier hombre apropiarse de alguna cosa exterior.

2. Más aún: Basilio ⁴, exponiendo las anteriores palabras del rico (Lc 12,18; cf. a.1 obj.2), dice: *Los ricos que consideran como suyas las cosas comunes, de las que se apoderaron los primeros, son semejantes a aquel hombre que, habiendo llegado a un espectáculo, impidiera entrar a los que fueran llegando después, reservándose para sí solo lo que está ordenado para el disfrute de todos.* Ahora bien: sería ilícito cerrar a otros el camino para gozar de los bienes comunes. Luego es ilícito apropiarse de lo que es común.

3. Y también: Ambrosio escribe ⁵, se consigna en el *Decreto* (d.47) ⁶: y *Nadie llame propio lo que es común.* Y llama común a las cosas exteriores, como consta por todo el contexto. Luego parece ser ilícito que alguien se apropie alguna cosa exterior.

En cambio está Agustín, en el libro *De haeres.*⁷, que dice que *se llaman apóstólicos aquellos hombres que con muchísima arrogancia se atribuyeron esa denominación, porque no recibían en su comunidad a los que usaban de sus mujeres y poseían cosas propias, como lo practican en la Iglesia católica los monjes y multitud de clérigos.* Mas aquéllos eran herejes, ya que, separándose de la

Iglesia, creen que no tienen esperanza alguna de salvación los que usan de esas cosas de las que ellos se abstienen. Luego es erróneo decir que no es lícito al hombre poseer cosas propias.

Solución. *Hay que decir:* Acerca de los bienes exteriores, dos cosas le competen al hombre. La primera es la potestad de gestión y disposición de los mismos, y en cuanto a esto, es lícito que el hombre posea cosas propias. Y es también necesario a la vida humana por tres motivos: primero, porque cada uno es más solícito en gestionar aquello que con exclusividad le pertenece que lo que es común a todos o a muchos, puesto que cada cual, huyendo del trabajo, deja a otros el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede cuando hay multitud de servidores; segundo, porque se administran más ordenadamente las cosas humanas si a cada uno le incumbe el cuidado de sus propios intereses; sin embargo, reinaría confusión si cada cual se cuidara de todo indistintamente; tercero, porque así el estado de paz entre los hombres se mantiene si cada uno está contento con lo suyo. De ahí que veamos que entre aquellos que en común y *pro indiviso* poseen alguna cosa se suscitan más frecuentemente contiendas.

En segundo lugar, también compete al hombre, respecto de los bienes exteriores, el uso de los mismos; y en cuanto a esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación de éstas en las necesidades de los demás. Por eso dice el Apóstol, en 1 Tim 17-18: *Manda a los ricos de este siglo que den y repartan con generosidad sus bienes.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural, no porque éste disponga que todas las cosas deban ser poseídas en común y que nada deba poseerse como propio, sino porque la distinción de posesiones no es según el derecho natural, sino según la convención humana, lo cual pertenece al derecho positivo, como se ha expuesto (q.57 a.2.3). Por consiguiente,

4. SAN BASILIO, hom.6 *In Luc.* 12,18; MG 31,276. 5. SAN AMBROSIO, *Serm. de Temp.* serm.81 (sive 64), Domin.8 post Pentecosten, super *Luc.* 12,18 (3,380; cf. ML 17,613-614); y es tomado de SAN BASILIO, hom.3 *In Luc.* 12,16, según interpreta Rufino: MG 31,1752.

6. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.47 can.8: *Sicut hi* (RF I 171). 7. SAN AGUSTÍN, *De haeres.* par.40: ML 42,32.

la propiedad de las posesiones no está contra el derecho natural, sino que es un desarrollo de éste hecho por la razón humana.

2. *A la segunda hay que decir:* Que aquella persona que, habiendo llegado la primera a un espectáculo, facilitase la entrada a otros, no obraría ilícitamente, pero sí obraría con ilicitud si se la impidiera a los demás. Igualmente no actúa ilícitamente el rico si, habiéndose apoderado el primero de la cosa que era común en el comienzo, la reparte con otros; mas peca si priva indistintamente del uso de ellas a los demás. Por eso dice Basilio en el mismo lugar ⁸: *¿Por qué estás tú en la abundancia y aquél en la miseria, sino para que tú consigas los méritos de una buena distribución, y él reciba una corona en premio de su paciencia?*

3. *A la tercera hay que decir:* Que, cuando Ambrosio dice⁹: *Nadie llame propio lo que es común*, habla de la propiedad en cuanto al uso, y por eso añade ¹⁰: *Lo que excede de lo necesario para el gasto, se ha obtenido violentamente.*

ARTICULO 3

¿Es esencial al hurto apoderarse ocultamente de la cosa ajena?

Objeciones por las que parece que no es esencial al hurto apoderarse ocultamente de la cosa ajena:

1. Lo que disminuye el pecado no parece pertenecer a la razón del pecado. Ahora bien: pecar en secreto entraña una disminución del pecado, como, por el contrario, para exagerar el pecado de algunos, dice Is 3,9: *Igual que los sodomitas, hacen alarde de su pecado y no lo encubren.* Luego no es esencial al hurto tomar ocultamente la cosa ajena.

2. Más aún: escribe Ambrosio ¹¹, y Decreto ¹² también lo recoge, que *no es menos culpable por quitar a otro lo que le pertenece que por denegar algo a los necesitados cuando se puede socorrerlos y se está en la abundancia.* Luego el hurto no sólo con-

siste en apoderarse de la cosa ajena, sino que también abarca la retención de la misma.

3. Y también: el hombre puede sustraer de otro hurtivamente también algún objeto suyo; por ejemplo, la cosa que depositó en manos de otro o la que le fue arrebatada por ésta injustamente. Luego la sustracción secreta de la cosa ajena no es de la esencia del hurto.

En cambio está Isidoro, en el libro *Etymol.*¹³, que dice: *El término hurtador viene de «furus», oscuridad, que deriva de «fuscus»: confuso, negro, porque el ladrón se aprovecha de la noche.*

Solución. *Hay que decir:* En la definición del hurto concurren tres elementos. El primero es que entraña un quebrantamiento de la justicia, la cual da a cada uno lo suyo, y por este concepto es propio del hurto la usurpación de lo ajeno. El segundo elemento pertenece a la propia naturaleza del hurto, en cuanto que lo distingue de los pecados que están contra la persona, como el homicidio y el adulterio, y en este concepto el hurto trata sobre una cosa poseída. Pues, si alguien se apodera de lo que es de otro no como posesión, sino como parte integrante de él, por ejemplo, si le amputa un miembro, o como persona allegada, por ejemplo, si se le quita su hija o esposa, no tiene propiamente razón de hurto. El tercer elemento diferencial que completa la noción del hurto consiste en apoderarse ocultamente de lo ajeno. Según todo esto la definición precisa de hurto es la sustracción oculta de la cosa ajena.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la ocultación es algunas veces causa de pecado; por ejemplo, cuando uno se vale de ella para pecar, como sucede en el fraude y el engaño; y entonces no sólo no atenúa, sino que constituye la especie del pecado. Tal es el caso del hurto. Otras veces la ocultación es una simple circunstancia del

8. SAN BASILIO, hom.6 *In Luc.* 12,18: MG 31,276. 9. SAN AMBROSIO, *Serm. de Temp.* serm.81 (sive 64), Domin.8 post Pentecosten, super *Luc.* 12,18 (3,380; cf. ML 17,613-614); y es tomado de SAN BASILIO, hom.3 *In Luc.* 12,16, según interpreta Rufino: MG 31,1752.

10. Véase la nota precedente. 11. SAN AMBROSIO, *Serm. de Temp.* serm.81 (sive 64), Domin.8 post Pentecosten, super *Luc.* 12,18 (3,380; cf. ML 17,613-614); y es tomado de SAN BASILIO, hom.3 *In Luc.* 12,16, según interpreta Rufino: MG 31,276. 12. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.47 can.8: *Sicut hi* (RF I 171).

13. SAN ISIDORO, *Etymol.* 10 ad litt. F: ML 82,378.

la culpa es peor que hablar del mal de la pena, siempre que sea igual el modo de expresión. Pero el contumelioso, el susurrador, el detractor y aun el que hace burla de otro, hablan de la culpa o falta ajena, mientras que el maldiciente, tal como aquí lo entendemos, invoca el castigo, o mal de la pena, mas no el mal de la culpa, a no ser que ésta se tome bajo la razón de pena. Sin embargo, no es idéntica la forma de expresión, pues a los cuatro vicios mencionados pertenece el hablar de la culpa o falta ajena solamente a modo de enunciación; en cambio, por medio de la maldición se dice el mal de la pena, ya en forma imperativa para causarlo, ya a título de deseo. Mas la misma enunciación de la culpa es un pecado, en cuanto se infiere con ella algún daño al prójimo. Ahora bien: en igualdad de circunstancias, es más grave inferir un perjuicio que desearlo simplemente. De ahí que la detracción, en su acepción más general, es pecado más grave que la maldición, que expresa un simple deseo; pero la maldición que se formula en forma imperativa, puesto que tiene valor de causa, puede ser: o más grave que la detracción si infiere un

daño mayor que la denigración de la fama, o más leve si el daño es menor.

Estos extremos deben juzgarse según lo que formalmente pertenece a la esencia de estos vicios. Sin embargo, pueden considerarse también otras circunstancias accidentales que aumenten o disminuyan la gravedad de dichos pecados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la maldición de la criatura, en cuanto es tal criatura, repercute sobre Dios, y puede tener así, de modo accidental, razón de blasfemia. No sucede esto si se maldice a la criatura por una culpa o falta suya. Y la misma distinción existe respecto de la detracción.

2. *A la segunda hay que decir:* Que según se ha expresado (en la sol.; a. 1-3), la maldición incluye en una de sus formas el deseo del mal. De ahí que, si el que maldice desea la muerte de otro, su deseo no difiere del homicida; pero difiere del homicida en cuanto que no comete el acto exterior, que añade algo a la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que aquel razonamiento procede sólo para la maldición que implica mandato.

CUESTIÓN 77

El fraude que se comete en las compraventas

Corresponde a continuación tratar de aquellos pecados que versan sobre las transacciones voluntarias (cf. q.46 introd.). Primero, sobre el fraude que se comete en las compraventas; segundo, sobre la usura que se realiza en los préstamos (q.78), pues respecto a los demás pecados que se comenten en las conmutaciones voluntarias no se encuentra ninguna especie de pecado que sea diferente de la rapiña o del hurto.

Acerca de lo primero se plantean cuatro problemas:

1. La venta injusta por razón del precio; esto es, ¿es lícito vender una cosa en más de lo que vale?-2. La venta injusta por razón de la cosa vendida.-3. ¿Está obligado el vendedor a manifestar los defectos de la cosa vendida?-4. ¿Es lícito en el comercio vender una cosa a mayor precio de lo que costó al ser adquirida?

ARTICULO 1

¿Puede alguien, lícitamente, vender una cosa más cara de lo que vale?

Objeciones por las que parece que

alguien puede lícitamente vender una cosa más cara de lo que vale:

1. En las transacciones de la vida humana, lo justo se determina por las leyes civiles, y, según éstas¹, es lícito al

1. *Codex* 4 tit.44 leg.8: *Si voluntate tua*; leg.15: *Quisquis maior* (KR II 180a).

vendedor y comprador engañarse recíprocamente, lo cual acontece en la medida en que el vendedor vende su mercancía más cara de lo que vale o, por el contrario, el comprador la adquiere por menos de su valor. Luego es lícito que alguien venda una cosa más cara de lo que vale.

2. Más aún: lo que es común a todos parece ser lo natural, y no es pecado. Ahora bien: según refiere Agustín, en XIII *De Trin.*², fue aceptada por todos 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.

3. Y también: no parece ser ilícito si se realiza por contrato lo que ya se tiene obligación de hacer por deber de honestidad. Mas, según el Filósofo en VIII *Ethic.*³, en la amistad fundada en la utilidad debe otorgarse una compensación, según la utilidad que obtuvo el que recibió el beneficio; utilidad que sobrepasa algunas veces el valor de la cosa dada, como sucede cuando uno necesita grandemente un objeto, ya para evitar un peligro, ya para conseguir algún provecho. Luego está permitido en un contrato de compraventa entregar algo a mayor precio de su valor real.

En cambio está Mt 7,12, que dice: *Todo lo que queráis que los hombres hagan con vosotros, hacedlo también vosotros con ellos.* Pero nadie quiere que se le venda una cosa más cara de lo que vale. Luego nadie debe vender a otro una cosa a mayor precio de su valor.

Solución. *Hay que decir:* Utilizar el fraude para vender algo en más del precio justo es absolutamente un pecado,

por cuanto se engaña al prójimo en perjuicio suyo; de ahí que también Tulio, en el libro *De offic.*⁴, diga que *toda mentira debe excluirse de los contratos; no ha de poner el vendedor un postor que eleve el precio, ni el comprador otra persona que puje en contra de su oferta.*

Pero si se excluye el fraude, entonces podemos considerar la compraventa bajo un doble concepto: primero, en sí misma; en este sentido, la compraventa parece haber sido instituida en interés común de ambas partes, es decir, mientras que cada uno de los contratantes tenga necesidad de la cosa del otro, como claramente expone el Filósofo en I *Polit.*⁵

Mas lo que se ha establecido para utilidad común no debe redundar más en perjuicio de uno que del otro otorgante, por lo cual debe constituirse entre ellos un contrato basado en la igualdad de la cosa. Ahora bien: el valor de las cosas que están destinadas al uso del hombre se mide por el precio a ellas asignado, para lo cual se ha inventado la moneda, como se dice en V *Ethic.*⁶ Por consiguiente, si el precio excede al valor de la cosa, o, por contra, la cosa excede en valor al precio, desaparecerá la igualdad de justicia. Por tanto, vender una cosa más cara o comprarla más barata de lo que realmente vale es en sí injusto e ilícito^a

. En un segundo aspecto, podemos tratar de la compraventa en cuanto accidentalmente redundante en utilidad de una de las partes y en detrimento de la otra; por ejemplo, cuando alguien tiene gran necesidad de poseer una cosa y otro sufre perjuicio si se desprende de ella. En este caso, el precio justo debe determinarse de modo que no sólo atienda a la cosa vendida, sino al quebranto que ocasiona al vendedor por deshacerse de ella. Y así podrá lícitamente venderse una

2. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 13 c.3: ML 42,1017. 3. ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.13 n.11 (BK 1163a16): S. TH., lect.13. 4. CICERÓN, *De off.* 3 c.15 (DD 4,500). 5. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.3 n.11 (BK 1257a6): S. TH., lect.7. 6. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.5 n.11 (BK 1133a29): S. TH., lect.9.

a. Surge espontánea la pregunta de cómo se establece el justo precio. Para Santo Tomás son los precios establecidos por la autoridad o, también, según una «estimación» que no debe alejarse mucho del precio acostumbrado. Lo que importa destacar es el principio básico que, según él, configura la naturaleza del comercio: se ordena al bien común esencialmente y no al lucro del particular. Los intercambios de compraventa son actos de la justicia conmutativa en los que ha de cumplirse la igualdad entre lo que se da y lo que se recibe. Aunque la compraventa es un convenio, éste debe atenerse a unos parámetros objetivos, siendo injusto pagar o exigir más o menos de lo que es su precio «puntual» o su precio lealmente estimado (sol.1).

cosa en más de lo que vale en sí, aunque no se venda en más del valor que tiene para el poseedor de la misma.

Pero si el comprador obtiene gran provecho de la cosa que ha recibido de otro, y éste, que vende, no sufre daño al desprenderse de ella, no debe ser vendida en más de lo que vale, porque, en este caso, la utilidad, que crece para el comprador, no proviene del vendedor, sino de la propia condición del comprador, y nadie debe cobrar a otro lo que no le pertenece, aunque sí puede cobrarle el perjuicio que sufre. No obstante, el que obtiene gran provecho de un objeto que ha sido adquirido de otro puede, espontáneamente, dar al vendedor algo más del precio convenido, lo cual es un signo de honradez.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que como se ha expuesto (1-2 c.96 a.2), la ley humana se da al pueblo en el que existen muchos miembros carentes de virtud y no ha sido instituida solamente para los virtuosos. Por eso, la ley humana no puede prohibir todo lo que es contrario a la virtud, sino que es suficiente que prohíba lo que destruya la convivencia social; mas las demás cosas las tiene como lícitas, no porque las apruebe, sino porque no las castiga. Con arreglo a esto, tiene por lícito, al no imponer por ello un castigo, que el vendedor, sin incurrir en fraude, venda una cosa en más de lo que vale o que el comprador la adquiera por menos de su valor, a no ser que la diferencia resulte excesiva; porque, en este caso, aun la ley humana obliga a la restitución, por ejemplo, si uno de los contratantes ha sido engañado en más de la mitad del precio justo ⁷. Pero la ley divina no deja impune nada que sea contrario a la virtud. De ahí que, según la ley divina, se considere ilícito si en la compraventa no se observa la igualdad de la justicia. Y queda obligado el que recibió más a resarcir al que ha sido perjudicado si el perjuicio fuera notable. Añado esto porque el justo precio de las cosas a veces no está exactamente determinado, sino que más bien se fija por medio de cierta estimación aproximada, de suerte que un ligero aumento o disminución

del mismo no parece destruir la igualdad de la justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como dice Agustín allí mismo ⁸: *Aquel cómico, al examinarse a sí mismo, o al observar a los demás, creyó que era un sentimiento común a todo el mundo querer comprar barato y vender caro. Pero, puesto que, ciertamente, esto es un vicio, cada cual puede alcanzar la virtud de la justicia que le permita resistir y vencer al mismo.* Y cita el ejemplo de un hombre que pudo comprar en un precio módico cierto libro a un mercader por ignorancia de éste, y, sin embargo, le pagó el justo precio. Por tanto, es evidente que aquel deseo generalizado no es un deseo natural, sino vicioso, y, de este modo, es común al gran número de aquellos que caminan por la ancha vía de los vicios.

3. *A la tercera hay que decir:* Que en la justicia conmutativa se considera principalmente la igualdad de la cosa; en cambio, en la amistad útil se tiene en cuenta la igualdad de las utilidades respectivas, y, por tanto, la compensación debe establecerse en relación con la utilidad percibida, mientras que en la compra se fijará según la igualdad de la cosa vendida.

ARTICULO 2

La venta, ¿se vuelve injusta e ilícita por defecto de la cosa vendida?

Objeciones por las que parece que la venta no se vuelve injusta e ilícita por defecto de la cosa vendida:

1. En una cosa debe apreciarse más la sustancia específica de la misma que todo el resto. Ahora bien: por un defecto en la sustancia específica de la cosa no parece hacerse ilícita su venta; tal ocurre, por ejemplo, si alguien vende plata u oro fabricado por los alquimistas en concepto de verdadero, que pudieran servir a todos los usos del hombre en que la plata y el oro sean necesarios, como en los vasos y otros objetos de igual clase. Luego mucho menos será ilícita la venta si existiese defecto de otra índole.

2. Más aún: si el defecto que la cosa tiene se refiere a la cantidad de ésta, pa-

7. *Codex* 4 tit.44 leg.2: *Rem maioris pretii* (KR II 179b); leg.8: *Si voluntate tua* (KR II 179b). 8. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 13 c.3: ML42,1017.

por ejemplo, cuando uno está puesto al cuidado de una persona o cuando alguien no puede ser socorrido por otro. Mas el vendedor que ofrece una cosa en venta pone al comprador, por esto mismo, en ocasión de daño o peligro si, por ofrecerle una cosa defectuosa, a causa de sus defectos, puede acarrearle perjuicio o riesgo. Hay perjuicio, en efecto, si por tal defecto la mercancía que se saca a la venta resulta de menor valor, pero el vendedor nada rebaja de su precio en atención al defecto. Hay riesgo sin embargo, si, a causa de aquel defecto, el uso de la cosa se vuelve difícil o nocivo; por ejemplo, si uno vende a otro un caballo cojo por un caballo corredor, o una casa ruinoso por una sólida, o alimento podrido o envenenado por alimento bueno. Por consiguiente, si tales defectos están ocultos y el vendedor no los revela, será ilícita y fraudulenta la venta, y el vendedor estará obligado a reparar el daño.

Pero, si el defecto es manifiesto, como, por ejemplo, cuando se trata de un caballo tuerto o cuando el uso de la cosa, aunque no convenga al vendedor, pueda ser conveniente a otros, y si, por otra parte, el vendedor hace una rebaja en el precio en proporción al defecto, no está obligado a manifestar el defecto de la cosa, porque tal vez el comprador querría que por tal defecto le hiciese una rebaja mayor de la que debería hacerse. De ahí que el vendedor pueda lícitamente velar por su interés callando el defecto de la cosa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que no puede formarse juicio sino de una cosa conocida, puesto que, como observa el Filósofo en *Ethic.*¹⁵, *cada uno juzga según lo que conoce*. Por consiguiente, si los defectos de una cosa puesta en venta están ocultos, salvo que los manifieste el vendedor, no se puede formar suficientemente un juicio exacto el comprador sobre ella. Ocurriría lo contrario si los defectos son manifiestos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que no es menester que se haga publicar por un pródigo el defecto de la cosa que se pone en venta; porque si así se publicasen los

defectos, se alejaría a los compradores, mientras que quedarían ignorantes de las otras cualidades de la cosa por la que ésta es buena y útil. Debe, en cambio, manifestarse el defecto individualmente a cada persona que se acerque a comprarla, la cual podrá comparar así simultáneamente todas las condiciones del objeto unas con otras, las buenas y las malas. Nada impide, en efecto, que una cosa defectuosa para un fin determinado sea útil para otros muchos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, aunque es cierto que el hombre no está obligado a decir a todo el mundo la verdad sobre lo concerniente a la práctica de las virtudes, sin embargo está obligado a decírsela en el caso de que, por un acto suyo, amenace a otra persona un peligro en detrimento de su virtud si no le revelara la verdad; esto es lo que ocurre en el caso propuesto.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que el defecto de una cosa hace que ésta sea de menor valor en el presente del que aparenta. 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.

ARTICULO 4

¿Es lícito en el comercio vender algo más caro de lo que se compró?

In Polit. 1 lect.8.

Objeciones por las que parece que no es lícito en el comercio vender algo más caro de lo que se compró:

1. Dice el Crisóstomo¹⁶, sobre Mt 21,12, que *el que adquiere una cosa para obtener un lucro, revendiéndola tal cual es y sin modificación, es uno de aquellos mercaderes que fueron arrojados del templo de Dios*. Igualmente, Casiodoro

¹⁷, comentando el

15. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.3 n.5 (BK 1094b27): S. TH., lect.3. TOMO, *Op. imperf. in Math.* hom.38 super 21,12: MG 56,840.

16. Ps. JUAN CRISÓSTOMO, *Expos. in*

Psalt. super ps. 70,15: ML 70,500.

texto del Sal 70,15: *Porque no conozco el arte de escribir*, o según otro texto ¹⁸: *El ejercicio del comercio*, escribe: *¿En qué consiste el comercio sino en comprar barato con intención de vender más caro?* Y añade: *El Señor arrojó fuera del templo a tales mercaderes*. Pero nadie es expulsado del templo sino a causa de algún pecado. Luego tal género de comercio es pecado.

2. Más aún: es contrario a la justicia el que alguien venda una cosa más cara de lo que vale o la compre más barata, como hemos probados antes (a.1). Pero la persona que en el comercio vende un objeto más caro de lo que lo compró, necesariamente o lo ha comprado más barato de lo que vale o lo ha vendido más caro. Luego esto no puede hacerse sin cometer pecado.

3. Y también: dice Jerónimo ¹⁹: *Huye como de la peste del clérigo traficante que de pobre se hace rico y de plebeyo noble*. Ahora bien: parece que no estaría prohibido a los clérigos el ejercicio del comercio si no fuera pecado. Luego, en el comercio, comprar una cosa a menor precio y venderla más cara es pecado.

En cambio está Agustín ²⁰, que con ocasión de aquel texto del Sal 70,15: *Porque no conocí el arte de escribir*, dice: *El comerciante ávido de ganancia blasfema cuando pierde; miente y perjura sobre el precio de sus mercancías. Ahora bien: éstos son vicios del hombre y no de su arte, que puede practicarse sin ellos*. Luego el comerciar no es en sí ilícito.

Solución. *Hay que decir:* Es propio de los comerciantes dedicarse a los cambios de las cosas; y como observa el Filósofo en I *Pol.* ²¹, tales cambios son de dos especies: una, como natural y necesaria, es decir, por la cual se hace el trueque de cosa por cosa o de cosas por dinero para satisfacer las necesidades de la vida; tal clase de cambio no pertenece propiamente a los comerciantes, sino más bien a los cabezas de familia o a los jefes de

la ciudad, que tienen que proveer a su casa o a la ciudad de las cosas necesarias para la vida; la segunda especie de cambio es la de dinero por dinero o cualquier objeto por dinero, no para proveer las necesidades de la vida, sino para obtener algún lucro; y este género de negociación parece pertenecer, propiamente hablando, al que corresponde a los comerciantes. Mas, según el Filósofo ²², la primera especie de cambio es laudable, porque responde a la necesidad natural; mas la segunda es con justicia vituperada, ya que por su misma naturaleza fomenta el afán de lucro, que no conoce límites, sino que tiende al infinito. De ahí que el comercio, considerado en sí mismo, encierre cierta torpeza, porque no tiende por su naturaleza a un fin honesto y necesario.

No obstante, el lucro, que es el fin del comercio, 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. Así ocurre cuando un hombre destina el moderado lucro que adquiere mediante el comercio al sustento de la familia o también a socorrer a los necesitados, o cuando alguien se dedica al comercio para servir al interés público, para que no falten a la vida de la patria las cosas necesarias, pues entonces no busca el lucro como un fin, sino remuneración de su trabajo ^b.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el texto del Crisóstomo debe entenderse referido al comerciante en cuanto que hace del lucro su último fin, lo que aparece sobre todo cuando alguien vende más caro un objeto que no ha sido modificado; pues si lo vendiere a mayor precio después de haberlo mejorado, parece que recibe el

18. Cf. ps. 70,15, según la versión de LXX. 19. SAN JERÓNIMO, Epist.52 *Ad Nepotianum*: ML 22,531. 20. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.70 c.1 super vers.15: ML 36,886. 21. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.3 n.12.15 (BK 1257a19; b1): S. TH., lect.7.9. 22. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.3 n.23 (BK 1258a38).

b. El lucro por el lucro lo ha considerado siempre la tradición cristiana como torpe, como vergonzoso. El protestantismo acabó por liberarle de este estigma. Según la conocida tesis de Max Weber, expuesta en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ello dio origen al moderno capitalismo.

precio de su trabajo, a pesar de que puede proponerse lícitamente el lucro mismo, no como fin último, sino en orden a otro fin necesario u honesto, como antes se ha dicho (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Que 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.

3. *A la tercera hay que decir:* Que los clérigos no sólo deben abstenerse de realizar cosas que son malas en sí mismas, sino también las que implican una apariencia de mal; y esto realmente ocurre con el ejercicio del comercio, ya porque se encamina a un lucro terrenal que los clérigos deben despreciar, ya también por los frecuentes vicios de los negocios, puesto que, como se dice en Eclo 26,28, *difícilmente se libra el mercader de los pecados de la lengua*. Hay, además, otra causa, y es que el comercio ata demasiado el espíritu a las cosas temporales y, por consiguiente, lo retrae de las espirituales; por eso se lee en 2 Cor 2,4: *Nadie que milita en el servicio de Dios debe embarzarse con los negocios del siglo*. Sin embargo, es lícito a los clérigos realizar, con actos de compra o de venta (cf. la sol.), aquella primera especie de cambio que se ordena a satisfacer las necesidades de la vida.

CUESTIÓN 78

El pecado de usura ^a

Corresponde a continuación tratar sobre el pecado de usura, que se comete en los préstamos (cf. q.77 introd.).

Acerca de esto se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Es pecado recibir dinero como interés de un préstamo monetario, lo que constituye la usura?-2. ¿Es lícito, cuando menos, recibir en tal caso alguna utilidad como compensación del préstamo?-3. ¿Hay obligación de restituir lo que legítimamente se ha constituido como lucro de un dinero prestado?-4. ¿Es lícito recibir en préstamo dinero con usura?

ARTICULO 1

¿Es pecado recibir interés por un préstamo monetario?

1-2 q.105 a.3 ad 3; *In Sent.* 3 d.37 a.6; *De malo* q.13 a.4; *Quodl.* 3 q.7 a.2; *In Polit.* 1 lect.8; *De duob. praec.* cept. c. de séptimo praec.

Objeciones por las que parece que

recibir interés por un préstamo monetario no es pecado:

1. Nadie peca por seguir el ejemplo de Cristo. Mas el Señor dijo de sí mismo en Lc 19,23: *Yo, al volver, lo habría reclamado con los intereses*; es decir, el dinero prestado. Luego no es ilícito percibir interés por el préstamo monetario.

a. La Biblia, los autores griegos y romanos, los Santos Padres y el Magisterio de la Iglesia, todos expresaron unánimemente su repugnancia por el préstamo de dinero a interés. Para entender este consenso basta con hacerse cargo de su punto de vista: quien pedía dinero, o era un pobre, o estaba afligido por algún infortunio. A un hombre en esa situación se le debe ayudar y no explotar. La teoría de Aristóteles, recordada aquí por Santo Tomás, de que es contra naturaleza hacer fructificar al dinero, dio soporte científico a este sentimiento humanitario. Cuando, en cambio, se atendía a otros aspectos, la actitud frente a la llamada usura era menos rigurosa.