

EL USO DE LAS RIQUEZAS SEGUN SANTO TOMAS

ANTONIO FUENTES MENDIOLA

Hace unos años nos recordó el concilio Vaticano II que "es preciso que los seglares acepten como obligación propia el instaurar el orden temporal y el actuar directamente y de forma concreta en dicho orden, dirigidos por la luz del Evangelio y la mente de la Iglesia"¹. Esta ha sido también la llamada de atención continuamente repetida en el Magisterio de Pablo VI, desde su famoso discurso en las Naciones Unidas² en el que entonaba un canto en favor del progreso humano, de los avances científicos que, bien utilizados, pueden resolver muchos de los graves problemas que angustian a la humanidad.

Pero el cristiano de hoy, que forma parte de la sociedad que él mismo entreteje y perfecciona cada día con su trabajo, puede quedarse perplejo si a continuación lee: "Quedan, pues, invitados y aun obligados todos los fieles cristianos a buscar insistentemente la santidad y la perfección dentro del propio estado. Estén todos atentos a encauzar rectamente sus afectos, no sea que el uso de las cosas del mundo y un apego a las riquezas contrario al espíritu de pobreza evangélica les impida la prosecución de la caridad perfecta. Acordándose de la advertencia del Apóstol: Los que

1. *Apostolicam actuositatem*, n. 7.

2. Discurso en las Naciones Unidas el 4-X-65.

usan de este mundo no se detengan en eso, porque los atractivos de este mundo pasan (I Cor. 7,31)”³.

¿Cómo —se preguntará— podré desarrollar los bienes de la tierra, aspirar cada día a un mayor deseo de bienestar material para mí y para los demás, viviendo al mismo tiempo desprendido de lo que tengo y uso? Con otras palabras: ¿cómo vivir la virtud de la pobreza cristiana en una sociedad que, al menos la occidental, presenta síntomas de opulencia?

El cristiano con deseos de vivir la virtud de la pobreza, puede encontrarse en una continua tensión entre las apertencias que siente de aumentar su bienestar económico y con él ser útil a los demás, y el desprendimiento que hasta ahora se le ha venido predicando como nota esencial para el ejercicio real de la virtud de la pobreza.

La razón de esta aparente colisión está, a nuestro entender, en haberse subrayado unilateralmente un aspecto de la virtud de la pobreza, el desprendimiento, hasta el extremo de concebirse ésta como sinónimo de no tener, de en cierto modo un apartarse del mundo o de los intereses temporales de la sociedad. De ahí se ha seguido lógicamente que los bienes y actividades temporales hayan sido considerados durante muchos siglos como un obstáculo serio para alcanzar la santidad o plenitud de vida cristiana a la que nos invita el Señor.

La presente nota responde al interés por conciliar esos dos aspectos, y consiste en plantear nuestra cuestión al Doctor Común de la Iglesia para tratar de conocer su respuesta.

I. DOCTRINA DE SANTO TOMAS

El Aquinatense no trata en directo de la pobreza del laico, aunque sí lo hace “in obliquo” cuando en la *Summa Theologiae* estudia la virtud de la liberalidad (II-II, q. 117-119) y posteriormente la magnificencia (q. 134). Ambas virtudes

3. *Lumen Gentium*, n. 42.

tienen para Santo Tomás el mismo objeto, es decir, la relación que ha de guardar el hombre con las riquezas; pero es conveniente observar que el Santo no habla propiamente de la pobreza cristiana, ya que ésta, en su opinión, supone el desprendimiento total, es decir, la renuncia completa de las riquezas, que sólo puede vivir el religioso. Por esta razón, como explica en las citadas cuestiones, la virtud de la pobreza la entiende como “propia del estado de perfección” mientras que reserva la virtud de la liberalidad para quienes —en frase de Aristóteles— *cuidan su fortuna para poder ser útiles a otros con ella*⁴. Podría añadirse, sin violentar el sentido que le da Santo Tomás a esta frase, que la liberalidad es la virtud propia de quienes buscan la plenitud de vida cristiana en medio del mundo, *usando* las riquezas con una finalidad concreta: poder ser útiles a los demás, a toda la sociedad. Según el grado de posibilidades, en cuanto a los recursos propios, nos encontraremos, como más adelante veremos, en la virtud de la liberalidad o en la magnificencia, puesto que la diferencia entre ambas virtudes es de grado y no esencial.

Nos detendremos, por tanto, en la virtud de la liberalidad, que es la virtud que conviene a aquellos que usan las riquezas con normalidad, dejando para después la magnificencia que regula el uso de las grandes riquezas.

1. *La virtud de la liberalidad*

Como acabamos de decir, esta virtud la trata Santo Tomás en la *S. Th.* II-II, q. 117-119, de modo amplio y rico por la abundancia de fuentes que utiliza⁵.

4. “Unde Philosophus dicit, quod liberalis curat propria volens per hoc quibusdam sufficere. Et Ambrosius dicit quod Dominus non vult simul effundi opes, sed dispensari. Nisi forte ut Elisaeus boves suos occidit et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica: quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitae, de quo infra dicitur (q. 184). Et tamen sciendum quod hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, inquantum est actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur”. *S. Th.* II-II, q. 117, a. 1 ad 2. Puede confrontarse también la obra del mismo autor: *De perfectione vitae spiritualis*, cap. VII.

5. Entre las fuentes que cita figuran en primer lugar, en cuanto a su número y autoridad, las de la Sagrada Escritura, tanto del Antiguo

Comienza definiendo la liberalidad como “el recto uso de los bienes” (a. 1), y en el a. 2, siguiendo a Aristóteles, dice que es “el uso moderado de las riquezas”, entendiendo aquí como riquezas todos los bienes exteriores.

Al disponer al hombre para que use convenientemente y con moderación de las riquezas, la liberalidad es propiamente una virtud, y como tal le corresponde moderar de dos modos: por parte de la materia próxima, le corresponde moderar las pasiones del apetito concupiscible, es decir, el deseo y gusto por la riqueza, de manera que el hombre, sujeto a ellas naturalmente, las modere según el dictamen de la recta razón iluminada por la fe; por parte de la materia remota, le conviene moderar el uso de las riquezas que se poseen, especialmente en cantidades normales e incluso pequeñas, para distinguirla de la magnificencia, como hemos dicho, que tiene por objeto las riquezas de mayor cuantía (a. 3).

Distingue Santo Tomás, por consiguiente, un doble objeto de la virtud de la liberalidad. Uno radicado en el interior del hombre, que regula simplemente el deseo de riquezas; otro, fundado en los mismos bienes ya poseídos, que ha de regular y ordenar su uso. Esta es la explicación de tantas faltas en la virtud de la pobreza, de hecho, cuando el cristiano se deja llevar de sus deseos desordenados ante las riquezas: pobres que son ricos y ricos que son pobres⁶.

Testamento (Eclesiástico, Ezequiel y Proverbios), como las del Nuevo Testamento (Evangelio de S. Mateo y S. Lucas, y las epístolas a los Hebreos, Romanos y Corintios I y II). Utiliza continuas referencias a las obras de los Padres de la Iglesia. Concretamente, cita a S. Agustín, “De Trinitate VI”, “De Libero arbitrio”; a S. Gregorio, “Moral XXXI”; a S. Juan Crisóstomo, “Homilía 15, in Mat. 6,23”; a S. Ambrosio, “Sermones” n.º 81 e “In Lucam 12,18, hom. 6”; a S. Basilio, “In Lucam 12,18, hom. 6” y a S. Isidoro de Sevilla “Etymologiae”. Por lo que se refiere a escritores ajenos a la tradición cristiana, emplea las obras de Aristóteles “Ethica II, IV y V”, “Phisica VII”, “Politica I” y “Rhetorica I”; de Séneca, “De beneficiis V” y de Cicerón, “De officiis”.

6. Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, 632.

a) *Actos de la liberalidad*

Los actos se especifican por su objeto, y el objeto o materia de la liberalidad es la riqueza y todo aquello cuyo valor cuantitativo se traduce en dinero. Ahora bien, toda virtud debe estar en conformidad con su objeto, de ahí que por ser la liberalidad una virtud, su acto debe ser tal cual el dinero exige que sea. Y puesto que el dinero está comprendido en la categoría de bienes útiles, en cuanto destinados al uso del hombre, el acto propio de la liberalidad es precisamente usar del dinero. Con otras palabras, el dinero existe para ser usado; por esta razón, la virtud no puede darse en lo negativo, que sería no usar del dinero, sino precisamente en lo positivo, en usar bien de él, con la moderación que entraña la virtud.

Pero no basta, sin embargo, con usar las riquezas rectamente. Para que pueda hablarse realmente de un acto virtuoso, el hombre "no sólo debe utilizar de modo conveniente la materia o instrumento propio de la virtud, sino que debe además *preparar oportunidades* para ese buen uso: porque no sólo es propio de la bravura del soldado el blandir diestramente la espada contra el enemigo, sino también tenerla afilada y bien conservada en la vaina. Así también *la liberalidad debe hacer buen uso del dinero y, además, aumentarlo y guardarlo para su uso apto*" (a. 3 ad 2).

Exige una cierta preparación el acto virtuoso para que sea tal. Y esta preparación, como la ve aquí Santo Tomás, exige aumentar los bienes que el hombre ha recibido en administración. ¿Cómo pueden aumentarse las riquezas sin una administración prudente? Aumentar para luego distribuir equivale, en la mente de Santo Tomás, a una administración solícita del patrimonio, los bienes que se han recibido, ya sean propios o ajenos, de manera —y esto es importante subrayarlo— que se busque el rendimiento máximo, el fruto proporcionado al talento que cada uno ha recibido. Por eso, "el liberal se procura el medio de poder dar del *fruto de sus bienes*, administrándolos, con toda solicitud" (a. 4 ad 3).

Ni siquiera se puede decir que baste con esta administración solicita de las riquezas, ya que como hemos visto, la materia próxima de la liberalidad son las pasiones interiores, por las cuales el hombre puede apegarse fácilmente al dinero. De ahí que la misma preparación de este acto virtuoso en el uso de las riquezas, deba evitar también cualquier obstáculo al demasiado apego o desorden en el uso del dinero. Cuál sea en concreto este buen uso, lo deduce Santo Tomás del objeto de la liberalidad. Con S. Ambrosio y S. Basilio afirma que "Dios da abundancia de bienes a unos para que adquieran el mérito de su *buen distribución*. Porque uno solo tiene suficiente con poco, y, por tanto, hace bien el liberal en proveer para el prójimo más que para sí" (a. 1 ad 1).

Por consiguiente, la actitud frente al dinero debe estar regulada por este buen uso. Y para el cristiano se concreta en el acto de dar o distribuir, porque "es fruto de una mayor virtud dar el dinero a los otros que gastarlo en beneficio propio. Y como la virtud debe tender siempre a lo más perfecto, pues ella misma es una cierta perfección según Aristóteles, de ahí que la liberalidad tiene su mayor mérito en el acto de dar" (a. 4).

Tras esta afirmación tan contundente, no se le escapa a Santo Tomás una matización, por lo que enseguida puntualiza y limita este acto de dar, según una jerarquía de necesidades. Siguiendo en este punto a S. Ambrosio aclara: "La liberalidad digna de encomio es la que no descuida los miembros de la familia cuando esos se hallan en necesidad". Por tanto, en el uso de los bienes temporales no debe uno despreocuparse de ellos en beneficio de terceros, hasta el extremo de desatender las necesidades de su propia familia, porque en ese caso no se estaría obrando de acuerdo con la virtud, ya que "puede acontecer que uno distribuya con largueza para obras buenas sin tener por ello la virtud de la liberalidad, como igualmente es posible que hombres virtuosos sean liberales aun siendo pobres. Porque como dice Aristóteles, la liberalidad no debe medirse según la fortuna. No consiste en dar mucho, sino en la disposición del do-

nante. Y S. Ambrosio añade que el afecto es el que hace rica o vil la dádiva y el que da valor a las cosas" (a. 1 ad 3).

De aquí distingue S. Tomás en el recto uso de las riquezas un acto principal, *la distribución*, y dos actos secundarios que disponen para el primero: *la preparación* de oportunidades y la *disposición interior*, pronta y generosa, con independencia de las riquezas que se posean, en cuanto que prepara y dispone para la entrega virtuosa.

En cuanto a la preparación de oportunidades, añade S. Tomás un doble aspecto: uno *positivo*, en la medida que se trate de una administración solícita de los bienes para aumentar el rendimiento y, consecuentemente, el fruto de los mismos; otro *negativo*, por lo que supone de remoción de los obstáculos que el excesivo o desordenado deseo de riquezas podría presentar.

Al acto principal de la virtud de la liberalidad, la distribución, en la medida que permitan las posibilidades de fortuna, se opone tanto el no dar lo que se debe, como el dar lo que no se debe: dos vicios opuestos a la virtud de la liberalidad que nos hablan de la *avaricia* y de la *prodigalidad*. Pero antes de analizarlos, veremos cómo relaciona S. Tomás la liberalidad con otras virtudes.

b) *Conexión con otras virtudes*

De acuerdo con la sistemática que emplea el mismo S. Tomás, nos fijaremos en la relación que guarda la virtud de la liberalidad con las virtudes cardinales, primero, y luego con la magnificencia. De ninguna manera hay que entender que deje fuera de su estudio su relación con las virtudes teologales, puesto que sin ellas no tendría sentido hablar de las primeras, más aún, como en toda virtud, la liberalidad es perfecta cuando se pone al servicio de la caridad.

Con la precisión que le caracteriza y para delimitar el ámbito propio de la virtud de la liberalidad, S. Tomás pone una objeción: "propio de la liberalidad es dar de modo conveniente, lo cual parece ser más propio de la beneficencia y de la misericordia, que son partes de la caridad. Por

tanto, a ésta debe pertenecer la liberalidad y no a la justicia" (a. 5).

En un primer momento parece lógica la objeción, pero en el mismo cuerpo del artículo, una vez que se entiende el alcance que da al beneficio, como resultado positivo o rendimiento justo de los bienes administrados con solicitud, responde: "el beneficio dado por misericordia es causado por los sentimientos de afecto hacia aquel a quien se da; por eso tal donación pertenece tanto a la caridad como a la amistad. Pero el beneficio dado por liberalidad tiene por principio un cierto afecto respecto al dinero, en cuanto *ni lo desea ni lo ama demasiado*. Por lo tanto, no pertenece a la caridad, sino a la justicia, que tiene por objeto las cosas exteriores".

Es muy sutil, como se puede apreciar, la distinción que establece, puesto que así entendida la liberalidad y su acto no se enmarcan en las obras de misericordia, ni tampoco se da en ella una obligación de justicia. Aquí parece subrayarse en cuanto a las riquezas su carácter de medio, y de medio imprescindible, para con ellas santificarse uno mismo y ayudar en la santificación de los demás.

Por esta razón, y a pesar de que la liberalidad pertenece a la justicia, no es sin embargo una especie de la justicia. Porque ser justo es dar a otro lo que es suyo, pero ser liberal en cambio, es dar a otro de lo propio. Conviene, no obstante con la justicia en dos cosas: en la razón principal de alteridad y en que ambas se ejercen en torno a las cosas exteriores, aunque según distinto punto de vista.

Conviene en la razón de alteridad porque, igual que la justicia, se funda en un cierto débito, particular, nacido de la misma excelencia de la virtud por el que uno se obliga con otro. A esto lo llama S. Tomás *débito moral*. Deja aquí a salvo el carácter privado de los medios económicos en general, y le añade, en cuanto al débito moral, la función social que de ellos se deriva. Es en este aspecto principalmente donde le conviene a la liberalidad moderar el campo interno de las pasiones. Es así como se puede hablar de esta virtud como parte de la justicia, como virtud aneja a la principal (a. 2 ad 3).

Al relacionar S. Tomás la liberalidad con la templanza dice que "la templanza tiene por objeto la concupiscencia de los placeres carnales. Pero la concupiscencia del dinero y su placer no es carnal, sino más bien espiritual. Por esto no pertenece propiamente la liberalidad a la templanza" (a. 5 ad 2). Así considerada la relación no nos convence, y lo mismo le ocurrió a S. Tomás, puesto que en el uso de las riquezas se ha de vivir la templanza. Y puede hablarse de una relación indirecta, ya que la prodigalidad, el vicio por exceso de la liberalidad como luego veremos, "es el camino más ordinario para caer en la intemperancia, bien porque el pródigo en otras cosas no se avergüenza de los gastos superfluos en materia voluptuosa, a la que tanto arrastra la concupiscencia de la carne, bien porque, no encontrando fruición en la virtud, la busca en los placeres corporales. Por esto dice Aristóteles que los pródigos muy fácilmente acaban en lujuriosos" (q. 119, a. 1 ad 3).

Es fácil comprobarlo por la experiencia diaria de tantos en nuestra sociedad de consumo. La técnica publicitaria muchas veces explota a sabiendas los bajos instintos del hombre, desordenados por el afán de posesión. Por tanto, podemos concluir que existe una cierta relación, aunque ciertamente secundaria, entre estas dos virtudes, en cuanto que corresponde a la liberalidad, como ya vimos, moderar las pasiones del apetito concupiscible, en concreto el deseo de las cosas exteriores, el dinero y las riquezas, y a la templanza atemperar la concupiscencia carnal y el deseo inmoderado de los gastos superfluos.

Frente a todas estas dificultades que el hombre puede encontrar en el recto uso de las riquezas, la virtud de la fortaleza al convenir con la liberalidad en ser hábito o disposición firme que mantiene la voluntad en la dirección recta que le indica la razón, dispone al hombre al sacrificio de los bienes inferiores. En este sentido, la liberalidad recibe de la fortaleza la fuerza necesaria para eliminar los obstáculos que apartan la voluntad de la dirección recta que le indica la razón, precisamente porque la fortaleza se ocupa principalmente de apartar ese temor de las cosas difíciles, que pueden impedir que la voluntad obedezca a la razón iluminada por la fe (cfr. q. 123, a. 3).

Sólo el amor a los bienes superiores puede disponer al hombre, tan materializado hoy por el bombardeo continuo de que es objeto en la sociedad actual, al verdadero sacrificio y generosidad. Y en este sentido necesitará de la fortaleza a fin de valorar más las riquezas sobrenaturales que las terrenas. Sin esta fortaleza, difícilmente se puede ser verdaderamente liberal.

Relación con la prudencia: quizás sea ésta la principal de las conexiones. Habla S. Tomás de la prudencia en su relación con la liberalidad, en cuanto que ésta “debe cuidar que no se sustraiga ni se disipe inútilmente el dinero. Pues gastar útilmente el dinero requiere más prudencia que conservarlo con utilidad; porque el uso, que se puede comparar al movimiento, para que sea bueno debe tener en cuenta más requisitos que la simple conservación, asimilada al reposo” (a. 4 ad 1).

Como se ve por lo expuesto, S. Tomás relaciona estrechamente el acto propio de la virtud de la liberalidad, el dar o distribuir, con la virtud de la prudencia, quien le añade la nota de *utilidad*. Es decir, se trata de usar el dinero, las riquezas, por medio de la entrega, pero de modo que, para que sea virtuosa esta donación o gasto, se dé paralelamente una utilidad. Contraria a este principio sería toda disipación de las riquezas, ya sea en beneficio propio como de terceros.

Es así como la prudencia se relaciona con el acto secundario, positivo, que había señalado S. Tomás como propio de la virtud de la liberalidad. Es la preparación de oportunidades que supone administrar con solicitud las riquezas, en su aspecto de servicio productivo. Incluye este acto no sólo el aumento de riquezas, como preparación próxima al acto de dar, sino el mismo gasto o inversión útil y necesaria que hará posible una mejor distribución posterior. Ambas acciones, aumentar para distribuir y gastar o invertir para aumentar, han de coincidir en la misma nota que le proporciona la virtud de la prudencia: la utilidad. Esta es la clave para entender lo que quiere decir S. Tomás cuando afirma que el hombre liberal “procura el *medio* para poder dar del *fruto* de sus bienes” (a. 4 ad 3).

Este punto de arranque que le proporciona la virtud de la prudencia, con base humana en cuanto al buen uso y distribución de las riquezas, nos parece imprescindible para que pueda hablarse propiamente de virtud de la liberalidad. Y sobre ésta, se fundará la virtud sobrenatural correspondiente. La posible divergencia que pudiera plantearse entre lo humano y lo sobrenatural, vistas así las cosas, la soluciona S. Tomás cuando afirma: "Toda virtud tiende hacia algún bien, y cuanto mayor sea éste, tanta más dignidad tiene. La liberalidad tiende al bien de dos modos: directamente, en cuanto ordena los afectos respecto a la posesión y uso del dinero, y en este sentido es superior a ella la caridad, puesto que tiene a Dios mismo por objeto; indirectamente, sin embargo, la liberalidad se ordena también al bien común, como la fortaleza y la justicia, en el orden terreno, y por encima de él al bien divino, superior en excelencia al bien humano" (a. 6).

Ha de perderse el miedo, por tanto, al uso recto de las riquezas como si éstas fueran contrarias a la voluntad de Dios con respecto a sus criaturas. No obstante, es necesario decir que no basta con una prudencia puramente humana en el uso de los bienes temporales, puesto que para alcanzar el bien supremo en su uso y distribución es necesario e imprescindible que la informe la caridad.

c) *Vicios opuestos a la liberalidad*

Como todas las virtudes, también la liberalidad tiene sus vicios opuestos. S. Tomás distingue dos, uno por defecto, *la avaricia*, y otro por exceso, *la prodigalidad*.

De *la avaricia* habla en la q. 118 y la define como "un deseo inmoderado de poseer" (a. 1). En el mismo cuerpo del artículo razona esta definición a partir de la recomendación del Apóstol: "Sea vuestra vida exenta de avaricia, contentándoos con lo que tengáis" (Heb. 13, 5). Y como la bondad de todas las cosas está en el justo medio, necesariamente el exceso o defecto de tal medida justa originará el mal.

Ahora bien, si se tiene presente que los bienes temporales son medios útiles para conseguir un fin, como ha que-

dado demostrado, el deseo de las riquezas será recto cuando guarde una cierta medida, y ésta se valorará precisamente en cuanto el hombre busque las riquezas por lo que tienen de útil para su propia vida, de acuerdo —y esto nos parece importante— con su propia condición social (a. 1). Por tanto, la avaricia se dará en el exceso de esta medida, cuando uno quiera adquirir y retener riquezas para sí sobrepasando la proporción debida a su necesidad. Es necesario advertir que S. Tomás no habla de cuáles sean estas necesidades. No pone ningún límite. Como habla del cristiano que vive en el mundo, habrá que entender estas necesidades de acuerdo con el estado propio y según su condición social.

Cabe referirse, no obstante, a un exceso por uso inmoderado de las riquezas. Y esto de dos modos, siguiendo a S. Tomás: uno inmediato, por medio de la retención de bienes en cantidad mayor de la debida. En este caso, la avaricia se opone directamente a la justicia, en cuanto que priva a otros de los mismos bienes que él posee en abundancia. Otro modo de ser avaro sería mediato, cuando aún sin poseer los bienes en acto —más aún si se poseen— sean objeto para la persona que los detenta de desorden del apetito interior. En este segundo caso el avaro peca contra sí mismo, por el desorden que lleva consigo, no con respecto al cuerpo como en los pecados carnales, sino de los mismos afectos. Y por redundancia puede hacerse este pecado grave cuando diera lugar al desprecio del bien eterno a cambio del temporal (a. 1 y 3).

Según la mente de S. Tomás, se deduce de lo expuesto que puede hablarse de auténtico pecado contra la virtud de la liberalidad —por lo que tiene de injusticia— cuando un deseo excesivo de poseer llevara a una distribución defectuosa, no sólo de la riqueza inicialmente poseída, sino también de la acumulada como fruto del trabajo productivo de toda la comunidad. Y de esta manera, pecarían por avaricia —en el ámbito de la empresa, por ejemplo— no sólo quienes tienen por misión administrar el patrimonio (empresarios, consejeros, etc.), sino también los mismos obreros cuando reclamaran por encima de los límites razonables que supone toda buena administración, unos salarios superiores a su aportación real y efectiva al incremento de la producción,

o si se quiere, a la productividad misma del servicio que prestan. De otro modo, se pondría en peligro la viabilidad misma de la empresa y causarían un daño a la colectividad, al buscar todo incremento salarial con actitud egoísta.

Esta afirmación deducida de los principios anteriores, debe entenderse en sus términos precisos. Lejos de una consideración estática de las clases sociales, supone por el contrario la garantía de su dinamicidad, la ascensión vertical dentro de los distintos niveles sociales, siempre que se respete —por medio de la productividad— el bien común de toda la sociedad. En caso contrario, el aumento de salarios, dividendos, etc., redundaría en beneficio del grupo particular sin reflejo en la contraprestación debida a los miembros de la entera sociedad.

Después de hablar de la avaricia, trata S. Tomás la prodigalidad en la q. 119. Así como el avaro se excede amando las riquezas, el pródigo peca por defecto, siendo en su conservación menos diligente de lo que debía ser. Y por este motivo, en su acción exterior, el pródigo se excede en la donación de las riquezas y falta en su conservación y adquisición (a. 1).

Tal como vimos que ocurría en el acto propio de la virtud de la liberalidad, el exceso de prodigalidad no se mide tanto por la cantidad cuanto por la manera como se dilapidada. De aquí extrae S. Tomás una consecuencia práctica en orden a la virtud de la liberalidad, ya que comparado con el pródigo “el liberal llega a dar, si es preciso, con más abundancia. Según esto, los que por su decisión de seguir a Cristo distribuyen todos sus bienes y apartan su corazón del cuidado de las cosas temporales no son pródigos, sino que poseen en grado sumo la virtud de la liberalidad” (a. 3 ad 3).

Es interesante observar cómo S. Tomás aquí no distingue en su efecto exterior entre las virtudes de la liberalidad y de la pobreza cristiana. Es este un matiz que veremos al final de este artículo al tratar de la santidad a la que está llamado también el cristiano que, sin abandonar el mundo, ha de ordenarlo según los planes de Dios.

Pero este cristiano ha de saber que peca por exceso el pródigo en el recto uso de los bienes, no tanto por lo que da,

sino por la falta de solicitud en la administración de las riquezas que por justicia también tenía obligación de conservar y aumentar. Y aunque parezca falsamente que favorece el bien común con su distribución inmoderada, por su desinterés y falta de responsabilidad lo dañaría. Termina S. Tomás apostillando: "Aunque S. Pablo amonesta a los ricos para que sean generosos en distribuir sus bienes dentro de los límites justos, esto no lo observan los pródigos, sino que, como dice Aristóteles, sus larguezas no son buenas, ni tienen motivos rectos, ni las hacen por medios justos, porque frecuentemente enriquecen a gentes que sería más conveniente permaneciesen en la pobreza" (a. 3 ad 2).

Es contundente en S. Tomás el rechazo de la prodigalidad, como vicio opuesto a la liberalidad y también a la magnificencia, con la cual quizá podría en ocasiones confundirse si no se tienen las ideas claras con respecto a esta virtud. Por eso, aunque sea brevemente, señalaremos a continuación sus rasgos principales, silenciando otros en los que conviene plenamente con la liberalidad.

2. *La virtud de la magnificencia*

Aunque de manera mucho menos extensa, también trata S. Tomás esta virtud en la medida que el hombre rico ha de usar rectamente de las riquezas. Toda la q. 134 la dedica a este tema.

Tanto la magnificencia como la liberalidad tienen por objeto el uso del dinero, pero de distinto modo: "el liberal tiene como propio ordenar el afecto hacia las riquezas; de ahí que todo uso debido del dinero, cuyos obstáculos quitan el moderado amor hacia él, es propio de la liberalidad, como lo referente a los regalos y los dispendios. El magnífico, en cambio, hace del dinero un instrumento con el que realiza grandes obras, lo cual lleva consigo grandes dispendios" (a. 3 ad 2).

Es esta una virtud que inclina al hombre rico a emprender obras espléndidas y difíciles de ejecutar, sin miedo a la magnitud de la empresa, tanto por lo que signifique de mucho trabajo como los gastos necesarios en su inversión.

Se trata, pues, de una inclinación o tendencia a hacer algo grande, espléndido. Así Cicerón dirá que "la magnificencia es la concepción y realización de cosas grandes y elevadas con cierta intención de ánimo amplia y espléndida" (a. 2 ad 2).

De una parte, puede poseer esta virtud quien tenga esa disposición de ánimo, en cuyo caso nos encontraríamos en el campo propio de la generosidad y grandeza de ánimo; pero, de otra parte es el mismo S. Tomás quien precisa el ámbito mismo de esta virtud de la magnificencia: "Quien no es rico no puede ser magnífico, pues no tiene tanto dinero que pueda gastarlo en cantidad. Y si quiere hacerlo sería necio, por ir contra la decencia y conveniencia. Lo cual sería opuesto a la magnificencia que, como toda virtud, obra conforme a la razón, según lo que conviene"⁷.

No obstante esta precisión, puede quien no sea rico tener el acto interno o inicial de la magnificencia, siempre que haya concebido —siguiendo en esto a Cicerón— la elección de la obra grande, anime a todos a las inversiones necesarias, y, como gerente o administrador las lleve a cabo. Porque, como dirá el mismo S. Tomás, la magnificencia no se ordena principalmente a hacer gastos en lo referente a la misma persona o en su beneficio (a. 1 ad 3).

La conclusión a la que llega S. Tomás es clara: "Toda persona generosa posee el hábito de la magnificencia, ya sea actualmente o en disposición próxima" (a. 1 ad 1). De ahí que con respecto a la virtud de la liberalidad la diferencia sea de grado y no esencial. Y como el emprender obras grandes y cuantiosas no es lo normal en el cristiano corriente, de ahí que para nuestro objeto sea la virtud de la liberalidad la que suministre los mejores elementos para fundar la pobreza cristiana como virtud en la sociedad actual. No obstante, habrá que tener en cuenta también la necesidad de emprender obras grandes en beneficio de los demás, ya sea a nivel de comunidad local, nacional o supranacional. En este caso, el cristiano que actúe como gerente de recursos ajenos, habrá de poseer esta virtud que mira al bien del prójimo y, sobre todo, a la gloria de Dios. "Nin-

7. In 4 Ethic. lect. 7 n. 722.

gún fin de las obras humanas es tan grande como la gloria de Dios. Por ello la magnificencia ejecuta obras grandes sobre todo en orden al honor divino" (a. 2 ad 3).

Por lo que se refiere a los vicios opuestos a esta virtud, nos remitimos a los de la liberalidad.

II. LA APORTACION DE S. TOMAS

1. Aspectos positivos

La virtud de la liberalidad en la forma que la expone S. Tomás en la *Summa* —y lo mismo podría decirse de su paralela: la magnificencia— difiere ampliamente de la acepción vulgar que suele darse a este término. Incluso la misma Academia de la Lengua española cuando define la liberalidad dice que es "la virtud que consiste en distribuir uno gratuita y generosamente sus bienes". En el mismo sentido se expresan las demás lenguas, con matices que varían ligeramente, conservando en esencia el mismo significado: es decir, la generosidad en la entrega, la pronta disposición a dar de los bienes que se poseen.

Frente a esta concepción, S. Tomás ofrece, como hemos visto, dos notas que hacen de esta virtud algo más que una simple o generosa entrega. Así, al hablar del objeto propio de esta virtud, distingue dos aspectos. Primero, *la moderación del deseo de riqueza*, y en este sentido actúa la liberalidad como virtud que regula la apetencia de las cosas del mundo, y más en concreto del dinero o las riquezas. Su fundamento moral, por ser interior al mismo hombre, está en el amor de los bienes del espíritu, superior a los del cuerpo, con entrega, y aquí sí cabe hablar de desprendimiento, de los bienes inferiores —dinero y todo tipo de riquezas materiales—, en la medida que sea necesaria.

Pero hay un segundo aspecto: *el uso de los mismos bienes temporales*, como preparación para el acto propio de la liberalidad: el dar o distribuir. En este sentido S. Tomás habla positivamente de las riquezas, como útiles y neces-

rias para la vida de los hombres. Por esto exige una administración solícita, *un rendimiento justo*, o lo que es lo mismo una productividad adecuada como consecuencia de haber puesto los medios que cada uno tiene a su alcance, según el propio estado de vida y sus circunstancias de condición social, etc.

En el primer aspecto —la entrega—, puede entenderse ésta como sinónima de donación gratuita, generosidad, desasimiento, desprendimiento, etc. Es decir, se referiría a toda acción que consista en desapropiarse de una cosa o apartarse de ella. Por eso suele entenderse el desasimiento, o lo que es lo mismo, el desprendimiento, como la falta de afecto, afición o incluso interés por una cosa, precisamente porque se sustituye por el afecto, interés o afición por otra. En este sentido, la virtud de la liberalidad ofrece un campo espléndido para el ejercicio del desprendimiento, de la sobriedad o desasimiento de las riquezas, en la medida que libera el alma y la hace capaz para el amor de los bienes superiores: la gracia, la vida eterna, la posesión del mismo Dios, máximo bien al que puede aspirar el alma.

Dentro del segundo aspecto, por ser el hombre viador y estar relacionado necesariamente con los bienes de la tierra, su uso se hace necesario como preparación para el acto de dar. En este sentido no cabe ya hablar de desprendimiento, cuanto de uso responsable, conservación y aumento de los bienes, preparándolos convenientemente para su desarrollo y rendimiento en grado máximo. Así veremos cómo Aristóteles reserva la liberalidad, bajo este aspecto, para quienes “cuidan su fortuna con objeto de poder ser útiles a otros con ella”⁸. Y S. Tomás señala como constante de esta virtud el *rendimiento*, exigido por igual a todos como preparación para el acto de dar, independientemente del grado de fortuna que se posea.

Así entendida la liberalidad, y por su mismo objeto, como recto uso de los bienes, se asimila en su aspecto de *uso* de las riquezas al fin de la economía, que de su acepción primera y etimológica de arte de administrar la casa, pasó después, como ciencia, a buscar los medios —bienes materiales—

8. *S. Th. II-II*, q. 117, a. 1 ad 2.

para satisfacer todas las necesidades corporales humanas. Por esta razón, las exigencias naturales que trata de satisfacer la economía, quedan confirmadas así y alentadas por la virtud de la liberalidad que anima en el empeño de progresar cada día más en bienes materiales, no sólo para satisfacer las necesidades propias del individuo o de su familia, sino las de la sociedad en su totalidad. Y como el buen padre de familia, el cristiano que viva la virtud de la liberalidad tenderá a proveer para todos los de su casa, es decir, para toda la comunidad, sea ésta local, nacional o supranacional, si en este último caso le acompaña, además, la virtud de la magnificencia.

Es evidente que, bajo este ángulo, la liberalidad ofrece todos los requisitos para que pueda considerarse como la virtud propia del cristiano de la sociedad actual. Más en concreto: del laico que vive en el mundo, al que —con palabras del concilio Vaticano II— corresponde “iluminar y organizar todos los asuntos temporales”⁹.

Llegados a este punto, veremos a continuación cómo a pesar de esta claridad de principios, y por el mismo contexto espiritual en que vive, S. Tomás no llega a concluir que el cristiano que vive en el mundo, sin renunciar a las riquezas, pueda aspirar a la santidad. Es en esta limitación de la doctrina de S. Tomás donde nos parece que subyace la desorientación que durante siglos han tenido los cristianos que, abundando en riquezas o simplemente usando de ellas, no supieron vivir el espíritu de pobreza en su aspecto positivo.

2. *Limitaciones e insuficiencias*

En el capítulo VII del opúsculo “De perfectione vitae spiritualis”, desarrolla S. Tomás, como respuesta a la polémica entonces planteada por los Maestros seculares de la Universidad de París, la relación moral entre las riquezas y la perfección cristiana. Parte en su exposición de la doctrina de S. Jerónimo sobre las riquezas, y con él distingue entre hombre rico y deseo desordenado de riquezas. El pri-

9. *Lumen Gentium*, n. 31.

mero, el hombre rico —afirma— difícilmente puede salvarse, o lo que es lo mismo, llegar a la perfección. En cuanto a los que tienen un deseo desordenado de bienes materiales, es completamente imposible la santidad¹⁰. A esta conclusión llega a través del texto de Mt 19,21-25 en el que se narra el pasaje del “joven rico”¹¹.

Por la pregunta de los discípulos “quis ergo poterit salvus esse?” deduce con S. Agustín que, siendo pocos relativamente los ricos si se comparan con los pobres, la dificultad expresada por los Apóstoles se referiría a la tendencia natural que siente todo hombre a las riquezas o al poseer, más que al hombre rico en cuanto tal.

¿Cómo puede entonces compaginarse la riqueza con la perfección cristiana? Más en concreto, ¿cómo puede un hombre rico salvarse? S. Tomás plantea dos objeciones encaminadas a matizar su pensamiento.

Podría pensarse —dice en la primera— que es inútil la condición de abandono de las riquezas que pone el Señor como condición de perfección, cuando precisamente se ve que Mateo, Bartolomé y Zaqueo eran ricos y, no obstante, entraron en el Reino de los cielos. Sin otra explicación, dice con S. Jerónimo que “eo tempore quo intraverunt, divites esse desierunt”¹².

10. “Eos vero qui divitias inordinate amant, impossibile est intrare in regnum coelorum, multo magis quam ad litteram camelum per foramen acus transire: hoc enim est impossibile, quia repugnat naturae; illud vero, quis repugnat divinae iustitiae, quae est virtuosior omni natura creata”. S. Tomás, *De perfectione vitae spiritualis*, Marietti 1954, p. 118, n. 571.

11. Para comprender el pensamiento de S. Tomás en esta cuestión no se debe perder de vista el marco histórico que lo motivó. La posibilidad de poseer riquezas y santificarse administrándolas sin desprenderse de ellas, o mejor, sin renunciar a las mismas, adquirió tintes verdaderamente dramáticos durante la polémica de Santo Tomás, antes mencionada, con los Maestros seculares de la Universidad de París, especialmente desde 1255. En esta polémica Santo Tomás se sintió obligado a justificar por todos los medios posibles la conveniencia del estado propio de los religiosos, que constituye jurídicamente como sabemos el estado de perfección. Un reflejo clarísimo de las preocupaciones apologeticas del Aquinatense puede confrontarse en su polémica con Gerardo de Abbeville, durante su última estancia parisina, en la obra antes citada, “De perfectione vitae spiritualis”.

12. *Ibidem*, p. 119, n. 572.

La explicación nos parece poco convincente y pensamos que lo mismo le debió ocurrir a S. Tomás, cuando insiste otra vez en el argumento con otra objeción, esta vez más profunda. Ahora pone el ejemplo de Abraham, que no dejó de ser rico, más aún, murió en riqueza. Si fuera necesario para alcanzar la salvación abandonar las riquezas, Abraham no hubiera sido perfecto, contra el mandamiento que recibió del Señor, que le dice: "esto perfectus" (Gen. 17,1).

"Esta cuestión —reconoce el Aquinatense— no puede resolverse si la perfección de la vida cristiana consistiera en el abandono de las riquezas, porque de aquí se seguiría que quien posea bienes no puede ser perfecto"¹³. Para explicar esta dificultad, vuelve a considerar las palabras de Cristo —"si vis perfectus esse"— en las que distingue dos actos o condiciones de la perfección en la vida espiritual. Por una parte, "vende omnia quae habes", sería la condición primera del "estado de perfección". Pero en este primer acto, sin embargo, no está la perfección. Este es necesario como condición del segundo: "sequere me". Por eso, podemos concluir con S. Tomás, no es de la esencia de la perfección cristiana el abandono de los bienes, y mucho menos aún el uso de las riquezas, sino condición de un *estado* concreto de vida.

Ahora bien, así como eleva a principio universal, válido para ese estado concreto, lo que fue exigido al joven rico, en el caso de Abraham, es decir, en el estado propio de un hombre que vive en el mundo y, por tanto, sin abandonar las riquezas que posee, lo reduce, para explicar su santidad, al precepto general de la caridad. Por tanto, la virtud de la pobreza en él y su mismo ejercicio no quedarían explicadas, sino desde un punto de vista estático si se considera como desprendimiento o desasimiento. Se olvidaría así lo dinámico de la virtud de la pobreza en lo que supone de uso responsable de las riquezas poseídas o administradas, y se caería en el error de entender solucionada la virtud de la pobreza en el caso de Abraham como la propia del estado religioso. Este es el caso de la polarización que se aprecia en S. Tomás¹⁴.

13. *Ibidem*, p. 119, n. 573.

14. "Potest ergo contingere quod aliquis divitias possidens perfectionem habeat, caritate perfecta Deo inhaerens; et hoc modo Abra-

No puede extrañar que, así entendida la relación del cristiano corriente con las riquezas, S. Tomás encuentre motivo de admiración en la santidad de Abraham, ya que como reconoce, no dejó de ser rico. El Señor pudo haberle dicho que abandonara las riquezas, ciertamente, pero no lo hizo. Las usó con ánimo desprendido. Ante este hecho sorprendente, S. Tomás no alcanza a decir sino que verdaderamente es más digno de admirar que de imitar¹⁵.

* * *

La conclusión, que acabamos de exponer, indica a nuestro parecer una falta de conexión entre la virtud de la pobreza que debe vivir el cristiano en el mundo —como es el caso de Abraham y de muchos otros que aparecen en el Evangelio también— y la virtud de la liberalidad más arriba desarrollada en síntesis con su paralela la magnificencia. S. Tomás expone unos principios en la virtud de la liberalidad que, pensamos, se adaptan perfectamente a los cristianos que buscan la santidad en el mundo y sin salir de él; es decir, quienes por su condición y estado no han de abandonar las riquezas para alcanzar la plenitud de vida cristiana. Estos principios suponen, según S. Tomás, por un lado y como garantía del recto uso de las riquezas, la moderación y la templanza —control de las pasiones y ordenación del apetito concupiscible—; de otro, el uso responsable, justo, de las riquezas, en su doble aspecto de preparación y distribución.

Por consiguiente, estos principios no sólo suponen el desprendimiento o renuncia de los bienes por amor de Dios,

ham divitiis possidens perfectus fuit, non quidem habens animum divitiis irretitum, sed totaliter Deo coniunctum et hoc figurant verba Domini dicentis ad eum: ambula coram me, et esto perfectus: quasi in hoc eius perfectionem ostendens esse coram Deo ambulaverit, eum perfecte amando *usque ad contemptum sui et suorum omnium*: quod maxime inmolatione filii demonstravit: unde ei dictum est: quia fecisti rem hanc, et non pepercisti filio tuo propter me, benedicam tibi (Gen. 22, 16)" S. TOMÁS, o. c., p. 119, n. 573.

15. "Facta enim mirabilia non sunt ad consequentiam trahenda: quia infirmi ea *magis mirari et laudare possunt quam imitari*: unde et in Eccli. 31,8 dicitur: Beatus dives qui inventus est sine macula, et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia et thesauris" S. TOMÁS, o. c., p. 119, n. 574.

sino que, para ser coherentes, habría que invocar este mismo principio del amor a Dios, de la caridad —que incluye al prójimo también, por amor de Dios—, por cuanto que atender esta exigencia plena de la caridad supone necesariamente el uso responsable de las riquezas, en los dos aspectos ya indicados de preparación y distribución.

Y así como es propio del estado religioso la renuncia de los bienes, como condición del “*sequere me*”, esto es, como requisito para alcanzar la santidad *en ese estado*, lo mismo podría decirse del uso de las riquezas referido al estado propio del laico. La administración solícita de los bienes y su desarrollo sería, en este caso, “*conditio sine qua non*” para que pueda hablarse de caridad auténtica, ya que el cristiano corriente está llamado a santificarse en su propio estado, en medio de la sociedad, usando para sí y en provecho de los demás las riquezas poseídas.

De ahí que, apreciada desde el ángulo laical, la solución última de S. Tomás sea parcial, limitada, y no logre explicar la pobreza propia del cristiano en el mundo.

Sin embargo, S. Tomás, como hemos indicado, nos proporciona elementos valiosos que, como principios, han de tenerse en cuenta al delinear la virtud de la pobreza en su totalidad. En el núcleo que hemos considerado de uso responsable de los bienes, con todo lo que lleva de rendimiento y productividad, junto a la moderación y templanza, están los rasgos que caracterizan la pobreza propia del laico. Por esta razón, la aportación de S. Tomás puede decirse que es en conjunto positiva, ya que, separadamente, facilita los elementos necesarios para profundizar en el espíritu de pobreza que ha de vivir el cristiano corriente. Considerada así la pobreza, como virtud que admite diversos modos de ser vivida, según el estado del cristiano, el ejemplo de Abraham en cuanto al uso desprendido de los bienes, podrá mostrarse como digno de ser imitado a quienes como él no han de abandonar las riquezas para alcanzar la santidad.

No obstante, hay que admitir la dificultad que entraña recorrer este camino. En él encontrará el cristiano dificultades y muchos obstáculos, para los que necesitará grandes dosis de fortaleza, para ser justo en la distribución y templado en el uso de las riquezas.