

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y EMPRESARIALES



**TESIS DOCTORAL**

Ética y economía: la influencia del pensamiento clásico griego  
en las propuestas económicas de los ilustrados españoles e italianos.  
Un estudio comparativo

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Guido Tortorella Esposito

DIRECTOR

Luis Perdices de Blas

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE CIENCIAS ECONOMICAS Y EMPRESARIALES**

Programa de Doctorado en Economía



**TESIS DOCTORAL**

Ética y Economía: la influencia del pensamiento clásico griego en las propuestas económicas de los Ilustrados Españoles e Italianos. Un estudio comparativo

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Guido Tortorella Esposito

DIRECTOR

Luis Perdices de Blas

## Agaradecimientos

Quiero aprovechar para dar las gracias a todos los que me han apoyado en este trayecto doctoral.

En primer lugar, quiero agradecer al Profesor Juan Hernández Andreu, por haberme animado a emprender este camino, y al Profesor Luis Perdices de Blas, mi director de tesis, por haberme seguido científicamente, asesorándome en la lectura de fuentes primarias y secundarias, sugiriéndome correcciones y dándome valiosos consejos en la redacción del trabajo. También quiero agradecer a la Comisión Académica para las numerosas aportaciones que me hicieron durante los Talleres de Avances y durante el Taller de Resultados; así como al profesor José Antonio Alonso, que coordinó el doctorado durante mis tres primeros años, y a la profesora Elena Huergo Orejas, por sus cercanía, amabilidad y disponibilidad para resolver los numerosos problemas que fueron surgiendo a lo largo de los años.

Por último, doy las gracias a mi familia y a mis seres más queridos por haberme apoyado moralmente, incluso en momentos de gran desánimo. Una dedicatoria especial a mi querida madre.

# Sumario

Agaradecimientos .....	1
Resumen .....	4
Executive Summary.....	6
Introducción.....	8
Capítulo primero: Ética, economía y justicia en el pensamiento clásico griego. La justicia conmutativa en el pensamiento de Aristóteles.....	12
1.1 Introducción.....	12
1.2 La evolución del pensamiento griego en el tema de la justicia. Desde el pensamiento arcaico hasta la contribución de Platón .....	13
1.2.1 La justicia de Homero .....	13
1.2.2 La justicia de Hesíodo y de Protágoras .....	14
1.2.3 Pleonexia y justicia: Calicles y Trasímaco.....	15
1.2.4 La justicia en Platón .....	17
1.3 La justicia aristotélica y sus conexiones con la política, la contemplación y la eudemonía .....	18
1.3.1 La virtud ética de la justicia .....	19
1.3.2 La amistad según Aristóteles .....	21
1.4 Justicia universal, justicia particular y justicia conmutativa en el libro V de la <i>Ética a Nicómaco</i> .....	23
1.4.1 Definición nominal y definición real de justicia. Los Analíticos .....	24
1.4.2 Definición nominal y definición real de justicia. Los Topicos.....	26
1.4.3 Justicia general y particular, distintas pero sinonimas.....	30
1.4.4 Justicia y equidad.....	32
Capítulo segundo: La recepción del pensamiento clásico griego en la Edad Media en España e Italia. La teoría del justo precio en el pensamiento de la Escuela de Salamanca y de la segunda escolástica en Italia .....	36
2.1 Introducción.....	36
2.2 El pensamiento de Santo Tomás y su teoría de la estimación.....	38
2.2.1 La ética tomista entre racionalismo y voluntarismo.....	38
2.2.2 Justicia conmutativa y justo precio en Santo Tomás .....	40
2.2.3 La nueva visión del tiempo en Santo Tomás.....	42
2.2.4 La herencia aristotélica de Santo Tomás del justo precio .....	43
2.2.5 Santo Tomás y el pecado de usura.....	49
2.3 La teoría del justo precio de la Escuela de Salamanca .....	51
2.3.1 Objetivos y método de los estudios de la Escuela de Salamanca.....	53
2.3.2 El justo precio en el pensamiento de Francisco de Vitoria .....	54
2.3.3 El justo precio en la contribución de Domingo de Soto.....	58
2.3.4 Justo precio, precio legal y teoría cuantitativa. La contribución de Martín Azpilcueta .....	59

2.3.5 El debate teórico sobre la tasa del pan: Soria, Mercado, Molina y Lugo.....	62
2.4 La teoría del justo precio en el pensamiento de los escolásticos y de los nuevos escolásticos (franciscanos) en Italia.....	65
2.4.1 El precio según el Cardenal Cayetano.....	65
2.4.2 La contribución de San Buenaventura.....	67
2.4.3 la teoría del precio de Pedro de Juan Olivi.....	67
2.4.4 Precio y mercado civil. El pensamiento de San Bernardino de Siena.....	70
2.4.4 La teoría del precio de San Antonino da Florencia.....	71
2.5 Conclusiones.....	72
<b>Capítulo tercero: El justo precio en la tradición de investigación de los Ilustrados en España y en Italia .....</b>	<b>74</b>
3.1 La tradición de investigación de la Ilustración en España e Italia. Elementos ontológicos y metodológicos.....	74
3.2 El debate sobre la reforma agraria y el justo precio. El caso de España.....	77
3.2.1 La línea de pensamiento española en favor del mercado libre.....	78
3.2.1.1 La contribución al debate de Pedro Rodríguez Campomanes.....	78
3.2.1.2 La contribución al debate de Gaspar M. De Jovellanos.....	80
3.2.1.3 La contribución al debate de Pablo de Olavide.....	82
3.2.1.4 La contribución al debate de Francisco Cabarrús.....	84
3.2.2 La línea de pensamiento española que apoyaba la idea de que este sector debía seguir teniendo un precio legal.....	85
3.2.2.1 La contribución al debate de Bernardo J. Danvila y Villarasa.....	85
3.2.2.2 La contribución al debate de Gregorio Mayans.....	86
3.3 La línea de pensamiento de la Ilustración en Italia.....	87
3.3.1 La escuela de Nápoles: Genovesi, Galiani y Filangieri.....	87
3.3.1.1 La contribución del pensamiento de Antonio Genovesi a la teoría del justo precio.....	87
3.3.1.2 La contribución del pensamiento de Ferdinando Galiani a la teoría del justo precio.....	89
3.3.1.3 La contribución del pensamiento de Gaetano Filangieri a la teoría del justo precio.....	91
3.3.2 La escuela milanesa: Beccaria, Verri e Romagnosi.....	94
3.3.2.1 La contribución del pensamiento de Cesare Beccaria a la teoría del justo precio.....	94
3.3.2.2 La contribución del pensamiento de Pietro Verri a la teoría del justo precio.....	97
3.3.2.3 La contribución del pensamiento de Giandomenico Romagnosi a la teoría del justo precio ...	100
3.4 Conclusiones.....	102
<b>Conclusiones generales .....</b>	<b>106</b>
Cuadro sinóptico de la teoría del justo precio.....	111
<b>Referencias bibliográficas .....</b>	<b>112</b>

## Resumen

Ética y Economía: la influencia del pensamiento clásico griego en las propuestas económicas de los ilustrados españoles e italianos. Un estudio comparativo.

### Resumen

El binomio ética y economía ha sido objeto de gran interés desde la época del pensamiento clásico griego. Este mismo enfoque, con particular interés hacía el tema de la relación del hombre con los bienes materiales, y de la búsqueda del noble objetivo de la felicidad pública, se retomó, desde el Medioevo hasta el surgimiento del pensamiento mercantilista de los siglos XVI y XVII, gracias al redescubrimiento del pensamiento de grandes filósofos de la Antigua Grecia, en particular del aristotélico, en el intento de hacerlo compatible con el cristianismo, primero gracias al trabajo de los padres de la Iglesia de origen griego y después gracias a la obra de traducción de los estudiosos árabes en España y en Sicilia, de los monjes amanuenses y del trabajo intelectual de los Escolásticos. En el período medieval, los primeros padres de la Iglesia tuvieron el gran mérito de reinterpretar el pensamiento de Aristóteles, haciéndolo compatible con el cristianismo; como en Aristóteles, sus argumentos siempre empiezan de las causas que subyacen en el comportamiento del hombre en general, y luego abordan específicamente desde un ángulo religioso el uso ético de la riqueza para lograr el bien común. Para encontrar trabajos más específicamente relacionados con el mercado y el justo precio hay que esperar a Santo Tomás de Aquino, por un lado, y a su herencia. Con el objetivo de enfocar este trabajo en un estudio comparativo entre España e Italia sobre el tema del justo precio con referencia a la época de la Ilustración, el trabajo ha sido organizado como sigue. En el primer capítulo ha sido analizada la justicia conmutativa y el justo precio en el pensamiento de Aristóteles, para, luego, estudiar, en el segundo capítulo, la herencia aristotélica en España e Italia en la Edad Media. Específicamente, en este capítulo, después de estudiar la reinterpretación del pensamiento del Estagirita sobre el tema del justo precio por parte de Santo Tomás de Aquino, se ha dedicado toda la atención al desarrollo del pensamiento de Santo Tomás por parte de los Escolásticos de la Escuela de Salamanca, en España, y la tradición franciscana en Italia. Desde aquí, en el tercer capítulo, utilizando el esquema de las tradiciones de investigación de Larry Laudan, el trabajo se ha focalizado en un estudio comparativo internamente a la tradición de investigación de la Ilustración entre las dos líneas de pensamiento española e italiana. A tal fin, dado el problema empírico del justo precio, que se quiere estudiar, una vez identificados los elementos ontológicos y metodológicos que caracterizan la tradición de investigación de la Ilustración, se ha procedido a analizar el desarrollo del pensamiento de los ilustrados españoles e italianos sobre el tema del justo precio, con el objetivo de individuar los

elementos de contacto y de divergencias existentes entre ellos; además que los elementos de continuidad y de ruptura con el pensamiento de la Edad Media. Entre las conclusiones más interesantes que han surgido, destacan las siguientes. En primer lugar, tanto por los ilustrados españoles, como por aquellos italianos, el tema del justo precio y del funcionamiento del mercado tiene una importante finalidad reformista; aquella de crear las condiciones para alcanzar el progreso y el vivir bien, o sea el bien supremo de la felicidad pública. A la vez, se ha visto que hay elementos de distinciones entre las varias líneas de investigación. En la línea trazada desde la escuela de Nápoles, hay una contribución más teórica que mira a concretar políticas económicas reformistas. En la línea milanesa, como en aquella española representada por la línea de pensamiento de Jovellanos, Olavide, Campomanes y Cabarrús, la finalidad reformista es más fuerte y sentida, al punto que se utiliza la ciencia precisamente para dominar los problemas contingentes, dando por hecho como debería funcionar el mercado. Otra importante conclusión es que en general los ilustrados rechazan la idea de un precio justo legal, con las excepciones de Ferdinando Galiani, cuando en sus *Dialogues* habla de la posibilidad de un precio legal, limitado al caso de escasez de productos de primera necesidad, como el grano, y de pensadores como Mayans y Danvila y Villarasa, categorizados como liberalistas teóricos y monopolistas prácticos, porque mantienen una cierta inclinación a la intervención del Estado, como solución práctica y temporánea, debida a la presencia en la España de su época de unas condiciones desfavorables al funcionamiento virtuoso del mercado libre. Para acabar, se ha puesto en evidencia que en el pensamiento de los Ilustrados, tanto en España como en Italia, se encuentran referencias a elementos conceptuales escolásticos, aunque elaborados con objetivos y metodologías diferentes a los de la escolástica. En particular, han mantenido la idea escolástica de la supuesta existencia de una tendencia humana natural a la socialización; sin embargo, han abandonado la argumentación escolástica, cuando se trata de transformar esa inclinación a la socialización en sociedad civil. Según los Ilustrados analizados, en efecto, para este fin se requiere un planteamiento racionalista, basada en un pacto que no puede ser bilateral, entre los ciudadanos y entre la autoridad pública y estos últimos, sino unilateral, que vaya de la autoridad pública a los ciudadanos, donde los ciudadanos deben adherir a las normas de derecho público y de derecho privado, dictadas por la autoridad pública, en línea con la norma kantiana que habla a la tercera persona.

Palabras Clave: Justicia conmutativa, justo precio, precio legal, Escuela de Salamanca, Escuela Franciscana, Tradición de investigación, Ilustración Española, Ilustración Italiana

JEL Code: B11, B19, B40, E39

## Executive Summary

### Abstract

The ethics and economics binomial has been the subject of great interest since the time of classical Greek thought. This same approach, with a particular interest in man's relationship with material goods and the pursuit of the noble goal of public happiness, was taken up again, from the Middle Ages until the rise of mercantilist thought in the 16th and 17th centuries, thanks to the rediscovery of the thought of the great philosophers of Ancient Greece, in particular Aristotelian thought, in an attempt to make it compatible with Christianity, first thanks to the work of the Church Fathers of Greek origin and then thanks to the translation work of the Arab scholars in Spain and Sicily, the Amanuensis monks and the intellectual work of the Scholastics. In the medieval period, the early Church Fathers had the great merit of reinterpreting Aristotle's thought, making it compatible with Christianity; as in Aristotle, their arguments always start from the causes underlying man's behaviour in general, and then specifically address from a religious angle the ethical use of wealth to achieve the common good. To find works more specifically related to the market and the fair price one must wait for St. Thomas Aquinas, on the one hand, and his legacy, on the other. To focus this study on a comparative study between Spain and Italy about the fair price with reference to the Enlightenment period, the work has been organised as follows. In the first chapter, the subject of commutative justice and the just price in Aristotle's thought was analysed, and then, in the second chapter, the Aristotelian legacy in Spain and Italy in the Middle Ages was studied. Specifically, in this chapter, after considering the reinterpretation of the Stagirite's thought about the fair price by St. Thomas Aquinas, all attention is devoted to the development of St. Thomas' thought by the Scholastics of the School of Salamanca in Spain and the Franciscan tradition in Italy. From here, in the third chapter, using Larry Laudan's scheme of research traditions, the work has focused on an internal comparative study of the Enlightenment research tradition between the two lines of Spanish and Italian thought. To this end, given the empirical problem of the fair price to be studied, once the ontological and methodological elements that characterise the Enlightenment research tradition had been identified, we proceeded to analyse the development of Spanish and Italian Enlightenment thought on the subject of the fair price, with the aim of identifying the elements of contact and divergence between them, as well as the elements of continuity and rupture with the thought of the Middle Ages. Among the most interesting conclusions we have reached, we would like to mention the following here. In the first place, both for the Spanish and the Italian Enlightenment, the theme of the fair price and the functioning of the market has an important reformist purpose; that of creating the conditions to achieve progress and good living, that is to say, the supreme good of public happiness. At the same time, however, we have

seen that there are elements of distinctions between the various lines of research. In the line traced from the school of Naples, there is a more theoretical contribution that aims to concretise reformist economic policies. In the Milanese line, as in the Spanish one, referring to the thinking of Jovellanos, Olavide, Campomanes and Cabarrús, the reformist aim is stronger and more deeply felt, to the point that science is used precisely to master contingent problems, taking for granted how the market should work. Another important conclusion is that the Enlightenment generally rejected the idea of a fair legal price, with the exceptions of Ferdinando Galiani, when in his Dialogues he speaks about the possibility of a legal price, limited to the case of shortages of basic goods such as corn, and of thinkers such as Mayans and Danvila y Villarasa, categorised as theoretical liberalists and practical monopolists, because they maintain a certain inclination towards state intervention, as a practical and temporary solution, due to the presence in the Spain of their time of conditions unfavourable to the virtuous functioning of the free market. Finally, it was revealed that in the thought of the Enlightenment, both in Spain and in Italy, we find references to scholastic conceptual elements, although elaborated with objectives and methodologies different from those of scholasticism. They maintained the scholastic approach of the supposed existence of a natural human tendency to socialisation; however, they abandoned the scholastic approach when it comes to transforming this inclination to socialisation into civil society. According to the Enlightenmentists analysed, a rationalist imposition is indeed required for this purpose, based on a pact that cannot be bilateral, between the citizens and between the public authority and the latter, but unilateral, going from the public authority to the citizens, where these ones must adhere to the norms of public law and of private law, dictated by the public authority, in line with the Kantian norm that speaks to the third person.

Keywords: Commutative justice, Fair price, legal price, Salamanca School, Franciscan School, Tradition of research, Spanish Enlightenment, Italian Enlightenment

## Introducción

Establecer una relación entre Ética y Economía tiene un largo recorrido que comenzó con los pensadores clásicos griegos - entre los que destacó Aristóteles - y continuó con los escolásticos, tanto en la Edad Media como en la Edad Moderna. Esta reflexión también estuvo presente en los economistas de la Ilustración, en la época que se estaban poniendo las bases de la economía de mercado contemporánea. Este trabajo se propone como objetivo trazar la herencia del pensamiento de Aristóteles en tema de justicia conmutativa en el pensamiento español e italiano de la Edad Media y en la época de la Ilustración.

El trabajo en cuestión se fija en un aspecto cualitativo como las diferentes aproximaciones a la teoría de los precios, uno de los temas principales de la Teoría de Económica. El marco teórico del enfoque neoclásico nos enseña que el precio de equilibrio entre demanda y oferta, basado en el comportamiento racional de los agentes económicos, se puede considerar también justo, bajo la hipótesis que el mercado sea capaz de producir normas éticas. La utilización del método del individualismo axiológico, en efecto, que considera el mercado como un lugar ideal en el que los individuos actúan únicamente por su propio interés (Zamagni 2012, p. 28), hace que la eficiencia se convierta en el único criterio aceptado para evaluar las acciones humanas; así que, supuesto que otros criterios como aquellos de la libertad, de la honestidad y de la confianza, también incumben en el buen funcionamiento del mercado, sean elementos preexistentes de los que la economía no tiene que ocuparse, siendo esa tarea del Estado o de la sociedad civil (*Ibid.*, p. 29), mediante un sistema de ecuaciones matemáticas, la teoría neoclásica consigue demostrar que el mercado, a través de precios flexibles, es capaz de asignar a cada agente económico una parte del producto proporcional a su contribución a la producción. Muy parecido es el mensaje contenido en el enfoque de la Escuela Austriaca, según el cual el precio correspondiente al orden social natural, siendo fruto de las contrataciones entre gentes económicos racionales debe ser también justo. Además, bajo el supuesto de mercados de competencia imperfecta, donde las empresas fijan los precios en función de sus niveles de costes medios variables, cargados con un determinado *mark-up*, enfoques teóricos como el Post Keynesiano, por ejemplo, consideran este precio como un valor históricamente determinado y, al mismo tiempo, justo, dependiendo del nivel existente del conflicto distributivo y de las relaciones de producción presentes en el sistema económico (ejemplo de norma ética “out-market”), como se desprende, por ejemplo, en el modelo de tabla input-output de Leontief (1955) y de las versiones posteriores elaboradas por Sraffa (1960) y Pasinetti (1981), en las que se destacan importantes implicaciones entre crecimiento, distribución y precios.

Siguiendo estos planteamientos, con una norma ética que se forma en el mercado, gracias a los comportamientos racionales de los agentes económicos, o fuera del mercado, como fruto de hechos históricos e institucionales, no es previsto que el Estado intervenga para regular los precios, a través de su función legislativa; sin embargo, en años recientes, han ocurrido casos en que la mano visible del Estado ha intervenido o intervine en la fijación de las reglas del precio referente a ciertos bienes considerados necesarios a la vida del ser humano. Es el caso, por ejemplo, del precio de gas en la UE, con mecanismo de corrección del mercado donde se produzcan episodios de precios excepcionalmente altos, aludiendo a un principio de solidaridad en el uso de la oferta de gas, o a las propuestas de leyes para los precios de las viviendas y los debates referentes a la aprobación de medidas pensadas para contrastar las nuevas pobrezas, sobre todo aquella de trabajadores en el umbral de la indigencia.

Estudiar los debates del pasado con referencia al tema del justo precio es importante para comprender como esta literatura pueda contribuir a una teoría del precio complementaria a aquella del precio de equilibrio, cuando este último tiende a convertirse en especulativo o fraudulento.

Dado este objetivo, el trabajo ha sido estructurado como sigue. En el primer capítulo se va a estudiar el tema de la justicia en el pensamiento de Aristóteles, con el objetivo de declinar el significado de la justicia conmutativa y de como esta, en el pensamiento del Estagirita pueda concretarse en los mercados en términos de intercambio equivalente de valores, en el respeto de un principio de proporcionalidad equitativa. Luego, en el segundo capítulo, el trabajo se centra en la recepción de la justicia conmutativa y del precio equitativo de Aristóteles en la Edad Media, con referencia al pensamiento de las órdenes religiosas menores en España y en Italia. En este apartado se va a estudiar el tema del justo precio en Santo Tomás y sus desarrollos en el pensamiento de los más importantes exponentes de la Escuela de Salamanca y de las corrientes franciscana y escolástica en Italia, con el fin de seguir el desarrollo de las ideas de estas líneas de pensamiento, referente a su reinterpretación de las teorías aristotélicas de la justicia conmutativa y del justo precio, dirigidas a justificar, en el marco de la ética católica, las prácticas de acumulación de capital mercantil y de préstamo con interés que constituían la base del crecimiento de la riqueza y de la prosperidad económica de la época. Finalmente, pasando, al tercer capítulo, el trabajo se va a centrar en el pensamiento de la Ilustración española e italiana, organizada en una tradición de investigación, con el objetivo de destacar la evolución y los debates internamente y externamente a las dos líneas de pensamiento consideradas. En este apartado se persiguen, de hecho, tres objetivos. El primer objetivo es identificar un método, a través del instrumento de las tradiciones de investigación de Larry Laudan, para estudiar comparativamente la contribución a la teoría del justo precio del pensamiento ilustrado español e italiano. El segundo objetivo pretende identificar, si hay elementos de continuidad, o de

discontinuidad, entre el pensamiento medieval del justo precio, estudiado en el segundo apartado, y aquello de la Ilustración, tanto en el caso español como en aquel italiano. El tercer objetivo es destacar, dentro de la tradición de investigación ilustrada identificada, las diferencias teóricas existentes sobre el tema del justo precio, tanto internas como externas a las dos corrientes de pensamiento consideradas, la italiana y la española, así como los elementos de contaminación existentes entre estas mismas líneas de pensamiento.

Desde el punto de vista metodológico, el trabajo ha sido elaborado a partir desde una extensa bibliografía de fuentes primarias y secundarias. En concreto, se consultaron, en primer lugar, los textos originales de los pensadores analizados en los tres apartados sobre el tema de la justicia conmutativa; a continuación, las aportaciones científicas existentes sobre el tema y los autores tratados, con el fin de reconstruir las líneas de interpretación existentes. Partiendo desde esta literatura en los primeros dos apartados se quiere averiguar la posibilidad de interpretar el pensamiento de Aristoteles referente al tema de la justicia en terminos de continuidad entre las obras de su madurez, y de interpretar las contribuciones de Santo Tomás y de sus herederos, en España y en Italia, así como aquella de los franciscanos en Italia, en términos de una teoría del precio anclada al principio de justicia conmutativa aristotélica, basada en la idea de un precio dependiente de la utilidad intrínseca de los bienes, según el sentido común de los agentes activos en los mercados. A partir de aquí, en el último apartado, siempre utilizando fuentes primarias y secundarias, se quiere aplicar el método de Larry Laudan para reconstruir las características ontológicas y metodológicas de la que vamos a llamar “Tradición de Investigación de los Ilustrados”, con el fin de utilizarla para analizar comparativamente la teoría del justo precio en Italia y España. Las contribuciones más significativas que se quiere dar a la literatura existente son dos. Con referencia al segundo apartado se quiere fortalecer la línea interpretativa de una teoría del justo precio, anclada al principio aristotélico de justicia conmutativa, y basada en la idea de un precio que, dependiendo de la utilidad intrínseca de los bienes según el principio del sentido común, no es equiparable ni a la teoría de la utilidad subjetiva basada en el comportamiento de los agentes económicos individuales, ni en la teoría objetiva del coste de producción como primera causa del precio. Con referencia al tercer apartado, concientes del hecho que el pensamiento de la época de la Ilustración es amplio, articulado y padece importantes idiosincrasias geográficas, ya que está fuertemente influenciado por factores históricos, institucionales y culturales de los países en los que se ha implantado, con este trabajo se ha querido proporcionar un método de comparación – el de la corriente investigadora de los Ilustrados – que en este trabajo se va a aplicar al tema del justo precio y al pensamiento económico limitado geográficamente a dos países, España e Italia, aunque proporcione la posibilidad, dada su base ontológica y metodológica, de aplicarse a cualquier otro tema, o problema empírico, y con referencia

a cualquier otro país pueda interesar en posibles futuras investigaciones. La decisión de establecer una comparación entre Italia y España se debe a que los dos países en cuestión han tenido importantes interconexiones históricas y culturales. Por mencionar sólo algunos ejemplos, piénsese en la circulación de ideas entre los dos países tanto en la época medieval como en la Ilustración, así como en el hecho histórico que unió a Nápoles y Madrid en el siglo XVIII, a saber, el reinado de Carlos III de Borbón, cuya influencia fue significativa en ambos contextos tanto en términos culturales como en aquello de las reformas.

## Capítulo primero

# Ética, economía y justicia en el pensamiento clásico griego. La justicia conmutativa en el pensamiento de Aristóteles

### 1.1 Introducción

Objetivo del capítulo es investigar el tema de la justicia conmutativa en el pensamiento de Aristóteles, siendo esta la base teórica de la teoría del justo precio desarrollado en el curso de la historia del pensamiento económico desde el medioevo hasta la época de la Ilustración, epicentro del de esta tesis.

La justicia conmutativa aristotélica es parte de un complejo razonamiento que parte desde la justicia general y aborda a la justicia particular, dentro de la cual la justicia conmutativa representa un caso específico de manifestación del comportamiento humano que relaciona tres elementos: dos seres humanos y los bienes materiales. Con este fin, para dar al lector un análisis exhaustivo este capítulo se desarrolla como sigue. Antes de todo, trazaremos una breve historia introductora del tema de la evolución del pensamiento griego referente al tema de la justicia desde el pensamiento arcaico hasta la contribución de Platón, con el objetivo de enseñar como se ha pasado desde una idea de justicia basada en el uso de la fuerza, hasta el principio de la formulación aristotélica de la *dikayosinē*. Luego, estudiaremos la conexión existente entre la justicia aristotélica y la política, la contemplación y la eudemonía, para profundizar, en la parte central del capítulo, el esquema del Estagirita, que nos encontramos en el libro V de su *Ética a Nicómaco*, para definir, a través de su método científico contenido en los *Analíticos* y en los *Tópicos*, la justicia universal, la justicia particular y, con referencia a esta última, la justicia conmutativa, referente al tema del intercambio y del cálculo del precio en términos de “justo medio” o de intercambio de “valores equivalentes”. Para completar nuestro razonamiento, el capítulo se concluirá señalando la presencia de una continuidad de pensamiento en la obra madura del Estagirita con referencia al tema tratado, hasta evidenciar como la implementación de la justicia conmutativa en los mercados proporciona una actitud del ser humano a devolver al mismo mercado un valor adjunto capaz de producir una mejoría de las condiciones de todos los participantes y de aquellos que con ese entran en contacto y el rol que por este fin debe tener

la moneda, dada su doble naturaleza de unidad de cuenta y de mercancía, según que sea empleada en los intercambios que se realicen, respetivamente, dentro de la *polis* o fuera de ella.

## 1.2 La evolución del pensamiento griego en el tema de la justicia. Desde el pensamiento arcaico hasta la contribución de Platón

Antes de abordar el pensamiento de Aristóteles en el tema de la justicia, nos parece oportuno introducir brevemente a este argumento, mediante una síntesis razonada del pensamiento anterior al del Estagirita.

Es interesante comprender en primer lugar la evolución del pensamiento griego con respecto a la palabra *dikayosinē*, utilizada por Aristóteles para referirse a la justicia. *Dikayosinē* deriva desde el mito de *Dikē*, el que orienta al hombre hacia una existencia ordenada, tanto que el justo, el que vive en el respeto por sus semejantes y los dioses, se define *dikaios*, y su comportamiento que destaca un estilo de vida civil, se define *dikaia zoe*. La palabra *dikē* recuerda un concepto de justicia que se refiere al campo de aplicación de la ley humana. Para indicar el concepto de justicia, junto a la definición vinculada al mito de *Dikē*, se utilizó también otro término, que se remonta a una idea de justicia perteneciente a la ley divina. En este caso, la justicia, o *themis*, encuentra su origen en un orden divino y racional, antecedente de la organización de la sociedad en comunidad, al que se ajusta la justicia humana (Bearzot 2008; Bonazzi 2016, pp. 63-78, 2017a y 2017b; Gastaldi 1998; Havelock 1981; Weil 2014). En ambos casos, antes del pensamiento de Aristóteles el tema de la justicia no ha sido un tema abordado directamente, sino más bien como respuesta a situaciones concretas definidas con respecto a las relaciones entre hombres y consideradas injustas.

### 1.2.1 La justicia de Homero

En los escritos de Homero, especialmente en la *Iliada* (1950), todas las disputas humanas se resuelven mediante la guerra y los enfrentamientos entre los héroes cuyas hazañas se cuentan. La lógica que surge de los esquemas de Homero es la del uso de la fuerza (*bia*) para la resolución de disputas e injusticias. El más fuerte en el arte de la guerra es el que logra hacerse justicia para sí mismo, y sus éxitos se pueden medir en términos de honores y riquezas. La justicia, por tanto, se configura en un esquema para que no todos los seres humanos sean iguales, y el más fuerte es el único que logra resolver las disputas a su favor, a través del conflicto, haciéndose justicia. El problema es que con esta forma de justicia, basada en el heroísmo y el conflicto, se configura un alto coste en términos de vidas humanas y, por tanto, el uso exclusivo de la fuerza para conseguir justicia presenta un evidente elemento de contradicción, reconocido por el mismo Homero, que, para resolverlo, recurrió al uso del *dikē*, entendido no como una virtud moral, sino como una acción encaminada a definir acuerdos racionales, para resolver disputas sin recurrir a la fuerza y a la guerra. Si bien Homero

ha identificado un elemento de contradicción entre la idea de justicia y la de guerra, y propuesto un camino más diplomático, contrastando la justicia agonal con la justicia como acto racional dirigido a definir un acuerdo compartido entre los antagonistas, en sus escritos, en la práctica nadie recurre al *dikē*, porque sus personajes, animados por una moral agonal, aunque entienden que el recurso a este segundo tipo de justicia evitaría la ocurrencia de las consecuencias violentas y destructivas de las guerras, continúan practicando el uso de la fuerza (*bia*), no reconociendo en la solución pacífica elementos de ventaja para todas las partes involucradas (Homero 1950, I 247-284, IX 92-181 y XI 785-793; Lloyd Jones 1983, pp. 12-15 y Bonazzi 2017b, pp. 8-9).

### 1.2.2 La justicia de Hesíodo y de Protágoras

A diferencia de Homero, Hesíodo propone una justicia de orden superior, llamada *themis*, que actúa como un arquetipo conductual del ser humano. Hesíodo parte del supuesto de que la naturaleza humana trae consigo el desequilibrio, que contrasta con el equilibrio del orden divino, dado por la regularidad existente en el mundo de Zeus, fruto de su victoria sobre Cronos, como se lee en la Teogonía. También en este caso, entonces, a la base de la afirmación de la justicia hay un conflicto. Sin embargo, en este caso nos encontramos en frente de una guerra librada en el mundo de los Dioses y ganada por Zeus, gracias a la cual se establece un orden natural al que el hombre, siendo "parte de esta realidad ordenada y divina" (Bonazzi 2017b, p. 2 y Hesiodo 1984, p. 108), puede participar e inspirar su acción. Una justicia de naturaleza divina también se puede encontrar en los escritos de Solón, aunque la ubica en la realidad concreta de la vida humana, reconociéndole un papel importante en el proceso de creación de reglas justas capaces de regular las relaciones y resolver conflictos. La antropología del hombre, coincidiendo con lo divino, de hecho, hace que el hombre comparta su orden natural, discerniendo lo correcto de lo injusto. Esto le permite definir reglas capaces de reproducir el orden divino en los hechos de la vida terrena, poniendo *themis* y *nomos*, la justicia divina con el ordenamiento de las leyes humanas, en estrecha relación. Es así como la justicia comienza a despertar interés como tema a profundizar y diseccionar, ya que en el pensamiento arcaico se pasa de una visión humana, basada en la ley del más fuerte, a una visión divina, donde los *nomos*, como proyección terrena del orden divino, garantiza la justicia en las controversias de la vida terrena.

Con respecto a este último punto, los sofistas señalan que, en realidad, la evidencia empírica demuestra la existencia de muchas constituciones que están lejos de ser correctas. A partir de sus críticas sobre la existencia de una justicia divina e infalible, capaz de transformarse en normas y, por tanto, en constituciones infalibles, los sofistas fueron los primeros en enfrentarse a la justicia en términos abstractos, tanto en términos de lenguaje y, por tanto, de *nomos*, como en términos políticos. Es con los sofistas, en efecto, que comenzamos a hablar de justicia en términos de *dikayosinē*, y el primer razonamiento en este sentido se remonta a Protágoras de Abdera. Protágoras es famoso por la

tesis según la cual "el hombre es la medida de todas las cosas" (Platone 2019, 152a p. 31). La tesis del *homo mensura* trae consigo la idea de que no existe la verdad absoluta, estando condicionada por las opiniones subjetivas de los individuos. La multiplicidad de juicios que deriva inevitablemente repercute en la vida práctica de cada día, condicionando, entre otras cosas, el concepto de justicia y su aplicación a la vida cotidiana. Rechazada la idea de una verdad absoluta, en efecto, Protágoras tuvo el problema de encontrar un criterio para poder distinguir las simples opiniones desde la verdad. Para ello, el criterio propuesto es el de lo útil, aplicable indiscriminadamente tanto a nivel individual como colectivo, y entonces normativo político, en virtud de su visión antropológica del hombre, entendido como animal social, y por lo tanto político y racional. Al respecto, Platón recuerda cómo en Protágoras los hombres son antropológicamente políticos, porque "no pueden vivir aislados, [siendo que] se necesitan", al igual que racionales, porque "poseen los medios para enfrentarse [...] para encontrar soluciones aceptables" (Bonazzi 2010, p. 88. véase Platón, Prot., 80c 1; Bonazzi 2010, pp. 26-39 y Bonazzi 2017b, pp. 68-71). De aquí, partiendo de un principio de igualdad entre todos los hombres, estos, tanto a nivel individual como a nivel colectivo, son capaces de distinguir qué opiniones deben considerarse verdaderas en función de lo que es útil en el mundo real, elevándolas posteriormente a nivel normativo, con el fin de regular el comportamiento de los individuos sobre la base de principios capaces de garantizar lo útil para toda la comunidad. La justicia, en el sentido de Protágoras, entonces, si bien pierde el criterio de objetividad, al basarse en un acuerdo entre individuos, se considera un criterio legítimo y válido, ya que es capaz de producir un beneficio para todos. En el principio de selección entre opiniones, de hecho, las opiniones que no se ajustan al criterio del beneficio se dejan. La norma (*nomos*) se convierte en expresión de justicia (*dikayosinē*), coincidiendo con la justicia misma, precisamente en virtud de su peculiaridad de estar inspirada en un concepto de beneficio reconocido por todos (Platone 2019, 167c p. 49; Bonazzi 2010, p. 85).

### 1.2.3 Pleonexia y justicia: Calicles y Trasímaco

Partiendo de un enfoque antropológico diferente al de Protágoras, Calicles y Trasímaco propusieron una nueva idea de justicia, basada en la *pleonexia* (Vegetti 2002, p. 66). El punto de partida de estos dos sofistas es que el hombre por su naturaleza quiere satisfacer sus propios intereses y actúa con el objetivo de obtener cada vez más en términos de bienes materiales, y por tanto de riqueza, pero también en términos de bienes intangibles, como la gloria y el poder. Si este es el motivo del comportamiento humano, concluyen Calicles y Trasímaco, no hay lugar para la implementación empírica de una moral pública de la *pólis* capaz de promover una justicia orientada a la igualdad entre los ciudadanos. El pensamiento de Calicles en materia de justicia se basa en la idea de que la naturaleza pleonética del hombre, encaminada a la acumulación de riqueza y poder, lo empuja a asumir un comportamiento injusto, orientado a incrementar su disponibilidad de bienes materiales e

inmateriales, en perjuicio de otros hombres, llevando a cabo comportamientos depredadores (Platone 1991, 483c). La justicia, entendida como *nomos*, responde, por tanto, a la necesidad de contener este impulso de poder, etiquetándolo de injusto, aunque sea justo, por ser natural (Platone 1991, 483c-d). La justicia humana se opone entonces a la justicia natural por la voluntad de los débiles que intentan a través de la norma promover un principio artificial de justicia basado en la igualdad, sustrayendo injustamente lo que pertenecería al más fuerte según la ley natural que ve a los hombres desiguales. El razonamiento de Calicles, basado en la fuerza, tiene una limitación. La justicia pleonáctica conduce, a nivel histórico, a una paradoja, debida al hecho de que los débiles, para defenderse de las prevaricaciones de los fuertes, se organizan para expresar su fuerza a través de la norma, transformando, así, a través de los *nomos*, su debilidad natural en fuerza sobre una base histórica (Platone 1991, 488d-289b; Bonazzi 2010, pp. 97-98; Neschke Hentschke 1995, pp. 115-127).

Trasímaco, de alguna manera, resuelve la contradicción de Calicles (Platone 2006, I 336b-354c), partiendo de dos tesis: 1. La justicia es el beneficio del más fuerte (justicia pleonáctica); 2. La justicia es el bien de los demás (Vegetti 1998, pp. 233-256 y Vegetti 2002, pp. 68-69). Estas dos tesis están íntimamente ligadas entre sí, según un significado particular que Trasímaco atribuye a la justicia, que está sujeta a las leyes del hombre y ya no a las de la naturaleza. La justicia, en este caso, regula las desigualdades naturales que existen entre los hombres en función de su fuerza (Vegetti 2002, p. 68), partiendo de un principio de equivalencia e identificación entre fuerza, utilidad y norma. La equivalencia entre *dikaion* y *nomimon*, de hecho, significa que el beneficio del más fuerte se deriva del cumplimiento de la ley, justa y legítima, de modo que quienes detentan el poder siempre harán prevalecer sus instancias a través del instrumento de la ley (Platone 2006, I 338e-339a). El poder pleonáctico de Trasímaco, en este sentido, no es el poder derivado de la fuerza física como tal, sino de la capacidad de poder obtener cada vez más, aumentando así el beneficio propio, por parte de quienes tienen los medios para hacerlo, así como el poder político para utilizar la ley al servicio de sus intereses (Bonazzi 2010, pp. 99-102). La justicia que en Trasímaco se identifica con la ley, legitima las relaciones de poder que existen entre hombres pertenecientes a un determinado grupo, asegurando que el respeto de las leyes por todos se convierta en el medio para hacer realidad los intereses de quienes detentan el poder. En este sentido, la justicia es un bien de los demás, porque los hombres que actúan conforme a la justicia, respetando las reglas, no se dan cuenta de su propio interés, sino de aquellos de los políticamente más fuertes (Platone 2006, I 343c; Vegetti 1998, p. 242).

El pensamiento de Trasímaco sobre la justicia basada exclusivamente en la satisfacción del beneficio de los políticamente más fuertes ha sido objeto de críticas por parte de Sócrates, especialmente en lo que respecta a la idea de justicia entendida como el bien de los demás (*allogrion agathon*). Esta idea, de hecho, trae un problema moral sobre lo qué es bueno y lo qué no, ya que según

las conclusiones de Trasímaco, si es cierto que el políticamente débil, respetando la ley, trabaja para la realización del beneficio del más fuerte, que casi nunca coincide con el suyo, salvo bajo determinadas condiciones, concreta un esquema en el que la injusticia se eleva arriba de su propio bien. Con respecto a esta última crítica de Sócrates, tendremos que esperar a Platón para encontrar, por fin, un concepto de justicia entendida en términos de virtud cardinal.

#### 1.2.4 La justicia en Platón

En los escritos de Platón, el tema de la justicia se repite con frecuencia. Sin embargo, para nuestras finalidades, son interesantes los escritos en que Platón, partiendo del pensamiento de Sócrates, intenta superar los muchos límites y contradicciones que han aparecido en los escritos de los sofistas sobre el tema de la justicia. En este sentido, resultan especialmente interesantes el diálogo sobre la retórica, conocido como las *Leyes*, y la respuesta de Sócrates a Trasímaco que encontramos en la *República*. En el primero de los dos textos, Platón habla de la justicia y las formas correctas de vivirla, partiendo de una discusión sobre la retórica entre Gorgias, Sócrates, Calicles y Polo. El tema de la justicia aparece cuando Sócrates, después de haber escuchado el pensamiento de Calicles sobre los jueces, le responde, proponiendo una importante distinción entre la retórica halagadora, utilizada por el retórico para capturar a las masas, sin fijarse objetivos educativos, y otra forma de retórica, dirigida a mejorar las condiciones futuras de los ciudadanos, a través de temas que pueden no agradar a los oyentes. El propósito del retórico, en este segundo caso, es cambiar la forma de oír y actuar de los oyentes, empujándolos hacia una mejor forma de comportamiento, conforme a un cierto orden, que el retórico identifica con el orden del alma, que, una vez convertido en ley (*nomos*), realice la justicia, *dikaioσynē*, y la templanza, *sōphrosynē*. Al conflicto existente en Calicles entre el orden natural de los fuertes y el orden normativo de los débiles, Sócrates responde con una correspondencia entre *physis* y *nomos*, afirmando que, dado que el hombre es parte del universo, existe una correspondencia entre el orden del alma (*taxis*) y el orden del universo (*kosmos*), lo que hace que el orden del alma sea correcto, incluso cuando se convierte en la norma (Platone 1991: 503a 5-7, 503a 7-10, 503d 5-504a 3, 504b 4-5 y 504d 5-504e 5). Según Sócrates, entonces, el límite del discurso de Calicles reside en el uso de la *pleonexia* para definir la justicia (Gastaldi 2000). El uso de la lógica del impulso de querer más, y la acción prevaricadora que deriva, niega, de hecho, el principio del orden geométrico proporcional que anima la acción, tanto de los Dioses como de los hombres, encaminada a implementar según la justicia la operación de medición de valores, para lograr una distribución proporcional de los beneficios derivados de las acciones humanas. En las *Leyes*, encontramos una aplicación explícita de este principio general de proporcionalidad geométrica al tema de la distribución de cargos políticos. El objetivo en este caso es definir un criterio capaz de garantizar un principio de justicia en la distribución de los cargos políticos. Con este propósito, Platón identifica

dos principios: el del sorteo, que vería a todos los hombres en el mismo nivel, y luego distribuir los oficios en base a una lotería; o el de la proporcionalidad geométrica de los cargos, partiendo del supuesto de desigualdad entre los hombres, y distribuyendo los cargos proporcionalmente a las distintas condiciones de partida, diferenciadas por virtud y educación. En este sentido, el razonamiento más interesante de Platón se puede encontrar en la *República*, en particular en la respuesta de Sócrates a Trasímaco con referencia al principio de justicia entendido como el bien de los demás. La idea de Platón es mantener la definición de justicia entendida como el bien de los demás, pero basando esta idea de justicia en una antropología diferente a la pleonáctica, desviando la atención desde la moral individual a aquella política. El cumplimiento de la norma contenida en la ley, para Platón, no implica necesariamente un beneficio para los gobernantes, que legislan para sus intereses, también a daño de los súbditos, cuyo beneficio consiste únicamente en el cumplimiento de la ley, independientemente de la finalidad de esta; por el contrario, según Platón la clase dominante tiene que ser reeducada para aliviar su empuje pleonáctico en favor de una proporcionalidad acorde con los principios del *logos*. Según la lógica de Platón, tanto el alma como la pólis se dividen en tres actividades: la racional que actúa como guía; el emocional (*thymos*), irascible y de voluntad fuerte, alimentado por el coraje; el concupiscible (*epithymetikòn*), sujeto a los deseos. El deseo natural del fuerte de obtener más y más, por lo tanto, no es negado por Platón, ni es posible eliminarlo por completo; sólo puede ser reducido gracias a la acción del *logos*, alimentado por un trabajo educativo, continuo y constante, gracias al cual es posible realizar la triple analogía entre la justicia del ser, la justicia del alma y la justicia de las polis, capaz de igualar el desigual, según el principio de la proporcionalidad geométrica antes mencionado.

### 1.3 La justicia aristotélica y sus conexiones con la política, la contemplación y la eudemonía

Para tratar el tema de la virtud ética de la justicia en Aristóteles se necesita recurrir de forma sintética su pensamiento sobre las conexiones entre vida política, vida contemplativa y la eudemonía.

Según la visión eudemonista de Aristóteles, el objetivo de las acciones humanas es la obtención de bienes de un orden cada vez superior, hasta la consecución del bien supremo de la felicidad, entendida como una actividad virtuosa, que puede realizarse tanto en el contexto de la vida práctica como en la vida contemplativa. En concreto, si consideramos la acción humana en relación con los bienes materiales, la política desempeña un papel fundamental, cuya acción, como explicaremos a continuación, puede considerarse complementaria a la vida contemplativa y ser mejorada por la acción de esta última. A tal efecto, recordamos que cuando el hombre se relaciona con los bienes materiales para la búsqueda de la felicidad, la política adquiere un papel importante, porque, atendiendo a la felicidad de toda la comunidad y no solo a la del individuo en particular, debe actuar

para garantizarla a todos, eliminando el elemento de subjetividad existente en la percepción de lo que es la felicidad, dependiente de las condiciones de vida en las que se encuentre el ser humano y de su nivel de educación y conocimientos. La tarea de quienes se destacan por ser proactivos en la acción y que, por tanto, buscan su felicidad en la vida política y en el honor, debe ser la de canalizar la acción de los miembros de las polis hacia el bien común, promoviendo comportamientos virtuosos. Sin embargo, para este fin, ellos mismos deben ser educados en el uso de la acción política con fines públicos y no individuales. Según una reciente línea interpretativa del pensamiento del Estagirita, le corresponde al hombre culto, que busca su felicidad en la vida contemplativa, o en la inteligencia, educar a quienes se dedican a la vida política para facilitar las condiciones capaces de promover la realización de la felicidad pública (véase: Miller 1997, Voegelin 1999, Chambers 1961, Johnson 1990, Blithe 1992, Lintott 1992, Vida 2011). El placer, el honor y la inteligencia, en efecto, así como las virtudes que el ser humano adquiere en el transcurso de su existencia, no pertenecen a la categoría del bien absoluto, porque no son autosuficientes, sino que sirven para lograr el objetivo final de la felicidad. Desde este punto de vista, quienes dedican su vida a acumular dinero y riqueza no necesariamente llevan una vida proyectada hacia la felicidad, porque el dinero y la riqueza son solo bienes instrumentales para obtener otros bienes, y por lo tanto no son autosuficientes. Además, la autosuficiencia que eleva cualquier bien a bien perfecto no es un tipo de autosuficiencia que se refiere al individuo aislado, sino al individuo relacionado con los demás, ya que el ser humano por su naturaleza es un ser viviente social, que vive en comunidad. Desde esta perspectiva, el comportamiento económico orientado a la adquisición de riqueza puede ser positivo, si el fin último de esta acción es compartir la riqueza adquirida con otros (crematística positiva); viceversa, la riqueza acumulada y no compartida puede producir efectos negativos, hasta el punto de comprometer la misma felicidad de quienes la poseen (crematística negativa o "antinatural"). La felicidad, por tanto, que representa el bien supremo al que el hombre puede aspirar, porque le permite realizar la plenitud de su propia esencia, fue definida por Aristóteles con el término griego de eudemonía, cuyo significado incluye tres conceptos muy importantes: la idea de que la felicidad es el objetivo final de la acción humana; la idea de que la felicidad y las virtudes están indisolublemente unidas entre sí; la idea de que las virtudes producen felicidad, siempre que la búsqueda de la felicidad se considere un fin y no una herramienta. En este sentido, la propia eudemonía representa, por tanto, la condición aristotélica del buen vivir, alcanzable a través de comportamientos éticos que se pueden producir concretamente gracias a las virtudes.

### 1.3.1 La virtud ética de la justicia

Estas últimas en la visión aristotélica son de dos tipos: éticas y dianéticas, de las cuales las primeras se aprenden gracias a la acción de hábitos y costumbres, mientras que las segundas derivan y se

desarrollan gracias a procesos de aprendizaje, por lo que necesitan de tiempo y experiencia. Con especial referencia a las virtudes éticas, Aristóteles destaca cómo estas pertenecen al ser humano solo en potencialidad, porque sin los hábitos y costumbres que hemos mencionado, no pueden desarrollarse y transformarse en acción. En este sentido, el papel fundamental del legislador consiste en favorecer la afirmación de aquellas costumbres necesarias, para que exista la formación y el desarrollo de dichas virtudes éticas en los ciudadanos predispuestos a recibirlas, ayudándoles a aprender a comportarse de manera no excesiva ni defectuosa, sino con equilibrio, buscando la medida justa entre comportamientos opuestos y extremos. La virtud de la justicia, de la que nos ocupamos, es una de dichas virtudes éticas, calificada por el Estagirita como virtud perfecta, porque quien la posee puede ejercitarla no solo hacia sí mismo, sino también hacia los demás, configurándose como un bien tanto para quien la ejerce como para quien la recibe. El justo es el que realiza acciones que se encuentran en el medio entre cometer y recibir injusticia, donde se comete injusticia cuando se toma más de lo lícito y se recibe justicia cuando se recibe menos de lo lícito. En su relación con los bienes materiales, por tanto, el justo no quiere obtener para sí más de lo que le corresponde causando daño a los demás, y viceversa. Dado que el objetivo principal de las normas definidas por el legislador debe ser el bien de la comunidad, evitando acciones encaminadas a la consecución de intereses de crematística perjudiciales para la comunidad, los hombres que ejercen los poderes públicos deben, a su vez, comportarse siempre de acuerdo con la justicia, tomando desde la comunidad y distribuyendo a la comunidad solo lo debido, en acorde con el principio de equidad, que trataremos en las siguientes secciones de este capítulo. Para garantizar la virtud de la justicia dentro de la polis, la política debe ante todo educar el alma racional de los ciudadanos en el sentimiento de amistad, mediante procesos de aprendizaje. Según Aristóteles, de hecho, dado que el alma del ser humano en el proceso de determinar las acciones está guiada por la sensación, el deseo y el intelecto, y dado que de estos tres el primero no puede inspirar ninguna acción moral, esta última depende de un proceso selectivo que requiere el deseo de lograr un fin determinado y el intelecto, o sea la capacidad de pensamiento práctico útil para poder identificar los medios necesarios para lograrlo. En este proceso de selección desempeñan un papel fundamental las cinco virtudes dianéticas, de las que hemos hablado, clasificadas por Aristóteles según que se refieran a cosas necesarias (ciencia, inteligencia y sabiduría) o a cosas contingentes, que pueden o no ocurrir y cambiar en el tiempo (arte y prudencia). Ambas virtudes, éticas y dianéticas, contribuyen a lograr la felicidad del ser humano y de la comunidad en la que vive y trabaja, a través tanto de los bienes materiales, útiles para la satisfacción de las necesidades, como de los bienes intangibles de las acciones virtuosas y de la amistad, necesarios para el uso de los bienes materiales y de las riquezas para la búsqueda del bien vivir del individuo y de toda la comunidad. Acumular riquezas sin compartirlas, de hecho, puede empujar al hombre por caminos

que conducen a la infelicidad, porque produce un estado de ansiedad irracional debido al deseo de acumularlas cada vez más, bajo la presión del miedo a perderlas. Por el contrario, relacionarse con los bienes materiales según virtudes ayuda al hombre a alcanzar la felicidad, ya que le ayuda a complacer su intelecto que representa la parte más noble de su esencia. La explicación de esto se encuentra en la idea aristotélica según la cual el hombre, como animal social que teje densas redes de relaciones con sus semejantes, para ser feliz necesita construir amistades, para realizar las cuáles se necesita de dos condiciones: la benevolencia y la concordia. Específicamente, la benevolencia, que consiste en la voluntad de una persona de realizar el bien de aquellos hacia quienes es benevolente, es una condición necesaria pero no suficiente para la realización de lazos de amistad que se producirán solo con aquellos hacia quienes la benevolencia persista en el tiempo, ya que está flanqueado por el deseo de frecuentarlos; la concordia, por el contrario, es condición necesaria y suficiente para que surja un verdadero sentimiento de amistad entre las personas, porque se basa en el intercambio de intereses y valores.

### 1.3.2 La amistad según Aristóteles

A partir de estas dos condiciones, Aristóteles distingue tres formas de amistad: una basada en la utilidad, otra basada en el placer y otra basada en las virtudes. La amistad basada en la utilidad hace que los hombres sean benévolos con los demás en función de un útil a perseguir, cuya extinción produce una resolución de la amistad también. En este caso, existe la condición de la benevolencia, pero no la de la concordia. Del mismo modo, la amistad basada en el placer hace que los hombres sean benevolentes entre sí, con respeto al deseo de compartir una cierta pasión que produce placer, cuya extinción o variación hace que el sentimiento de amistad también se desvanezca. Una vez más, la corta duración de la amistad depende de la ausencia de la condición de la concordia; de hecho, en este caso, al cambiar las pasiones, cambian las personas hacia las que se siente el deseo de benevolencia y amistad. Las únicas amistades que perduran en el tiempo son, por tanto, las basadas en las virtudes, ya que se fundan no sólo en la condición de la benevolencia, sino sobre todo en la de la concordia, empujando a los hombres a trabajar virtuosamente por el bien común y a admirar las obras virtuosas de los demás. Las amistades virtuosas, por tanto, son relaciones de reciprocidad entre los hombres, fruto de su libre voluntad, encaminadas a la realización del bien mutuo; en este sentido la amistad virtuosa es un bien en sí mismo, cuya característica es que sólo puede producirse y consumirse en el contexto de la reciprocidad, indispensable para alcanzar la felicidad. De esto se desprende que la amistad es tan importante que se convierte en tarea de la política fomentar este sentimiento entre los ciudadanos de la polis, porque la presencia de la amistad implica, por lo dicho, también comportamientos inspirados en la virtud de la justicia entre los ciudadanos, mientras que la justicia, definida a través de la función legislativa, no implica necesariamente la presencia también

de sentimientos de amistad entre los ciudadanos. Recientes estudios sobre este tema individuán la presencia de una conexión entre la vida política y la vida contemplativa para alcanzar el objetivo de la felicidad en el ámbito de la polis. Para explicar dicha conexión se debe partir del tópico aristotélico del érgon de los seres humanos, o sea de la función característica de su alma que los distingue de los otros seres vivientes. En su *Física* II 2 Aristóteles afirma que “la naturaleza es fin (télos) y aquello con vistas a (hoû héneka)” (Boeri 1993, 194a 27-36), entendiendo con esto que la naturaleza es algo a lo que todo tiende por su propia constitución y la razón por la cual las cosas tienen su específica constitución y no otra (véase *De Anima* 415 b2). En este sentido, siendo que el érgon que diferencia el hombre desde cualquier otra ser viviente es el intelecto, cuando actúa, para alcanzar el estado de la felicidad debe satisfacerlo, ejerciendo virtuosamente.

«los hombres, como otras realidades, tienen un érgon, una actividad característica, que consiste en vivir según la razón, función del alma que caracteriza a los hombres contraponiéndolos con los animales y las plantas. Lo que pertenece a un érgon tiene una areté correspondiente, una dote o una forma de lograrlo bien. En los hombres, la areté coincide, por supuesto, con la virtud. (...) Aristóteles rechaza la virtud como candidata a la felicidad, pero la acepta como su propia candidata a la actividad virtuosa de toda la vida. (...) El Estagirita cree que es de crucial importancia que la felicidad sea una actividad virtuosa y no solo el estado de ser virtuoso» (nuestra traducción: Annas 1997, p. 502)

De esto se desprende que, dado que existen diversas formas de vida, cada una caracterizada por su propia actividad dominante específica, ordenadas jerárquicamente según el valor de las acciones que las caracterizan, es posible alcanzar la felicidad actuando virtuosamente, tanto en el ámbito de la vida política como en aquella contemplativa. Dedicarse a la vida política, por tanto, puede hacer feliz, aunque es una felicidad anclada a la dimensión humana de la fama y la gloria que aleja al individuo de la actualización de su mejor parte, representada por la contemplación. Sin embargo, Aristóteles no vincula la realización del estado de felicidad a la contemplación. Cada hombre, en efecto, dedicándose, según sus inclinaciones, a lo que le es más congenial y que realiza con mayor pasión, puede transformar su acción, política o contemplativa que sea, en fuente de felicidad, porque ejerce virtuosamente para la realización del bien común. A tal propósito, Natali recuerda que muchos interpretes del Estagirita, refiriéndose al contenido de la *Ética Eudemia* I 4 y 5, afirman que, aunque si Aristóteles, contraponiendo las vidas contemplativa y práctica con aquella dirigida únicamente a los bienes externos, no obliga a elegir la vida contemplativa sobre la vida práctica para ser feliz, la felicidad no puede obtenerse de una mezcla de vida contemplativa y vida práctica, ya que la dedicación a la vida práctica priva al hombre de la tranquilidad necesaria para la contemplación, así como la vida contemplativa lo aleja de la vida práctica. Sin embargo, gracias a unas virtudes sociales y comunitarias, como aquellas de la justicia y de la prudencia, que, en cuanto expresiones de la

inteligencia práctica de la sabiduría, implícitamente incluyen tanto la vida contemplativa como aquella política, estas últimas son compatibles.

«Aristóteles no propone un modelo de vida en el que estén mediadas las necesidades opuestas del bios teoretikos y del bios politikos, y de hecho es dudoso que dos formas de vida como las descritas por Aristóteles sean mediables. De hecho, no son dos elementos de la vida humana, como la "teoría" y la "praxis", o el "intelecto" y el "placer" del Filebo de Platón, que pueden convertirse en ingredientes de un todo más complejo. En cambio, son dos organizaciones armoniosas de bienes, actividades, "valores" (por así decirlo) y fines, en muchos aspectos mutuamente opuestos e incompatibles» (nuestra traducción: Natali, 1989, p. 307).

Moviéndose en la misma línea interpretativa que Natali, Claudia Baracchi (2008) logra demostrar que la vida contemplativa y práctica están relacionadas entre sí, ya que la política que se ejerce con el propósito del bien común es la aplicación digna de la contemplación, que, a su vez no se puede considerar como algo totalmente desvinculado de la realidad (pp.298-301). Si bien la virtud dianoética del intelecto y la práctica de la contemplación revelan el vínculo entre la dimensión humana y la divina, ya que es precisamente gracias al ejercicio de la contemplación que el hombre se hace capaz de ir más allá de sí mismo, el ser humano, siendo un cruce de relaciones entretenidas a varios títulos con sus pares, sigue siendo un sujeto político que necesita vivir en comunidad para realizar sus potencialidades, incluidas aquella de la contemplación y de la acción política. Es así como el hombre, para satisfacer su intelecto, y alcanzar su estado eudemónico, será inducido a actuar por el bien de su comunidad, haciendo que «la vida política y la vida dedicada a la contemplación [sean ...] dos formas de vida distintas, desarrolladas por individuos distintos pero que, viviendo en la misma [polis] están relacionados y actúan juntos por el bien común» (nuestra traducción: Candiotta 2012, p. 151).

#### 1.4 Justicia universal, justicia particular y justicia conmutativa en el libro V de la *Ética a Nicómaco*

El tema de la justicia ha estado siempre presente en los escritos del Estagirita<sup>1</sup>, aunque su exposición más compleja y articulada la encontramos en sus escritos más maduros: *Ética a Nicómaco*, *Ética Eudemonía* (Fermani 2008, pp. 1-430), *Magna Moralia* (Fermani 2008, pp. 995-1208), *Retórica* (1973) y *Política* (2007).

---

<sup>1</sup> La evidencia de la presencia del tema de la justicia también en los escritos del joven Aristóteles se encuentra, por ejemplo, en la lista de obras aristotélicas de Diógenes Laercio, donde se habla de dos obras (Reale 2005, V 24, n. 76 y V 22, n. 1): el tratado titulado *Sobre las acciones justas*, dividido en dos libros (Peri dikaiōn, a 'b') y la obra titulada *Peri dikaiosynēs*, dividida en cuatro libros (Peri dikaiosynēs, a 'b' g 'd'), cuya existencia también es confirmada en el *De re publica* de Cicerón (Barile 1994, III, 8, 12.). Para más referencias sobre los fragmentos que heredamos del Peri dikaiosynēs, véase también Moraux (1957) y Laurenti (1977).

Con la finalidad de identificar un común denominador entre estos textos, en esta sección vamos a estudiar de manera particular el contenido del libro V de la *Ética a Nicómaco*, donde este tema está desarrollado de manera más orgánica y articulada, utilizando como método de investigación lo contenido en los *Analíticos* y en los *Tópicos* para definir el objeto del análisis, su naturaleza y sus características. En particular, los imperativos metodológicos que aquí vamos a recordar y a emplear son aquellos que más bien se integran y se compensan para definir el tema de la justicia, empezando por la siguiente definición que se encuentra en el capítulo uno del libro V de la *Ética a Nicómaco*:

«Todos pretenden llamar "justicia" a ese estado habitual que permite a los hombres realizar, por su medio, las acciones correctas, [...], gracias a las cuales actúan con justicia y quieren lo que es correcto; lo mismo se aplica a la injusticia, sobre la base de la cual [los hombres cumplen] acciones injustas y quieren lo que es injusto» (EN, V 1, 1129a 6-10).

#### 1.4.1 Definición nominal y definición real de justicia. Los Analíticos

En las palabras citadas, el Estagirita define la justicia a partir desde la opinión común que la gente tiene referente a ella, utilizando la categoría de “definición nominal”, contenida en los *Analíticos*, útil para mover los primeros pasos finalizados a circunscribir un determinado concepto, atribuyéndole un significado sin probarlo (*A.Po*, II 10, 93b, 39-94a 1). Sucesivamente, en los capítulos sucesivos del mismo libro V de la *Ética a Nicómaco*, como veremos, Aristóteles transita desde esta primera definición nominal de justicia hasta una “real”, explicando, por esta vía, de que se trata (Aristóteles, *A.Po*, II 10, 93b 38-39). Entrando en los detalles, Aristóteles, en sus *Analíticos Segundos*, propone un método basado sobre las siguientes cuatro preguntas fundamentales (*A.Po*, II 1-2, 89b, 23-35):

- El que (*to hoti*): ¿hay justicia?
- Por qué (*to dioti*): ¿Por qué se verifica la justicia?
- Si es (*ei esti*): ¿La justicia existe o no existe?
- Que es (*ti esti*): ¿Que es la justicia?

Como el mismo Estagirita explica el “*to dioti*” y el “*ti esti*” coinciden, es decir, la causa de una cierta cosa y su esencia coinciden (*A.Po*, II 2, 90a 14-15); sin embargo, no está especificado nada con referencia al “*to hoti*” y al “*ei esti*”. En este caso el Estagirita, en efecto, no dice si existe o no una correspondencia entre la pregunta que se refiere al “que es”, o sea al de que se habla, y al “si es”, o sea al si existe o menos la cosa de que se habla. De aquí, en ausencia de cualquier indicación específica, la cosa más razonable es mantener separadas estas dos preguntas, suponiendo que una respuesta positiva a la primera pregunta no implica necesariamente una respuesta también positiva a la segunda pregunta, porque la justicia podría existir en términos absolutos (justicia universal), sin tener ninguna recaída en el mundo real, bajo forma de justicia particular. Por otro lado, pero, se supone

también que la justicia particular, cuando existe, sea una manifestación, o expresión, de la más genérica justicia universal. Siempre en plan metodológico, en este apartado respetaremos el orden indicado por el mismo Aristóteles para utilizar las cuatro preguntas antedichas, pasando desde el “*to hoti*” y el “*ei esti*” hasta el “*to dioti*” y el “*ti esti*”, siendo que no se puede investigar para conocer una cosa sin saber “que es” o “si es”, o sea si existe como concepto universal y, eventualmente, también como concepto particular.

«Así como buscamos el por qué [*to dioti*] teniendo el que [*to hoti*], y a veces se manifiestan incluso juntos, mientras que no es posible adquirir el por qué antes del que, también es manifiesto que no es posible conocer al ser correspondiente a lo que es [*to ti en einai*] sin saber qué es [*to hoti*]. De hecho, es imposible saber qué es [*ti eistin*] ignorando si es [*ei estin*]» (*A.Po*, II 8, 93a 16-20).

Además, la pareja de preguntas referente a la existencia del objeto del análisis puede tener respuestas negativas, como positivas. En el primer caso, como es claro, hay que interrumpir la investigación, siendo que el objeto del estudio no existe, por el contrario, en el segundo caso, se debe conducir un análisis finalizado a buscar sus causas. Para conseguir este objetivo, pero, hay que distinguir entre los dos casos: primero uno que se verifica cuando el objeto del estudio existe, pero no es posible identificar ninguna de sus características, así que la pregunta del “*ei esti*” tiene respuestas como mucho accidentales; alternativamente, puede ocurrir que además de averiguar la existencia del objeto del estudio, es posible identificar también algunas de sus características, útiles para investigar sobre sus causas, obteniendo lo que Aristóteles llama su definición “real”. Entre las informaciones que se pueden encontrar con referencia al objeto de investigación, dos son de primaria importancia: 1) averiguar si lo que se está estudiando sea un “hábito” (*hexis*); 2) averiguar si este mismo objeto posee o no un contrario. Si, en efecto, el objeto del análisis es un *hexis*, o sea un hábito o «disposición permanente» del comportamiento humano, a través de los usos y de las costumbres se consigue la posibilidad de acceder y conocer también su contrario y, entonces, su acepción real. Este objetivo se puede conseguir recurriendo a algunas indicaciones metodológicas de los *Tópicos* que completan aquellas de los *Analíticos* que hemos analizado. Con referencia a las “disposiciones permanentes” del comportamiento humano y a sus contrarios, o sea, en nuestro caso, a la justicia y a la injusticia, se puede pasar desde la definición nominal, ya encontrada, a aquella real que buscamos, interpretando las palabras que el Estagirita utiliza para definir la justicia y su contrario en el primer capítulo del libro V de la *Ética a Nicómaco*, a través de los siguientes tres principios que Aristóteles desarrolla en los *Tópicos*, empleando el método de la dialéctica. El primero de estos tres principios es lo que afirma que un estado habitual se puede individuar a partir de su contrario (*EN*, V 1, 1129a 17-18).

#### 1.4.2 Definición nominal y definición real de justicia. Los *Topicos*

A tal propósito, en los *Tópicos* Aristóteles dice que dados «dos entes contrarios, si una calidad pertenece a uno de los contrarios, hay que averiguar si la calidad opuesta pertenece al otro contrario, por ejemplo, si el mal es dañino, el bien es beneficioso» (*Tópicos*, II 8, 114a 2-4). El segundo principio recita que un estado habitual se puede definir moviendo desde la caracterización de quien es su portador. En particular, en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles dice que a menudo es posible reconocer los estados habituales partiendo desde las características «en que se encuentran» (*EN*, V 1, 1129a 18), o sea «se debe examinar quien [los] posee» (*Tópicos*, VI 9, 147a 12-13 e 15-18). Finalmente, el tercer principio, que se puede considerar como una síntesis de los dos primeros, establece que si un estado habitual se puede definir de diferentes maneras, análogamente se puede decir con referencia a su contrario (*EN*, V 1, 1129a 24-25), así que «Si <algo> se dice de la especie de muchas formas o de una sola manera» se deberá «antes de todo investigar si lo contrario se dice de muchas formas, tanto si hay disonancia para la especie, como si la hay para el nombre» (*Tópicos*, I 15, 106a 9-11). Es así como Aristóteles, haciendo operativo el método de los *Analíticos* a través de la dialéctica contenida en estos tres principios de los *Tópicos*, llega a definir la justicia en términos reales, partiendo desde la observación fenoménica de la injusticia, consolidada en la opinión pública. Con referencia a la injusticia, comenzado desde quien es portador de ella, el Estagirita, en el segundo capítulo del libro V de la *Ética a Nicómaco* la identifica a través tres tipos distintos de comportamientos: la acción que no respeta la ley, la acción motivada por la codicia, la acción deshonesto (*EN*, V 2, 1129a, 31-33); así que, utilizando el tercer principio analizado de los *Tópicos*, referente a los estados contrarios, se llega a definir al hombre justo el que respeta la ley, que no es avaro y que sea honesto (*EN*, V 2, 1129a, 32-34). De aquí, una vez identificado el hombre justo, recorriendo al segundo principio de los *Tópicos*, se pueden proyectar sus características en el concepto que define el estado habitual (*hexis*) de justicia, que por esta vía pasa finalmente de una definición nominal hasta una real.

«Entonces, lo que es justo corresponde al legal y al honesto, mientras lo que es injusto corresponde al ilícito y al deshonesto» (*EN*, V 2, 1129a 34-b1).

Siempre en el ámbito del quinto libro de la *Ética a Nicómaco*, pasando desde el segundo hasta el tercer capítulo, Aristóteles vuelve a partir desde la pregunta “*ei esti*” con referencia a la existencia de la justicia, procurando una respuesta positiva, obtenida conectando el justo a la norma (*nomos*) y entonces a la ley. Aquí, el aspecto más relevante está en el hecho de que el concepto de justicia, a través de la acción del legislador, se concreta en términos de una relación entre el hombre con su semejante. La respuesta que da Aristóteles a la pregunta “*ei esti*”, entonces, está radicada en un *endoxon*, la norma del legislador, así que, pasando al estado habitual, las dos preguntas referentes al porqué se verifica la justicia (*to dioti*) y a que es la justicia (*ti esti*), abordan a una definición real de

justicia que consiste en el respeto de la ley y, entonces, a una relación que involucra a dos sujetos, el que actúa y el que recibe la acción. Sintéticamente, después de haber definido la existencia de la justicia, comenzando desde la definición nominal de su contrario, la injusticia, y después de haber identificado su específico *endoxon*, o sea su manera de concretarse, a través de la ley, Aristóteles afirma el carácter completo de esta virtud, abandonando su acepción universal, y pasando al concepto de justicia particular, es decir, cuando se refiere a aquella que se concreta hacia el próximo (*EN*, V 3, 1129b 25-27).

«Las leyes se pronuncian sobre todo y tienden al bien común, [...], de modo que, en uno de los dos sentidos del término, decimos justo lo que produce y conserva la felicidad, y las partes de ella, en el interés de la comunidad política. La ley prescribe realizar las obras típicas del valiente [...]; del mismo modo, según todas las demás formas de la virtud y de la maldad, la ley prescribe la primera y prohíbe la segunda» (*EN*, V 3, 1129b 2-24).

En realidad, Aristóteles menciona la justicia particular ya en el capítulo dos del quinto libro de la *Ética a Nicómaco*, cuando la acerca al concepto de la honestidad, luego retomado en los capítulos cuatro y cinco del mismo libro. En el cuarto capítulo, en particular, vuelve a buscar una respuesta a la pregunta “*ei esti*”, dedicándose a la existencia y a la caracterización de la justicia particular (*EN*, V 4, 1130a 14-16), a través de dos distintas argumentaciones, planteadas, también en este caso, en el uso metodológico de su contrario, donde la injusticia viene analizada declinando el comportamiento del ser humano malo a partir desde unas evaluaciones de tipo moral. Se lee, en efecto, en este capítulo, que un hombre puede ser malvado o porque cumple una acción genéricamente inmoral; o porque cumple una acción inmoral con el objetivo de conseguir una ganancia resultante desde una injusta manera que se relacione a los bienes materiales.

«Quien actúa según otras clases de maldad, hace, sí, injusticia, pero no espera más de lo que le corresponde [...]; en el caso de los que exigen más de lo que les corresponde, sin embargo, generalmente esto no sucede en base a ninguno de esos vicios, ni siquiera a todos juntos, sino en base a un tipo de clase de miseria moral [...] y de injusticia» (*EN*, V 4, 1130 a 16-22).

La segunda argumentación, de hecho, es una especie de declinación de la primera, que va desde la causa de la acción mala hasta sus fines dependientes o desde unos vicios distintos del deseo de ganancia o, alternativamente, desde el deseo de conseguir una ganancia. Para explicar esta diferencia referente a los fines, Aristóteles ofrece el ejemplo de dos personas que cumplen una misma acción mala, con dos finalidades distintas. Es el caso del dos adúlteros, uno guiado desde la pasión carnal y otro guiado desde el deseo de conseguir una ganancia. Según el Estagirita, mientras que el primero cumple la acción mala «perdiendo de su propio bolsillo y enfrentando castigos» (*EN*, V 4, 1130a 32-b5), porque no es capaz de controlar su deseo y sus pulsiones, el segundo podría dominarse, siendo

que su motivación no es pasional, aunque si no lo hace deliberadamente, porque es ávido y, en cuanto tal, es en busca de ganancia.

«Es claro que hay una cierta forma de injusticia más allá de la general, diferente y particular, sinónima de la otra, [...]: ambas encuentran su eficacia en la relación con la otra, pero la segunda concierne el honor, la riqueza, la salvación, o cualquier otro término que se emplee para englobar todos estos bienes, y tiene su origen en el placer derivado de la ganancia, mientras que el primero atañe a todas las actividades típicas del hombre virtuoso» (EN, V 4, 1130a 32-b5).

Desde aquí, un tercer argumento, finalmente, que une los otros dos considerados, distingue entre los malvados que no actúan para conseguir una ganancia deshonesta, y por tanto no son señalados como injustos, y aquellos que, por el contrario, persiguen ganancias deshonestas y, por lo tanto, son considerados injustos. Partiendo desde estos primeros pasos hacia el conseguimiento de una definición completa de justicia particular, el camino trazado por Aristóteles en el ámbito del libro V de la *Ética a Nicómaco* que estamos recorriendo es todavía largo y complejo, implicando el estudio de distintos tipos de justicia particular, de distintas acciones del hombre, sobre todo aquellas voluntarias, a las que se pueden atribuir, y de distintos análisis de las proporciones, basadas en el principio de la “justa medida”, para que puedan ser operativas en el mundo real.

«Esto quiere decir que la justicia es la virtud por la cual se dice que el justo es aquel que pone en práctica el justo a base de una elección, y es aquel que no atribuye los bienes, a sí mismo sobre otro o a otro que a un tercero, para tener para sí la mayor parte de lo que es preferible y para dar una parte menor al prójimo -es lo contrario, de lo que es perjudicial- pero de tal manera que dé partes iguales según la proporción, y así hace otra con respecto a un tercero» (EN, V 9, 1134a 1-6).

Una característica importante de la justicia particular, según Aristóteles, es que diferentemente de las otras virtudes, todos los seres humanos pueden cumplir acciones justas hacia los demás, sin necesariamente ser sabios. En efecto, mientras que las virtudes se caracterizan por ser «un estado habitual que produce elecciones, consistente en una justa medida con respecto a nosotros, determinada racionalmente, y como la determinaría el sabio, un término medio entre dos males, uno por exceso y otro por defecto» (EN, II 6, 1106b 36-1107a 3), la acción justa es tal siempre que sea fruto de un acto voluntario, que involucre por lo menos un bien y otro ser humano y que se configure como una decisión racional, consistente en repartir con criterio de proporcionalidad, entre dos extremos de una justa medida, representada por no atribuirse ni más ni menos del debido. Además, razonando en términos de homonimias, el Estagirita evidencia como el estado habitual de la justicia, así como su contrario, pueden declinarse de varias formas, aunque si «su homonimia es esquiva por la proximidad de los significados» (EN, V 2, 1129a 26-28), asociando al mismo nombre distintas funciones. Para explicar dichas homonimias, Aristóteles empieza definiendo el comportamiento del

hombre injusto, afirmado que: «quien va en contra de la ley es injusto, y lo es también quien es codicioso y deshonesto [...], así como será un hombre justo [...] quien respeta la ley [...] y quien es honesto: por lo tanto lo que es justo [...] corresponde al lícito [...] y al honesto [...], mientras que lo injusto corresponde al ilícito y al deshonesto» (EN, V 2, 1129a 31 - 1129b 1). El hombre justo, entonces, se puede definir con respeto a la ley, así como con respeto a la honestidad. Razonando con respeto a la ley, Aristóteles antes de todo afirma que las leyes son el resultado del arte nomotética, o sea aquella ciencia cuyo fin es definir los medios y los instrumentos para alcanzar ciertos fines, que en este caso es el útil y el bien de la comunidad política, bajo la hipótesis que este útil es variable en dependencia de la comunidad política de referencia y de sus distintas Politeia. En este sentido la ley prescribe los comportamientos que los miembros de la polis deben tener por el bien del individuo, siendo perteneciente a la comunidad, haciendo así que el justo y la ley que hace que el justo se concrete ayudan al individuo a aprender la costumbre a actuar virtuosamente, condición esta que, como ya se ha dicho, es imprescindible para el conseguimiento del bien supremo de la felicidad (EN, V 3, 1129b 17-19). El intento de hacer coincidir el sentido común de justicia con la ley se puede explicar a través del hecho que la noción griega de *nomos* no se refiere solo a la ley *strictu sensu*, sino también a todas las costumbres y reglas no escritas aceptadas desde la comunidad. Esta noción más amplia de la ley es capaz de justificar la idea aristotélica que todas las leyes son justas (Kraut 2002, § 4.3), así que la sinonimia entre ley y justicia se materializa a través de las normas vigentes en una específica comunidad. Distintamente de las otras virtudes, el *hexis* de la justicia en términos de ley para transformarse en *ergon* virtuoso debe necesariamente relacionar al individuo con toda la comunidad política, adquiriendo así la forma de una virtud completa «no en general, pero con referencia al próximo» (EN, V 3, 1129b 25-27), porque transforma la intención de los buenos propósitos hacia los demás en acción concreta. Es así como la justicia por Aristóteles se transforma en la justicia de los demás (*allogrion agathon*) con un significado distinto desde lo del sofista Trasimaco, porque en lugar de imponer a lo más débiles a través de la norma el útil del más fuerte, garantiza el útil para todos porque «se dirige a los demás [hoti pros heteron estin]; [así que] el justo cumple acciones útiles a los demás [...] tanto que sea un gobernante como que sea un ciudadano común» (EN, V 3, 1130a 3-5). La virtud de la justicia según la ley con respecto a la noción de estado habitual, entonces, representa la virtud completa y no una suya específica parte, porque está definida con referencia al próximo (EN, V 3, 1130a 9-14); desde aquí se puede concluir que la justicia según la ley es una concepción de justicia general, siempre que no involucre también los bienes. En este último caso, en efecto, la justicia según la ley pierde su característica de concepto general, asumiendo un significado circunscrito, que podemos definir “particular”, tal que la injusticia se verifica todas las veces la falta de respeto de la ley se concretiza con un comportamiento deshonesto, motivado por el

sentimiento de la codicia. Son dos entonces los *hexis* (hábitos) del hombre injusto: uno de quien viola la ley en general, y otro más específico, de quien infringe la ley para obtener más de lo que le compete en términos de bienes materiales, definiendo así una injusticia particular y prevaricadora hacia los demás (*pleonexia*). Este segundo tipo de injusticia, por fin, presupone una relación del individuo con los bienes y otros individuos, generando desigualdades a través del ejercicio de la codicia:

«Siendo que el hombre injusto es también un codicioso [*pleonektēs*], este será injusto con referencia a los bienes, pero no con referencia a todos: será [injusto] hacia aquellos [...] que, en general, son siempre bienes, pero que, por un individuo particular no son tales. La gente reza para estas cosas, y las persigue; pero esto no es un bien, [porque] se debería más bien rezar para que lo que es un bien en general lo sea también para nosotros mismos, y elegir lo que para nosotros mismos sea un bien» (*EN*, V 2, 1129b 1-6).

En este sentido el deshonesto es el que persigue aquellos bienes que considera bienes para el mismo, basándose en el asunto que existe una separación entre el bien individual y aquello de la comunidad. Desde aquí, una vez definida la justicia particular en términos de un individuo que sea honesto con referencia a los bienes y a los demás, Aristóteles en la cuarta sección de su *Ética a Nicómaco* la analiza de manera más específica, dando al lector tres distintas argumentaciones finalizadas a sostener su existencia. Antes de todo, el Estagirita recuerda que, como enseña la misma realidad, las acciones injustas pueden originar desde muchos vicios del ser humano, pero solo algunas son motivadas desde el deseo de prevaricación (*EN*, V 4, 1130a 14 y 17-19). En segundo lugar, observando algunos hechos que se verifican en los comportamientos sociales, las acciones injustas en ciertos casos dependen de la incapacidad del ser humano de controlar sus pasiones y el deseo de satisfacerlas, mientras que, en otros casos, las acciones injustas nacen desde el deseo de obtener un beneficio a cambio del daño de los demás (*EN*, V 4, 1130a 24-28). Finalmente, la tercera argumentación se presenta como una síntesis de las primeras dos, juntando el análisis de los fines con aquella de los hábitos (*hexis*) desde que las acciones toman forma (Natali 2017, p. 103 e Zanatta 1986, pp. 537-538, n. 6):

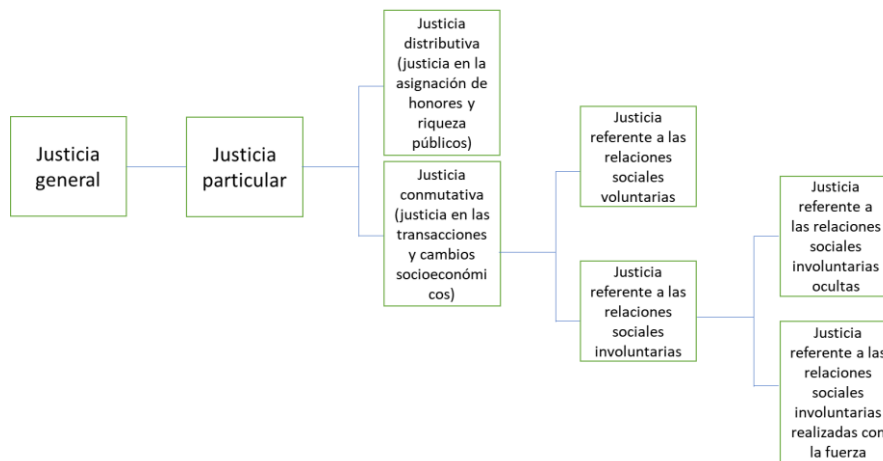
«con referencia a las acciones injustas, nos referimos siempre a una cualquier forma de inmoralidad. Por ejemplo, si uno ha cometido adulterio nos referimos a su incapacidad de dominarse, si ha abandonado el comilitón a la cobardía, si ha golpeado a alguien a la rabia; por el contrario, si ha conseguido una ganancia nos no referimos a ninguna otra forma de inmoralidad, pero solo a la injusticia» (*EN*, V 4, 1130a 28-32).

#### 1.4.3 Justicia general y particular, distintas pero sinonimas

Gracias a estas tres argumentaciones, Aristóteles concluye que la justicia general y aquella particular son distintas pero sinónimas, siendo que las dos pertenecen al mismo género y comparten tanto el nombre como la esencia, conservando, sin embargo, sus peculiaridades (*Categorie*, 1, 1a 6-12). Ambas, en efecto, encuentran su eficacia la una en la otra, aunque si mientras que la primera se refiere a todas las actividades del hombre virtuoso, la particular concierne solo su relación con los bienes

materiales, siendo que el hombre justo no actúa para conseguir una ganancia a daño de los demás (EN, V a, 1130a 32 - b 5). Una vez confirmada la existencia de la justicia particular, se plantea, pero, el problema de su relación con aquella general. Esta interpretación, que prevé entre las dos formas de justicia una relación que puede ser o de tipo género-especie o de tipo especie-especie, parece contrastar con aquella contenida en el segundo capítulo del libro quinto de la *Ética a Nicómaco*, cuando Aristóteles habla de homonimia (EN, V 2, 1129a 2-4), siendo que como se lee en las *Categorías* dos cosas son homónimas si comparten solo el nombre, pero ni la esencia y tampoco la definición (*Categorie*, 1, 1a 1-6). La mayoría de la literatura crítica a tal propósito propende por la idea que el hecho que Aristóteles utilice en el segundo capítulo la categoría de la homonimia para, después, pasar a aquella de la sinonimia, encuentra su justificación en el hecho que en el segundo capítulo el tema de la relación entre justicia general y particular está todavía en una fase inicial y entonces el recurrir a la homonimia es funcional simplemente a distinguir la justicia particular desde la formulación dada de justicia general. En este sentido, por ejemplo, Zanatta habla de accidente de lenguaje (1986 pp. 529-530, n.1), así como Stewart afirma que a través del uso de la homonimia el Estagirita ha querido meter una distancia entre dos atracciones, para evitar confusiones entre ellas, no pudiendo todavía compararlas con criterio científico (1892 pp. 382-384). Otra explicación presente en la literatura a tal propósito es aquella que afirma que el recurrir a la categoría de la homonimia en el segundo capítulo no se refiere estrictamente al lenguaje, cuanto al hecho que estas dos formas de justicia serían homónimas porque ambas representan un aspecto de la excelencia del alma del ser humano (véase por ejemplo Rowe-Broadie 2002, p. 336). Aclarado este aspecto referente al uso de las dos categorías de la homonimia y de la sinonimia para definir la justicia general y aquella particular, pasando al problema de la relación entre ellas, hay que distinguir entre dos interpretaciones alternativas. La primera se basa en la idea de que la justicia general y aquella particular pertenecen al mismo género, porque ambas presuponen una relación entre seres humanos, presentándose como dos especies de este género, la general presupone el respeto de la ley, mientras que la particular presupone el comportarse honestamente, según la ley, con el objetivo de no conseguir ganancias dañando a los demás (véase por ejemplo Zanatta 1986, p. 538, n.8 y Rowe-Broadie, 2002, p. 338). La segunda, en cambio, tiende a definir la relación entre justicia general y aquella particular en términos de género-especie, donde la primera es el género que se refiere al hombre justo que respeta la ley, mientras que la segunda define al hombre justo en términos de quien actúa honestamente con referencia a los bienes materiales, sin conseguir ganancias dañando a los demás (véase Ritchie 1894, Zanetti 1993, Mazzarelli 2000 e Kraut 2002). Esta segunda interpretación, que quien escribe comparte, encuentra su justificación en las mismas palabras del Estagirita, cuando afirma que «existe una cierta forma de injusticia más allá de la general, diferente y particular, sinónima de la otra [cuya] definición cae en el

mismo género [donde] ambas encuentran su eficacia en la relación con el otro, pero la segunda se refiere al honor, a la riqueza, a la salvación, o cualquier otro término se usa para comprender todos estos bienes, y es causada por el placer derivado de la ganancia, mientras que la primera se refiere a todas las actividades típicas del hombre virtuoso» (*EN*, V 4, 1130a 32 – b5), y que «la justicia es la virtud por la cual cada uno posee sus propios bienes conforme a la ley, [mientras que] la injusticia en cambio es aquella por la cual uno posee los bienes de otros, contrariamente a la ley» (*Retorica*, I 9, 1366b 9-11). La relación entre justicia general y particular se puede resumir con la siguiente grafica.



**Grafica 1:** Un esquema de la relación entre justicia general y particular en el pensamiento de Aristóteles. *Elaboración propia.*

Con referencia al esquema presentado en la gráfica 1, lo que nos interesa en particular es la diferencia existente entre la justicia particular referente a las relaciones sociales voluntarias y la justicia particular referente a las relaciones sociales involuntarias, entendiéndose con la primera aquella forma de justicia particular que se plantea entre los hombres que se relacionan entre ellos con honestidad con referencia a los bienes materiales, a través del intercambio equitativo, donde, por el contrario, con la segunda el Estagirita se refiere a las acciones deshonestas entre hombres, donde algunos de ellos actúan voluntariamente para conseguir una ganancia a daño de otros, o aprovechando de unas informaciones ocultas que poseen a propia ventaja, o actuando con la fuerza, obligando al lado débil del mercado a aceptar una actividad de intercambio inicua.

#### 1.4.4 Justicia y equidad

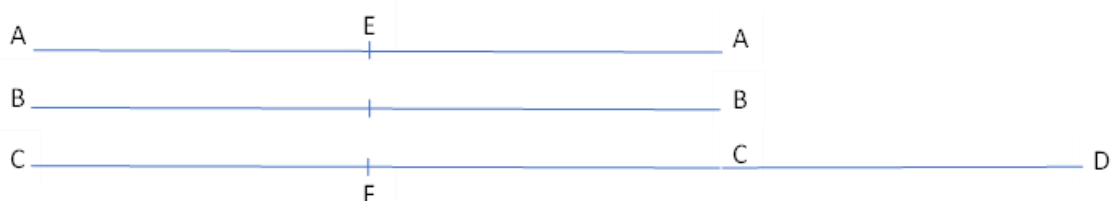
El concepto de equidad que encontramos en los escritos de Aristóteles está también relacionado con aquello de la justicia general en términos de género-especie, donde la justicia general se refiere a lo que es justo según la ley, mientras que la equidad puede estar contenida tanto en la ley escrita como en aquella no escrita, adquiriendo, por lo tanto, la forma de un hecho excepcional regulado con el instrumento del decreto, todas las veces que el legislador no ha podido prever ciertos casos en las relaciones entre seres humanos y bienes materiales. La equidad en este sentido es una especie particular del género de la justicia, porque todo lo que es justo según la ley es equitativo; sin embargo,

no todo lo que es equitativo es justo según la ley, siendo que la norma escrita por el legislador define unas reglas comportamentales respetuosas de unos criterios de justicia general, no pudiendo el legislador adelantar, ni imaginar, todos los casos particulares que puedan ocurrir en las relaciones entre hombres y bienes materiales.

«Por tanto, cuando la ley se pronuncia en general, y en el contexto de la acción sucede algo que va contra lo universal, es justo corregir la omisión, cuando el legislador ha dejado de lado el caso y se ha equivocado porque se ha pronunciado en general; corrección que el mismo legislador habría propuesto, si hubiese estado presente, y hubiera formulado en la ley, si hubiese sabido» (EN, V 14, 1137b 19-24).

Para restablecer la equidad, entonces, o se puede recurrir, como dicho por decreto, o través de la intervención de un juez que, en caso, por ejemplo, de una actividad de intercambio que caiga en la categoría de la justicia particular referente a las relaciones sociales involuntarias ocultas, o realizadas con la fuerza, debe intervenir para restablecer el principio del justo medio entre los contrayentes.

Con referencia a este último concepto, lo del justo medio, Aristóteles acepta la idea de los pitagóricos según la cual en las relaciones comerciales debe, o al menos debe aplicarse, la regla de la igualdad: dar lo que se recibe. Desde un punto de vista matemático, la igualdad del intercambio se expresa a través de la proporción. Partiendo desde una noción de la moneda según la cual para que las mercancías sean valoradas es necesario que se les atribuya un precio, este último, del que el dinero es el símbolo, hace conmensurables las cosas y las iguala, siendo que “no puede existir sociedad si no hay cambio, ni cambio si no hay igualdad, ni igualdad si no hay medida” (Majorana 1926, p. 55). Aristóteles establece una proporción aritmética, creyendo que la justicia en los intercambios se realice en el medio: “lo justo está en la proporción aritmética entre el más y el menos, y la ley representa la justicia o “cosa justa”, que es como dividir o cortando en dos; y el juez tiene ese nombre porque divide. Entre dos cosas desiguales, uno debe quitar la parte que excede a la otra, y dársela a la otra, y el promedio resultará” (Ibid., p. 56). Consideremos tres segmentos AA, BB, CC, iguales entre sí y sean E y F respectivamente los puntos medios de AA y CC. Restamos la mitad del segmento (EA) y sumamos este último al segmento CC. El segmento CD, obtenido de la suma de CC y EA, superará a AE para la parte CD = EA y para la parte FC. En cambio, CD excederá el segmento BB solo para la parte EA = CD. Este último representará a su vez la mitad y media de BB.



**Grafica 2:** La justa ganancia en Aristóteles (Fuente: Majorana 1926).

En términos económicos, el segmento CD representa la ganancia, EA la pérdida o daño, mientras que la ganancia justa representa la mitad, es decir, en términos aristotélicos “un promedio entre la ganancia y el daño” que corresponde geoméricamente al punto medio (E y F) de los segmentos AA y CC. Retomando las palabras de Aristóteles, la gráfica 2 se explica como sigue:

En términos económicos, el segmento CD representa la ganancia, EA la pérdida o daño, mientras que la ganancia justa representa la mitad, es decir, en términos aristotélicos “un promedio entre la ganancia y el daño” que corresponde geoméricamente al punto medio (E y F) de los segmentos AA y CC. Retomando las palabras del Aristóteles, la gráfica 2 nos dice que «lo igual es lo intermedio [to d'ison meson esti], con respecto al más y al menos, según la proporción aritmética. En efecto, en el caso de que, entre dos segmentos iguales, se quite una parte de uno y se agregue al otro, esta excede a la otra en dos partes, ya que uno había quitado una parte de uno, pero no había agregado al otro, el segundo solo excedería al primero por una porción. Por lo tanto, el segundo excede al medio en una porción, y el término medio excede en una porción a aquello de lo que se hizo la sustracción. De esta manera, pues, llegaremos a saber qué se debe restar a los que más tienen, y qué se debe agregar a los que menos tienen: hay que añadir al que tiene menos tanto cuanto más exceda el medio justo, y [viceversa]» (EN, V 7, 1132a 29-b 5). En términos matemáticos, si consideramos la igualdad que debemos recuperar con la siguiente relación:

$$A = B$$

restando  $B$  de  $A$ , obtenemos una cantidad,  $x$ , representativa de la ganancia obtenida desde un individuo a daño de otro que queremos devolver a quien ha sufrido la pérdida.

$$x = A - B$$

Desde aquí, el justo medio se puede calcular simplemente sumando y restando desde las cantidades de los bienes  $A$  y  $B$  considerados la mitad del descarto entre ganancia y pérdida calculadas, restableciendo así la condición equitativa del intercambio, a través de un precio justo que sea representativo de un intercambio proporcional de dos valores:

$$A + \frac{x}{2} = B - \frac{x}{2}$$

Para alcanzar este objetivo de justo precio, se necesita de una moneda que funcione como unidad de cuenta. A tal propósito, para concluir este capítulo, vamos a añadir otro aspecto de la justicia particular, aquella de la justicia particular en términos de reciprocidad en los intercambios, juntos al tema de la naturaleza de la moneda. En términos de reciprocidad, la justicia conmutativa debería representar un comportamiento de los individuos en el mercado finalizado no solo simplemente al dar y recibir, sino también al devolver valor al mercado mismo para beneficiar la colectividad. Para este fin es necesario que entre los seres humanos exista un sentimiento de amistad virtuosa, inspirada por los principios de benevolencia y concordia, como se ha visto en la sección antecedente. Para desarrollar este tipo de amistad, según Aristóteles, es necesario reducir la competitividad entre individuos para aumentar la cohesión entre ellos, eliminando los mecanismos crematísticos que en las actividades del intercambio están favorecidos por la posibilidad de obtener ganancias de la práctica del recargo de precio. La práctica del recargo del precio, como se lee en las siguientes palabras del Estagirita, está conectada con el uso de la moneda en su naturaleza de mercancía: «Procurado el dinero, del comercio ejercido por necesidad [... ha surgido] el comercio minorista que, al principio tal vez rudimentario, luego con la experiencia aprendió el arte de reconocer dónde y cómo aumentar mucho la ganancia» (*Política*, I, 1257b). Sin embargo, actualmente, en los mercados domésticos, el objetivo del intercambio no es lo de la acumulación de las riquezas, como sucede en los comercios internacionales, pero es la recíproca satisfacción de las necesidades de los hombres pertenecientes a la polis, para realizar la cual se necesita de una moneda cuya naturaleza sea distinta desde aquella de la mercancía, dejando el paso a una moneda que sirva como unidad de medida reconocida para que se realice el principio de justo precio y justa ganancia entre los contrayentes. Esta moneda, siendo capaz de reducir la competitividad entre los participantes al intercambio, facilitando la cohesión y la reciprocidad entre los hombres pertenecientes a la misma polis, está considerada por Aristóteles como una convención legal definida por la autoridad política (*EN*, V 5, 1133b), finalizada a la realización dentro de la polis de aquel sentimiento de amistad benevolente capaz de proporcionar una sociedad cohesionada, basada en las necesidades recíprocas de los hombres y los medios para satisfacerlas a través del intercambio.

A partir de lo que hemos argumentado en este capítulo con referencia a la justicia conmutativa en el pensamiento de Aristóteles, en el próximo capítulo vamos a estudiar su desarrollo en la Edad Media gracias a las contribuciones de los primeros padres de la Iglesia y de sus siguientes evoluciones en el ámbito de la tradición dominicana y franciscana, con particular referencia a los pensadores españoles e italianos.

## Capítulo segundo

# La recepción del pensamiento clásico griego en la Edad Media en España e Italia. La teoría del justo precio en el pensamiento de la Escuela de Salamanca y de la segunda escolástica en Italia

### 2.1 Introducción

En la Alta Edad Media se retoma el tema de la relación del hombre con los bienes materiales, encaminados a la consecución del bien supremo de la felicidad, gracias al redescubrimiento del pensamiento de los grandes filósofos de la antigua Grecia, en particular del aristotélico, y al esfuerzo de reinterpretarlo según los principios de la ética cristiana, contenida en las sagradas escrituras, primero gracias a la obra de los padres de la Iglesia de origen griego, y luego gracias a la labor de traducción de los monjes amanuenses, y de los doctores escolásticos, objeto estos últimos de este segundo capítulo<sup>2</sup> (Marchesi 1904).

La herencia aristotélica en los escritos de los primeros padres de la Iglesia referente al tema aristotélico de la justicia particular (tratado en el último apartado del primer capítulo), se concentra sobre todo en el tema de la justicia distributiva<sup>3</sup>. Sin embargo, como recuerda Bazzichi (2012, pp.

---

<sup>2</sup> Para que quede completo, hay que recordar que la recepción del pensamiento de Aristóteles no sólo tuvo lugar en el ámbito de la tradición católica occidental, objeto de este apartado; igualmente importante, en efecto, ha sido la recepción del pensamiento aristotélico por parte de la tradición árabe, a través de la importante obra de comentaristas persas, sirios, y andalusíes, por citar sólo algunos (véase Grieco-Hutchinson M. 1978; Fakhery M. 1983; Makdisi G. 1989; Cabezón J. I. 1998 y Ghazanfar S. M. 2000).

<sup>3</sup> Particularmente interesantes son, en este sentido, la homilía *¿Quis dives salvetur?* de San Clemente da Alejandría (2003), y las homilías *de avaritia* (homilía n. VI) e *in divites* (homilía n. VII) de San Basilio Magno (véase Bernardini J. 1844). En particular, San Clemente en su *¿Quis dives salvetur?* se dirige a los ricos conversos al cristianismo de su tiempo que, preocupados por las palabras contenidas en el Evangelio de Marcos "Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el Reino de Dios" (Marcos 10,25), cuestionaron la relación entre fe y riqueza. San Clemente, partiendo de una visión fideísta, en su homilía propuso una clave muy compleja y profunda de lectura del citado Evangelio. Lo que, según San Clemente, le faltaba al rico del Evangelio de Marcos era vivir "en la gracia de aquel que procura la vida eterna" (Q.d.s. 10); por lo cual el cristiano, más que liberarse de las riquezas poseídas, debe liberar su alma de las pasiones terrenales, alejando así su corazón del deseo de poseer los bienes materiales con el fin de acumularlos solo para poseerlos. Las riquezas, en este sentido, no representan un mal absoluto como tal, sino que adquieren un sentido negativo cuando el hombre, guiado por la avaricia y la pasión por las cosas terrenales, las eleva al fin de su vida, en lugar de considerarlas como medio de sustento y para ayudar a los pobres. Quien se libera de sus riquezas, por tanto, emprende una acción dañina, porque renuncia a los bienes que sirven para vivir (Q.d.s. 12), sin obtener necesariamente la salvación del alma, ya que la condición de pobre no implica necesariamente la recompensa de vida eterna. Si los pobres, en efecto, no tienen un alma libre de la pasión por los bienes terrenales y no conocen a "Dios y la justicia de Dios" (Q.d.s 11), no pueden acceder a la recompensa de la vida eterna. Por este fin, el rico debe, entonces, compartir sus bienes sin esperar que se los pidan, ya que el pobre no debe ser considerado un súbdito al que debe dar limosna, sino un hombre que tiene derecho a recibir justicia, por haber sufrido el daño de la privación de la posesión de los bienes necesarios para vivir. El rico, por tanto, debe comprometerse a compartir sus bienes materiales "sin quejas, sin distinciones ni reticencias,

27-34), unas primeras reflexiones sobre el tema de la justicia conmutativa se encuentran en el *Opus imperfectum in Matthaëum* (en Migne 1862, coll. 839-40) atribuido a Crisóstomo, obispo de Constantinopla y en el *De civitate Dei* de San Agustín de Hipona (Landi (editado por) 1973), antes de llegar a la línea de pensamiento que parte con Santo Tomás de Aquino y que se desarrollará gracias a las contribuciones de los doctores escolásticos y a la línea de pensamiento de los franciscanos, cuya referencia intelectual se reconduce a San Francisco de Asís. En particular, Crisóstomo distingue entre mercader bueno y malo, comentando las palabras del evangelio de Mateo 21,12 referente a la expulsión de Jesús de los mercaderes del templo, así como entre actividades honestas y deshonestas, comentando la parábola del rey que llama a los invitados a la boda del hijo (Mateo 22, 5). Referente al primer paso evangélico, comentando la acción de Jesús que «entró en el templo y echó fuera a todos los que vendían y compraban en el templo», Crisóstomo distingue entre las actividades de los mercaderes buenos y mercaderes malos, donde entre los primeros se encuentran aquellos que justamente venden con aumento de precios los bienes que han sufrido procesos de transformaciones, finalizados a mejorar la utilidad de los compradores, como es la actividad de quien compra el hierro para producir utensilios, y en la segunda categoría hay aquellos que venden bienes con aumento de precios injustificados. Pasando al segundo pasaje del evangelio, lo que se refiere a la parábola que comenta las palabras que cuentan la actitud de los invitados que rechazaron la invitación del rey, yendo «unos a su campo y otros a su negocio», Crisóstomo distingue también entre actividades honestas, consistentes en aquellas actividades manuales, finalizadas a producir bienes útiles para la comunidad, con respeto a las cuales el lucro es justificado, y actividades deshonestas, consistentes en aquellas actividades mercantiles donde el lucro no está justificado, porque fruto de una mera actividad especulativa debida o a las habilidades de los mercaderes o al deseo de los hombres de acceder a cargos públicos con el único fin de conseguir ganancias. Desplazándonos a la contribución de San Agustín, se enfrentan otros dos conceptos: estimación y evaluación. Citando las palabras de San Agustín mismo: «hay [distintas] manera[s] de evaluar, según el uso que se haga de cada ser, dado que

---

[ayudando a los necesitados..., sin juzgar] quién es digno y quién no" (Q.d.s. 31- 33). En la misma línea de pensamiento de Santo Clemente se mueven también los contenidos de las homilías VI y VII de San Basilio el Grande. La novedad que se desprende de estas dos homilías, sin embargo, es la distinción que se hace entre el concepto de propiedad y posesión de los bienes terrenales. Partiendo también de una visión fideísta, Basilio afirma que los bienes de la tierra son propiedad de Dios, es decir, de quien los creó, mientras que el hombre sólo los posee y está llamado a administrarlos. Por eso, los hombres que acumulan egoístamente los bienes, enriqueciéndose, sin compartirlos sólidamente con los demás, son parangonables a los ladrones (H. VI d.a. 7), porque lo que poseen no es de ellos, sino de Dios. Quienes cumulan y poseen bienes más allá de sus propias necesidades entran en un círculo vicioso según que "cuando [tienes] una determinada suma [de dinero], ya [empiezas a desear] otro igual [y] como [se llega a conseguirlo ya se empieza] a desear doblarlo. Y así sucesivamente: cada vez lo que [se añade] no [satisface] el [...] deseo de posesión, sino que simplemente [enciende] [la codicia] de nuevo" (H. VII i.d. 2). También en este caso, solo cambiando realmente su estilo de vida el hombre puede contribuir al bien común, aspirando al bien supremo de la vida eterna (H. VII i.d. 3), porque, dado que quien decide compartir los bienes excedentes sus necesidades no se transforma en pobre, pero tampoco puede enriquecerse precisamente por su actividad de compartir, en una sociedad donde todos pueden acceder a lo que necesitan, gracias al dono, no puede existir ni riqueza ni pobreza (H. VI d.a.7).

anteponemos unos seres sin sensibilidad a otros que la poseen [...] ¿Quién no prefiere tener en casa pan en lugar de ratones?, dinero en lugar de pulgas?» (1997, p. 625), se puede concluir que lo que da valor de mercado a la mercancía, o sea lo que incide en la fijación del precio no es el valor y la dignidad intrínseca del bien, sino la capacidad del bien de satisfacer las necesidades de quien lo desea, o sea depende de la utilidad que es capaz de aportar a los consumidores, porque como concluye el mismo Agustín: «dada la libertad de apreciación, hay una gran diferencia entre el juicio de la razón, la necesidad del indigente y la voluptuosidad del que desea. Porque quien reflexiona sobre algo lo juzga según su valor intrínseco, quien lo necesita lo juzga según el provecho que puede sacar de ello; la razón busca lo que parece verdadero a la luz de la mente, la voluptuosidad, en cambio, lo que es placer para los sentidos del cuerpo» (*Ibid.*, p. 625).

Después de estas primeras reflexiones sobre el tema del valor y de la estimación de los bienes, a continuación del capítulo iremos a estudiar antes la obra de Santo Tomás de Aquino, cuya reflexión empieza desde una visión dualista del comportamiento humano, en que la ética contenida en las sagradas escrituras asume un rol importante para alcanzar el objetivo de definir los comportamientos lícitos que los hombres deben tener en los mercados, en términos de justicia conmutativa en las actividades de intercambio y de justicia distributiva en las actividades de distribución de los bienes, para asegurar un tipo de mercado donde el mercader actúe compatiblemente con la voluntad de Dios (apartado 2.2), para luego estudiar el desarrollo del pensamiento tomista, con referencia a la Escuela de Salamanca en España (apartado 2.3) y a la tradición del pensamiento escolástico y franciscano en Italia (apartado 2.4).

## 2.2 El pensamiento de Santo Tomás y su teoría de la estimación

Para poder comprender el pensamiento de Santo Tomás en tema de la justicia, es oportuno hacer una premisa con referencia a la ética tomista. Como bien recuerda Vendemiati (2006, pp. 657-659), la ética clásica, a diferencia de aquella moderna, tiene como referencia el punto de vista del hombre cuyo comportamiento se quiere mejorar para el conseguimiento del bien supremo de la felicidad, refiriéndose, entonces, directamente a la primera persona. La ética moderna, por el contrario, tiene como referencia una tercera persona, el legislador o un juez, por ejemplo, cuya actividad está dirigida a la búsqueda de normas, o también de principios y criterios que los hombres deben respetar para cumplir acciones que sean justas (véase Abbà 1995 e 1996).

### 2.2.1 La ética tomista entre racionalismo y voluntarismo

La perspectiva tomista, anclada a la tradición aristotélica, es claramente distinta de aquella de la ética moderna, que responde a la pregunta ¿Que debo hacer? o ¿Cómo debo comportarme? (Kant 2007, a, A 805; B 833), refiriéndose a las normas que hay que respetar para comportarse según

criterios de justicia. Esta visión de la tercera persona, sin embargo, era muy difusa en la literatura cristiana ya antes de la época moderna, tanto que la encontramos en algunos pensadores como Guillermo da Ockham, en el ámbito de los escolásticos, y Juan Duns Scoto, en el ámbito del pensamiento franciscano, donde la tercera persona que dicta la norma ética que el hombre debe respetar para comportarse virtuosamente y aspirar a la felicidad de la vida eterna es Dios, por lo que la ética, en este caso, se desarrolla desde el punto de vista de Dios, y no del ser humano (la primer persona), que solo puede «conforma[rse ...] a la voluntad divina, expresada por la ley [de Dios] y notificada por la conciencia» (nuestra traducción: Vendemiati 2006, p. 658). Según algunos intérpretes, aunque si la ley en el pensamiento de Santo Tomás es algo de racional, como se lee en su *Summa Theologiae* (I-II, q. 90, a. 1, o.; q. 92, a. 1, c.; q. 94, a. 1, c), y, por lo tanto, su naturaleza no pertenece a la voluntad de Dios, la ética tomista se puede reconducir, de todas maneras, a la visión de la tercera persona en el sentido que, cuando el hombre actúa, si fe y razón contrastan, prevalece la fe, a través de la búsqueda de aquellas leyes o normas, respetando las cuales su conducta sea compatible con el objetivo de conseguir el bien supremo de la felicidad, consistente en el premio de la beatitud (Abbà 1996, pp. 70-71). Esta línea de interpretación remonta a la idea de la ética tomista en términos de *ley natural* propuesta por Francisco Suarez (1872), cuya característica es presentarse como un «equilibrio inestable entre racionalismo y voluntarismo» (Abbà *ibid.*, p. 91), siendo que el concepto de *ley* remite a la idea de una norma debida a la voluntad de Dios (voluntarismo), mientras que la calificación *natural* remite a la idea de pertenencia a la racionalidad intrínseca de la naturaleza (racionalismo) (Suarez, 1872, II, VI, 7). Siguiendo esta interpretación la voluntad humana resulta subordinada a la de Dios, siendo que, para actuar éticamente, los hombres deben conocer el orden metafísico de la naturaleza y reconocer que este orden respeta la voluntad de Dios, así que respetar las leyes naturales de hecho significa actuar en el respeto de la voluntad divina. En otros términos, esta última interpretación de la ética tomista, basada en la visión de la tercera persona, presupone que exista una identificación de la razón con la fe, así que en caso de conflicto entre el pensamiento del ser humano y su creencia religiosa, siendo que la razón pertenece a Dios, dada su condición de infalibilidad, el ser humano deberá conformarse a la voluntad divina; por otro lado, la interpretación de la ética tomista, basada siempre en la tercera persona, reconducible, como se ha dicho, a Guillermo da Ockham y Duns Scoto, presupone una separación entre fe y razón, y entonces entre teología y filosofía, donde el hombre que actúa con el fin de alcanzar el bien supremo de la felicidad, respeta la norma ética dictada por Dios. Es decir, si la beatitud es la meta perseguida desde el ser humano por razones de fe, cuando va a actuar durante su vida terrenal, la razón (dimensión filosófica) lo impulsará a seguir la norma ética dictada por Dios (teología). Teniendo en consideración que, como ya se ha

dicho, la definición tomista de ley no es voluntarista, sino racionalista<sup>4</sup>, y que, como recuerda Gálvez (2009, pp. 74-75), en los siglos XII y XIII, gracias sobre todo a exponentes como Santo Tomás y su maestro Alberto Magno, el pensamiento escolástico produjo un importante paso adelante referente al tema de la relación entre fe y razón, basada en considerarlas ambas igualmente validas en la búsqueda de la verdad, podemos en esta sede afirmar que la ética tomista tiene como referencia el hombre cuyo comportamiento se desea mejorar, configurándose así como una teoría de la ética cuyo objetivo es la primera persona a quien se dirige, y no la tercera persona que produce las normas que la primera persona debe respetar para tener un comportamiento éticamente correcto (véase también Bello Wilches 2020, p. 117).

### 2.2.2 Justicia conmutativa y justo precio en Santo Tomás

Aclarada la línea de interpretación de la ética tomista, a continuación, vamos a presentar el pensamiento de Santo Tomás con referencia a los temas de la justicia conmutativa y del justo precio.

Para entender como la ética tomista se dirige al ser humano, hay que tener en cuenta dos premisas: la primera es que el hombre para poder ganar el estado de beatitud en la vida ultraterrena debe cumplir acciones que sean útiles para la colectividad, o sea que sean dirigidas a realizar el bien común; en segundo lugar, el hombre, como ya se ha visto antes, para alcanzar este objetivo puede recurrir indistintamente a la fe y a la razón. En particular, referente al tema de la relación entre fe y razón, para entender como estas dos distintas dimensiones del espíritu humano conviven en el pensamiento de Santo Tomás, recordamos antes de todo cuanto haya sido importante para su pensamiento la herencia agustiniana contenida en la máxima “crede ut intelligas et intellige ut credas” (*Sermoni* 43, 9; *Tractatus in Iohannem* 29,6), según la cual fe y razón se necesitan una con otra, siendo que sin creer no se puede llegar a conocer la verdad, y sin la razón no puede haber fe, porque es gracias al uso del intelecto que el hombre puede confrontarse y comprender los contenidos de las sagradas escrituras. Confrontando Agustín con Santo Tomás, sin embargo, mientras en Agustín entre fe y razón no hay conflictos porque existe una relación de circularidad entre ellas (la fe sirve a la razón y viceversa para llegar a la verdad), en Santo Tomás entre fe y razón no hay conflictos porque la verdad es única y es aquella divina, así que, si hay divergencias entre esta última y las conclusiones alcanzadas con el uso de la razón, estas dependen del hecho que las conclusiones racionales se han producido de manera incorrecta; al mismo tiempo, pero, la razón puede servir a la fe, porque gracias a ella es posible criticar aquellas doctrinas consideradas erróneas, para demostrar la validez de las verdades preliminares que predisponen a la fe, llamadas por Santo Tomás con el nombre de *preambula fidei*.

---

<sup>4</sup> “[La ley] no es más que un cierto orden de la razón para el bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad” (*Summa Theologiae* I-II, q. 90, a. 4, c.).

Estas premisas sobre la ética tomista resultan importantes para poder tratar la teoría del comportamiento humano de Santo Tomás que está a fundamento de sus razonamientos referente a los temas de la relación del hombre con los bienes terrenales y de su comportamiento en los mercados (con particular referencia al tema del mercader y de la usura), del valor y estimación de los bienes, de la justicia conmutativa y del justo precio. La teoría del comportamiento de los seres humanos parte desde una crítica que Santo Tomás eleva contra los estoicos<sup>5</sup>. El error cometido por los estoicos, según el Aquinate, consistió en haber considerado el apetito sensitivo como una degeneración del alma que se debe reprimir, porque es causa de acciones transgresoras y desviantes. Santo Tomás, por el contrario, retomando la impostación aristotélica del dualismo comportamental del hombre, empujado desde los dos hábitos del alma, sensorial y racional, afirma que, siendo que el apetito sensitivo es parte de la naturaleza del hombre, las pasiones no se deben reprimir, como sostenían los estoicos, porque forman parte de la naturaleza instintiva del ser humano, y pueden ser contenidas a través del uso de la razón. Desde aquí, indicando como real la conducta dependiente del instinto y de los sentidos, y como ideal la conducta que se rige por la voluntad y el apetito racional, Santo Tomás concluye que el hombre gracias a este último es capaz de controlar sus pasiones, comportándose, eligiendo como *motivación* de su acción el bien de la comunidad (comportamiento ideal) en lugar del mero bien individual (comportamiento real), donde el apetito racional se desarrolla, alimentándolo con los contenidos éticos y religiosos de las sagradas escrituras (véase Hernández Andreu y Tortorella Esposito 2019). La teoría del dualismo comportamental del ser humano se convierte en una de las premisas de los razonamientos de Santo Tomás referente a la acción humana en el dominio de la economía. Los temas económicos que encontramos en la *Summa Theologiae* son variados, pasando desde la propiedad hasta el ahorro, desde el valor, estimación y fijación de los precios hasta el préstamo con interés y el delicado tema de la usura. Siendo que el objetivo de nuestro razonamiento es estudiar específicamente el tema de la justicia conmutativa y el justo precio, aquí dejaremos aquellos temas y argumentos que no estén conectados directa o indirectamente con nuestro tema principal. Un primer problema de gran interés con que se enfrenta el Aquinate y que el mismo retoma cuando se ocupa de la teoría de la evaluación de los bienes es aquello de la propiedad. En términos generales, Santo Tomás distingue entre el concepto de propiedad y aquello del poseer bienes para conseguir una finalidad dada. La propiedad de los bienes terrenales es algo que por naturaleza pertenece a quien los ha creados, o sea a Dios, y el hombre no tiene “el derecho de usurpar lo que (es) de Dios” (*Summa*, p. 29); el ser humano, sin embargo, puede solo poseerlos para conseguir útiles, que pueden ser individuales o para el bien de la comunidad. A este propósito, el Aquinate especifica que,

---

<sup>5</sup> Aquí se puede notar el uso de la razón para criticar unas teorías con el fin de demostrar la validez de lo que hemos llamado *preambula fidei*.

si el apetito sensitivo pudiese prevalecer sobre aquello racional, la acción del hombre se manifestaría bajo forma de comportamiento real, concretándose en la posesión para el uso exclusivo de los bienes, finalizada a realizar el útil individual, a daño de la colectividad<sup>6</sup>. Viceversa, siendo que el Aquinate reconoce por lo menos tres motivaciones que justifican la posibilidad de poseer bienes terrenales y de administrarlos<sup>7</sup>, si el apetito racional llegase a mitigar aquello de los sentidos, la acción del ser humano se manifestaría bajo forma de comportamiento ideal, consistente en administrar dichos bienes terrenales en el respeto de la finalidad para la cual fueron creados, o sea la satisfacción del bien común (útil colectivo); es por eso que “el rico es objeto de reprobación en el Evangelio porque [...] se considera como primer poseedor de los bienes materiales, como si no los hubiese recibido de otro, es decir, de Dios” (*Ibid.*, p. 29). Lo que se ha dicho con referencia a la propiedad tiene una importante relevancia con respecto a un tema específico, lo del tiempo, que aparece en los razonamientos de Santo Tomás con referencia a la actividad de los mercaderes. Estos últimos, en efecto, para poder ejercer su actividad deben cuantificar en adelanto los gastos necesarios para este fin, midiendo el tiempo para que las mercancías estén en los mercados de venta, dado el trayecto que hay que cumplir entre el mercado de compra y el mercado de venta<sup>8</sup>, y midiendo el tiempo necesario para que los trabajadores realicen las mercancías que van a vender<sup>9</sup>. Esta actividad de medición del tiempo por parte de los mercaderes estaba mal considerada por los teólogos de la época, porque es como si estos, para conseguir sus actividades, se apropiasen indebidamente del tiempo, cuya propiedad es del creador.

### 2.2.3 La nueva visión del tiempo en Santo Tomás

Los teólogos de la Edad Media, en efecto, habiendo heredado la concepción aristotélica del tiempo, entendida como la medida del movimiento circular uniforme de los cuerpos celestes (véase Vinco 2000, pp. 73-74), en llave fidelista, lo consideraban como un bien de propiedad de Dios, que, como tal, no puede ser medido, porque «comienza con Dios», «está dominado por Dios» y, entonces, es eterno, siendo una «infinita sucesión de los eones» (nuestra trad. Le Goff 1977, p. 15). Siguiendo esta visión, los teólogos consideraban dicha actividad de medición de los gastos necesarios para organizar

---

<sup>6</sup> Daño debido al hecho que el uso exclusivo de los bienes comporta una sustracción desde la disponibilidad de la comunidad de los recursos que el Señor ha creado para el bien de todos.

<sup>7</sup> «[Antes de todo], se administra mejor aquellos [bienes] que se poseen en propio, que los que se poseen en común, respecto a los cuales, generalmente, todos esperan que se haga cargo de ellos cualquier otro; en segundo lugar, se administran mejor las cosas cuando se confían a una sola persona; en definitiva, cuando las cosas no son comunes e indivisibles, la paz entre los hombres está más fácilmente garantizada» (Hernández Andreu y Tortorella Esposito 2019, pp. 33-34).

<sup>8</sup> Dada la distancia entre el mercado de origen y aquello de destino de las mercancías, en el caso que las mercancías sean por los consumidores se produzcan en el extranjero.

<sup>9</sup> La cantidad de tiempo necesario para producir un bien contribuye a definir el tiempo que los mercaderes deben calcular para organizar su actividad comercial. El tiempo de producción de mercancía, en efecto, condicionan el momento en que el mercader pueda comprar esta mercancía para transportarla y venderla en los mercados finales. Por este motivo el tiempo de realización de los bienes condiciona, al par del tiempo de los viajes, los gastos de la actividad comercial, y entonces el precio de venta de los bienes.

el comercio, como una acción finalizada a quitar el tiempo a Dios, su legítimo propietario, para venderlo en los mercados junto a los bienes, reemplazando así el tiempo «de la iglesia [...] con] el tiempo medido con mayor precisión, utilizable para asuntos profanos y laicos, [o sea] el tiempo de los relojes» (nuestra trad. *Ibid.* p. 21). Santo Tomás, sin embargo, reconociendo al mercader una importante función social, aquella de contribuir a la utilidad de la comunidad a través de su actividad de intercambio<sup>10</sup>, interpreta la utilización del tiempo por parte de los mercaderes como instrumental a esta importante función social. Es así como los mercaderes, según el Aquinate, no se apropian indebidamente del tiempo, quitándolo a Dios, para venderlo en los mercados junto a la mercancía, sino, por el contrario, administran el tiempo, creado por Dios, de propiedad de Dios y donado desde Dios a los hombres, para dar continuidad a su actividad, contribuyendo a la utilidad de su comunidad, garantizando la disponibilidad de las mercancías demandadas y una cierta circulación de la riqueza. Desde aquí, los mercaderes no toman posesión del tiempo para hacer uso exclusivo de él, sino que lo administran para conseguir fines útiles para la comunidad entera. Esta interpretación de la utilización del tiempo por parte de los mercaderes, junto a aquella de considerar el tiempo dedicado al trabajo, no más en términos de negación del tiempo destinado a la contemplación, sino en términos de contribución a la creación de bienes útiles para la comunidad y de instrumento para ganar lo necesario para vivir, sin ninguna finalidad lucrativa (Zanotto 2005, pp. 84-85), conlleva una nueva manera de considerar el tiempo por parte de Santo Tomás, y de los escolásticos en general, más adecuado a la nueva organización de la economía que iba afirmándose en aquella época, caracterizado desde un movimiento de tipo lineal, y definido «por ser el número de [este tipo de] movimiento según el antes y el después» (nuestra trad. Ghisalberti 1967, p. 345).

#### 2.2.4 La herencia aristotélica de Santo Tomás del justo precio

La nueva visión del tiempo sirvió a Santo Tomás para reinterpretar la teoría del valor y del cambio heredadas por Aristóteles<sup>11</sup> (véase capítulo 1). Razonando en términos de valor de uso y de valor de intercambio, Santo Tomás conserva la idea que mientras el primero algo tiene a que ver con el valor intrínseco del bien, en el sentido que en cada bien albergan sus propias características o utilidades, difícilmente «equiparables a las características de otras mercancías» (Valdebenito Gonzales 2016, p. 63), el segundo se concretiza en el mercado y su nivel depende del tipo de intercambio que se establece entre los contrayentes, pudiendo llevar una ganancia o menos según que derive de una

---

<sup>10</sup> La actividad de los mercaderes era útil para la comunidad, porque, haciendo de intermediarios entre los mercados donde unos ciertos bienes son disponibles y/o se producen y aquellos donde hay una demanda de estos mismos bienes a frente de una oferta escasa o inexistente, hacen que una grande variedad de bienes sea siempre disponible para la comunidad, favoreciendo, contemporáneamente, también una mayor circulación de la riqueza.

<sup>11</sup> Aristóteles fue el primer filósofo a tratar el tema del valor distinguiendo el valor de uso desde aquello de cambio: “es Aristóteles quien hace las primeras reflexiones sobre el valor y el precio desde la perspectiva del valor de uso y valor de cambio, desde su preocupación por la manera de alcanzar una sociedad justa” (Sánchez-Serna y Arias-Bello 2012, p. 437).

actividad de intercambio pecuniaria, o natural<sup>12</sup>. Compartiendo el pensamiento de Aristóteles, Santo Tomás también reconoce que en la actividad de intercambio es difícil buscar un criterio que permita confrontar entre ellos bienes distintos que lleven en sí mismos características y utilidades diferentes, para definir un precio de intercambio que respete el principio de justicia conmutativa, o sea que garantice el cambio de valores equivalentes, a menos que no se reduzcan los valores de estos bienes desiguales a una calidad común, convencionalmente aceptada y reconocida por todos, compradores y vendedores, algo que actúe como una unidad de medida y cuyo valor sea expresión del precio de cambio de las mercancías. Siguiendo a Aristóteles (véase Lotito 1981), también Santo Tomás reconoce en la moneda esta importante función de unidad de cuenta, definida en base a lo que el Estagirita llamaba ley particular, entendiendo con esta definición un principio o una norma que la misma comunidad define y se da para poder regular sus relaciones y su vida comunitaria. Partiendo desde estas premisas el Aquinate en la *Quaestio 77 (II-II a. 1)* de la *Summa Theologiae*, titulado “si es lícito vender algo por más de lo que vale”, se ocupa explícitamente del justo precio, con el objetivo de examinar cuando se puede hablar de fraude en las actividades de compras y de ventas. Santo Tomás, empieza el artículo 1 de esta *Quaestio* interrogándose sobre el tema de la ley natural, para después ocuparse de su relación con aquella que hemos llamado particular, para definir lo que es justo por naturaleza y lo que se entiende como justo por la comunidad. A tal propósito, el Aquinate, partiendo desde su herencia aristotélica, revisada a la luz de la filosofía agustiniana, concordando con Aristóteles que por ley natural (o común) se debe entender aquella que conforme a la naturaleza define e indica al ser humano lo que es considerado universalmente justo o injusto, la retoma porque convencido que sobre todo con referencia a los hechos económicos se debe poseer una profunda comprensión de las leyes naturales, consistentes en «la participación del hombre en la ley eterna, aquella en virtud de la cual todas las cosas se hallan perfectamente ordenadas» (Valdebenito 2016, p. 65), para que el comportamiento humano sea regido por el apetito racional y por lo tanto se manifieste bajo forma de acción ideal, hecha para conseguir un útil que no sea dañino por los demás, o sea el bien común. El tema que Santo Tomás desarrolla en la *Quaestio* considerada, no se centra sobre la individuación de cualquier método para asignar a los bienes intercambiados en los mercados el justo precio de compraventa. Más bien, los razonamientos del Aquinate se refieren a definir cuando la venta por arriba o abajo del justo precio, definido convencionalmente en términos de una regla aceptada universalmente por los participantes a las actividades del intercambio y basada en la utilidad que los bienes aportan a los consumidores y, por lo tanto, a la colectividad, se debe considerar lícito, porque

---

<sup>12</sup> Por intercambio pecuniario se entiende una actividad de intercambio entre dos cantidades de dinero, o entre dinero y cualquier bien distinto del dinero, cuya finalidad es la ganancia; donde por intercambio natural se entiende una actividad entre bienes, o entre un bien y una dada cantidad de dinero que no exceda las necesidades para vivir (ausencia de lucro).

respetar el principio de justicia conmutativa, o, en caso contrario ilícito. Con referencia al problema de poder reconducir a Santo Tomás un posible método de cálculo del justo precio, debemos subrayar que el Aquinate, en sus escritos ha propuesto por lo menos dos distintos métodos para calcular el justo precio, aparentemente en contradicción uno con otro. Si consideramos, en efecto, las categorías modernas del valor objetivo y subjetivo de los bienes, es fácil concluir que el Aquinate cuando afirma que el precio de intercambio de los bienes depende del cálculo del tiempo necesario para producirlos y para transportarlos desde los mercados en que son presentes a los mercados donde hay demanda, acompañada por una oferta escasa o nula, parece acercarse a un método de cálculo del justo precio más objetivo, siendo que en este caso se considera justo el precio capaz de compensar los costes que los contrayentes en los mercados deben hacer frente en términos de tiempo empleado para intercambiar los bienes; sin embargo, cuando Santo Tomás afirma que la actividad de intercambio entre dos contrayentes se puede considerar concluido solo cuando las utilidades de ambas partes se equiparen, parece acercarse a un método de cálculo del justo precio más subjetivo, siendo que en este caso se considera justo el precio capaz de equiparar las necesidades de los contrayentes. Esta aparente contradicción de dos distintas impostaciones para calcular el justo precio encuentra su elemento de síntesis en sus común base aristotélico-agustiniana. Retomando las palabras de San Agustín, ya citadas en la introducción de este capítulo: «dada la libertad de apreciación, [...] quien reflexiona sobre algo lo juzga según su valor intrínseco, quien lo necesita lo juzga según el provecho que puede sacar de ello» (Santo Agustín 1973, p. 625), en efecto, se puede concluir que Santo Tomás cuando se refiere al rol del tiempo necesario para producir los bienes y para transportarlos desde un mercado a otro para calcular el justo precio, no se refiere a sus valor intrínseco, porque tanto los mercaderes como los compradores que utilicen este criterio no recurren a eso para reflexionar sobre las calidades intrínsecas de ellos, sino para conseguir un provecho a través del intercambio. En este caso la contribución del tiempo no está considerado en términos de valor intrínseco como sucede para las teorías modernas y contemporáneas del valor objetivo, sino en términos de los gastos que los contrayentes deben sufrir para satisfacer sus necesidades; tratase de una evaluación del justo precio, también en este caso, más cercana al enfoque subjetivo del valor, obtenido confrontando las desutilidades de las contrayentes conectadas con la actividad del comercio con las utilidades que ellos perciben gracias al mismo comercio. Aclarado esto, es posible afirmar que en la visión del Aquinate el justo precio es la manifestación monetaria del valor subjetivo de los bienes estimado por parte de quienes recurren al mercado para satisfacer sus necesidades. Hay que subrayar que no se trata de un concepto de subjetividad individual, porque el justo precio no depende desde la estimación del comprador o mercader individual, sino desde la estimación de los bienes, basada en la utilidad que la sociedad les atribuye según la capacidad que dichos bienes tienen de satisfacer a los consumidores, y

de reflejo a la entera colectividad. El justo precio de un dado bien, entonces, se puede considerar como una convención definida por una evaluación basada en el sentido común de la colectividad referente a la capacidad de dicho bien de satisfacer las necesidades de quien lo consume, independientemente de la calidad de este bien o de sus específicas características. En definitiva, el justo precio es un valor subjetivo-colectivo<sup>13</sup>, porque anclado a la utilidad del bien según el sentido común de la comunidad (véase Valdebenito Cit., p. 66 y Santo Tomás 1998, Libro 5 lectio 9 n. 4). Claramente, este valor, fijo y estable si se considera con respecto a un solo mercado o plaza, no es tal con respecto a mercados y plazas distintas, porque las evaluaciones colectivas referente a la utilidad de un dado bien, *ceteris paribus*, puede cambiar de un mercado a otro según el sentido común de la colectividad que opera en distintos mercados, normalmente dependiente desde dos elementos fundamentales: la mayor o menor disponibilidad del bien en los mercados y la percepción colectiva de su utilidad. Es evidente que, si la percepción colectiva de la utilidad del bien es alta y su disponibilidad es escasa, la estimación colectiva del bien sube y el justo precio en este tipo de mercado, como nivel de precio convencionalmente considerado justo, será más alto con respecto al justo precio asociado al mismo bien en mercados donde su disponibilidad es más alta y/o la percepción colectiva de su utilidad es más baja (véase la nota 11 de este apartado). Volviendo al contenido de la *Quaestio 77* de la *Summa*, como se ha dicho, aquí el Aquinate se concentra en el tema de la licitud de una venta concluida a un precio más alto o bajo del justo precio que se acaba de definir en su base subjetivo-colectiva. Siguiendo el pensamiento del Aquinate, si una dada mercancía se vende por un precio más alto o bajo con respecto al valor que el sentido común de la colectividad le reconoce, se produce un acto ilícito, porque el precio practicado es injusto<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Es oportuno recordar que hay también otra interpretación, según la cual el justo precio, sigue la lógica del valor objetivo, porque las indigencias, o necesidades de los compradores no son variables, en dependencia de los caprichos individuales, sino en Santo Tomás se habla de una indigencia dada y fija, porque se refiere a un hombre promedio, cuya característica es de ser un hombre recto: “Alguien pudiera creer que estamos aquí ante un criterio subjetivo del valor, como el que más tarde había de encarnar en el concepto de utilidad marginal. Sin embargo, esta *indigentia* no es una necesidad caprichosa, [...] representa por consiguiente algo objetivo, y sobre todo carece de lo que es propio de la necesidad subjetiva de la escuela marginalista, la inestabilidad y variabilidad, que conduce a los cambios continuos de valor. Al contrario, esta *indigentia*, como referida a un tipo ideal de hombre promedio, el hombre recto, es algo estable y fijo, pues prescinde de las particularidades que pudieran presentar los individuos concretos [...] Resumiendo todo lo expuesto, concluimos que la teoría del valor económico que está contenida en los escritos de Santo Tomás es una teoría predominantemente objetiva, no porque no considere el elemento subjetivo de la utilidad, sino porque lo considera como factor fijo, que no interviene, mejor, que no debe intervenir, en las oscilaciones del precio del mercado” (Iparraguirre 1957, pp. 21-22). Como se ha explicado en el texto, pero, nos rechazamos interpretaciones retrospectivas similares, porque en la época en que escribe Santo Tomás no existían las categorías de valor objetivo y subjetivo desarrolladas siglos después por la escuela clásica Ingles y los marginalistas, y, por lo tanto, creemos que sea más correcto interpretar el pensamiento del Aquinate utilizando las categorías económicas de su época, sin caer en la tentación de estudiar las teorías económicas en retrospectión (Blaug 1988).

<sup>14</sup> Siendo que la actividad de intercambio es voluntaria, si el justo precio tuviera una naturaleza subjetivo-individual, cualquier nivel de precio, fruto de un acuerdo libre y voluntario entre los contrayentes, sería de hecho justo, porque, en línea con el principio de la justicia conmutativa, una transacción económica se puede considerar concluida si “cada una de las partes valora más lo que recibe que lo que entrega” (Cachanosky, 1994: 12). Esta visión, de hecho, coincide con la moderna teoría subjetiva del valor, donde el precio de equilibrio entre demanda y oferta es siempre justo, porque dado

“[E]l valor de una cosa destinada al uso del hombre se mide por el precio a ella asignado, a cuyo fin se ha inventado la moneda, como Aristóteles señala. Por consiguiente, si el precio excede el valor de la cosa, o, por el contrario, la cosa excede el valor del precio, no existirá a igualdad de justicia. Por tanto, vender una cosa más cara o comprarla más barata de lo que realmente vale es en sí mismo injusto o ilícito” (De Aquino, 1956, p. 666).

Sin embargo, siempre en la misma *Quaestio 77*, reconoce que el principio de justicia en los contratos humanos está determinado por las leyes civiles, por lo tanto, en el respeto de ellas, está permitido vender bienes a un precio más alto o más bajo de su valor (II-II, art. 1). Desde aquí, el Aquinate, si, por un lado, cuando habla con referencia a la ley natural, se rehace a la regla de oro del evangelio de Mateo (7, 12) “todo cuanto queráis que os hagan los hombres, así también haced vosotros con ellos, porque esta es la ley”, por otro lado, cuando se refiere a la ley particular, admite que pequeños aumentos o disminuciones del precio de un dado bien respecto a su valor, no comprometen la determinación del justo precio y con ello, la igualdad de la justicia conmutativa, siempre que los contrayentes respeten las leyes civiles, hechas para defender el principio de *aequalitas* (Todeschini 2000, p.603) que siempre debe caracterizar las relaciones entre contratantes. A este punto resulta importante explicar mejor lo que entendía Santo Tomás por utilidad colectiva asociada a las mercancías, capaz de definir, independientemente de sus características intrínsecas, el justo precio, y como esta utilidad se relaciona con las leyes particulares vigentes en los mercados. A tal fin, debemos volver, otra vez, a la definición aristotélica de ley particular, heredada tanto por los teóricos que por los políticos de la Alta Edad Media. Definiendo la ley particular, como ya se ha dicho, como aquellos principios y normas que una dada comunidad se da para regular sus relaciones y su vida comunitaria, en la Alta Edad Media el mercado se consideraba como un lugar sujeto a la actividad jurisdiccional de la autoridad pública, cuya función era aquella de producir un marco normativo capaz de diseñar el perímetro entre el cual los operadores del mercado debían ceñirse para actuar lícitamente, con la finalidad de proteger los intercambios desde comportamientos éticamente desviados como fraudes, robos o acciones coercitivas que los operadores de mercado, tanto los mercaderes como los consumidores, en ausencia de normas escritas, podrían poner en marcha, privilegiando sus propios intereses personales en detrimento de aquellos de la comunidad. La autoridad pública solía, entonces, garantizar, a través de controles y subsiguientes intervenciones normativas y reglamentarias, donde se necesitaban, el principio de justicia

---

desde un acuerdo entre partes, que satisface conjuntamente tanto el lado de la demanda que lo de la oferta. Claramente la diferencia sustancial existente entre la moderna teoría del valor y aquella propuesta por Santo Tomás y los doctores escolásticos es que la naturaleza de la moderna teoría del valor subjetivo es individual, a diferencia de aquella de los escolásticos, cuya naturaleza es colectiva, siendo que el precio es justo si se presenta como la manifestación monetaria de una estimación colectiva de la mercancía, basada en el sentido común referente a la capacidad de la mercancía de satisfacer los intereses de los miembros de una dada comunidad que opera en un dado mercado. Esto está a significar que según la visión moderna del valor subjetivo pueden existir tantos justos precios cuantos son las transacciones económicas concluidas, mientras que según la visión de los escolásticos en el mismo mercado, dada la evaluación colectiva de la utilidad de la mercancía objeto de intercambio, puede existir un solo justo precio, aunque si, considerando la misma mercancía vendida en distintos mercados, colocados en distintos Países, el justo precio de cada uno de estos mercados puede diferir desde el justo precio de los otros mercados, si en cada mercado existieran distintos sentidos comunes de la aportación de utilidad de dicha mercancía a los participantes a los mercados; cosa esta que puede ocurrir, porque en cada mercado, cambiando las condiciones de los Países de pertenencia, pueden cambiar las opiniones colectivas de los operadores referente a la aportación de utilidad de la mercancía considerada.

conmutativa en las actividades de intercambio, imponiendo unas limitaciones a las actividades tanto de los mercaderes como de los compradores, porque, para que los mercados realicen la esperada utilidad de la entera comunidad, se debía favorecer conjuntamente, desde el lado de la demanda, que los consumidores pudiesen satisfacer sus necesidades, encontrando los bienes necesitados en el mercado y pagando un precio que tuviese en cuenta sus posibilidades de acceso al mercado, y desde el lado de la oferta, que los mercaderes pudieran también satisfacer sus intereses, coincidentes con el ganar lo suficiente para acceder a las primarias necesidades suyas y de su familia y contemporáneamente dar continuidad a su trabajo de mercader, cubriendo los riesgos de deterioro de la mercancías durante los viajes y la posibilidad de comprar nueva mercancía para venderlas en los mercados.

“El precio de venta fijado en el mercado [...] debía tener una relación determinada con el trabajo realizado, con las necesidades de los comerciantes y, por supuesto, con las necesidades y posibilidades de los consumidores” (Foucault 2010, p. 47), siendo que el mercado “era percibido como un riesgo que acaso corría el comerciante, por una parte, pero seguramente también el comprador, por otra” (*Ibid.*, p. 47).

Es esta la motivación para la cual el justo precio estaba considerado, tanto en plan teórico como en aquello práctico, como un instrumento de reglamentación antifraude del mercado para la protección de todas las partes. El subjetivismo escolástico, entonces, se basa en la idea que la estimación de los bienes mantenga una relación directa con la justicia conmutativa, gracias a la cual en los intercambios debe ser garantizado que nunca ocurra que alguien se enriquezca a daño de cualquier otro (Widow 2007, p. 185)<sup>15</sup>. Es así como Santo Tomás, además del intercambio en sí mismo, considerado de manera abstracta, dónde el justo precio es aquello que “se practica libremente en el mercado” (*Questio* 77, II-II, a. 1), reconoce dos casos en que se puede considerar licita la actividad de intercambio con un precio que difiera desde el valor del bien intercambiado reconocido según el sentido común de la colectividad. El primer caso es el intercambio entre dos contrayentes que produce una ganancia por uno de los dos y una pérdida por el otro, como es el caso en que uno tiene urgente necesidad de un

---

<sup>15</sup> Junto a los que ya se ha dicho en la nota antecedente (n. 11), esta es otra importante diferencia entre el subjetivismo-colectivo de los escolásticos y el subjetivismo-individualista de las teorías económicas modernas y contemporánea. El subjetivismo-colectivo escolástico respeta la visión aristotélica dell’*alotrion aghaton*, argumentado en el primer capítulo, según la cual cuando la justicia en términos de ley particular se transforma en comportamiento virtuoso (*ergon*) necesariamente va a relacionar el individuo con toda la comunidad política, volviéndose en una virtud completa que transforma la intención de los buenos propósitos hacia los demás en acción concreta (EN, V 3, 1129b 25-27). Por el contrario, con el subjetivismo-individual, prevalece el principio pleonético dell’*alotrion aghaton* del sofista Trasimaco, según que siendo que la justicia coincide con el útil del más fuerte, las normas están hechas para favorecer el útil de este último, así que el lado débil del mercado, respetando las normas, acaba para hacer el útil del otro, perjudicando su misma utilidad: con una utilidad metafísica, como aquella pleonética, desprovista de connotaciones materiales, hay siempre una parte que obtiene más que la otra. Citando Foucault: “El mercado cuando se lo deja actuar por sí mismo en su naturaleza, en su verdad natural, si se quiere, permite la formación de un precio determinado, que de manera metafórica se llamará precio verdadero y a veces se denominará, además, precio justo, pero que ya de ningún modo acarrea consigo esas connotaciones de justicia” (2010: 48-49).

cierto bien y el otro viene dañado por privarse de este bien; en este caso el “justo precio no debe evaluarse solo mirando a lo que se vende, sino también al daño que el vendedor sufre con la venta”, pudiendo así venderlo con un precio mayor que el valor del bien cedido “aunque no [se puede vender] por más de lo que [el bien ] vale según el propietario” (*Ibid.*, II-II, a. 1). El segundo caso, es lo de una actividad de intercambio que produce una ventaja para quien compra sin que venga sufrido algún daño por el vendedor; en este caso el vendedor “no tiene derecho a aumentar el precio. Ya que la ventaja del comprador no depende del vendedor, sino de la condición del comprador [...] Sin embargo, aquello que obtiene una ventaja significativa de la compra puede aumentar la remuneración por su propia voluntad [como] un signo de nobleza de espíritu” (*Ibid.*, II-II, a. 1). Valiendo siempre la regla que el justo precio es aquel precio que corresponde al principio de equivalencia de la justicia conmutativa, basada en el principio de la estimación colectiva de la utilidad de los bienes vendidos, una actividad de venta con un precio un poco más alto, o, viceversa, un poco más bajo, del valor estimado, se puede considerar lícito según la ley particular, si esta variación se mantiene en el marco normativo definido para proteger el mercado desde acciones desviantes como el fraude y el robo (*Ibid.*, II-II, a. 2 y 3).

#### 2.2.5 Santo Tomás y el pecado de usura

Conectado al tema del justo precio, es el tema de la usura, tratado en la, *Quaestio 78* de la *Summa Theologie*. El tema de la usura es un tema relevante, porque pone una serie de cuestiones éticas. Partiendo siempre desde el pensamiento aristotélico, la moneda, como ya se dijo en el primer capítulo de este trabajo, asume dos distintas naturalezas: una de mercancía, en los intercambios con los extranjeros, cuya función es realizar los beneficios de alienación; otra, de unidad de cuenta, cuya finalidad es contener la competitividad en el mercado interior, en cuanto medida aceptada convencionalmente desde todos para intercambiar bienes en el respeto del principio de la justicia conmutativa, garantizando actividades comerciales que se concluyen con un intercambio de valores equivalentes. La primera cuestión que lleva el tema del préstamo de la moneda con interés se refiere a la naturaleza de la moneda, porque con referencia a la moneda-mercancía, el tipo de interés debería representar el precio que el mutuante se empeña a pagar al mutuuario por un valor equivalente a la cantidad de moneda prestada; sin embargo, si la moneda, se considerase en su naturaleza de unidad de cuenta, siendo la expresión del valor de las mercancías intercambiadas en los mercados, no posee «valor en sí mismo, sino sólo en relación con los bienes que [representa], como medida de estos bienes» (nuestra traducción: Bertuzzi 2016, p. 198). En este segundo caso, el pago de un interés no puede considerarse, como antes, el precio que va a remunerar la pérdida de la mercancía por parte del mutuante, sino como un acto injusto, porque “así se vende una cosa inexistente, resultando en una desigualdad que es contraria a la justicia” (*Quaestio 78*, a. 1). Leyendo la *Quaestio 78*, el Aquinate

con referencia al préstamo con interés pone dos cuestiones importantes, una ética, y otra de práctica económica, siendo que el préstamo monetario era vigente en los mercados de la época y era considerada una actividad útil, en algunos casos indispensable, para el capital mercantil que alimentaba la economía. Desde el punto de vista ético, como ya se lee en las primeras líneas del artículo 1 de la *Quaestio* en examen, ninguna actividad que sigue la enseñanza de Jesucristo se puede considerar pecaminosa y el mismo Jesús habla de interés, cuando en Lucas 19, 23 afirma: “Entonces, ¿por qué no pusiste mi dinero en el banco, y al volver yo, lo hubiera recibido con los intereses?”. Además, sigue recordando el Aquinate, los Evangelios hablan, más o menos explícitamente, del préstamo con interés como una actividad difundida y aceptable, como es el caso de la parábola de los talentos: Mateo 25, 14-30 y Lucas 19, 12-27, así como, en otros casos, tanto en los Evangelios (por ejemplo Lucas 6: 27-38: “prestar sin querer nada a cambio”) como en el Antiguo Testamento (por ejemplo Deuteronomio 23:21: “al extranjero podréis prestar con interés, pero no a tu hermano, para que el Señor tu Dios te bendiga en todo lo que intervengáis, en el país a donde iréis a tomar posesión”), se considera el préstamo con interés como una conducta desaconsejada, pero no pecaminosa. Siendo que en las sagradas escrituras no hay prohibiciones explícitas ni condenas a la actividad del préstamo con interés, como por las otras actividades económicas, dice Santo Tomás, el límite entre el lícito y el ilícito, o pecado, consiste en la actitud del ser humano que presta con interés. Si el hombre respetando la ya recordada regla de oro, de hecho, eligiendo un comportamiento ideal, ejerce una acción útil para la colectividad, prestando la moneda que posee a quienes no la posee, pero la necesita para sus actividades económicas, ayudando por esta vía el buen funcionamiento del mercado y la circulación de la riqueza. Siendo que el mutuante, en este caso, emplea la moneda poseída para el bien de la comunidad, renunciando a los usos alternativos que podría hacer de la moneda prestada, tiene derecho a una recompensa que debe seguir el criterio de la justicia conmutativa. Lo que Santo Tomás condena y considera pecado es el préstamo con interés, cuando se pretende, además del interés por la moneda prestada, una compensación también por el uso que el mutuuario hace de esta moneda, siendo que pedir una remuneración por un bien que desaparece en el momento mismo en que se consume, es como si se pidiese a la contraparte dos veces el precio: el justo precio debido a la venta del bien y un precio por el uso del bien.

«Para Tomás, reclamar una compensación por el uso de un bien que se destruye por el propio uso es como reclamar el precio justo del vendedor (el intercambio por un bien de igual valor) y al mismo tiempo un precio por el uso de ese bien, como cuando alquilas o lo alquilas» (Bertuzzi Cit., pp. 200-201).

Por lo que se ha dicho, siendo que la moneda, entendida como unidad de cuenta, no tiene un valor suyo propio, sino es un valor convencional correspondiente a los bienes que representa y mide, y siendo que la misma moneda, como mercancía, una vez prestada, como sucede por cualquier otro bien, su uso coincide con su consumo, así que no se puede pedir contextualmente el precio por el

préstamo, la restitución de la moneda, y otro precio por el uso que el mutuuario hace de esta misma moneda, porque su propiedad se queda en las manos del mutuante, este último tiene derecho a percibir para su actividad un interés, equivalente a un justo precio, coherente con el principio de justicia conmutativa, como remuneración de la utilidad que el mutuante aporta a la colectividad prestando la moneda, y compensación del coste oportunidad que el mutuante sufre en el momento que presta la moneda, renunciando a sus posibles usos alternativos. Con referencia a este último caso, el Aquinate, retomando el caso de una compraventa de bienes que aporte una ventaja al comprador y un daño al vendedor, afirma que también en el caso del préstamo con interés, si este comporta una ventaja para quien pide el préstamo y una pérdida para quien lo otorga, «el precio justo debe fijarse no solo mirando lo que se vende (la moneda), sino también el daño que sufre el vendedor con la venta» (*Ibid.*, p. 201), siempre en el respeto del marco indicado por la ley particular del Estado.

Analizado el tema del justo precio según el pensamiento de Santo Tomás, en los próximos apartados, vamos a estudiar su herencia en el pensamiento de los doctores escolásticos de la **Escuela de Salamanca** en España (apartado 3) y en el pensamiento de los dominicos y franciscanos en Italia (apartado 4)<sup>16</sup>, para poder en último apartado hacer una primera comparación entre el pensamiento español e italiano con referencia al tema del justo precio<sup>17</sup>.

### 2.3 La teoría del justo precio de la Escuela de Salamanca

La herencia de Santo Tomás en España encuentra su apogeo en el siglo XVI en las obras de los teólogos y juristas de la Escuela de Salamanca. Para entender bien la importancia de su contribución al pensamiento económico en general, y a aquello de impostación tomista, en particular, no se puede prescindir desde dos premisas, una histórica y otra metodológica.

---

<sup>16</sup> La motivación que nos ha empujado a hablar antes de la Escuela de Salamanca y luego del pensamiento franciscano es para marcar que con referencia al tema del justo precio, a pesar que los maestros salmantinos, en algunos casos, recogieron y pudieron aprovechar el pensamiento de los frailes franciscanos, la contribución más significativa de los pensadores italianos, tanto dominicos (véase la contribución de San Antonino de Florencia., pp. 71-72 de este texto) como franciscanos (véase el pensamiento de San Bernardino de Siena, pp. 70-71 de este texto), es aquella del valor de la actividad del donar, capaz de definir un precio, considerado justo, aunque sea más bajo de aquello definido por el sentido común, porque facilita las relaciones de reciprocidad en los mercados, reduciendo la competitividad en favor de la coesión entre seres humanos; y siempre que no sea dañino por el interés del vendedor.

<sup>17</sup> Para que nuestro análisis sea más completo, queremos recordar que en los siglos considerados en este apartado, circulaban también escritos e ideas con planteamiento mercantilistas, tanto en España como en Italia. Estos autores, pero, se han quedado fuera de nuestra tratación, porque, a diferencia de los dominicos y de los franciscanos, cuyo objetivo era fomentar un mercado civil en el que, al hacer compatibles las prácticas de la acumulación del capital mercantil y del préstamo con interés con los principios de la ética católica, las condiciones de vida de toda la comunidad pueden mejorarse, propio gracias a la acción económica, los mercantilistas, pensando un mercado altamente competitivo de tipo depredador, pretendían la intervención de la autoridad pública en la economía, para favorecer a través de la actividad de los mercaderes la entrada de cantidades crecientes de oro, en detrimento de los países competidores. Según los casos, la mano pública estaba llamada por los mercantilistas a contrastar la ociosidad, para aumentar la productividad de la mano de obra de las mercancías a exportar, o a acuñar monedas con un valor real del oro inferior al nominal, con el fin de acaparar oro mediante el juego del cambio monetario, o, por último, a proteger los mercados nacionales de los extranjeros, mediante políticas proteccionistas adecuadas (véase Fuentes Quintana 1999, t. II; Perrotta C. y Forges Davanzati G. 2003).

Desde un punto de vista histórico estamos colocados en una fase de fuerte expansión económica de la Monarquía Hispánica, sobre todo en la Corona de Castilla, gracias al gran esfuerzo militar, hecho en los siglos antecedentes por parte de los Reyes Católicos, para reconquistar la península Ibérica, sustrayéndola a la ocupación de los musulmanes, a la unificación del territorio español por voluntad de los reyes Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, que dieron a España una moderna estructura estatal y administrativa, y, por fin, gracias al inmenso imperio que los españoles fueron capaces de construir en las Américas después del descubrimiento del nuevo mundo por Cristóbal Colón, que garantizó a España dos decenios de grande crecimiento, gracias, entre otras cosas, a la conspicua cantidad de metales preciosos provenientes desde el nuevo mundo, hasta pertenecer, hasta mediado del siglo XVI (1556) al imperio de los Habsburgos, una de la más importantes formaciones políticas de la época, después de la subida al trono de Carlos I de Habsburgo (1516), nombrado luego Emperador del Sagrado Romano Imperio en 1519 con el nombre de Carlos V. Estos años de prosperidad se caracterizaron por dos cosas en particular: el desarrollo del mundo urbano fue más grande que el del mundo rural, y, como consecuencia, la actividad comercial tuvo una mayor importancia. Trátase de una época caracterizada, entonces, por una coyuntura económica muy favorable para el fortalecimiento económico y político de la burguesía mercantil. La urbanización fue tan alta que las ciudades “al parecer, crecieron tres veces más que el conjunto de la población en la corona de Castilla” (Pérez Moreda 1998, p.58-59), sobre todo, entre otras razones, gracias al fuerte flujo de campesinos que prefirieron abandonar el campo, para trabajar en las ciudades tanto en el sector de la manufactura como en aquello de los servicios, con consecuente crecimiento de las actividades comerciales, debidas al aprovisionamiento de los bienes alimenticios, procedentes principalmente de los campos de los alrededores, y de las materias primas para la producción manufacturera, procedentes del mercado interior y del extranjero, como es el caso de la sedas y de los colorantes textiles, y a las exportaciones de la manufactura locales. Francisco de Vitoria, fundador de la escuela salmantina<sup>18</sup>, y sus primeros seguidores, Domingo de Soto y Martín Azpilcueta, conocido como el Navarro, fueron contemporáneos del fuerte ascenso de la burguesía mercantil, y su actitud con respecto al capital mercantil fue crítico y finalizado a defender los mercados desde aquellos comportamientos especulativos y fraudulentos que enriquecían a los mercaderes con daño de los demás. Según ellos, la actividad de los mercaderes, aunque útil para la colectividad, era, sin

---

<sup>18</sup> Con referencia a lo que debe entenderse por Escuela de Salamanca, utilizando aquí una definición bastante asentada en la literatura, la Escuela de Salamanca se refiere a un grupo de teólogos vinculados a las enseñanzas de Francisco de Vitoria e influidos por los escritos de Tomás de Aquino. Pertenecen a esta Escuela sus inmediatos discípulos: Domingo de Soto y Martín Azpilcueta, a quien se pueden añadir, Melchor de Soria, Tomás de Mercado, Luis Molina, Juan de Matienzo y Juan de Lugo (véase, Barrientos 1995). Una reciente reflexión sobre sí existió una Escuela de Salamanca en asuntos económicos véase Vigo A. (2006) y Perdices de Blas y Ramos Gorostiza (2023).

embargo, deshonesto e injusto por su misma naturaleza, porque si prevaleciese el interés individual su finalidad fuera proyectada solamente a la ganancia del mercader.

### 2.3.1 Objetivos y método de los estudios de la Escuela de Salamanca

El objetivo de los salmantinos consistió, entonces, en buscar cómo hacer convivir las grandes y variadas oportunidades de enriquecimiento de los mercaderes con la moral católica, infundiéndoles en los fieles una justificación racional de la medida de la ganancia que crease sospecha con respecto a riquezas acumuladas por parte de los mercaderes en tiempos demasiado cortos. La actividad de los mercaderes, según ellos, podía superar su intrínseca acepción negativa sólo haciendo coincidir su finalidad principal con la utilidad de terceros, por ejemplo, garantizando el sustento digno de las familias de los propios comerciantes, abasteciendo los mercados en tiempos de hambruna, y socorriendo a los pobres, mediante la distribución de ganancias excedentes las necesidades de los mercaderes y de sus familias, porque como escribe Tomás de Mercado “no es lo mismo querer ganar [para] comer y querer[se] enriquecer, que la una voluntad es buena y recta, la otra viciosa y pecaminosa” (García Sans 1999, p. 133. Véase también: Barrientos 1985, pp. 66-68, 200-202; Mercado 1977, 79-83). Es así que, los salmantinos trataron de librar los mercados desde aquellos comportamientos especulativos y fraudulentos favorables solo al capital mercantil, a través del justo precio, en algunos casos entendido como expresión de la actividad libre de los mismos mercados, donde el valor de los bienes se considera basado en la estimación común de su utilidad finalizada a satisfacer las necesidades de la comunidad, en otros casos entendido en términos de precio legal, como es el caso de la tasa del trigo, para contener el precio de un bien como este, de primera necesidad.

Pasando al método utilizado por los doctores escolásticos, su objetivo era aquello, dado un cierto problema a resolver, de tener distintos los aspectos normativos de la ley natural, que se refieren al problema considerado en general, desde los aspectos analíticos de la misma ley natural, que se refieren al mismo problema analizado en función de las circunstancias concretas que lo condicionan (Camacho 1999, p. 179 y Schumpeter 1954, pp. 97 y 88). La idea de fondo de este enfoque metodológico es que no es posible buscar una solución cierta a los problemas concretos, teniendo en cuenta solo los principios generales, porque hay muchas circunstancias en la realidad que los condicionan y que hay que tener en cuenta. Es así como a la dimensión normativa de la ley natural se debe añadir aquella analítica, recurriendo a lo que se conoce como “casuismo”. Como afirma Camacho, se trata de un método práctico, y por lo tanto falible, que, mediando entre principios generales y casos concretos, lleva a un juicio moral, declinable en términos de “opinión probable” porque, obtenido razonando sobre un caso dado, o “problema concreto”, a que viene aplicado “unos principios generales” normativos (Camacho 1999, Cit, p. 180 y 1985, pp. 155-194).

Apuntadas estas dos premisas, una histórica y otra metodológica, podemos empezar a tratar el tema del justo precio, partiendo desde la teoría del fundador de la Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, y de sus directos seguidores, Domingo de Soto y Martín Azpilcueta, para luego estudiar las evoluciones del pensamiento de los primeros doctores salmantinos a través las contribuciones de otros importantes autores como Melchor de Soria, Tomás de Mercado, Luis Molina, Juan de Matienzo y Juan de Lugo<sup>19</sup>.

Respetando la tradición aristotélico-tomista, los salmantinos justifican el mercado, la actividad de intercambio y el precio como fruto de la necesidad de los seres humanos de vivir en comunidad y socializar para satisfacer sus indigencias, no siendo autosuficientes. Siempre en línea con esta impostación de pensamiento, consideran, además, la moneda en términos de unidad de cuenta necesaria para comparar en los mercados bienes heterogéneos, tanto por características intrínsecas como por utilidad, reconduciendo estas diversidades a una medida común cuando deben intercambiarse. A tal propósito, significativas son las palabras de Luis Molina que, hablando del trueque, escribe que la moneda se introdujo en los mercados a causa de “la desigualdad de las cosas que se intercambian y que, con demasiada frecuencia, no eran muchos los que necesitaban aquellas cosas que los demás poseían en abundancia” (1597: 495 d, 469a). La moralidad del mercado y de la moneda por los escolásticos se reconduce propiamente a esta específica función de ayuda a facilitar la vida social. En línea con la teoría del justo precio de Santo Tomás, también aquella de los doctores escolásticos de la Escuela de Salamanca se basa sobre dos factores fundamentales: la percepción colectiva de la utilidad de los bienes y la consecuente estimación basada en el sentido común. Sin embargo, como recuerda Langholm (1979, pp. 6-7), siendo que la contribución teórica de los salmantinos sigue el método del casuismo, basado en la distinción entre dimensión normativa y analítica de la ley natural, su lenguaje semántico hay que distinguirlo desde lo analítico, para poder diferenciar el contenido moral desde lo práctico de sus discursos referentes a la vida y al comportamiento del hombre. Es así como, los salmantinos, si, por un lado, definen el justo precio, en términos generales, como el precio que respeta el principio de la justicia conmutativa en las transacciones, para que el intercambio se haga entre dos valores equivalentes, por otro lado, dicen que, en la práctica del mercado, eso se realiza cuando en las compraventas no existan condiciones de monopolio, de fraude y de engaño (Gómez Camacho 1985, pp. 43-54).

### 2.3.2 El justo precio en el pensamiento de Francisco de Vitoria

Ya en las contribuciones del fundador de la Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, se puede notar cómo se pasa desde una definición general del justo precio, donde él explica las características

---

<sup>19</sup> Siempre con referencia a la Escuela de Salamanca y de su fundador, Francisco de Vitoria, véase también Belda Plans J. (2000) y Cendejas Bueno J. L. y Alférez Sánchez M. (2020).

que ese debería tener desde un punto de vista normativo, para después dar una definición más analítica, refiriéndose al caso particular del precio del trigo, presentándose como un autor en principio favorable a un justo precio, fruto de un proceso de ajustamiento natural del precio hacia aquello considerado justo, dada la estima común del bien, que, en ciertos casos, como son aquellos de la hambruna, de la mala cosecha y de la sequía, reconoce que se necesita de un precio regulado por la autoridad pública, para poner un techo que tenga en cuenta que un precio para ser justo debe satisfacer, entre otras cosas, la condición de accesibilidad de los consumidores al mercado. En este caso, la autoridad pública interviene para que se restablezca, a través de una política de control de los precios, el criterio ético de la justicia conmutativa, para procurar de evitar que el capricho de los vendedores enriquezca a estos últimos con daño de los consumidores. Después de definir el justo precio, según la dimensión normativa de la ley natural, con las siguientes palabras: “La compraventa ha sido introducida para utilidad común del comprador y del vendedor [...] Por consiguiente, debe establecerse entre ellos el contrato según igualdad objetiva (*secundum aequalitatem rei*), pues lo que ha sido introducido para común utilidad no debe gravar más a uno que a otro” (Vitoria de 1934 en Iparraguirre 1957, q. LXXVII, art. 1, p.116 ), de Vitoria, pasando a la dimensión analítica de la misma ley natural, distingue entre bienes necesarios para la vida de los seres humanos desde aquellos que, por lo contrario, no lo son, llegando a distintas definiciones de justo precio, según los casos que pueden presentarse en la realidad. Es así como, los bienes que no son necesarios para la vida del ser humano pueden, de hecho, venderse también a un precio más alto de su valor, porque, aunque exista una estimación común, el comprador no encontrándose en ninguna posición de constricción, dada la característica de estos bienes de no ser necesarios para su vida, los compra libremente al precio propuesto por el mercader.

“Así que si las cosas no son necesarias para los usos humanos y se venden a un precio mucho mayor del que valen, y el comprador libremente y a gusto lo lleva, entonces no hay nada en esto sujeto a restitución, porque al que libremente lo acepta no se le hace injuria” (Vitoria de 1934 en Iparraguirre 1957, Cit., p.123).

Por el contrario, si los bienes son necesarios para la vida del hombre, hay que distinguir el caso en que estos bienes se venden a un precio legal, que en cuanto tal es también justo (Paradinas Fuentes 2014, pp. 106-107), desde aquello en que el precio no lo es. En este segundo caso, a su vez, hay que averiguar en cuestión, si están demandados y vendidos desde una multitud de personas, desde aquello en que, al revés, hay pocos compradores y pocos vendedores. En el primer caso, siendo que los bienes considerados abundan en los mercados, porque hay muchos vendedores, y al mismo tiempo hay muchos compradores, y por lo tanto hay, también, una estimación común, el justo precio coincide propiamente con esta última.

“Hay ciertas cosas vendibles que se venden y compran habitualmente, es decir, que interesan a muchos compradores y muchos vendedores. [...] Sobre ellos sea la primera conclusión: No habiendo fraude ni dolo, el precio justo de este objeto es el que está determinado y establecido según la común estimación de los hombres y no se debe considerar otra cosa sino la común estimación” (Ibid., p. 120).

En el segundo caso, cuando los compradores y los vendedores son pocos, y la oferta de los bienes, entonces, es más limitada, los mercaderes pudieran conseguir beneficios a daño de los compradores, y viceversa. Siendo que con pocos compradores y vendedores no existe una estimación común de los bienes, y que los bienes de que estamos hablando son necesarios para la vida del ser humano, pueden verificarse casos ilícitos en la fijación de los precios, especulativos o fraudulentos. Para evitar ilícitos no hay una receta única, tanto que de Vitoria reenvía a un principio de tipo prudencial, finalizado, de caso a caso, a definir un precio final que respete el principio de justicia conmutativa, según el cual el precio es justo si consiente un intercambio de valores equivalentes que tenga en consideración tanto los intereses del lado de la demanda, en términos de disponibilidad de los bienes en el mercado y del precio de acceso a este mismo, como el lado de la oferta, en términos de ganar lo suficiente para satisfacer las necesidades del mercader y de su familia y contemporáneamente dar continuidad a su trabajo, cubriendo los costes y los riesgos de su actividad.

«Si no hay concurrencia suficiente de compradores y vendedores para que se forme una estimación común del precio de la cosa, éste debe determinarse a partir de consideraciones prudenciales sobre los costos de producción, el trabajo empleado, los riesgos corridos por el mercader y la escasez del producto en la ciudad» (González Fabre 1997, p. 637).

Está claro como de Vitoria utiliza el principio tomista del justo precio, reelaborándolo a la luz del método casuista, porque después de haberlo definido en términos de ley natural en su acepción normativa, según la cual el precio es justo si respeta el principio de la justicia conmutativa, con referencia al caso específico de los bienes útiles para la vida del hombre, pasando a su acepción analítica, como se ha visto, define el justo precio según una casuística jerárquicamente ordenada, según la cual, como se ha visto, el precio o es justo porque definido por ley del Estado, para garantizar el acceso a los bienes necesarios para todos, o está establecido en términos de la común estimación de sus capacidad de satisfacer las necesidades de los consumidores, sin tener en cuenta los costes de la actividad de los mercaderes, si hay amplia multitud de compradores y de vendedores, o, finalmente, si la competencia en el mercado fuera baja, la cuestión moral se vuelve central para definir el justo precio, porque ni hay una común estimación de la utilidad de estos bienes, dada la baja cantidad de consumidores en los mercados, ni el precio, dada la escasez de los bienes del mercado, puede subir para complacer los deseos de enriquecimiento de los mercaderes, a daño de los consumidores.

“Hay otras cosas vendibles que no son tan comunes, es decir, que no hallan muchos vendedores y compradores, sino unos pocos, v. gr. si el trigo en tiempo de hambre se hallase en poder de uno o de pocos. Sobre estas cosas sea la segunda conclusión: El precio justo del objeto no puede tomarse de la común estimación de los hombres, porque no hay muchos que compren y vendan, ni tampoco le está permitido al que tiene el trigo venderlo a su capricho; sino que, en tal caso, cuando los géneros son muy escasos, deben traerse aquellas consideraciones razonables y condiciones que pone Conrado. Antes de establecer el precio por la común estimación de los hombres, es cuando conviene considerar aquellas condiciones, a saber, los gastos, el trabajo, el peligro y la escasez que aumenta el precio del objeto” (Vitoria de 1934 en Iparraguirre 1957, Cit., p. 120).

Al mismo tiempo, sin embargo, si hay pocos compradores y muchos vendedores, tampoco se puede aceptar que los primeros puedan comprar grandes cantidades de bienes a precios rebajados, con daño a los mercaderes: «Del mismo modo, cuando hay muchos vendedores y sólo uno o pocos compradores, entonces el precio de la cosa no debe tomarse de la estimación general de la gente [...] Porque no es lícito al comprador comprar mucho a bajo precio, aunque abunden los bienes y los vendedores, sino que el precio debe fijarse a discreción de un buen hombre» (nuestra traducción Vitoria de 1934, q 77, a. 1, 4 ). En conclusión, se puede decir que el fundador de la escuela salmantina, por un lado, retoma la idea tomista según la cual solo un comportamiento regido por el apetito racional es capaz de producir comportamientos ideales, finalizados al bien común, tanto que en los casos de bienes útiles para la vida del ser humano en mercados con pocos consumidores y compradores, los precios fraudulentos y especulativos se pueden evitar o con la intervención directa de la autoridad pública o empujando los seres humanos a comportamientos de tipo prudenciales, definiendo una teoría social del precio que tenga en cuenta las varias condiciones sociales que influyen en los costes, los riesgos, y en el acceso al mercado de los consumidores, por otro lado, se aleja desde el pensamiento de Santo Tomás cuando, siempre con referencia a los bienes útiles para la vida del hombre, en mercados con elevada competencia, afirma que el precio justo es aquello definido por la estimación común, definiendo una teoría subjetivo-colectiva del precio, basada solo en la estimación de la utilidad colectiva de los bienes, sin tener en cuenta, como hacía Santo Tomás, los costes de la actividad de los mercaderes<sup>20</sup> (véase también Brants 1895; Grice-Hutchinson 1952; Zalba 1944; Noonan 1957).

---

<sup>20</sup> Además de interpretación retrospectiva de la teoría del justo precio mencionada en la nota 13 (p. 46), existe también una interpretación prospectiva de esta teoría, defendida en particular por los estudiosos de la Escuela Austriaca de Economía, que reconocen la importancia del pensamiento de los salmantinos como antecedente de la utilidad subjetiva, tanto en la configuración de su teoría de los precios, como orden espontáneo en los mercados libres, como en referencia a la teoría del valor, que enfatiza la estimación común, que los escolásticos llamaban *complacibilitas* (véase Huerta de Soto J. 1998, p. 71, nota 76; Huerta de Soto J. 2000, pp. 61-62; Schwartz P. 1994, p. 106 y Chefuen A. 2009). En nuestro análisis, tampoco compartimos esta visión, aunque interesante, porque, haciendo nuestras las palabras de Paradinas Fuentes, pensamos «sencillamente [que], como los autores de Escuela de Salamanca, no pretendieron nunca independizar la economía de la moral [...] los partidarios del liberalismo económico, en cambio, son partidarios no del precio justo,

### 2.3.3 El justo precio en la contribución de Domingo de Soto

En la misma línea de pensamiento de Francisco de Vitoria se encuentra su discípulo directo, Domingo de Soto, tanto con referencia al tema del justo precio definido por la autoridad pública, como en términos de distinción entre bienes no necesarios y necesarios para la vida del ser humano. Con respecto al enfoque del precio impuesto al mercado por voluntad del Estado, De Soto afirma que cuando el Estado define por ley el precio de un dado bien, cualquier precio más alto es fruto de un comportamiento pecaminoso, aunque el pecado será mortal si el precio fuera mucho más alto del precio legal, mientras que será venial, por el contrario, si el precio fuera poco más allá de aquello definido por ley.

“Cuando el precio de las cosas está señalado por la ley, [...] no es licito añadir ni un solo óbolo, sino que es pecado mortal si el precio se aumenta notablemente, y hay obligación de restituir; pero si el aumento es muy pequeño, será pecado venial” (De Soto 1968, p. 547).

Retomando, además, la distinción entre bienes no necesarios y bienes necesarios para la vida del ser humano, aunque mantenga la definición del de Vitoria con referencia a la primera categoría de bienes, con respecto a la segunda categoría afirma que, también en ausencia de fraudes y especulaciones, vender estos bienes al precio máximo consentido que se puede aplicar comporta un acto de violencia a daño de los consumidores.

“Hay unas [mercancías] que en nada son necesarias a la sociedad, y éstas puede uno venderlas en tanto cuanto sea lo que el comprador a sabiendas quisiera dar. [...] Pero hay otras que son necesarias a la sociedad [...]; y en estas, aunque no hubiere ningún fraude, ni engaño, sin embargo, hay algo de violencia en querer venderlas al precio máximo que sería posible obtener” (*Ibid.*, p. 549).

Hecha la distinción entre bienes no necesarios y bienes necesarios, a diferencia de su maestro, que, como se ha visto, tenía bien distintos los casos en que el precio justo puede formarse en el mercado desde aquellos en que debe intervenir el Estado, según De Soto si los bienes son necesarios a la vida del hombre, en principio, lo mejor que podría ocurrir sería que fuese la autoridad pública la que se ocupase siempre de la fijación del precio de estos bienes; sin embargo, dándose cuenta el mismo que, dada la gran cantidad de bienes vendidos en los mercados, la autoridad pública no podía ocuparse de fijar precios legales para todas las mercancías útiles al hombre, remite en algunos casos al principio de la prudencia de los contrayentes, retomando la teoría del de Vitoria que hemos llamado del precio social.

---

sino del que llaman “precio de equilibrio”. [Así que, si] el pensamiento económico de los escolásticos depende de una visión finalista del mundo y del sometimiento de las relaciones económicas a las normas de la moral [aquello] económico liberal, en cambio, depende de una visión mecanicista del mundo y de la independencia de la economía de dichas normas» (Paradinas Fuentes 2017, p. 13).

“Ha de tenerse en cuenta que juzgar de los motivos y de las causas para establecer el precio de las cosas [necesarias ...] pertenece a la sociedad y a sus gobernantes, los cuales [...] deberían señalar precios a todas [estas] mercancías. Mas como esto es imposible en todas, queda el juicio de los vendedores y compradores” (*Ibid.*, p. 547).

#### 2.3.4 Justo precio, precio legal y teoría cuantitativa. La contribución de Martín Azpilcueta

Pasando al pensamiento de Martín Azpilcueta, también conocido como el Doctor Navarro, su contribución más significativa referente al tema del justo precio está conectado a sus estudios sobre el tema de la desvaluación de la moneda y de la acuñación de ésta con valor facial distinto de aquello intrínseco, relacionados con el tema del precio legal como justo precio. Con referencia a este último tema es necesario volver al pensamiento de Francisco de Vitoria y a su distinción entre los conceptos de precio natural y de precio legal. Considerando el precio natural como un precio que no se puede calcular con precisión, siendo perteneciente a un intervalo cuyos valores extremos dependen desde las condiciones vigentes del mercado, Francisco de Vitoria, como ya se ha dicho, sostenía que el justo precio es, más bien, una estima aproximativa que varía, utilizando las categorías de Santo Tomás, desde un límite inferior, el precio piadoso, hasta un límite superior, el precio riguroso, pasando a través de un nivel intermedio, el así dicho precio moderado (Santo Tomás. II, II, c. 77, a. 1 ad 1). Esa idea condujo a la mayoría de los doctores escolásticos a mantenerse en el ámbito del Codex (4. 44. 2) que obligaba a los contrayentes a quedarse en un intervalo de precio que no fuera ni más bajo de la mitad del precio justo, para no dañar al vendedor, ni más alto de la mitad de este mismo precio, para no dañar al consumidor. Desde aquí, siguiendo esta regla, también el precio legal, para ser justo, debe pertenecer al intervalo de variación del justo precio según la regla del Codex, así que, dadas las condiciones del mercado, si el precio sobrepasase el nivel riguroso o aquello piadoso, la autoridad central podría intervenir fijando un precio legal a tutela de las partes contrayentes (véase también Medina J. de 1546, *De rebus restituendis*, questio 31, f. xcviij).

Azpilcueta, cuando se ha ocupado de precio legal como justo precio, ha basado su razonamiento, además que en la herencia contenida en los escritos de Francisco de Vitoria, también en las reflexiones elaboradas por Fray Rodrigo de Porto en el capítulo XXIII de su *Manual de los confesores* (1549), ambas reinterpretadas a la luz de dos hechos históricos contingentes, en el respeto del método del casuismo: el proceso inflacionista experimentado en España a partir de la mitad del siglo XVI; y a la práctica de acuñar monedas con un valor facial distinto de aquello intrínseco por parte de los soberanos para pagar la deuda de la Corona. En particular, partiendo por el manual de los confesores, Fray Rodrigo de Oporto, inspirado por los trabajos del franciscano Alejandro de Hales, y de otros importantes pensadores franciscanos y dominicos, cómo Juan Duns Scoto, Antonino de Florencia y Juan de Medina, en el citado capítulo XXIII, dedicado al justo precio, afirma que las causas que hacen

lícito el comercio son tres: las necesidades del comerciante y de su familia, la utilidad de la colectividad, la piedad para sustentar los pobres (Hales A. de 1612, p. 351); identificando en la necesidad y la piedad las dos categorías aptas a justificar la legitimidad del comercio. En este sentido, la remuneración del comerciante se puede considerar legítima si es proporcional al trabajo del comerciante y a la inversión de su capital para que las mercancías sean disponibles en los mercados, y siempre que sea considerada, no como un fin en sí mismo, sino como algo subordinado al oficio de la satisfacción de las necesidades y de la piedad (Rodrigo do Porto 1549, XXIII, p. 383). Partiendo desde estas premisas, coherentemente con la línea de pensamiento de Ángel Carletti de Chiavasso y de Silvestro Mazzolini de Prierio, maestros intelectuales de Francisco de Vitoria y de Juan de Medina (véase Afansayev 2016, p. 61), el razonamiento de Fray Rodrigo de Oporto empieza por el asunto que el justo precio coincide con aquello que deriva desde la libre contratación entre compradores y vendedores, si el objeto del intercambio es un bien no necesario a la vida del hombre, o, alternativamente, con un precio definido por el sentido común, en el caso de bienes necesarios a la vida del hombre, a menos que no exista un precio definido por ley (Juan de Medina en Rodrigo de Oporto, 1549 p. 384). En este último caso, el precio legal, según Fray Rodrigo de Oporto, es justo porque quién gobierna la cosa pública utiliza un principio de prudencia para garantizar el bien de la colectividad (*Ibid.*, pp. 384-385), tanto que vendiendo por arriba del precio legal se hace un acto ilícito y se debe devolver lo tomado a daño de los compradores, a menos que estos últimos no hayan aceptado libremente el precio más alto practicado (*Ibid.*, p. 385). El justo precio, entonces, puede ser piadoso, moderado o riguroso, y el vendedor no comete ningún pecado ni cuando vende al precio piadoso o moderado a los compradores pertenecientes a la colectividad o a los prudentes, ni cuando vende al precio riguroso a los extranjeros o compradores de pasaje (*Ibid.*, p. 387). El justo precio, tanto definido por ley como definido por el sentido común, como se ha dicho, normalmente no es un precio dado y no es siempre constante, pudiendo oscilar según de la disponibilidad de la mercancía en el mercado y de la disponibilidad de dinero para concretar las actividades de intercambio (*Ibid.*, p. 393). Con referencia a esta última casuística, propio en los años que Azpilcueta contribuye como autor al *Manual de los confesores*, España experimentaba una subida importante de los precios producida por una desvaluación del dinero, debida por la grande cantidad de oro y plata importada desde las Indias, y la consecuente depreciación de estos metales preciosos, además de la gran cantidad de mercancías vendida en el nuevo mundo, que causó una fuerte reducción de la disponibilidad de bienes vendidos en los mercados internos. De estos dos fenómenos, sobre todo lo que concierne a la subida del precio debido a la depreciación de la moneda ha sido objeto de particular atención por parte de Azpilcueta, autor de la primera versión de la teoría cuantitativa de la moneda, contenida en la edición del *Manual de los confesores* del 1556 en su *Comentario resolutorio de cambios*

(Azpilcueta M. 1556, pp. 48-104). Aquí el Navarro afirma que el justo precio no depende solo de la forma del mercado, sino también de la disponibilidad más alta o baja de dinero y de mercancías presentes en el mercado (véase también Muñoz de Juana 1998, p. 191).

Con referencia a este último tema, el Navarro, integrando el principio de la estima común, con la teoría del dinero que considera la moneda en términos de unidad de cuenta universalmente reconocida para confrontar en los mercados las distintas utilidades contenidas en los bienes intercambiados, por un lado, y con la teoría del justo precio, entendido como la manifestación monetaria del valor de los bienes intercambiados en el respeto del principio de la justicia conmutativa, por otro lado, formuló una moderna teoría cuantitativa de la moneda, que fue una de sus principales aportaciones *Comentario resolutorio de cambios* IV, 5, casi doce años antes de Jean Bodin (véase Grice-Hutchinson 1952, ob. cit. p. 52), considerado normalmente el padre de esta teoría (1568). Azpilcueta, así como Tomás de Mercado, interpretó la inflación que se difundió en América y Europa entre los siglos XVI y XVII como debida a la gran disponibilidad de metales preciosos provenientes de las Indias. La depreciación de estos metales empleados en la acuñación de las monedas provocó una depreciación también de estas últimas, cuyo efecto en el mercado ha sido un aumento de los precios de las mercancías intercambiadas, siendo estos últimos la expresión monetaria del valor de intercambio de los bienes. Además de la depreciación debida al ingreso de los metales preciosos desde las Indias (Popescu 1984 y 1999), sobre todo en el siglo XVII, la desvaluación de la moneda fue debida en España también a la práctica de acuñar monedas con valor facial más alto que aquello real, para financiar los gastos de la Corona, definiendo por esta vía una entrada fiscal o a través de la reducción del porcentaje de plata y de oro contenidos en las monedas, o a través de la subida del valor facial de las monedas a paridad de sus contenidos de metales preciosos (Juan de Mariana 1605 y 1609). Azpilcueta, partiendo desde esta teoría de las causas de la subida de los precios, llegó a la conclusión que el precio legal, cómo la tasa del pan definida por los edictos de los Reyes Católicos (1503) y del Emperador (1539), no es necesariamente justo, a diferencia de lo que teorizaba Francisco de Vitoria y sus seguidores, porque si los precios de todos los bienes suben por efecto de la abundancia de moneda en el mercado o por efecto de las manipulaciones de la acuña de las monedas, mientras que aquellos de los bienes tasados se mantienen constantes, estos últimos resultarán muchos más baratos, con consecuente caída de su producción y, entonces, de su disponibilidad en el mercado, produciendo el fenómeno de la escasez. En el caso de la tasa del pan, por ejemplo, la caída de la producción del pan, debida a un precio legal que se mantuvo más o menos constante en el tiempo, a diferencia de los precios de los otros bienes, produjo una subida de la importación del trigo en España desde los países cercanos, con consecuente subida del precio del trigo español paragonado al precio del trigo importado por el extranjero. Desde aquí la idea de Azpilcueta según la cual no existe “un

monto justo del precio legal que, por el contrario, puede cambiarse tanto cuanto la justicia natural lo permita” (Fray Rodrigo de Oporto y Azpilcueta 1552, pp. 559-560).

### 2.3.5 El debate teórico sobre la tasa del pan: Soria, Mercado, Molina y Lugo

En el debate teórico sobre la tasa del pan, una de las voces más significativas entre los seguidores de Francisco de Vitoria, cuya posición es antitética a aquella de Azpilcueta, poco antes argumentada, es aquella de Melchor de Soria, cuya contribución más significativa con referencia a este tema está contenida en el *Tratado de la justificación y conveniencia de la tasa del pan* de 1627. A diferencia del Doctor Navarro, que como se ha visto sostiene que el precio legal en ciertos casos y circunstancias no coincide necesariamente con el justo precio, y por lo tanto va cambiado según la fórmula del tanto cuanto la justicia natural lo permita, Soria sostenía la idea de la coincidencia entre la tasa del pan y el justo precio. Afirmando que en épocas de malas cosechas los precios crecen y los grandes terratenientes aprovechan de su propio poder de mercado para dañar a los consumidores y de los pequeños terratenientes, no pudiendo ni los primeros ni los segundos substraerse a los efectos de los altos precios siendo que el trigo es un bien de primera necesidad; por lo tanto, según Melchor de Soria la extensión de la tasa del pan también a los pequeños terratenientes era la solución más adecuada para incentivar la producción interna de trigo, aprovechándose de la codicia de los cultivadores (Soria M. 1627 pp. 45 y 65); además esa tasa era necesaria para proteger los intereses de los consumidores hacía un bien indispensable para su propia vida, reconociendo que en caso de cosecha “el precio de las gentes no es natural, sino violento, por la violencia que hacen los vendedores, y la que reciben los que compran” (Cendejas Bueno J. L. 2022, p. 170). Tomás de Mercado, famoso para su original contribución a la teoría cuantitativa del dinero, obtenida clasificando las monedas según un preciso orden de estimación basada en la distinción entre el valor nominal del dinero y su estima en los mercados, anclada a los mecanismos de depreciación o de apreciación vinculados a la disponibilidad más o menos alta de los metales preciosos empleados en la acuña del mismo dinero (Mercado T. de 1977, p. 388), en línea con Melchor de Soria sostiene la necesidad de un precio legal para todos los bienes necesarios para la vida del hombre, como es el caso discutido de la tasa del pan, llegando a extender la necesidad de introducir una tasa hasta el mismo mercado del dinero, cuando escribe que: «Cualquier especie de mercancía necesaria a la vida humana es menester la aprecien y tasen los jueces y no la dejen a la voluntad corrupta de los negociantes; cuanto más se requería esto en el cambio, [donde] se trata, trueca y conmuta la mercancía más necesaria que hay entre los hombres, que es la moneda, sin la cual no se puede vivir política ni cómodamente. Cierto, deberían los jueces, con comisión de Su Majestad, tasar los intereses de los cambios cada feria e irlos mudando según vieren el tiempo y las circunstancias lo requieren, especialmente siendo ya el cambiar un trato tan universal en estos reinos» (*Ibid.*, p. 406). Otras dos contribuciones interesantes se deben a Juan de Matienzo,

jurista, y Juan de Molina, teólogo, debiendo señalar que Soria escribió su libro en contra de la tesis de Molina. Respetando la imposición del justo precio basado en una estimación colectiva por parte de quienes operan como mercaderes y compradores en dicho mercado, Matienzo en su *Comentaria* (1580), afirma que el justo precio se puede definir bajo tres distintos puntos de vista: en términos de “filosofía económica”; en términos de “instrumento para ordenar el mercado”; en términos de “fundamento analítico de la teoría del valor, de la teoría del precio y de la teoría del valor de la moneda” (Popescu 1983, pp. 87-88) . Bajo esta consideración inicial, Matienzo, moviéndose en la línea de pensamiento heredada por Aristóteles y Santo Tomás, empieza distinguiendo dos distintas categorías de justo precio: el justo precio legal, rígido e inmutable, porque fijado por ley del Soberano, o, también por la comunidad o sociedad civil, capaz de captar el nivel de precio capaz de evitar la injusticia social y, entonces, de formular una estima del bien común que a través del precio se debe perseguir; y el precio justo natural, flexible y mutable en el tiempo, porque determinado espontáneamente y libremente en los mercados, sin que ninguna intervención normativa pueda modificarlo o prefijarlo. A diferencia del justo precio legal, este último, en particular, formándose espontáneamente goza de una cierta libertad de variación en un intervalo que va desde un extremo rígido hasta un extremo flexible, entre los cuales hay siempre un punto medio moderado. Este último, aunque influyen en el valor de los bienes tanto unos factores objetivos, definidos en términos del tiempo y de los esfuerzos necesarios para producir los bienes y hacerlos disponibles en los mercados, y de las calidades intrínsecas de los bienes para satisfacer unas dadas necesidades de los hombres, como unos factores subjetivos en términos de la utilidad percibida de los bienes por parte de los hombres, independientemente de sus calidades intrínsecas, según Matienzo se define gracias a la estimación colectiva que prevalece en el mercado referente a la capacidad de los bienes de ser útiles a los hombres. Matienzo, aunque reconozca como justo el precio definido libremente en el mercado según la estimación común referente a la utilidad de los bienes contratados, acepta en casos excepcionales para garantizar el bien común la posibilidad de la injerencia de la autoridad en definir un precio legal, como la tasa del pan, advirtiendo, al mismo tiempo, que las actividades de reglamentación de los precios, haciéndolos rígidos e inmutables, conlleva el riesgo de hacer viscoso el regular funcionamiento del sistema económico (*Comentaria*, Título 25; véase también Lohmann Villena G 1966, p. 91). Argumentaciones parecidas las encontramos también en la teoría del justo precio de Luis Molina (2011). Para Molina también, en efecto, los elementos constitutivos del justo precio hay que buscarlos en la estimación común referente al uso de los bienes; estimación, a su vez, sujeta a la influencia de algunos factores reconducibles al mercado como la mayor competición entre consumidores en frente a una menor competición entre vendedores, y viceversa. Para Molina el precio

de un bien puede considerarse justo o injusto solo basándose en su capacidad de generar utilidad a las personas, independientemente de sus características intrínsecas.

“El [...] precio se considera justo o injusto no en base a la naturaleza de las cosas consideradas en sí mismas -lo que nos llevaría a valorarlas por su nobleza y perfección-, sino en cuanto sirven a la utilidad de los hombres” (Molina L. de 1593, Hisp. 348,2 en Gómez Camacho 1985, p. 484).

Dada esta utilidad, entonces, a las mercancías, estimadas según el sentido común de quienes operan en un dado mercado, se atribuye un precio coherente con dicha estima común, que sea capaz de garantizar la realización de los intercambios y que pueda reiterarse en el tiempo, asumiendo así un carácter, por lo menos aparentemente, natural. Luis Molina, partiendo desde esta definición del justo precio, como precio natural, distingue el también este último desde un precio legal, con referencia al tema de la tasa del pan. El nivel de justo precio se mantiene constante en el tiempo hasta que no aparecen factores capaces de hacerlo variar, modificando su magnitud; entre ellos, como recuerda Camacho contribuyen: «la escasez de los bienes, [o] su abundancia; el número de compradores que concurren al mercado y su mayor o menor deseo de comprar; el número de vendedores y, de igual forma, la mayor o menor existencia de dinero» (Gómez Camacho 1985, ob. cit., p. 484). Con particular referencia al tema de la disponibilidad de moneda, Molina reconoce su influencia en los niveles de los precios en los mercados cuando escribe que “cuanto menor es la cantidad de dinero en un sitio más aumenta su valor y, por tanto, caeteris paribus, con la misma cantidad de dinero más cosas se pueden comprar” (*Ibid.* p. 484). Conectado al tema de la desvaluación del dinero Molina, diferentemente desde cuanto sostenía Azpilcueta, admitía la posibilidad de un precio legal, como aquello de la tasa del pan, para garantizar el acceso al mercado de todos los consumidores, porque, como escribe: “todos reconocen que a la autoridad pública le corresponde establecer y definir los precios de las cosas de la forma que, respetando los límites de la equidad, considere ser conveniente para el bien común” (Molina L. 1597: 11, disp. 344, I en Gómez Camacho 1999, ob. cit., p. 183). En las palabras de Molina, lo que llama la atención es el límite de la equidad que, según él, la autoridad pública debe respetar cuando impone un precio legal. Como recuerda Serrano (2003), mientras que para Molina la ley que fija una tasa, como aquella del pan, en conciencia comporta la obligación de respetarla solo si el precio legal no supera el límite del justo precio, según el principio de equidad:

«Para que la ley que tasa el precio obligue en el fuero de la conciencia se necesita que sea razonable y justa, no sobrepasando los límites del precio justo» (Molina, L. De 1981, p. 383).

Melchor de Soria no pone ningún límite al precio legal, pudiendo el príncipe, «por razón del bien público, [...] tasar fuera de los márgenes del precio natural» (Monsalve Serrano 2003, p. 299). Entre la posición de Soria y de Molina se puede poner aquella de Juan de Lugo que, retomando el método

del casuismo, habla de un precio natural en casos de circunstancias normales y de un precio legal en casos de circunstancias excepcionales<sup>21</sup>: «Todos deben convenir en que pueden presentarse tales circunstancias que justifiquen la tasa del precio del trigo o de otras mercancías por la ley, incluso por debajo del precio ínfimo natural que antes de la citada ley tenían» (Lugo 1860, 26: 59). El problema delicado que Lugo reconoce cuando es justo que prevalezca la estimación política sobre aquella basada en el sentido común es que no es fácil individuar dichas circunstancias excepcionales que hacen la razón jurídica más importante que aquella económica, concluyendo que no es competencia suya, sino de la autoridad, expresarse sobre este asunto tan delicado:

«La dificultad de esta controversia depende en su mayor parte de la verificación del hecho, pues en lo que pertenece al mero derecho no puede haber gran discrepancia. Toda la dificultad estará en saber si concurren de hecho tales o cuales circunstancias, de lo que no nos pertenece juzgar» (Lugo, ob. cit., 26: 56).

## 2.4 La teoría del justo precio en el pensamiento de los escolásticos y de los nuevos escolásticos (franciscanos) en Italia

Para entender la teoría del precio en los pensadores italianos de la Edad Media se debe hacer una breve referencia al tema de la limosna o de la donación.

### 2.4.1 El precio según el Cardenal Cayetano

Empezando por el cardenal Cayetano (Tomás de Vio de Gaeta), él se enfrenta con ese tema poniéndose el problema de como declinar el comportamiento del ser humano referente a la acción del donar, tomando una posición que se puede considerar intermedia entre la de Santo Tomás y aquella, conocida en literatura como la interpretación *laxista* (véase Friedberger 1967, pp. 64 y sig. y Bandolfi 2013). Mientras que Santo Tomás predicaba la necesidad de donar con una actitud que recuerda la virtud aristotélica de la liberalidad, donde la acción del donar pone los hombres en una posición de justo medio entre ellos y las riquezas, los laxistas vinculan ¿el don? y la limosna a una condición de necesidad absoluta por parte de quien lo recibe y a una disponibilidad de bienes excedentes lo necesario según su propio estilo de vida por parte de los donantes. Eso significa que mientras por Santo Tomás donar, siendo una acción de liberalidad, representa un comportamiento intermedio entre la avaricia (*Summa Theologie*, IIa-IIæ, q. 118, a. 2 co) y la prodigalidad (*Ibid.*, IIa-IIæ, q. 119, a. 2, ad 3um), y no se debe confundir con la justicia, porque el donar se hace con los bienes de

---

<sup>21</sup> A mediados del siglo XVII, el lulista franciscano mahonés, Francésc Marçal, resolvió, con sentido común, una discusión sobre el precio del trigo en la isla de Menorca, escribiendo su *Tractat special, qual sia el iust preu del blat en la Ifla de Menorca, defde que comenfa la cullita fins que fe affeñala la afforació de aquella* (1650 [2005]). Marçal no discute la existencia o no de la tasa, ya que piensa como Soria que es necesaria para proteger a los pobres, pero su libro tiene como objetivo el de discurrir acerca del precio justo con referencia a una coyuntura concreta de la economía menorquina, anteponiendo un precio hipotético de mercado natural al propio de aforamiento. Marçal, defiende la tasa, aunque introduce en su argumento elementos de flexibilidad en la formación del precio, como resultado de la oferta y de la demanda. El *Tractat* es la obra de un moralista-filósofo social, economista, preocupado por el precio justo, ofreciendo un punto intermedio entre el molinismo defensor del precio de mercado y un sistema de tasa inelástica. En esto radica su originalidad.

propiedad del individuo y no con aquellos pertenecientes a la colectividad, por los laxistas los seres humanos tienen obligación moral a donar solo en caso de *necessitas gravis* o *extrema* de los pobres y de *superfluum* de los ricos. En el *De praecepto eleemosynae ad mentem sancti Thomae* (1496), en efecto, se afirma que la caridad exige poner el interés de los demás en una posición de superioridad jerárquica con referencia al interés individual, siendo que la propiedad privada puede existir solo en virtud de un acuerdo entre los seres humanos, porque en base al derecho natural los bienes existen para que todos pueden disfrutarlos (De eleemosyna, c. 3 citado por Bondolfi 2013, ob. cit., p. 118), tanto que, en casos extremos, a la autoridad pública se reconoce el poder de intervenir aboliendo la propiedad privada para que los bienes puedan ser distribuidos más equitativamente (véase también Deuringer 1959, pp. 12-25 y Dandenault 1966). En este cuadro se coloca la teoría del cardenal Cayetano sobre el tema del precio. A tal propósito, mientras que en la tradición dominicana, como se ha visto, se pensaba que normalmente el justo precio coincide con la estimación común de la utilidad intrínseca del bien en términos de su capacidad de satisfacer una dada necesidad del ser humano, y como tal puede cambiar entre un mercado y otro, pero no en el ámbito de un mismo mercado, el cardenal Cayetano define tres distintos niveles de justo precio en un mismo mercado, según el tipo de venta practicada: el precio expuesto por los mercaderes que esperan a que los compradores se acerquen a ellos; el precio de venta practicado voluntariamente por parte de unos mercaderes que quieren atraer a los compradores a través de un precio más bajo que aquello practicado normalmente en el mercado; el precio definido a través de la práctica de la subastas pública, en virtud de las cuales se pueden vender los mismos bienes a aquellos dispuestos a pagar un precio más alto. Según el cardenal Cayetano estos tres niveles de precios, siendo que siguen tres distintos procesos de formaciones, deben considerarse todos justos, siempre que, dado el precio definido según la lógica del sentido común, la necesidad de vender no sea causa del precio rebajado, y los precios cobrados por las autoridades con las subastas no sean significativamente más altos que lo basado en la lógica del sentido común (Martinat 2010, pp. 831-832 y Landí 2010, p. 132). Es así que el justo precio se presenta como una medida de los bienes intercambiados que, sin desconocer la necesidad remunerativa de los contrayentes, respeta los cánones de una vida marcada por la renuncia al exceso; en este sentido rebajar el precio para atraer los compradores es una especie de don hecho por parte de los mercaderes para facilitar el acceso al mercado de aquellos consumidores que no podrían satisfacer sus necesidades al precio definido según el sentido común, creando por esta vía un elemento de reciprocidad entre contrayentes que restituye al mercado un valor definido relacional o de fraternidad entre los hombres, así como vender los mismos bienes por parte de las autoridades a precios de subastas, más altos que lo definido por el sentido común, pero próximos a esto último, permite vender los bienes a compradores de fuera dispuestos a pagar más para satisfacer aquellas necesidades que en

sus mercados de origen no podrían satisfacer por falta o escasez de la mercancía. También en este último caso existe un elemento del donar que deriva de la voluntad de las autoridades de subastar las mercancías excedentes los consumidores locales en favor de consumidores provenientes desde otros mercados donde hay o falta o escasez de dichas mercancías subastadas. El valor relacional que el don restituye al mercado está fundado en la visión comunitaria del orden social y, entonces, del mismo mercado en cuanto lugar de encuentro entre seres humanos.

Este último tema fue tratado ya en la época del alto medioevo por parte de importantes pensadores que, manteniendo la impostación originaria de Santo Tomás referente al tema del don y de la limosna, proponen una visión comunitaria del mercado que condena tanto el precio de monopolio fijado por las autoridades, como la fijación de cualquier nivel de precio distinto de lo definido por el sentido común. Entre estos pensadores vamos a recordar en particular la contribución teórica de San Buenaventura de Bagnoregio y de fray Pedro de Juan Olivi, que serán luego de inspiración a la teoría del justo precio elaborada, entre otros, por San Bernardino de Siena y San Antonino de Florencia.

#### 2.4.2 La contribución de San Buenaventura

Empezando por San Buenaventura, su idea comunitaria del orden social es fruto de unas reflexiones en torno a la legitimidad moral de las acciones económicas, medida en términos de avaricia. Según él, una acción económica es moralmente ilegítima cuando el ser humano, condicionado por el sentimiento de la avaricia, finaliza su actividad económica en conseguir bienes superfluos y no necesarios para su vida. Siendo que cuando el hombre fue creado y vivía en su estado natural todos los bienes eran comunes para satisfacer las necesidades de todos, para replicar en el mercado este orden social natural de vida comunitaria, las acciones económicas del hombre deberían ser finalizadas en procurarse lo necesario para él y su familia, sin desear adquirir a través del mercado lo superfluo, porque en este caso la acción económica de alguien produce la exclusión de otros de acceder a lo necesario. En este sentido, el único orden social posible para garantizar el bien vivir de todos es propio de la comunidad, porque “el acceso a los recursos necesarios para vivir concierne a todos” (Bazzichi 2006, p. 87, nuestra traducción). Siguiendo la interpretación dada por Bazzichi eso significa que el justo precio debe garantizar una remuneración a los mercaderes capaz de satisfacer las necesidades de ellos y de sus familias, además que la reproducibilidad de sus actividades, y al mismo tiempo el acceso a los bienes por parte de quienes los necesitan; en caso contrario, el avaro “incluso sin darse cuenta, [transformando] los medios (dinero) en un fin, [...] hace de la acumulación de dinero el propósito principal de su vida; [haciendo que no florezca], [...] cerrándola] en sí misma” (Ibid., p. 86).

#### 2.4.3 la teoría del precio de Pedro de Juan Olivi

Un interesante desarrollo de esta visión del mercado se puede encontrar también en los escritos de fray Pedro de Juan Olivi cuando afirma que el mercado tiene un funcionamiento éticamente correcto

si nace en el ámbito de la sociedad civil y sus reglas están finalizadas al conseguimiento del bien común (véase Bazzichi 2013, p. 33). Es así como Olivi, tanto cuando se ocupa del tema de los precios como cuando se concentra sobre el tema del préstamo del dinero con interés, parte de la idea de que para garantizar la actuación del principio aristotélico de la justicia conmutativa en los mercados los intereses individuales y colectivos deben considerarse complementarios, así que el precio se puede considerar justo si satisface contemporáneamente la utilidad vista desde la perspectiva individual y desde la perspectiva colectiva. En su obra titulada *Tractatus de emptione et venditione* (1990a) Olivi distingue entre el valor ontológico de los bienes y lo económico, afirmando que mientras el primero depende de factores objetivos, reconducibles a la entidad (Todisco 2007, p. 89) de los bienes mismos, el segundo está condicionado por la capacidad de estos mismos de satisfacer las necesidades de los seres humanos y por la utilidad que generan tanto a nivel individual como a nivel colectivo (véase Bazzichi y Capitanucci 2020; Bazzichi 2013, ob. cit., p. 38). En particular, los factores que influyen en el nivel del justo precio desde el punto de vista individual son la *virtuositas*, o sea la capacidad de un bien de satisfacer una dada necesidad del ser humano dadas sus calidades intrínsecas, el grado de deseo del bien por parte del hombre, dada la *raritas* que depende de su disponibilidad en el mercado, y la *complacibilitas*, vale a decir la percepción de la utilidad del bien por parte del ser humano que lo empuja a orientar sus consumos hacia los bienes más deseados. Analizando más en detalle estos tres factores, la *virtuositas* indica la influencia del valor ontológico de un bien en la percepción de su valor por parte del agente económico, la *complacibilitas* se refiere a los factores subjetivos que intervienen en el proceso de evaluación del bien considerado por parte de este mismo agente económico, mientras que la *raritas* es una especie de puente entre la *virtuositas* y la *compacibilitas*, representando un factor objetivo, la disponibilidad del bien en el mercado, capaz de influir en la percepción subjetiva de la utilidad de este mismo bien por parte del agente económico, siendo que en caso de abundancia el bien normalmente se percibe como menos útil, y viceversa.

“Una mercancía vale más que otra porque es más adecuada para nuestros usos y para sus calidades intrínsecas; porque es percibida como más necesaria, siendo escaso o difícil de encontrar; porque subjetivamente es más deseado que otro” (Landi 2010, p. 137).

Transitando desde la dimensión individual hasta aquella colectiva, Olivi introduce el concepto de mercado en términos de comunidad, entendida como el lugar de encuentro entre los mercaderes que ofrecen los bienes útiles a la colectividad y los compradores de estos mismos bienes, y entonces como el “lugar donde la oferta y la demanda se encuentran y donde el precio de los bienes se establece concretamente” (Olivi en Bazzichi 2013, ob. cit., p. 38). Desde el punto de vista del entero mercado los factores que, según Olivi, influyen en el nivel de precio practicado son en todo cuatro: dos ontológicos y objetivos y dos más subjetivos, aunque si considerados en términos de comunidad. Los

factores ontológicos considerados a nivel del entero mercado se refieren, también en este caso, a las utilidades intrínsecas de los bienes y a sus disponibilidades en el mercado, definiendo así una clasificación de los bienes objeto de contratación entre demanda y oferta, basada en la capacidad objetiva de estos bienes de satisfacer necesidades y de su presencia más o menos abundante en el mercado. Los factores subjetivos, que como se ha dicho se refieren al mercado como comunidad, consideran la importancia del proceso de transformación y de comercialización de los bienes para que sean disponibles en los mercados; en este sentido los factores subjetivos considerados por Olivi son el trabajo, el riesgo y la experiencia necesarios para obtener la disponibilidad de los bienes, por un lado, y la dignidad de los oficios de los seres humanos finalizados a poner los bienes a disposición del mercado en términos de retribución, por otro lado. Cruzando los factores individuales y colectivos que impactan en la determinación del precio practicado en los mercados, es posible concluir que según el pensamiento de Olivi, dadas las utilidades ontológicas contenidas en los bienes objetos de compraventas en los mercados y la percepción del valor de los bienes por parte de los consumidores, debida tanto a factores individuales como a la disponibilidad más o menos abundante de los bienes, en un mercado considerado según el orden social de la comunidad, el precio para ser justo debe garantizar no solo el acceso al mercado de los consumidores, sino también una digna remuneración de quienes trabajan para poner a disposición del mercado los bienes considerados útiles y por lo tanto demandados. Es así como, las actividades de los productores y de los mercaderes, en cuanto útiles para la comunidad, deben recibir una adecuada remuneración a través de un precio practicado que, en el respeto del principio de la justicia conmutativa, consienta a los productores y mercaderes ganar una entrada gracias a la cual puedan satisfacer las necesidades suyas y de sus familias, además que proseguir con la realización de sus actividades económicas y cubrirlas desde los riesgos del mercado. Desde aquí, se puede concluir que el justo precio no puede ser fijado a un dado nivel, normalmente coincidente con aquello definido desde el sentido común, sino que debe poder variar por arriba o debajo del nivel compatible con el sentido común, sin impactar negativamente en el bienestar de la comunidad, en todos los casos que alteren el régimen de competencia, por ejemplo, cuando se presentan casos de hambruna o simplemente cuando las actividades de compraventas se realicen de forma diferida en el tiempo (Bazzichi 2012, pp. 23-27). Olivi aplica esta misma impostación también con referencia al mercado de la moneda, distinguiendo el interés practicado en el caso de préstamo desde el caso del pecado de usura. En este caso también el elemento importante para definir el interés monetario en términos de justo precio depende de la utilidad que la acción del mutuante restituye a la colectividad, cuando utiliza el dinero poseído por una finalidad distinta desde aquella meramente acumulativa, destinándolo a la colectividad para contribuir al crecimiento de su utilidad, siendo que el dinero, por su naturaleza, si destinado a una actividad económica, potencialmente es capaz de crear

ganancia y riqueza. Es así como el Olivi sobrepasa el concepto de la moneda estéril, cuya función es aquella del lucro cesante, para una visión del dinero prestado que, en presencia de una voluntad subjetiva (*propositum*) de destinarlo para crear riqueza útil para la colectividad, llevando consigo una expectativa de lucro (*valor superadiunctus*), se configura como capital y, por lo tanto, es justo que su precio sea mayor que el valor de la misma moneda prestada. El interés en este sentido es la justa remuneración del mutuante para la utilidad asociada a su actividad en favor de la colectividad, para protegerlo en contra de los riesgos del mercado y para que el ejercicio de esta actividad pueda replicarse en el tiempo (Olivi 1990b; véase también: Todeschini 1980 y Lambertini 2016).

En la línea de la teoría del justo precio basada en la visión comunitaria del mercado del Buenaventura y del Olivi encontramos la importante contribución teórica de San Bernardino de Siena, además de la de San Antonino de Florencia.

#### 2.4.4 Precio y mercado civil. El pensamiento de San Bernardino de Siena

Empezando por San Bernardino, la importancia de su contribución consiste en haber presentado un modelo de mercado donde, junto al valor de uso y de cambio de los bienes, es igualmente importante el valor-relación que puede surgir entre los hombres que operan en el mercado gracias al operar de unos bienes inmateriales como el donar, la mutualidad y la fraternidad, tanto por mencionar solo alguno de ellos, sin los cuales ninguna sociedad podría alcanzar su objetivo del bien vivir en comunidad, concretando así un sistema económico que podemos definir de "economía civil" o "de comunión". Para que esto sea posible a nivel de mercado, en la sociedad civil deben coexistir dos elementos esenciales: la justicia y la moneda. La justicia, que como enseña Aristóteles representa la virtud por excelencia para lograr el fin del buen vivir de cualquier organismo social (véase el primer capítulo), según Bernardino debe ser orientada a la realización de tres expresiones de justicia, entre ellas distintas e interdependientes - la justicia social, la justicia distributiva y la justicia conmutativa - con el Estado que debe hacerse cargo del conseguimiento de ese objetivo, recurriendo a su función legislativa, finalizada a educar a los ciudadanos a asumir comportamientos tendientes a la perfección, para perseguir una forma de democracia capaz de autogobernarse, gracias a la afirmación de un fuerte sentido de responsabilidad colectiva (Bazzichi 2010). Pasando desde la organización comunitaria de la sociedad, a nivel general, al mercado, en particular, para que también en el mercado se replique un modelo de reciprocidad y de comunión entre los contrayentes, la moneda asume un rol muy importante. Siendo, en efecto, que todas las actividades económicamente relevantes del hombre se realizan por el trámite del dinero, sin el cual cesaría cualquiera actividad comercial, el dinero por el mercado es tan importante como la sangre por el cuerpo (*Sermones imperfecti* 1950-1965, vol. VIII, p. 46). La co-presencia en los mercados de los bienes intangibles de las virtudes cívicas, como la mutua confianza, la solidaridad, la fraternidad, el respeto por las ideas de los demás y una forma de

competencia de tipo cooperativa, adquiridas gracias a la función legislativa del Estado, y de un instrumento como el dinero, capaz de alimentar la voluntad de los mercantes y de los empresarios-comerciantes de proseguir con sus actividades, a través de la inversión de su propio capital, hace que estos últimos actúen como sujetos abiertos a nuevas culturas y nuevos mercados, además que para propiciar grandes innovaciones organizativas en el ámbito empresarial y nuevos instrumentos de financiación, como los seguros, las letras de cambio y los montes de piedad, tanto para hacer unos ejemplos, necesarios para el crecimiento y desarrollo de las actividades económicas útiles para la entera comunidad, definiendo así una economía de mercado comunitaria. En particular, con referencia a la justicia conmutativa, San Bernardino hereda la idea aristotélica que el precio de mercado para ser justo debe configurarse en términos de un intercambio de valores iguales, según el criterio de la equidad. A tal propósito, Bernardino afirma que el nivel de este precio no depende de una estimación arbitraria del individuo, sino desde la estimación colectiva de la utilidad intrínseca de los bienes intercambiados para satisfacer las necesidades del hombre, definida precio natural o de mercado (Bernardino de Siena 1950-1965, vol. IV, pp. 157-158). Al mismo tiempo, pero, Bernardino afirma también que hay casos, como son los bienes necesarios para vivir, por ejemplo, en que, para garantizar que todos puedan acceder al mercado y beneficiar del consumo de estos bienes, la autoridad pública puede intervenir, imponiendo un precio legal. En este caso “el precio de los bienes [...] se fija para [conseguir] el bien común teniendo debidamente en cuenta la valoración o estimación común hecha colectivamente por la comunidad de ciudadanos” (*Ibid.*, pp. 197-198). En cada caso, el precio, natural o legal que sea, siendo definido a garantía del principio de equidad debe ser aceptado por parte de los productores y mercaderes. Aunque sean conscientes que el valor de los bienes cambia en función de su disponibilidad en los mercados, reduciéndose en caso de abundancia (*copia*), y viceversa en caso de escasez (*inopia*), Bernardino afirma, en efecto, que los productores y los mercaderes deben aceptar y practicar el precio definido según la estimación común, sin aprovecharse del estado de ignorancia o de necesidad de los consumidores, como puede ser el caso de un consumidor que viene del extranjero, independientemente que practicando dicho precio se consiga una ganancia o una pérdida (*Ibid.* pp. 148-149 y 153-154). En este sentido San Bernardino de Siena, aunque en caso de fijación de un precio legal por parte de las autoridades, no acepta precios definidos bajo régimen de monopolio. Tesis esta que, como se ha visto al principio de esta sección dedicada al pensamiento medieval italiano, será sobrepasada por el cardenal Cayetano.

#### 2.4.4 La teoría del precio de San Antonino da Florencia

Pasando a San Antonino de Florencia, podemos decir que, siguiendo la línea interpretativa heredada por De Roovers (1967), con referencia al tema del justo precio su posición se encuentra entre aquella del Olivi y de Bernardino de Siena. Como el Olivi, San Antonino reconoce que el valor

de uso de los bienes depende de los tres factores de la utilidad intrínseca de los bienes, de la abundancia más o menos grande de estos mismos en el mercado, y de la percepción de la utilidad de los bienes por parte de los consumidores, así como en línea con Santo Bernardino reconoce que este mismo valor está relacionado al sentido común existente en el mercado en que se forma. Esto significa que por Antonino los factores de la utilidad intrínseca de los bienes y sus disponibilidades en los mercados influyen en la percepción de la utilidad por parte de los consumidores, definiendo por esta vía la estimación común desde que deriva el nivel del precio justo practicado en el mercado.

“[Es así como] el pan de trigo es más precioso porque es más eficiente que el pan de cebada; el maíz máspreciado en tiempos de necesidad más que en otros momentos porque es más raro” (Jarrett 1914, p. 69).

En este sentido Antonino llega a la conclusión que no existe una manera cierta para calcular el nivel del justo precio, siendo que el sentido común que lo define está fuertemente influenciado por factores históricos y de contexto; por lo tanto, el pensamiento de Antonino, por un lado, difiere de aquello de Bernardino, porque habla de justo precio solo en términos de precio natural (o de mercado), y no de precio legal, así como, por otro lado, comparte con el Santo de Siena la idea de que no se pueden considerar justos los precios de monopolio más altos de lo natural (o de mercado), fijados por parte de la autoridad pública, porqué “cuando los comerciantes monopolistas se ponen de acuerdo para mantener un precio fijo, a fin de garantizar ganancias [...], son culpables de comercio pecaminoso” (*Ibid.* p. 70).

A modo de conclusión de esta subsección dedicada al pensamiento medieval italiano referente al tema del justo precio, relacionado con aquellos del donar y del mercado entendido como comunidad, es posible afirmar que en la Alta Edad Media en Italia se han enfrentado dos distintas corrientes: una primera que, siguiendo la tradición tomista del donar, considera justo sólo el precio natural, como hemos visto al estudiar el pensamiento de San Bernardino de Siena y San Antonino de Florencia, o como mucho un precio legal, siempre que no sea mayor que el natural, como afirma San Bernardino en sus escritos; y una segunda corriente, inspirada en la visión laxista del donar, que, como en el caso de Tomás de Vio, lleva a aceptar como justos no solo el precio natural, pero también aquellos de monopolio, además de aquellos inferiores al precio natural, siempre que dichos precios garanticen el bien de la comunidad.

## 2.5 Conclusiones

En este apartado nos hemos concentrado en la herencia aristotélica de la justicia conmutativa, hablando antes de la interpretación de Santo Tomás de Aquino a ese tema, y su contribución a la teoría del justo precio y del pecado de usura, para, luego, pasar a un estudio del desarrollo del pensamiento

de Santo Tomás en el ámbito de la Escuela de Salamanca en España y de la segunda escolástica en Italia.

Con referencia a la Escuela de Salamanca, después de haber analizado la contribución teórica de su fundador, Francisco de Vitoria, nos hemos concentrado en los escritos de sus principales discípulos o autores bajo su influencia. Este análisis ha puesto en evidencia como la teoría del justo precio de la Escuela de Salamanca, aunque bien anclada en la idea que normalmente el justo precio se puede definir en términos de un precio natural dependiente de la estimación colectiva de los bienes, ha sido objeto de estudios variados por parte de los herederos del pensamiento de Francisco de Vitoria, según las circunstancias específicas analizadas por parte de ellos. Es así como se ha centrado la atención sobre el tema del precio legal como justo precio, con referencia al caso de la tasa del pan, que ha visto enfrentarse pensadores como Azpilcueta, Soria, Matienzo, Molina y Lugo, portadores de dos distintas visiones referente a ese tema específico. Se ha subrayado, en efecto, que mientras Azpilcueta, partiendo de su contribución a la teoría cuantitativa del dinero, criticaba la intervención de la autoridad política para fijar un precio legal contenido, porque, sobre todo en caso de subida en general de los precios de los bienes, debida a una desvaluación del dinero, el sector protegido con la fijación de un bajo precio legal acaba de sufrir unos efectos negativos en términos de productividad y de competencia, los otros autores, haciendo prevalecer la razón del acceso al mercado de los bienes necesarios a la vida del hombre por parte de los consumidores, se declaran favorables a la fijación de un precio legal, si se justifica en términos de defensa del bien común. Desde aquí, pasando a la teoría del justo precio desarrollada en Italia, la diferencia más interesante que ha surgido es la importancia dada por parte de los pensadores italianos a la contribución del donar en la determinación del justo precio en términos de devolución en el mercado de un valor adjunto, el así dicho valor-relación, para realizar una forma particular de mercado, que hemos definido como “civil” o de “comunidad”, donde gracias a la presencia del valor relacional entre los agentes económicos, se puede realizar el bien vivir de la entera comunidad, gracias a una distribución justa de los bienes materiales garantizada gracias a la fijación de un justo precio, cuya medida pertenece a un intervalo variable entre el dar algo a alguien gratuitamente (correspondiente a la acción del donar) y el precio natural, basado en la estimación común de los bienes presente en el mismo mercado.

Las consideraciones hechas en este apartado nos llevarán en el próximo, y último apartado, a estudiar el desarrollo del pensamiento español e italiano en la época de la Ilustración de la teoría del justo precio, identificando los elementos de una tradición de investigación de la teoría económica de la Ilustración, para identificar y comparar en esa misma las líneas de pensamiento desarrollados en España e Italia, con referencia a la justicia conmutativa y al justo precio.

## Capítulo tercero

### El justo precio en la tradición de investigación de los Ilustrados en España y en Italia

#### 3.1 La tradición de investigación de la Ilustración en España e Italia. Elementos ontológicos y metodológicos

Larry Laudan (véase Laudan 1979), tras explicar la diferencia sustancial que existe entre los meros hechos del mundo que nos rodea y los problemas científicamente relevantes, define las Tradiciones de Investigación mediante una densa red de relaciones que implican a estos problemas y a las teorías llamadas a resolverlos, a partir de un esquema que puede resumirse gráficamente en el Gráfico 3.1.

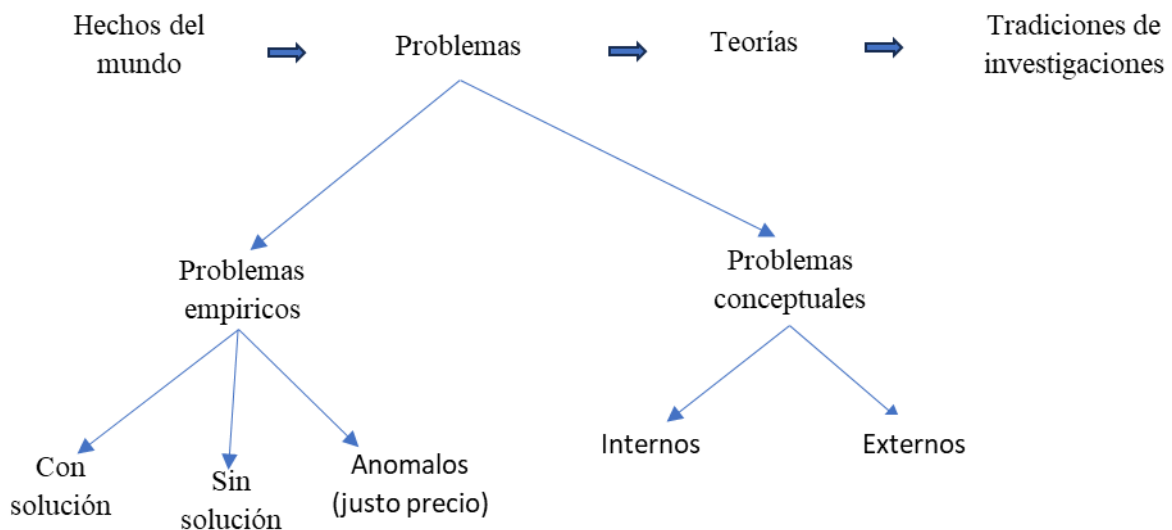


Gráfico 3.1: Esquema de funcionamiento de las Tradiciones de investigación de Larry Laudan (elaboración propia)

Siguiendo la lógica indicada por el Gráfico 3.1, el primer paso para caracterizar una tradición de investigación consiste en discernir los problemas científicos de los meros hechos del mundo. A este respecto, Laudan sostiene que todos los fenómenos del mundo en que vivimos son hechos; es un hecho, por ejemplo, que un aumento de la oferta monetaria puede desencadenar un proceso inflacionista. Sin embargo, no todos los hechos definen problemas científicamente relevantes. Para que un hecho alcance la categoría de problema científicamente relevante, debe existir también una voluntad manifiesta de estudiarlo, con el fin de identificar sus causas.

«Un problema, para serlo, no tiene necesariamente que describir con exactitud un estado real de cosas: lo que se requiere es sólo que sea entendido como un estado real de cosas por un sujeto [...] Un hecho se convierte [entonces] en un problema sólo cuando es tratado y reconocido como tal» (Laudan 1979, p. 35).

Los problemas, a su vez, si están relacionados con la observación directa de la realidad, son definidos por Laudan como problemas empíricos o de primer orden y pueden ser de tres tipos: resueltos; no resueltos y anómalos. A la primera categoría pertenecen todos aquellos problemas empíricos que ya han sido "adecuadamente resueltos por una teoría" (*Ibid.*, p. 36), a la segunda categoría pertenecen los problemas sin solución. Por último, se habla de problemas anómalos cuando se hace referencia a aquellos problemas empíricos para los que no existe una única explicación, porque han sido resueltos simultáneamente por varias teorías competidoras, "[apareciendo así] no resueltos en el marco de una teoría, pero no así en el marco de una teoría rival" (Pheby 1991, p. 111). A partir de estas definiciones es posible concluir que, para promover el avance del conocimiento científico, el estudioso debe llevar a cabo su actividad investigadora con el objetivo de identificar, mediante la elaboración de teorías apropiadas, soluciones adecuadas ya sea a problemas no resueltos o a problemas anómalos; donde, las teorías, citando a Laudan, deben ser capaces de "mostrar que lo que sucede es de alguna manera comprensible y predecible" (Laudan op. cit., p. 32). Esto podría hacer pensar que la importancia de una teoría depende, en gran medida, del número de problemas que consiga resolver; pero no es así. Su relevancia, de hecho, depende más de su importancia que del número de problemas que resuelve. De ello se deduce que, aunque el progreso de la ciencia se materializa de hecho siempre que se elaboran teorías capaces de superar tanto los problemas no resueltos como los anómalos, es posible afirmar que, en cualquier caso, son más significativas las teorías que consiguen explicar las causas fenoménicas de los problemas empíricos anómalos. Cuando una teoría logra explicar un problema anómalo, en efecto, no sólo potencia su capacidad para encontrar posibles soluciones a las cuestiones que gravitan en torno al dominio de investigación al que pertenece, sino que también pone de relieve su capacidad para obviar aquellos "defectos cognitivos" (*Ibid.*, p. 46) que otras teorías pertenecientes a su propio dominio de investigación no habían sido capaces de eliminar. Los problemas anómalos, a su vez, presentan dos características muy importantes: en primer lugar, su presencia dentro de una teoría dada no provoca necesariamente su extinción; en segundo lugar, no siempre se da el caso de que sean lógicamente irreconciliables con las teorías respecto de las cuales existen. En nuestro caso, el hecho económico objeto de nuestra análisis es el funcionamiento del mercado, con respecto al cual el problema empírico científicamente relevante que se pretende estudiar, a través del pensamiento de los diversos economistas españoles e italianos que encontraremos, es el justo precio. Este problema, a su vez, ha sido elegido porque, por ser anómalo, en términos laudanianos, posee explicaciones teóricas alternativas, todas correctas, cuya importancia radica en la posibilidad de avanzar en el conocimiento teórico a partir de su comparación. Una tradición de investigación se caracteriza para ser dotada de una propia ontología y metodología compartidas por los estudiosos que se reconozcan en una dada tradición. Estos dos elementos, ontológico y metodológico, sirven para formular teorías

capaces de explicar el problema científico objeto de análisis, gracias a un denso debate internas a líneas de pensamiento y externas a las líneas de pensamiento, pertenecientes a una dada tradición de investigación: en el primer caso se habla de problemas conceptuales internos a la tradición de investigación, mientras que en el segundo caso se habla de problemas conceptuales externos a la tradición de investigación. Nuestro análisis en las próximas secciones se concentrará con una confronto entre distintas posiciones de economistas italianos, pertenecientes a las dos escuelas napolitana y milanesa, y españoles, concentrado la atención a los problemas conceptuales internos y externos a estas líneas de pensamiento; para hacer esto, pero, debemos antes plantear la base ontológica y metodológica común e todos estos estudiosos<sup>22</sup>.

Con referencia a la ontología, también dicha visión del mundo, de los ilustrados italianos y españoles, vamos a razonar antes en plan general, y luego en plan particular, con referencia al hecho del mundo considerado, o sea el mercado. En términos generales, los ilustrados comparten la idea que la utilidad de las ciencias tiene un valor tanto positivo como normativo, ya que deben proponer nuevas formas de razonamiento y, al mismo tiempo, innovar la forma de pensar y actuar del ser humano, liberándolo desde los prejuicios y las falsas ideas. Calando esta idea general, con referencia al comercio y al funcionamiento de los mercados, la ontología de la ilustración se basa en la idea que el comercio debe ser capaz de proporcionar costumbres más avanzadas y tolerantes, además que crear la paz, ya que establece la dependencia recíproca entre las naciones, y toda unión se basa en necesidades mutuas (Montesquieu 1836 [1748]: t. 2, pp. 162-163). Desde aquí, siendo que la economía y la actividad comercial, indisolublemente unidas, son unas de las expresiones de la vida civil, el mercado se convierte, según esta visión del mundo, en un elemento esencial de la socialización y de la civilización de los seres humanos (Hernández Andreu y Tortorella Esposito 2019; Soliani y Tortorella Esposito 2019). Desde el punto de vista del método, también en este caso, debemos distinguir entre un plan más general y otros más específico, referente a los temas de la economía y del mercado. La principal característica del enfoque metodológico de la Ilustración es que considera el conocimiento sin jerarquías entre ciencias, así que todas las ciencias están

---

<sup>22</sup> En este trabajo hemos concentrado la atención sobre la Ilustración en España e Italia, porque se ha querido investigar con método comparativo sobre el desarrollo de la teoría del justo precio en estos dos países, porque presentaban importantes similitudes desde un punto de vista de contextualización histórica, además de haber sido testigos de importantes intercambios e influencias culturales entre sus protagonistas. Por cierto, tanto España como Italia, en la época de la Ilustración fueron dos países muy activos en los debates internacionales. Se nota, en efecto, una importante influencia en los debates desarrollados en estos dos países por parte de líneas de pensamiento muy importantes de la época, como aquellas de la fisiocracia, del sensismo francés, además que de la misma ilustración francés y escocesa; sin embargo, se ha elegido enfocar el trabajo en una más profundizada comparación entre los debates internos y externos a estos dos países, para sus fuertes similitudes históricas, institucionales y de costumbres. Otro elemento metodológico que se debe aclarar es que, después de haber buscado y consultado las contribuciones teóricas de los ilustrados en España e Italia, sobre temáticas económicas, y similares, se ha procedido a seleccionar los autores que directamente han enfocado sus análisis en el tema del justo precio y de la justicia conmutativa.

consideradas igualmente útiles para la vida humana (Passeti 2011). Se sustituye la lógica del saber jerarquizado, concentrado en manos de unos pocos, por un saber basado en la idea del libre acceso a los saberes, de modo que todos deben poder estudiar y dedicarse a la ciencia, para asegurar, a través del conocimiento, un camino de crecimiento y mejora de la sociedad, orientado a la búsqueda de la felicidad pública. Por los hechos económicos y de los mercados, la historia es importante para proporcionar una contextualización de los problemas, permitiendo comprender las condiciones que en su momento impidieron resolverlos; pero, al mismo tiempo, es la ciencia, que, aportando objetividad al conocimiento, puede proporcionar no sólo el conocimiento de los fenómenos referente al funcionamiento del mercado, sino también los instrumentos necesarios para dominarlos (Genovesi 2005). Además, en esta época, era difundida la reinterpretación del pensamiento aristotélico sobre la virtud de la prudencia con el concepto escéptico de la “suspensión del juicio” (epoché) y el estoico de la atarassia, para indicar la serenidad indiferente del sabio (Racioppi 1993, Zambelli 1972, Genovesi 1977). La prudencia, debe empujar al hombre a concentrarse sólo en las cosas que su mente puede comprender, para evitar de ser voluntariamente culpable de errores; además, ante la verdad divorciada de la vida real, se debe asumir una actitud de apatía e indiferencia, porque de nada sirve centrarse en cuestiones que caen fuera de los ámbitos prácticos de la ética, de la economía y de la política. Moviendo desde esta base ontológica y metodológica, en las próximas secciones se van a estudiar los debates entre las dos líneas de pensamiento en España e Italia.

### 3.2 El debate sobre la reforma agraria y el justo precio. El caso de España

Las aportaciones más significativas sobre los precios justos en España están vinculadas al debate sobre la reforma agraria, ligada a la presencia de un sector agrario de doble tipo: una periferia, la mediterránea, productiva y competitiva, y un gran territorio, el de Castilla y Andalucía, pobre y poco competitivo<sup>23</sup>. Desde las partes más atrasadas se pidió al Consejo de Castilla que interviniera especialmente contra la subida de precios y los privilegios de la Mesta. Fue así como, a petición de

---

<sup>23</sup> Los Ilustrados en España son numerosos y se pueden categorizar por áreas de influencia: Madrileña, Gallega, Valenciana, Aragonesa y Andaluza. A lado de los pensadores que trataremos en el texto, en cada una de estas áreas hay muchos autores pertenecientes a la Tradición de Investigación de los Ilustrados. La motivación que nos ha llevado a elegir los autores tratados, excluyendo los demás, responde a dos criterios: el primero concierne el problema empírico anómalo objeto de nuestro análisis; y el segundo se refiere a la originalidad con que los autores han tratado este mismo problema empírico. De hecho, partiendo de una cuidadosa consulta de las fuentes primarias, y dado el dominio de análisis de nuestra Tradición de Investigación, es decir, el estudio del funcionamiento del mercado, se hizo una primera selección de nombres, concentrando la atención sólo en aquellos que han tratado, de forma directa, o al menos indirecta, el problema empírico anómalo, objeto de nuestro análisis, es decir, el justo precio. A partir de aquí, nuestra atención se ha centrado, en el respeto del segundo criterio, sólo en aquellos autores que han aportado un análisis teórico original, yendo más allá de la simple re-proposición de la teoría del justo precio elaborada por otros autores. En diferentes casos, en efecto, nos hemos encontrado pensadores que sobre el tema específico tratado se han limitado a proponer la teoría del justo precio elaborada, sobre todo, por Antonio Genovesi, o por autores franceses, como Condillac y Cantillon. Los mismos criterios de selección ha sido empleado también con referencia al caso de la Ilustración italiana de las escuelas napolitana y milanesa.

la Secretaría de Estado y Hacienda, los intendentes regionales del país elaboraron un informe para dar cuenta del estado de la agricultura en sus provincias, que posteriormente se refundió en el Expediente General, supervisado por Campomanes.

Un primer problema conceptual es interno y se refiere al hecho que en España se enfrentaron en este tema dos posiciones antitéticas, la que estaba a favor de un enfoque de libre mercado del comercio de cereales, en la que figuraban los nombres de importantes figuras del Gobierno, y la que, por el contrario, apoyaba la idea de que este sector debía seguir teniendo un precio legal.

### 3.2.1 La línea de pensamiento española en favor del mercado libre

Aunque encontramos unas primeras críticas hacia el precio legal ya en el pensamiento de Miguel de Zavala, que, en defender la necesidad de la suspensión de la Tasa del Grano, afirmó que era causa de la ineficacia y falta de desarrollo del sector productivo de la agricultura, así como ineficaz ante fenómenos como la hambruna (Zavala y Auñón 1732; Grice-Hutchinson 1982, p. 230), el debate se concentró sobre todo en la segunda mitad del Siglo XVIII. Interesante fue la voz del mercante catalán de origen holandés Francisco Crywinckel, que defendió la liberalización del mercado de cereales, en lugar de su acaparamiento en graneros, sosteniendo que el libre mercado de hecho representaba el mejor método para asignar recursos y estimular la producción (Barnabe Gil 1988-1990, p. 76).

#### 3.2.1.1 La contribución al debate de Pedro Rodríguez Campomanes

Esta opinión es presente también en las contribuciones de Pedro Rodríguez Camponanes, que, en particular en su *Respuesta fiscal sobre abolir la tasa y establecer el comercio de granos* (1764), sugiere la eliminación del precio legal de los cereales. Esta propuesta está planteada en la idea de Mirabeau de que el libre comercio contribuye a la estabilización de los precios y al crecimiento de la productividad agrícola. A diferencia de las muchas razones en favor de la tasa<sup>24</sup>, esa, según él, de hecho, es perjudicial, simplemente porque en épocas de hambruna, los granos caen por debajo de su precio, generando una desproporción entre éste y la cantidad de granos en el mercado, y viceversa; por lo tanto, una ley que impide a los agentes económicos operar libremente en los mercados, ajustando el precio a las condiciones del mercado, además de ser injusta, no puede ser perfectamente

---

<sup>24</sup> En su informe, Campomanes enumera las cinco razones en las que se basan los partidarios del impuesto. La primera razón es «que sin [la Tasa], en épocas de carestía, los cereales suben a precios muy exorbitantes, y que, si no se impusiera el impuesto, al consumidor le sería imposible comprarlos, por ser tan elevados» (1764, p. 15); secundariamente afirman que esa Tasa, introducida por en 1502 por los Reyes Católicos, en cuanto practica continuada desde aquella época «[se debe creer] que tanta repetición de Leyes no se habría verificado, sí la tasa no fuese realmente conveniente» (*Ibid.*, p.16). En tercer lugar, se argumenta que «esta se impuso para solos los años de carestía, y, «qué en los de abundancia no impide la libre circulación de los Granos» (*Ibid.*, pp. 40-41); además, se afirma en su defensa que «por virtud de ella se reprime la codicia de los logreros, y demás personas que quieran vender los granos á mas del precio justo de la *tasa*» (*Ibid.*, p.44). Finalmente, la cuarta razón «á favor de la *tasa* se torna de la necesidad que hay de pónen en precio justo, y determinado los *Granos*, como alimentos esenciales para la conservación de la vida humana, y que del valor de ellos depende el que se dá á los jornales, y á las mas de las mercancías usuales; porque estando los precios de los *Granos* subidos, como sucederá según la opinión de los partidarios del precio fijo, no habiendo tasa constante de *Granos*, todo bacilará en la estimación, y precio respectivo: lo que persuade la utilidad de una tasa permanente, y para que lo sean también los precios de los demás géneros por su mutua correlación» (*Ibid.*, p. 48)..

observada. Al suprimir la tasa, entonces, si por un lado se produce un aumento natural del precio de los cereales, anclado en su "estimación universal", por otro lado, al dar al comerciante la posibilidad de negociar ventajosamente, sus márgenes de beneficio van mejorando, gracias a la reducción de los costes de almacenamiento y de transporte, por un lado, y de los riesgos de inestabilidad de los precios en los mercados lejanos, en el largo plazo (Covarrubias 2005, p. 206), por otro lado. Campomanes creía además que esta dinámica estimularía también el crecimiento de la producción en el sector agrario. La definición de un precio justo, resultante de la libre comparación entre la oferta y la demanda (Rodríguez 1975, pp. 190-194; Bustos Rodríguez 1982, pp. 110-123 y 251-253; Reader 1978, p. 53) de hecho, al favorecer la búsqueda del interés privado a través de la libre acción en los mercados, empuja a los mercaderes a intervenir también para estimular cambios estructurales en la producción agrícola que los grandes propietarios, la nobleza y la Iglesia<sup>25</sup>, ignoraban, limitando la productividad y, en consecuencia, también la circulación de la riqueza. Así, se reconoció también la legitimidad de mayores rentas para el productor agrario, lo que sería entonces un estímulo para una mejora de la actividad productiva también por parte de los medianos y pequeños propietarios. Las opiniones de Campomanes sobre la libertad de comercio interior reflejaban su visión de la equidad económica y de la justicia social. Él creía que la supresión de las restricciones comerciales y la promoción de la industria y la agricultura fomentarían una mayor participación de las clases medias en la economía y reducirían el poder y la concentración de riqueza de la aristocracia (véase también Llombart 1992). Su visión pretendía crear un sistema económico más equitativo en el que los ciudadanos tuvieran acceso a oportunidades económicas y sociales. A continuación, en el *Discurso sobre el fomento de la industria popular* (1774), Campomanes aborda cuestiones relevantes relacionadas con el desarrollo de la industria, la competencia económica y el papel del Estado en la economía. En este ensayo defiende, en particular, la idea que el precio de los bienes manufacturados debe determinarse por la competencia entre los productores, y que el papel del Estado debe limitarse únicamente al de garantizar la calidad de los productos e impedir cualquier forma de especulación; aquí, Campomanes expresa una fuerte crítica a los monopolios, definidos como uno de los mayores obstáculos para el desarrollo de la industria y de la economía en general, ya que, al limitar la competencia, incrementan los precios de los bienes y servicios y disuaden a los empresarios de desarrollar nuevas actividades económicas.

---

<sup>25</sup> Campomanes trató también analizar la influencia negativa del patrimonio inmobiliario de la Iglesia para la prosperidad de la economía española (1765).

### 3.2.1.2 La contribución al debate de Gaspar M. De Jovellanos

Gaspar M. De Jovellanos<sup>26</sup>, como Campomanes, era partidario de una abolición de la Tasa considerada de obstáculo al desarrollo del sector agrario en España.

Jovellanos se basaba en el supuesto de que el motor del progreso económico es el interés individual. De ahí sus convicciones a favor de la propiedad privada, de la libre negociación y de la formación pública, sin la cual el ser humano no puede ser capaz de conocer los verdaderos intereses y, por tanto, las actividades útiles que pueden contribuir al progreso económico. Para que las acciones del hombre generen progreso y vida buena, sin embargo, es necesario garantizar la libre empresa en un mercado libre, reduciendo o eliminando aquellas intervenciones legislativas que atenten o alteren la propiedad privada, por un lado, y la libre contratación, por otro. Desde aquí, al igual que muchos pensadores de la época, también Jovellanos abordó las cuestiones relativas al funcionamiento del mercado y la fijación de precios, razonando, caso por caso, con referencia a los distintos sectores de la economía. Basándose en el supuesto de que el sector agrario era el motor de todo el proceso de creación de riqueza nacional, participó muy activamente en el debate de su época sobre la reforma agraria, convencido de que había que liberar a este sector de las numerosas leyes existentes que enjaulaban su potencial natural de crecimiento, sin cuyo desarrollo tampoco podría haber mejoras en los demás sectores productivos. En su *Informe* (1774; véase también Acerete J. C. 1968 y Llombart 1996), tras ofrecer una detallada historia del sector agrario español desde la época romana hasta sus días, concluye que, a diferencia de lo que afirmaban los numerosos defensores de nuevas intervenciones legislativas para regular el sector agrario, éste último era naturalmente floreciente y con proyección de crecimiento. Su estado de atraso, según sus conclusiones, se debían acreditar a las numerosas leyes sucedidas a lo largo de la historia, que habían producido importantes obstáculos a la libre iniciativa de los agentes que operaban en el sector y, por tanto, a la realización de sus intereses. Utilizando un enfoque influido por el derecho natural, Jovellanos defendió la idea de que, en lugar de crear nuevas limitaciones a la realización de los intereses de los individuos, el Estado debía intervenir en defensa de esos intereses, derogando las leyes existentes y liberalizando el mercado (véase Perdices de Blas y Reeder, pp. 223-225). Resumiendo su razonamiento sobre este punto, lo que Jovellanos señala en el Informe es que, puesto que el Creador ha dado al hombre el derecho de gobernar la tierra y el deber de cultivarla para su subsistencia, habiéndole proporcionado toda la inspiración necesaria para las actividades a realizar y el amor a la vida, de modo que reconozca la actividad agrícola como su medio de subsistencia, ha hecho que su interés, que inspira su actuación en el sector agrario, se proyecte naturalmente hacia el crecimiento económico y el progreso, de modo que el fin último del derecho

---

<sup>26</sup> Para conseguir una completa visión referente al pensamiento de Jovellanos se aconsejan las siguientes lecturas: Aguilar Piñal F. (1984); Anes R. (1994 y 2000); Artola M. (1996); Caso González (1998); Clement J. P. (1980); Fuentes Quintana E. (2000); y González M. J. (1988), Jovellanos G. M. (2000), con estudio preliminar V. Llombart.

positivo, y por tanto del derecho agrario, no es alterar las leyes eternas de la naturaleza, sino ayudar a que se cumplan, removiendo los obstáculos políticos<sup>27</sup>, morales<sup>28</sup> y naturales<sup>29</sup> que puedan limitar el interés del individuo y su consiguiente actividad productiva (Jovellanos 1795, pp. 7-9). Entre los obstáculos políticos, a Jovellanos preocupaban, entre otros, en particular aquellos que mantenían artificialmente bajos los precios para garantizar el ingreso de los consumidores en el mercado, porque, según su decir, desincentivan la producción y conducen a la escasez. El, partía de la idea de que es imposible, además que perjudicial, establecer por ley el justo precio, ya que, dadas las múltiples variables que son capaces de influir en el comercio y las diferencias cualitativas que existen entre los distintos productos que se intercambian, definir una medida de precios a la baja con el único fin de favorecer el acceso de los consumidores al mercado, podría, en muchos casos, perjudicar a los productores, desincentivando, de esta forma, su actividad, con la consiguiente reducción de la producción y, por tanto, de la oferta y disponibilidad de los mismos bienes en los mercados.

El razonamiento de Jovellanos sobre esta cuestión es fácil de entender; la imposición de un precio legal se hace siempre para favorecer o bien la entrada de consumidores en el mercado, o bien el lado de la producción. Según él, es más frecuente que se haga para sostener la demanda, sin tener ninguna certeza de que se haga sin perjudicar a la parte de la oferta, porque, siendo difícil medir un precio legal, que respete la regla del intercambio equivalente de valores, y que al mismo tiempo favorezca el acceso de los consumidores al mercado sin perjudicar a los productores, en muchos casos, la fijación de un precio legal es el presagio de un precio injusto con efectos. Al mismo tiempo, si el Estado consiguiera fijar un precio legal, medido con precisión, de modo que ninguna de las partes del mercado se viera perjudicada, sería inútil, porque ese mismo nivel de precios se hubiera alcanzado en un mercado libre en el que cada parte persigue libremente su propio interés. De ahí la posición hostil de Jovellanos al mantenimiento de la tasa sobre los cereales. En su *Informe* dice que “Ningún precio se puede decir injusto, siempre que se [fije] por una evidencia libre de las partes, y se establezca sobre aquellos elementos naturales que le regulan en el comercio. Es natural que donde superabunda la población rústica, y hay más arrendadores que tierras arrendables, él propietario dé la ley al colono,

---

<sup>27</sup> Con el termino de obstáculos políticos Jovellanos se refería a todas las leyes que regulaban el sector agrario Español, tanto en términos de disciplina de los derechos de propiedad como en términos de las políticas de fijación de precios legales, que, limitando la acción de los agentes de perseguir libremente, y en un libre mercado, sus intereses individuales, habían, a lo largo de la historia, retrasado el proceso de desarrollo del mismo sector agrario, produciendo efectos negativos en el progreso económico y social en general de España (Jovellanos 1774, pp. 11-106).

<sup>28</sup> Con el termino de obstáculos morales Jovellanos se refiere a los obstáculos culturales, fruto de la opinión publica y el orden moral vigente, fuertemente influenciados por las leyes agrarias vigentes (obstáculos políticos), en contra de las cuales hay que actuar mediante la difusión de conocimientos, para instruir a los propietarios y a los trabajadores las ciencias útiles para el desarrollo del sector agrario, a través del instrumento de cartillas rusticas (*Ibid.*, pp. 106-126).

<sup>29</sup> Con el termino de obstáculos físicos Jovellanos se refiere a todos aquellos físicos o debidos a la naturaleza, que para pasarlos se requiere «las fuerzas reunidas de muchos» (*Ibid.*, p. 126). Entre los estorbos físicos se recuerdan entre otros: la falta de riego, la falta de comunicaciones, tanto por tierra como por agua y la falta de puertos de comercio (*Ibid.*, pp. 126-138).

así como lo es que la reciba donde superabundan las tierras arrendables y haya pocos labradores para muchas tierras” (1795, p. 39). Además, la liberalización del comercio de cereales entre provincias, poniéndolo en manos de los comerciantes, evitaría la fijación de precios especulativos por parte de los grandes terratenientes que, a menos que necesitaran vender a corto plazo, eran propensos por no vender grano para dar la impresión de escasez, encareciéndolo, y luego comercializarlo a precios especulativos en tiempos de hambruna, en detrimento tanto de los consumidores como de los pequeños agricultores.

### 3.2.1.3 La contribución al debate de Pablo de Olavide

Olavide, en línea con los autores antecedentes, en su informe subraya la necesidad de modificar las leyes existentes en Andalucía con referencia a los derechos de propiedad de las tierras y aquellas favorables a la ganadería trashumante para la producción de lana merina, que impidieron la implantación de la llamada nueva agricultura, extendida principalmente en Inglaterra. De hecho, estas leyes, al favorecer a determinadas categorías de terratenientes y productores, perjudicaban a todo el sector agrario, con efectos negativos también sobre el comercio entre los mercados locales y provinciales, cuyos efectos distorsionadores sobre los precios de importantes productos, como el aceite y los cereales, no se hicieron esperar. El informe de Olavide (1768 en Anes 1990) se divide en dos partes ideales. En una primera parte, analiza los efectos negativos sobre el sector agrario de los privilegios concedidos a los grandes terratenientes y ganaderos; en una segunda, plantea dos propuestas para reanimar la suerte de la agricultura andaluza: transformar a los pequeños arrendatarios en propietarios y contribuyentes, y mejorar las vías de comunicación, vinculadas al problema de la repoblación de zonas enteras abandonadas. Referente al tema de los derechos de propiedad en Andalucía, con referencia a las leyes existentes sobre derechos de propiedad en Andalucía, Olavide afirma que el mundo agrario de esta región se compone de cuatro grupos: los propietarios, numéricamente escasos, acostumbrados a un uso especulativo de las tierras; los grandes arrendatarios; los pequeños arrendatarios (pelentrines) y los jornaleros. Los terratenientes estaban acostumbrados a vivir en las ciudades y no cultivaban directamente sus tierras; solían subdividirlas en parcelas, que luego alquilaban con contratos a corto plazo, tras los cuales solían renovarlos a sus propios arrendatarios, especulando con el precio, sabiendo que sus arrendatarios se veían a menudo obligados a aceptar las subidas de precio, porque no sabían adónde ir, corriendo el riesgo de perder el ganado y las herramientas de trabajo. Los grandes arrendatarios solían cultivar las tierras más fértiles que poseían y subarrendaban las menos fértiles a un precio elevado a los pelentrines, que solían cultivar las tierras de forma poco metódica, bien porque no vivían cerca de las tierras y las vías de comunicación no eran fáciles, bien porque no podían contar con la ayuda del trabajo de sus familias, ya que normalmente estaban acostumbrados a vivir de ocio y limosnas en los pueblos. Por

último, los peones, que sólo podían disponer de su fuerza de trabajo, trabajaban a destajo o, si podían, alquilaban pequeñas parcelas cerca de los pueblos por un precio elevado. Junto a esto existía también el vínculo secular del mayorazgo, el vínculo eclesiástico de la llamada manos muertas y las grandes explotaciones de los cortijos. La propuesta de reforma de Olavide consistía en transformar a los pelentrines en trabajadores útiles, capaces de contribuir a la prosperidad del sector agrario, mediante una política de intervención estatal dirigida a arrendarles parcelas a largo plazo, es decir, a venderles pequeñas y medianas parcelas (Olavide 1798, p. 163); los pelentrines se habrían convertido así en buenos productores y, por tanto, en contribuyentes del Estado, ya que la concesión de un derecho de posesión, exclusivo o en arrendamiento, por parte del Estado les habría animado a trabajar más y con mayor diligencia, al ser propietarios de sus tierras, y el pequeño tamaño de las parcelas habría facilitado su trabajo. Los efectos esperados de esta política de transformación de pelentrines en campesinos propietarios habrían sido varios: un aumento de la producción de productos de la tierra con buenos precios de rendimiento, poblando los campos abandonados, mediante una división juiciosa de la población en toda la región, coordinada por el Estado, un aumento de la ganadería, que indirectamente habría contribuido a eliminar los privilegios concedidos a los agricultores trashumantes, en detrimento de las tierras cultivables (1768 en Anes 1990, pp. 55-56), un aumento del número de contribuyentes a la Hacienda. En definitiva, Olavide, utilizando el método típico de la Ilustración, pretendía reformar completamente el sector agrario, tanto sugiriendo y promoviendo el uso de las nuevas técnicas experimentales agrarias, como se hacía en Inglaterra, afirmando que el Estado español debía «abrir los ojos a la luz del justo ejemplo» (*Ibid.* p.50), como impulsando la aplicación de políticas para frenar los efectos indirectos, pero no por ello menos importantes, que la mala organización del mundo agrario andaluz había producido en los intercambios comerciales entre los mercados locales y provinciales, como sucedía, por ejemplo, para el abastecimiento de bienes necesarios como el grano y el aceite, que producía importantes fluctuaciones incontrolables en los precios de los mismos (Ciaramitaro 2009, p. 56). Una de sus acciones para contrarrestar estos fenómenos fue la introducción del mercado andaluz en los circuitos internacionales, con el fin de aumentar el grado de competitividad entre los productos locales y los importados para abaratar los precios, como ocurrió, por ejemplo, con el experimento de los cereales importados desde Nápoles y Sicilia. Aunque no se consiguieron los efectos deseados (Perdices de Blas 1992, p. 129), Olavide logró, por esta vía, contrarrestar las actividades especulativas sobre el precio de estos bienes, el grano *en primis*, normalmente almacenado, con el fin de retirarlo del mercado y revenderlo después, durante las hambrunas, a precios más altos, liberando, así, al pueblo del hambre. Para completar este importante proyecto reformista, había que mejorar las vías de comunicación interna, un problema estrechamente ligado al del tamaño de la población. También en este campo Olavide impulsó un

importante experimento reformista (véase Capel Margarito 1968, Avilés y Sena 1988, Avilés Fernández 1990, Oliveras Samitier 1988 y Perdices de Blas 1992), encaminado, mediante políticas de atracción de inmigrantes de las zonas flamenca, alemana y suiza, a poblar las zonas despobladas, asegurar las vías de comunicación<sup>30</sup> y aumentar la prosperidad y el progreso mediante el incremento de la manodp ora útil, es decir, productora de riqueza<sup>31</sup>.

#### 3.2.1.4 La contribución al debate de Francisco Cabarrús

Otra voz importante en favor de la abrogación de las leyes que regulaban el secotr agrario fue aquella de Cabarrús<sup>32</sup>, que defendía la importancia de un mercado libre y abierto en el que los precios estuvieran determinados por las fuerzas del mercado sin interferencias ni restricciones gubernamentales, convencido que el libre comercio fomentaba la competencia y la prosperidad económica (véase Cabarrús 1820 y Schwartz Girón 2021-2022, pp. 170-172). Al mismo tiempo, el reconocía también un importante papel al Estado para asegurar una distribución equitativa de la riqueza y garantizar la justicia social. Sobre este tema, su propuesta preveía la intervención del Estado para mitigar los desequilibrios y promover la redistribución de los bienes. Desde una perspectiva económica, apoyó la importancia de la distribución justa de la riqueza y criticó la concentración de la propiedad y de los privilegios en manos de unos pocos. En concreto, se mostró partidario de la abolición del sistema feudal en España, defendiendo la necesidad de una reforma agraria que favoreciese una distribución más justa de la tierra y de los recursos, considerando la propiedad como un derecho fundamental, aunque debía estar sujeta a un uso responsable y social, convencido de que los propietarios debían desempeñar un papel activo en la promoción del bien común y de la felicidad pública. En este sentido, cabe destacar que Cabarrús tenía una visión social que pretendía mejorar las condiciones de vida de las clases más pobres. Consideraba la promoción de la felicidad pública como uno de los principales objetivos de un gobierno ilustrado y la reducción de las desigualdades como un medio para alcanzar este fin. La distribución desigual de los bienes era, en su opinión, un mal que requería soluciones decididas y prudentes, afirmando que era tarea del legislador tratar de equilibrar la preservación de la sociedad con la justicia social (Cabarrús 1781, p. 2). Este fue el trasfondo de su propuesta de una reforma fiscal que gravara proporcionalmente la renta y la propiedad, en lugar del consumo (Cabarrús 1820, op. cit., p. 26). Creyendo que los ricos deberían contribuir más al sostenimiento del Estado, abogó por impuestos progresivos basados en la capacidad de pago. En su

---

<sup>30</sup> «Pablo Olavide, como superintendente de los nuevos asentamientos, fue el responsable de esta difícil labor de repoblación. Y cuando en 1767 se publicaron el real decreto que ordenaba la colonización de Sierra Morena y el Fuero de Población, código legislativo que durante casi setenta años regularía la constitución y funcionamiento de los nuevos asentamientos, se ponía en marcha el experimento socioeconómico más complejo y gravoso de la España de la Ilustración» (nuestra traducción: Ciaramitaro, op. cit., p. 58 y Real Cédula de Su Majestad y Señores de su Consejo 1767).

<sup>31</sup> Una parte de la literatura remarca una actitud utopista en esta parte del pensamiento de Olavide entre estos nos recordamos: Fernández Sanz A.A. (1990) y Perdices de Blas L. (1992), op. cit., p. 183.

<sup>32</sup> Véase Schwartz Girón P. (2023).

opinión, el sistema fiscal basado en el consumo es injusto porque los pobres, al gastar todos sus ingresos para vivir, contribuyen con todos sus ingresos a Hacienda; mientras que los ricos, por el contrario, al gastar sólo una parte de sus ingresos, contribuyen con sólo una parte de sus ingresos a Hacienda. Así pues, siendo que los impuestos sobre el comercio gravan toda la riqueza y la existencia de los pobres, mientras que gravan sólo parcialmente la de los ricos, el concluía que la contribución de los primeros es proporcionalmente mucho mayor que la de los segundos. Según algunos intérpretes del pensamiento de Cabarrús, éste habría trabajado aún más ampliamente sobre los precios cuando propuso sustituir los impuestos indirectos por un impuesto directo sobre la renta y la propiedad, basado en una declaración obligatoria de los contribuyentes (Torres Sánchez 2008). Cabarrús aboga, por ejemplo, por la importancia del trabajo por un sistema que quiera progresar y lo utiliza para distinguir entre los pobres verdaderos, o sea aquellos que, queriendo trabajar, no pueden hacerlo, desde los falsos pobres, o sea los ociosos. Su idea es que un Estado reformista no puede facilitar e incentivar la pereza y el ocio, afirmando que: «los únicos pobres que reconoce una política ilustrada [son] los que no pueden trabajar; y desde luego esta definición abrazará todos los géneros de pobreza, a la imbecilidad de la infancia o de la decrepitud, de la salud y del sexo, y a la falta de trabajo periódica u ocasional» (Dubet y Luis 2008, p. 32). Como señala Astigarraga (2008), conclusiones muy parecidas las encontramos también en las *Apuntaciones* de Ramón de Salas, donde se reconoce al Estado el rol de favorecer, a través de oportunas reformas fiscales capaces de garantizar equidad distributiva, una población propensa a trabajar y contribuir al progreso del país en términos de creación de riquezas y de bien vivir.

### 3.2.2 La línea de pensamiento española que apoyaba la idea de que este sector debía seguir teniendo un precio legal

A este punto de la exposición pasamos en reseña algunas contribuciones que podemos definir de libre comercio teórico y de intervenimos práctico.

#### 3.2.2.1 La contribución al debate de Bernardo J. Danvila y Villarasa

Es interesante empezar esta sección por la contribución teórica de Danvila y Villarasa. Su obra más representativa se titula *Lecciones de economía civil, o del comercio* (1779); un manual fuertemente influido por las ideas de economistas italianos y franceses, entre ellos: Genovesi, Cantillon y Condillac (Schwartz Girón 2006, p. 102). En esta obra, Danvila defiende la concentración de la propiedad de la tierra, critica las leyes agrarias y argumenta la importancia de los terratenientes para la economía y la sociedad. Aunque Danvila no trata explícitamente el concepto de justo precio, aborda la distinción entre valor y precio, retomando las nociones expuestas por el abate Condillac en su libro *El Comercio y el Gobierno* (1776), según el cual, el valor de un bien se basa en la estima que los individuos hacen de su utilidad, dependiendo, así, de las inclinaciones y necesidades humanas, mientras que el precio es la estimación relativa de un bien en comparación con otros bienes, y se

manifiesta en el comercio. A tal propósito, se puede afirmar, utilizando un ejemplo de Pablo Cervera, que «si todo el mundo abundara en todas las cosas útiles, todo el mundo tendría un valor y nadie tendría un precio. La necesidad crea utilidad, de ahí el valor; la reciprocidad de las necesidades genera intercambio, de ahí los precios. El precio de los factores determina el verdadero precio o precio intrínseco de las cosas» (Cervera 2007, pp. 44-45). Cada bien, entonces, debe tener un precio objetivo, proporcional a la cantidad de tierra y de trabajo que han sido necesarios para realizarlo; desde aquí, entrando más en detalle, Danvila explica como el valor intrínseco de los bienes se descomponga, a su vez, en tres distintos precios: 1) el de las materias primas; 2) el de los salarios y del transporte; 3) el del dinero, conectado al riesgo de su inversión. De aquí, limitadamente al segundo tipo de precio y a los factores que influyen el salario, Danvila, dado, el gasto de mantenimiento del trabajador afirma que si este fuese bajo, también será bajo el salario, a paridad de los otros factores influyentes, y viceversa. El gasto de mantenimiento del trabajador, sin embargo, depende desde una agricultura bien dirigida y desde el libre comercio interior; así que, en presencia de agentes que pueden actuar libremente para conseguir sus intereses y con comercio interior libre, el gasto de mantenimiento de los trabajadores si subiese, fuera por otros factores contingentes, como puede ser el caso de altos costes de aprendizaje, por ejemplo, pero no por efecto de precios injustos en el sector agrícola (Danvila 1779, pp.99-100).

#### 3.2.2.2 La contribución al debate de Gregorio Mayans

Igualmente, interesante, en esta línea de pensamiento, es la contribución teórica de Mayans. Él, aunque esté de acuerdo con la idea de que la ley no puede medir matemáticamente el nivel del precio justo, sino sólo puede indicar el cumplimiento de un principio de prudencia que lo haga lícito y moral, y que éste, de hecho, sólo podría materializarse en el libre mercado, basándose en su experiencia en Denia y Gandía, afirma que dejar la definición del precio de mercado en las manos de los comerciantes lo expone a mecanismos especulativos, porque en España no se daban todavía esas condiciones óptimas para que los mecanismos de libre competencia garantizaran los resultados contemplados por la doctrina liberal (Mestre Sanchis 1968 y Lluch 1976). En su opinión, los comerciantes acabarían imponiendo precios desfavorables tanto para los productores como para los consumidores, a causa de varias motivaciones (Bernarde Gil, op. cit, p. 80), entre otras: en España existían más haraganes que trabajadores, al servicio de una nobleza y de un clero, que los mantenían en una situación de pobreza forzada; así que, en caso, de carestía, siguiendo un razonamiento exactamente antitético al de Jovellanos, que hemos visto antes, una subida de los precios por parte de los comerciantes sería causa de una injusticia en términos de acceso al mercado, favorable para los nobles y los clérigos, y dañina para los trabajadores; además, España todavía sufría de una importante

ausencia de vías de comunicaciones internas adecuadas para comerciar y de la unión de los mayorazgos.

En la próxima sección se estudiará la contribución de los pensadores italianos, la lectura conjunta de esta sección con la próxima representa el elemento de comparación entre pensamiento de la Ilustración española e italiana sobre el tema del justo precio, que en términos de la categoría laudana de las tradiciones de investigación lleva a sacar los problemas conceptuales externos existentes entre las dos líneas individuadas.

### 3.3 La línea de pensamiento de la Ilustración en Italia

Otro importante problema conceptual interno se manifiesta en la corriente italiana entre las escuelas de Nápoles y de Milán. La diferencia sustancial entre estas ellas se refiere al hecho que la escuela milanesa, se plantea más en los aspectos prácticos de cómo debe intervenir el Estado para garantizar un precio que sea justo y que, al mismo tiempo, favorezca la cohesión social, y entonces de bien vivir. La motivación de esta diferencia reside en la mayor cercanía de la escuela milanesa a la ilustración francesa, muy focalizada sobre el tema de la importancia de rol del Estado a través sus funciones legislativa y de la formación pública (Hernández Anreu y Tortorella Esposito 2019, op. cit.).

#### 3.3.1 La escuela de Nápoles: Genovesi, Galiani y Filangieri

##### 3.3.1.1 La contribución del pensamiento de Antonio Genovesi a la teoría del justo precio

Según la visión de Antonio Genovesi, las necesidades del hombre influyen en la variación de los precios, y la misma diferencia entre el valor del trabajo y el valor de las cosas depende de estas necesidades. Independientemente de la cantidad de trabajo empleado para producir un dado bien, el precio de este último puede subir si aumenta su capacidad de satisfacer una dada necesidad, o si es capaz de satisfacer un número creciente de necesidades, y viceversa (Genovesi 1764, p. 12). Otros factores que afectan al precio de los bienes, además de la necesidad, del trabajo necesario para producirlos y de la importancia y urgencia percibidas de la misma necesidad, el precio depende también de la mayor o menor abundancia del dinero y de los metales preciosos con los que se acuña el dinero.

«Cuando aumenta la cantidad de oro y plata, aumenta también el precio de las cosas y de los trabajos; y cuando falta la cantidad de oro y plata, aumenta también el precio de las cosas intercambiables» (Genovesi 1764, p. 13)

De ello se deduce que el valor de cambio de las mercancías, y en concreto el precio justo, depende de la naturaleza de las cosas y de los hombres, de acuerdo con la regla que Genovesi denominó la "voz" pública del pueblo.

«El precio es hijo de la necesidad: ahora bien, ¿quién puede conocer mi necesidad mejor que yo mismo? [...] Por lo tanto, nadie puede relatarla mejor que aquel que, conociendo la necesidad por la sensación, puede conocer lo más de cerca posible por testimonio ocular la cantidad y la calidad de los bienes; y esto no puede hacerlo mejor la nación misma. Por tanto, la voz pública, pero libre, no forzada, ni estrangulada en la garganta, es y será siempre la regla más justa de los precios» (Genovesi, *Ibid.*, pp 20-21).

En este sentido, Genovesi retoma el tema medieval de la estima común de las cosas y del dinero. Lo que diferencia el pensamiento de Genovesi y de Santo Tomás y buena parte de sus herederos radica en que, además de la estimación común, reconoce, como ya había hecho Azpilcueta, la importancia del papel de la teoría cuantitativa del dinero sobre el nivel del precio justo presente en un determinado mercado en un momento histórico dado. Esto significa que Antonio Genovesi reconoce el hecho de que una misma mercancía puede venderse a un precio justo que cambia de un mercado a otro, y en un mismo mercado, de un momento histórico a otro, en función de la cantidad de dinero circulante (Genovesi, pp. 122-123).

Siguiendo la línea de pensamiento que arranca de Aristóteles, y que luego retoman Santo Tomás y sus herederos, Antonio Genovesi considera el mercado no sólo como el lugar donde se encuentran la oferta y la demanda, y por tanto en términos de puro intercambio de dinero, sino también como ese lugar donde deben nacer los intercambios relacionales, siempre que el espíritu depredador se vea mitigado por la presencia en el mercado de virtudes cívicas encaminadas a implantar relaciones de reciprocidad entre los hombres, basadas en la propia naturaleza del ser humano que necesita tejer redes relacionales con otros seres humanos para la satisfacción de sus necesidades. La reciprocidad, sin embargo, requiere a su vez la presencia en los mercados de un bien inmaterial asimilable a la amistad virtuosa aristotélica, definida por Genovesi como *fides publica*, cuya característica es la de transformar las relaciones de reciprocidad entre los hombres en mecanismos de ayuda mutua, y con ello el propio mercado en un factor de civilización, donde el propio beneficio no se entiende como el fin de la actividad económica, sino como el instrumento para producir bienes útiles para la satisfacción de las necesidades (Bruni 2006, pp.40-43). La relación de reciprocidad genovesa hunde sus raíces en el método del newtonianismo moral, según el cual existiría una especie de fuerza de gravedad de los cuerpos en el comportamiento entre los seres humanos. Se trata de una especie de atracción mutua entre los seres humanos, que recuerda el principio de empatía smithiano, cuya característica es reducir la distancia social, empujando a los hombres hacia un comportamiento recíproco que da lugar a un espacio de tipo cooperativo y mutualista, en el que los agentes económicos actúan persiguiendo el bien común como *¿prius?* de su acción en lugar del mero interés propio (véase Kolm 2008 y Zamagni 2015). Reconociendo la importancia de perseguir el fin último del bien común,

los hombres que operan en mercados de este tipo están unidos por un fuerte vínculo, el de la fides publica, y actúan en función de ella. En este sentido, el mercado imaginado por Antonio Genovesi se presenta como un factor de civilización, porque se estructura como una densa red de relaciones bilaterales recíprocas y libres, interconectadas por el fin último de la felicidad pública. Es así como el fin último de la reciprocidad va más allá del mero intercambio equivalente de valores, ya que implica no sólo la aplicación de un principio de equidad en los intercambios, sino también la voluntad de perseguir el objetivo común de estar bien, asumiendo en la lógica de mercado de Antonio Genovesi una doble significación referente a la estipulación de contratos; es decir, en las relaciones bilaterales, la reciprocidad concreta el principio de justicia conmutativa entre lo que se da y lo que se desea obtener del intercambio, y en este tipo de actividad el Estado tiene el poder de intervenir a través de su función legislativa para garantizar el respeto de las obligaciones contractuales y, por tanto, el principio del intercambio equivalente de valores; a nivel, sin embargo, de todo el mercado, entendido como el conjunto complejo de un gran número de tratos bilaterales, la reciprocidad sigue el principio de la atracción newtoniana, garantizando la persecución del objetivo último de la felicidad pública. Desde esta perspectiva, una acción económica puede medirse éticamente, no sólo pensando en las motivaciones que subyacen a la acción, sino también en los resultados que produce en términos de circulación de la riqueza en los ganglios de la producción para alcanzar las condiciones de la vida buena (Bruni 2011, pp. 433-434).

### 3.3.1.2 La contribución del pensamiento de Ferdinando Galiani a la teoría del justo precio

Ferdinando Galiani dio dos interpretaciones importantes del precio justo: una resultante de las fuerzas que operan en los mercados y otra definida ope legis, en determinadas condiciones particulares del mercado.

En su *Della Moneta*, Galiani utiliza la teoría del valor del dinero como base de todo su razonamiento económico. Moviendo del supuesto de que el dinero, acuñado en metales preciosos, hereda la naturaleza de mercancía de estos últimos, la teoría del valor del dinero, a la que está vinculada la teoría del precio y, por tanto, del precio justo, no puede separarse de la teoría del valor de las mercancías en general. En efecto, el valor intrínseco del dinero depende del valor del metal precioso no acuñado y de las cantidades de metal utilizadas para la acuñación (Stapelbroek 2020, p. 175). La teoría de Galiani sobre el valor de las mercancías, incluido el del metal precioso utilizado para la acuñación, establece que este valor depende de la combinación de dos valores: uno vinculado a la utilidad de la mercancía y otro vinculado a su rareza. En cuanto a la utilidad, y por tanto a la capacidad del bien para satisfacer las necesidades del hombre, el abad Galiani distingue dos tipos de bienes: los más necesarios para la vida del hombre, que define como “los más generalmente [disfrutados] y [buscados]” (Galiani 1780, p. 28), de los que no son necesarios o son menos necesarios

para la vida del hombre, que define como “todos los demás bienes” (Galiani, *Ibid.* p. 23). Partiendo de esta distinción, según la opinión de Ferdinando Galiani, el justo precio en términos de intercambio equivalente de valores entre los contratantes se mide en parte como la proporción entre las utilidades percibidas del uso de los bienes intercambiados, tanto para las cosas necesarias como para las demás, aunque para estas últimas no se puede hablar de un justo precio, ya que la percepción de la necesidad de estos bienes varía de un hombre a otro y de un mercado a otro (Giocoli 1999, p.71). Para los bienes necesarios, en cambio, existe un nivel de precio justo que depende de dos factores que contribuyen a definir el valor corriente o de mercado: la utilidad y la rareza (Galiani, *op. cit.*, p. 28). En cuanto a la utilidad, entendida como la capacidad del bien para procurar la felicidad, ésta se mide en términos de la proporción entre el placer, o beneficio, que el uso del bien favorece al hombre que lo adquiere y las penas, o coste, ligada al uso de este bien (como son, por ejemplo, los esfuerzos y sacrificios realizados para acceder al bien). Si un bien sólo produce placer y cero penas, hablamos de un bien en sentido estricto; en cambio, cuando el placer supera a las penas, hablamos de un bien “truncado o reducido a la mitad” (Galiani, *Ibid.*, p. 29). Volviendo a la rareza, el otro factor que afecta al precio de mercado es la proporción entre la disponibilidad de las cosas, es decir, las existencias de bienes disponibles en el mercado, y el uso que se hace de esas mismas cosas, es decir, el flujo de bienes que circula en el mercado (Galiani, *Ibid.*, p. 42). Cuando el stock es elevado, y en cualquier caso superior o igual al flujo de bienes demandados en el mercado, la mercancía no es rara; cuando, por el contrario, el stock es inferior al flujo de bienes demandados, la mercancía es rara (Giocoli, *op. cit.*, p. 73). A su vez, las existencias dependen del tipo de bien de consumo. A la primera categoría de bienes pertenecen las mercancías que se reproducen en poco tiempo y disminuyen con el paso del tiempo, como es el caso de los productos de la tierra, por ejemplo, cuya mayor o menor abundancia no depende del trabajo humano de forma decisiva, sino de otros factores como el clima y la fertilidad. En este caso, el precio depende principalmente de la mayor o menor abundancia de las existencias, a las que se adapta la demanda o el flujo de consumo de las mercancías. La segunda categoría de bienes, en cambio, está formada por todos aquellos cuya disponibilidad es ilimitada a corto plazo porque el tiempo de reproducción es lento. En este caso, las fluctuaciones de precios no son aleatorias, como ocurre con los productos de la tierra, lo que los hace más estables; como es el caso de los metales preciosos, que, precisamente por esta característica, por el hecho de que su valor depende de la disponibilidad de minas y del trabajo humano necesario para su extracción, se consideran aptos para ser utilizados como moneda. Sólo un aumento del número de metales en circulación, debido al descubrimiento de nuevas minas, puede de hecho afectar a las existencias disponibles y, por tanto, también a la rareza y al precio (Giocoli, *Ibid.*, p. 87).

Dado que el mercado, según Galiani, es el lugar donde siempre es posible obtener salarios que garanticen el justo valor de cada factor, el uso de metales preciosos para la acuñación de moneda asegura que el justo precio está garantizado por el hecho de que la actividad de mercado realizada para obtener beneficios produce un mecanismo de entrada y salida de metales preciosos que respeta siempre el principio de justicia conmutativa. En este sentido, el precio es el resultado de la interacción entre la oferta y la demanda, y como tal es un precio de equilibrio.

«este equilibrio y la justa abundancia de los bienes necesarios para la vida y de la felicidad terrena se adaptan maravillosamente a ella [...] siendo que la providencia, por su infinito amor a los hombres, ha dispuesto de tal modo el orden de todas las cosas, que nuestras viles pasiones se ordenan a menudo, casi a nuestro pesar, al bien del conjunto» (Bruni 2002, p. 11)

En el caso de los bienes no necesarios para la vida humana, este precio de equilibrio coincide también con el precio justo, lo que no siempre puede decirse de los bienes necesarios para la vida humana. El hecho de que el precio de equilibrio, dependiente de la dinámica de la oferta y la demanda, sea también justo, y por tanto respetuoso con ese principio de justicia conmutativa que, como se ha dicho, depende de la utilidad y rareza de los bienes intercambiados en el mercado, depende del tipo de bien intercambiado. En efecto, si el bien no es necesario para la vida del hombre, cualquier precio que satisfaga el encuentro entre la oferta y la demanda garantiza también el principio de proporcionalidad entre el placer y la pena asociados al uso del bien y el de proporcionalidad entre las existencias del bien en el mercado y el uso que se hace de él en este mismo mercado; viceversa, si el bien es necesario para la vida del hombre, en determinadas condiciones de mercado, hay casos en los que el precio de equilibrio garantiza también el de justicia conmutativa y casos en los que falta la equidad del intercambio. En el primer caso, el precio de equilibrio es coherente con una situación en la que, dado un número elevado de compradores y vendedores, el bien no es escaso en el mercado y su consumo produce un beneficio mayor que el coste de acceso; en el segundo caso, en cambio, cuando el número de vendedores o compradores es bajo, los beneficios de utilizar el bien adquirido no son necesariamente proporcionalmente mayores que los costes en que se incurre para conseguirlo, es decir, los beneficios de quienes venden el bien son proporcionalmente mayores que los costes de producirlo. En estos casos, Galiani afirma que el Estado debe intervenir para restablecer el principio de justicia conmutativa entre los valores intercambiados en el mercado (Galiani 1770; Nicolini 1909, Einaudi 1953, Venturi 1960, Stapelpreok 2001 y 2006, Covarrubias 2005, op. cit., Larrere, 1992 y Patalano 2017).

### 3.3.1.3 La contribución del pensamiento de Gaetano Filangieri a la teoría del justo precio

Gaetano Filangieri no expresó una teoría de la fijación de precios justos de manera directa, aunque realizó una importante contribución a este mismo tema. Sin embargo, es posible encontrar algunas

huellas de una teoría de la fijación de precios de manera indirecta, cuando trata el tema de cómo debe comportarse un país en el comercio con sus colonias. Este tema forma parte del proyecto cultural más general de Filangieri, a saber, promover un modelo de monarquía ilustrada para el Reino de Nápoles. En su célebre obra *La Ciencia de la Legislación*, Filangieri recoge sus ideas para la “revolución pacífica” que soñaba para el Nápoles borbónico, organizándolas en una compleja estructura dividida en 7 capítulos, en la que comienza con el capítulo de las reglas generales, en el que se recogen los axiomas y principios universales que deben estar en la base de un sistema legislativo capaz de guiar a la sociedad hacia caminos de felicidad, capaz de realizar el “vivir bien” de sus ciudadanos, y se aplican estos principios universales a las distintas esferas de la vida civil, incluidas las leyes que rigen la política y la economía. De los principios universales que subyacen en los diversos apartados de su obra, destacan dos por encima de todos los demás, que son los de la conservación y de la tranquilidad. Para una sociedad feliz, la función legislativa del estado debe tener como objetivo la búsqueda de la conservación y de la tranquilidad. Con especial referencia al tema de las leyes políticas y económicas, el estado debe perseguir el principio de conservación, garantizando las condiciones para el crecimiento de la riqueza, y al mismo tiempo el de tranquilidad, aumentando la cohesión social, para que se favorezca la “posibilidad [...] de existir y existir con ventaja; la libertad de aumentar, mejorar y conservar la propia propiedad; la facilidad para adquirir bienes necesarios o útiles para la comodidad de la vida; la confianza en el gobierno; la confianza en los magistrados; la confianza en los demás ciudadanos; la seguridad de que no puede ser perturbada, funcionando según los dictados de las leyes” (Filangieri, 1864, p. 43). En el plano económico, por tanto, cobra importancia el elemento de la fides publica, la garantía del acceso a los bienes materiales a través de normas que garanticen la justicia distributiva y la justicia conmutativa. Estos objetivos requieren que el legislador promueva un alto grado de confianza, produciendo normas que se inspiren en los dos conceptos de “bondad absoluta” y “bondad relativa” (Balzano, Vecchione e Zamagni 2018, pp. 7-8).

En particular, por lo que se refiere al comercio, Filangieri reconoce la centralidad de este último para la organización y la existencia de los cuerpos políticos, hasta el punto de que el legislador debe ocuparse de esta cuestión para garantizar la rápida circulación de las riquezas en el interior de las naciones y, al mismo tiempo, ampliar los mercados en el exterior, conteniendo la competencia interna, en favor de una mayor cohesión entre los ciudadanos, y aumentando la competitividad en el exterior (Balzano y Vecchione 2015).

Para Filangieri, el bienestar de los ciudadanos coincide en el plano jurídico con el disfrute de los derechos. En el plano del individuo, cualquier nivel de bienestar está asociado a un derecho, ya que cada derecho proporciona al ciudadano la posibilidad de disfrutar de una utilidad. En este sentido, adopta para Filangieri la forma de cualquier otro bien enajenable, ya que puede ser objeto de

intercambio de un individuo a otro. Cada derecho como tal, se convierte en objeto de estima por parte de los ciudadanos, y como consecuencia de ello a cada derecho se le asocia un precio, coincidente con la pena que según la norma deben pagar aquellos que no respetan las obligaciones contenidas en el contrato social, como compensación por el daño causado a la comunidad al violar la norma para conseguir un interés particular, generando una desutilidad a la comunidad.

Esta misma definición de precio la hace extensiva Filangieri al señalamiento del precio al que se negocian las mercancías en los mercados. El precio de mercado, por tanto, depende de una opinión generalizada en el mercado sobre la utilidad de los bienes vendidos, así como sobre su mayor o menor disponibilidad (Simon 2013). La opinión colectiva sobre la utilidad de los bienes está fuertemente influenciada por el sentimiento generalizado entre los participantes en el mercado sobre el placer y las penas asociadas al uso de los bienes que se compran y venden. Así, según la opinión pública, si una mercancía reporta mayores beneficios que costes, se trata de una mercancía útil, y cuanto mayor sea la utilidad o lo agradable percibido, mayor deberá ser su precio, cuyo nivel también estará condicionado, a su vez, por su menor o mayor rareza en el mercado. En este sentido, como explica el propio Filangieri, la mayor disponibilidad de bienes en el mercado, implica su mayor uso, lo que genera un abaratamiento del precio, debido a una disminución de la percepción de la utilidad asociada al consumo del bien, así como se deduce en su metáfora del héroe: «el último héroe no ganará la cantidad de opinión que ganó el primero; pero el primero perderá todo lo que tenía sobre el último [...] encontraremos que tanto en los castigos como en las recompensas de opinión, su valor disminuye a medida que se multiplica el número de los castigados o recompensados» (Filangieri 1784, p. 48). Es así como elabora una teoría del precio que se basa en la reducción de la opinión colectiva respecto a la utilidad de las últimas unidades consumidas de los bienes. A partir de este razonamiento, Filangieri finalmente también razonó sobre el tema del precio justo, recurriendo al comportamiento en el comercio que los colonizadores debían asumir hacia sus colonias en el Nuevo Mundo. La utilización del comercio con las colonias con el fin de obtener excedentes en las cajas del Estado, para compensar las políticas fiscales destinadas a cubrir los gastos públicos, habría conducido, según Filangieri, a la miseria y al despotismo en las colonias, con la consiguiente reducción de la confianza y de la cohesión social de los ciudadanos de las colonias hacia sus colonizadores. Por el contrario, una actividad comercial que no tenga por objeto aumentar la riqueza del erario público para sufragar los gastos públicos de los países colonizadores es presagio de crecimiento y prosperidad para los ciudadanos de las colonias. Para ello, el precio cobrado por los colonizadores con sus colonias debe ser el precio general vigente en el mercado, tanto para las mercancías importadas como para las exportadas, porque sólo así es posible que sus colonias prosperen, fomentando el crecimiento del

valor de sus cosechas, gracias a un mercado orientado a la cohesión de los países colonizados y no a su explotación, haciendo prevalecer el dominio del país conquistador (Filangieri 1832, p.271).

### 3.3.2 La escuela milanesa: Beccaria, Verri e Romagnosi

Cesare Beccaria y Pietro Verri, rechazando a los monopolios mediante los cuales se imponen límites a la producción y circulación de la riqueza, obligando a los ciudadanos a buscar fortuna en otros países, sostienen la idea que el precio justo, dependiente del sentido común referente a los placeres y a las penas conectadas a la actividad del intercambio, debe ser fruto de la libre competencia, determinada por la presencia de numerosos compradores lo que estimula la “industria” de los comerciantes.

#### 3.3.2.1 La contribución del pensamiento de Cesare Beccaria a la teoría del justo precio

Empezando por el pensamiento de Beccaria, recordamos que él fue quien formuló por primera vez el lema que se ha convertido en bandera de los utilitaristas «la mayor felicidad para el mayor número» (Perri, 1988, p. 26) y definió la economía pública como «el arte de conservar e incrementar la riqueza de una nación, y de hacer el mejor uso de ella» (Beccaria 1852, p. 2). Sus temas se dividen en cuatro ciencias principales: agricultura pública, manufactura, comercio y finanzas; que representan las palancas a través de las cuales hacer rica y próspera a una nación. El autor sitúa en la base de toda ciencia económica el principio de la “cantidad máxima de trabajo útil”, entendiendo por “útil” la capacidad de utilización óptima de los recursos de la tierra y la remuneración adecuada de los trabajadores, de modo que el soberano pueda sufragar, mediante el desembolso de impuestos, los gastos de seguridad y tranquilidad de sus súbditos.

La importancia atribuida por Beccaria a las “artes” encuentra su fundamento en la necesidad humana; originariamente, en ausencia de dinero, el intercambio se dirigía a remunerar dos elementos principales: la materia prima utilizada, modificada según el uso requerido, y la “alimentación” del trabajador, causa misma del trabajo; «así pues, puede decirse que la alimentación o el consumo son el representante universal de toda clase de trabajo [...]» (Beccaria, *Ibid.*, pp. 19-20). Desde el trueque de los excedentes alimentarios, no destinados al consumo inmediato, surgieron todas las demás “artes”, destinadas a satisfacer nuevas y diferentes necesidades humanas. Es así que, las necesidades se ordenan en pirámide, en cuya cúspide se sitúa la necesidad primordial del individuo de alimentarse, frente a la cual se ordenan todas las demás (vestirse, leer, etc.). En este sentido, las artes, al estar dirigidas a satisfacer estas necesidades, reflejan el mismo orden, situándose todas ellas por debajo de la agricultura. De esta división de las artes se derivan dos consecuencias importantes: 1) las clases trabajadoras será tanto más útil en proporción a la “distancia” de su sector con respecto al sector alimentario; 2) el aumento de la población. En cuanto al primer aspecto, la presencia de una producción agrícola abundante determina la necesidad de mano de obra, de modo que las clases

trabajadoras, al ser remuneradas por su mayor trabajo en proporción a sus mayores ingresos, podrán comprar y consumir más alimentos. En estas condiciones, según Beccaria, el Estado podrá alcanzar un nivel de empleo tal que logre «la mayor y más justa distribución de los alimentos» (Beccaria, *Ibid.*, p. 22), es decir, tal que garantice una distribución equitativa de los alimentos entre todos los ciudadanos.

Esta consideración conduce al segundo aspecto, ya que el aumento de la producción, al activar un círculo virtuoso, genera una demanda creciente de mano de obra no sólo para el sector alimentario, sino también para otros, de lo que se deriva el bienestar de la nación y, en consecuencia, el aumento de la población, «el excedente de mano de obra por encima de la necesidad de la propia nación le será tanto más útil cuanto que este excedente estará en las clases cada vez más cerca de representar su parte proporcional de alimentos» (Beccaria, *Ibid.*, p. 21). Los demás oficios, por tanto, al estar indirectamente encaminados a satisfacer esa necesidad humana primaria de disponer de medios para vivir, se consideran, en mayor o menor medida, útiles en función del “arte” agrícola. Incluso la estimación del tiempo de trabajo necesario para producir una mercancía debe tener en cuenta el tiempo de trabajo necesario para obtener un producto agrícola, ya que la necesidad del individuo de procurarse alimentos para vivir es una «necesidad constante y periódica» (Beccaria. *Ibid.* p.22).

Empecemos, pues, a profundizar en el delicado tema de la estimación del valor de las mercancías, de las que el trabajo humano es un componente esencial. A este respecto, Beccaria considera que la determinación del valor de una mercancía puede tener lugar a partir de dos “momentos” marcados por la introducción del dinero como medio para facilitar los intercambios, dados los cuales surgen dos valores distintos: un valor absoluto, referido a una economía de puro intercambio, y un valor relativo, es decir, el precio, del que el dinero es un signo. Este último constituye el objeto de estudio de su teoría del valor y del precio que se examina a continuación.

El significado de valor absoluto está aclarado por el autor con referencia a la actividad agraria, núcleo de todas las demás artes. Así, los factores que hacen variable el valor de un producto y, por tanto, también del trabajo agrícola son: la bondad de la tierra; el modo de vida de los trabajadores; los artesanos que fabrican los productos; los propietarios de la tierra que obtienen valor de los frutos obtenidos; las mismas tierras y productos. En particular, el beneficio de los artesanos consiste en captar el "equivalente" en el sentido de los alimentos que garantizan la subsistencia, mientras que lo que queda sin vender, porque no se necesita, representa la parte destinada a procurarse las comodidades de la vida.

La pregunta que se plantea a este respecto es: ¿cómo atraen las artes el equivalente para comprar alimentos? Beccaria responde a esta pregunta recurriendo a dos conceptos fundamentales: el tiempo de trabajo necesario y la duración (calidad) de los bienes producidos. Aunque el propio Beccaria

reconoce la dificultad de determinar con precisión el valor del trabajo agrícola, identifica criterios para aproximarse a esa precisión: la elaboración de un catastro exacto y el cálculo de la cantidad media anual producida; un censo de la población dividida por clases; y el coste anual del trabajo.

El "valor relativo", por su parte, no es más que el precio, es decir, «el poder que cada cosa debía intercambiarse por todas las demás [...] y la cantidad que cada cosa debía darse por otra» (Beccaria, *Ibid.*, p. 169), a través de una medida común, identificada en la moneda. Por el contrario, el valor absoluto representaba el resultado de la valoración de los bienes sólo en la medida en que contribuían a satisfacer las necesidades y comodidades de la vida.

Como resultado de la monetización del comercio, el precio pasó a denotar la cantidad de dinero necesaria para adquirir un bien; y eso porque el dinero goza de dos propiedades fundamentales: es signo que representa una cantidad determinada y cierta de todo; es prenda y fianza para obtener una determinada cantidad de cosas. Estas características lo convierten en un medio de cambio seguro porque, en casi todos los Estados, está hecho de metales preciosos (oro, plata, cobre) y es acuñado por la autoridad pública, que también fija su valor.

De estas propiedades se derivan ciertas consecuencias inmediatas: el dinero es una mercancía de búsqueda y regateo universal; divisible en partes uniformes y semejantes; entre dos mercancías, con igual capacidad de búsqueda, regateo, divisibilidad y uniformidad, será preferible como dinero la más consumible y menos sujeta a alteración, y entre ellas la más valiosa será la de menor volumen por ser más fácil de almacenar y transportar (por eso el oro y la plata son preferibles al cobre); el dinero pasa de «metales de servicio» a «metales preciosos: [...] el lustre inalterable del oro y la plata y la longevidad de su durabilidad, la facilidad con que se adaptaban a los usos cómodos y agradables de la vida, su rareza, por la que un gran valor con un volumen pequeño pero uniforme y divisible representaba los elevó al rango de dinero, más buscado y más estimado que metales menos preciosos, menos bellos, aunque de uso más doméstico de una necesidad más irrefragable para los usos de la vida [...] muchos buscaban estos metales preciosos por su pompa, pocos por su uso, estando todos seguros de poder venderlos y negociarlos recibidos a cambio de sus propios bienes para reducir su riqueza a un volumen más pequeño, más seguro y más uniforme» (Beccaria, *Ibid.*, p 183).

Para Beccaria, el precio de mercado es el fruto libre de la competencia y ésta viene determinada por la presencia de numerosos compradores que estimula la "industria" de los comerciantes de todo el mundo: «al reunir una gran multitud de compradores, y naciones, excita entre ellos la competencia, la emulación, el estudio de comprar nuestros productos [...] ahora por medio de la libre competencia la nación se convierte en un inmenso mercado, en un emporio de toda la tierra; todos se convierten en nuestros consumidores, ni jamás nos dejamos atemorizar por una sobrecarga» (Beccaria, *Ibid.*, pp. 282-284). La competencia, al dar cabida en un mismo lugar a un gran número de comerciantes, cada

uno con su propio derecho, da a conocer en todo momento la cantidad de bienes disponibles y la urgencia real de las necesidades, de lo que se deriva un precio de mercado justo y legítimo (Beccaria, *Ibid.*, p. 290). De ahí el rechazo a los monopolios mediante los cuales se imponen límites a la producción y circulación de la riqueza, salvo en beneficio de unos pocos, obligando a los ciudadanos a buscar fortuna en otros países.

El precio de mercado, también llamado “natural”, es, pues, también un precio justo, porque es «establecido por sufragio público y el consentimiento general de todos, y éste es precisamente aquel precio que más que ningún otro se adapta a las circunstancias, y reconcilia las relaciones de todas las clases de la sociedad» (Beccaria, *Ibid.*, p. 289). La libre competencia devuelve la prosperidad a los pueblos, la fraternidad domina sobre la rivalidad, el interés individual cede el paso al bien común «de modo que la ventaja de cada uno se une felizmente con la ventaja de todos, entonces nace la prosperidad de todas las clases, sin que el bien de una se sacrifique al bien de la otra» (Beccaria, *Ibid.*, p. 294).

### 3.3.2.2 La contribución del pensamiento de Pietro Verri a la teoría del justo precio

Pasando a analizar el pensamiento de Pietro Verri, recordamos que su obra *Meditazioni sulla felicità* (1763 [2000]) fue concebida en competencia con la obra de su amigo Beccaria, recién llegado del éxito de *Delitti*. El hecho de que Beccaria se hubiera aventurado en aquellos temas económicos que Pietro consideraba de su propia competencia, sobre todo en una etapa delicada de su relación con el poder central, marcó la ruptura definitiva de su amistad (Costabile, Cova e Gaspari 2008, pp. 209-211). De hecho, Pietro Verri, cuya obra se sitúa en la intersección de la filología y de la historia económica, es considerado «el príncipe autor del 'paradigma lombardo' [...] destinado a fructificar “en el siglo XIX milanés con la concepción de la civilización de Giandomenico Romagnosi y con las tesis sobre el pensamiento como principios de la economía pública en Carlo Cattaneo» (Costabile, Cova e Gaspari, *Ibid.*, p. 212).

Como señala Pier Luigi Porta, en sus *Meditazioni* de 1771, Verri asumió el «carácter de ministro de economía, [siendo su principal tarea] remover los obstáculos, abolir las trabas, allanar el camino a la competencia que anima la reproducción, aumentar la libertad civil, dejar un amplio campo a la industria, proteger a la clase criadora con buenas leyes [...]; asegurar un curso fácil y desinteresado a la razón de los contratos; expandir la buena fe del comercio no dejando nunca impune el fraude”. Asegurar un curso fácil, expedito y desinteresado a la razón de los contratos; extender la buena fe del comercio no dejando nunca impune el fraude» (Porta 2014, p. 465) y sus ideas hay que buscarlas, sobre todo, en una serie de escritos de 1791-1792 que han permanecido desconocidos, entre ellos uno titulado: *Primi elementi per somistminrare al popolo delle nozioni tendenti alla pubblica felicità* (véase Capra 2009). En su obra, dada la tan ansiada y deseada “revolución feliz”, el autor sitúa los

principios de soberanía popular, libertad e igualdad. Verri, a diferencia de otros pensadores de la Ilustración, ve en la acción de un déspota absoluto el mejor instrumento para combatir a los llamados cuerpos sociales intermedios (nobleza y gremios) que, en un intento de defender sus privilegios, obstaculizan cualquier labor reformista.

Según Mauri, existe una clara antinomia entre el patrimonio de ideas y el programa de reformas de Verri destinados a vencer los errores y horrores de la arbitrariedad y el despotismo, y su invocación a la intervención *deus ex machina* de un poder despótico ilustrado decidido a extirparse a sí mismo en un *novus ordo* basado en la libertad, el equilibrio de poderes y la garantía de las leyes. En realidad, como aclara Porta, la teorización del absolutismo político sólo tiene un valor instrumental con respecto a la lucha contra la arbitrariedad y el privilegio. Además, la concepción sobre la preservación del despotismo está ligada al desarrollo del gobierno limitado por el poder supremo de la ley, heredado de Montesquieu (Porta 2014, op. cit., p. 461). La idea del propio soberano sometido a las leyes no era ajena ni siquiera a Adam Smith, que concebía al legislador como la figura en la que se encapsulaba el funcionamiento de la sociedad civil en la que se inscribe el sistema económico para ensayar su potencial de crecimiento (Smith 1776 [2013], libro IV).

La igualdad de todos los ciudadanos ante la ley y la fiscalidad y la libertad civil constituyen las piedras angulares de la economía política de Verri. La igualdad de los ciudadanos presupone la exclusión de todos los privilegios de nacimiento y de clase y de cualquier pretensión de redistribución de las fortunas, mientras que la libertad política, es decir, «la opinión que cada ciudadano tiene de poseerse a sí mismo y de lo que es suyo y de poder disponer de ello a su antojo mientras que no transgreda las leyes promulgadas con autoridad legítima» (Verri 1781, pp. 71-72), se define como la sujeción a las leyes. La libertad, de la que la ley es a la vez garantía y limitación, no sólo es el pilar sobre el que se asienta el buen funcionamiento del cuerpo político, sino también del comercio. La pervivencia de los antiguos privilegios, que en plano social se traducían en una concentración de riquezas en las manos de pocos, representaba una limitación de esa libertad porque desalentaba la iniciativa económica, condenando a una parte del pueblo, es decir, a la plebe, a una vida de penurias. Para distribuir equamente los patrimonios demasiado concentrados, Verri propone la intervención del Estado para que limite la transmisión de la herencia en favor de la primogenitura y el *fedecommissum*, de modo que el desigual reparto de la riqueza sea igualado por el legislador y no se concentre en manos de unos pocos. De ahí el rechazo de los privilegios corporativos que dificultan la iniciativa industrial de los ciudadanos, con la consecuencia de que producen una limitación, también, a la productividad y al progreso. Este último es el argumento en el que Verri basa su llamamiento contra el espíritu de liga y de monopolio que tiene como efecto la disminución del número de vendedores con el consiguiente aumento del precio de las mercancías, la disminución del número de contratos, el

freno a la industria y a la reproducción anual. El remedio consiste entonces en abrir «el camino de la industria amplia y libremente para que cada cual ejerza su industria donde quiera [para que fluya] por todas partes la abundancia guiada por la competencia, su compañera inseparable; [...] de este modo debe suceder en las sociedades que todo tome vigor y se caliente, cuando el deseo de mejorar la fortuna no encuentre obstáculo, y pueda por todas partes extenderse y dominar amplia y seguramente» (Verri 1781, *Ibid.*, pp. 71-72).

En apoyo de la tesis del libre mercado, Verri da algunas razones: un Estado en el que se fomenta la iniciativa privada y libre (al aumentar el número de vendedores), será más difícil poner de acuerdo con un gran número de comerciantes, por lo que el precio de las mercancías tenderá a bajar. Al mismo tiempo, una reducción del precio estimulará las ventas, impulsando la emulación y la competencia. El precio de las mercancías vendidas en el mercado deriva, pues, «del número de vendedores comparado con el número de compradores: cuanto más aumenten los primeros, o disminuyan los segundos, más bajará el precio, y cuanto más disminuyan los primeros y se multipliquen los segundos, más subirá el precio [...] el precio de las cosas estará en proporción directa al número de compradores, y en proporción inversa al número de vendedores» (Verri P. 1781, *Ibid.*, p. 67)

A su vez, el precio, según Verri, está formado por dos «principios unidos», es decir, la necesidad y la rareza, y «cuanto más fuertes sean estos dos principios unidos, tanto más alto será el precio de las cosas; y viceversa, cuanto más aumente la abundancia de una mercancía, o cuanto más disminuya la necesidad, tanto más disminuirá siempre su precio, y tanto mejor será el mercado» (Verri P. 1781, *Ibid.*, pp. 65-66). No obstante, el autor reconoce que el precio de una mercancía puede variar en función de las partes contratantes que intervienen en el intercambio, de las condiciones del mercado y de los gastos ocasionados por la puesta a disposición de la mercancía en el mercado, como el coste del transporte, los derechos de aduana, los riesgos de deterioro y los intereses del capital, a los que se añade el beneficio del comerciante o, como dirían los contemporáneos, el llamado margen de beneficio.

Dado que en el precio de mercado influyen una serie de factores y circunstancias y que éste es variable, se identifica con el precio justo, denominado por Verri “precio común”.

El precio justo se define en las *Meditaciones* como «el precio en el que el mercado de las mercancías está constantemente de acuerdo, [es decir] el precio adecuado es el límite por encima del cual, o por debajo del cual, se regulan las alteraciones de los diversos contratos» (Verri 1804, p. 31) pero sólo limitado a las mercancías que se comercian comúnmente, ya que la negociación del precio da lugar a estimaciones aproximadamente verdaderas, «dependientes de la opinión común de los hombres» (Verri 1781, *op. cit.*, p. 65). Por el contrario, para las mercancías raras y menos usadas no es posible hablar de precio justo, porque la estimación es más arbitraria y subjetiva «dependiente de la opinión

de unos pocos [...] en la que los intereses mutuos de los hombres chocan en gran número para nivelarse» (Verri 1781, *Ibid.*, pp. 65-68).

### 3.3.2.3 La contribución del pensamiento de Giandomenico Romagnosi a la teoría del justo precio

Como último estudioso, nos dedicamos a Giandomenico Romagnosi. Tras los primeros tímidos e inciertos intentos de abordar las cuestiones económicas en *Genesi del diritto penale* (1791), el pensamiento de Romagnosi se manifestó plenamente en los quince años que median entre los siglos XVIII y XIX, verdadero período de formación y maduración de las ideas económicas. En aquella época, como sabemos, aún no habían aparecido obras que dieran continuidad a la teoría de Smith y que pudieran completar o incluso rechazar los principios postulados por el economista escocés.

El pensamiento romagnosiano, como reconoce el propio autor que se declara "discípulo" de nuestros protoeconomistas, hunde así sus raíces en las teorías de Smith y en las doctrinas económicas italianas de Genovesi, Beccaria y Verri, entre otros (De Maddalena 1961).

Aunque la Ilustración consideraba a Smith el punto de referencia de la mecánica de la economía, le reprochaba que examinara secamente el proceso de producción y consumo de la riqueza, sin elevarse a consideraciones de la esfera superior de las relaciones sociales. Por el contrario, los economistas italianos han «proclamado la doctrina y el arte de la difusión equitativa de las cosas agradables, de donde surge la propiedad común y el mayor poder tanto de los ricos como de los pobres» (Barucci 1961, pp. 703-704).

Debemos a Romagnosi el intento de combinar el orden económico y el jurídico en una única filosofía civil entendida como una doctrina " que inviste y regula todos los aspectos de los asuntos públicos (Barucci, *Ibid.*, p 708). El absurdo divorcio entre teoría y práctica, por utilizar su expresión, se supera al final asignando a ambas disciplinas, a saber, la ordenación social de la riqueza. No es casualidad, en efecto, que los buenos o malos efectos económicos se deriven de la regulación de instituciones económicas como la propiedad, la posesión, la herencia (Barucci, *Ibid.*, p 708). Si la jurisprudencia es responsable de la regulación de la justicia equitativa, es decir, del "conocimiento sistemático de las reglas moderadoras de los actos humanos" (Fassò 1961, p. 560), corresponde a la economía concretar esos preceptos para «procurar la posesión de cosas agradables en cantidad proporcionada a las necesidades de la vida, de modo que se repartan lo más equitativa y fácilmente posible entre el mayor número de individuos sociales» (Barucci, *op. cit.*, p 707).

Como señala Ghino Valenti, cuyo estudio constituye una valiosa contribución a la comprensión de la obra de Romagnosi, el término orden presupone tanto la presencia de una ley como de un fin que debe alcanzarse (Valenti 1891). Concretamente, las leyes naturales de la economía, impulsadas por la necesidad de lograr una ventaja o evitar un perjuicio, tienen por objeto la satisfacción de las necesidades humanas, es decir, la felicidad humana. Esto conduce a la distinción entre un orden de

hecho y un orden de razón: el primero se refiere a la observación de los actos realizados espontánea y naturalmente por el hombre para «comprender las leyes del impulso natural en los asuntos económicos» (Barucci, op. cit., p 712) , el segundo, en cambio, se refiere al arte de fabricar el modelo ideal para «procurarse la parte más equitativa y provechosa de los medios de sustento de la vida» (Barucci, Ibid., p 712) .

Según Romagnosi, las condiciones económicas esenciales, para garantizar la posesión proporcionada de cosas acordes con las necesidades de la vida y su distribución equitativa entre los miembros de la sociedad, y luchar así por esa "civilización", son la sociabilidad y la libre competencia, donde la sociabilidad no es entendida por el autor como la fuerza opuesta a la ganancia individual, sino como la capacidad de conciliar el interés particular del individuo con el interés general del cuerpo social para la mejora de las naciones y la prosperidad de las naciones.

«En el análisis económico [...] hay que señalar esta particularidad, pero al mismo tiempo advertir al lector que esta fuerza solitaria e inmensa tendrá que conciliarse con la sociabilidad, sin la cual no podría actuar ni siquiera físicamente, ni ser capaz de proveer a las necesidades de la vida. Esta idea general del provecho personal interviene de una manera indivisible e infiltrada, en la propiedad, en la industria, en el comercio, en el uso de las cosas agradables; y sin embargo, en todas estas partes reúne los caracteres de una fuerza vital indefinida, que luego debe ser templada para dar el fruto deseado. Este carácter universal y compuesto es absoluto y esencial a toda la doctrina. Forma la suprema ley vital de toda economía política» (Valenti 1891, op. cit., p. 40).

La libre competencia se enmarca en el concepto general de libertad, entendida tanto en términos jurídicos como económicos. Como señala Valenti, desde el punto de vista jurídico, la libertad no puede ejercerse de manera que perjudique al individuo o a la sociedad, y ello presupone la existencia de una autoridad capaz de conformar las acciones individuales «a principios correspondientes al orden de los derechos y los deberes". De donde se sigue que el ejercicio de la libertad presupone que [...] libertad y autoridad, más que dos principios antinómicos, son esencialmente correlativos» (Valenti 1891, Ibid., pp. 43-44).

Esta concepción de la libertad es también aplicable al orden económico, ya que «lo útil y lo justo no son dos cosas contrarias, como no lo son la fuerza y el derecho. Por otra parte, así como el derecho no es en esencia otra cosa que una fuerza regulada, tampoco puede ser otra cosa que una utilidad regulada, y precisamente una utilidad conforme al orden moral de la razón. Hablar de lo justo y de lo injusto como de cosas que hay que buscar y de las que hay que escapar, separar su idea de la idea de utilidad y de daño, es lo mismo que querer un efecto sin causa, una obligación sin motivo, un imperio sin fuerza, una ley sin sanción» (Valenti 1891, Ibid., pp. 43-44).

Los pilares necesarios para garantizar la libre competencia universal son la "ordenación de poderes" y la "regulación de funciones". Para Romagnosi, existe una idiosincrasia entre el interés público de la cohesión social y el interés privado debido a los beneficios de la libre competitividad en los mercados. En caso de alta competitividad, en efecto, la tensión entre las partes contratantes aumenta ante la bajada de los precios. Ante este *trade-off* entre precio y cohesión social, según Romagnosi, el Estado debe intervenir con el objetivo de garantizar los beneficios del mercado sin renunciar a la cohesión entre los ciudadanos. Para ello, debe operar a través de su función legislativa para reducir la competencia, fomentando así la cohesión social, sin minar por ello el principio de equidad que debe caracterizar el nivel justo de los precios, de acuerdo con la lógica de la justicia conmutativa aristotélica. En caso de conflicto entre el interés privado y aquello público, entonces, la autoridad pública debe intervenir para «hacer prevalecer lo público [cohesión social] sobre lo privado [el nivel de precio] dentro de los límites de la verdadera necesidad [justicia conmutativa]» (Romagnosi 1835, p. 15).

A la luz de estas observaciones, se está de acuerdo con Barucci cuando afirma que «en el pensamiento económico de Romagnosi [...] las cosas se equilibran espontáneamente en la naturaleza con la libre competencia y la justicia fuertemente protegida» (Barucci, op. cit., p 728). De ello se deduce que el autor, como algunos de sus contemporáneos, cree que la competencia, dejada a sí misma, es capaz de conducir a la definición de un precio justo, coincidente, precisamente, con el precio natural (o de mercado) porque es el resultado de la estimación común del mayor número de individuos. Por tanto, una vez superado el "conflicto de fuerzas individuales contrapuestas" en el mercado, se llega, o al menos se aproxima, a esa anhelada civilización mediante la competencia combinada de "poderes ordenados" y "funciones reguladas" que conduce al orden social de la riqueza, es decir, a la condición de distribución igualitaria de la riqueza entre todos los ciudadanos, lo que se conoce también como equidad social.

### 3.4 Conclusiones

Estudiando la tradición de investigación de la Ilustración española e italiana, han surgido unos elementos muy significativos.

En primer lugar, todos los economistas idealmente entrevistados, a través la lectura de fuentes primarias y secundarias, han contestado muy claramente a una demanda importante, referente a la finalidad de sus estudios del precio justo. Para los ilustrados españoles e italianos el tema del justo precio y del funcionamiento del mercado tiene una importante finalidad reformista, cuyo objetivo es promover una revolución silenciosa y cultural, para reformar y modernizar España e Italia, creando las condiciones para alcanzar el progreso y el vivir bien, o sea el bien supremo de la felicidad pública.

Además, se ha visto que hay elementos de distinciones interesantes entre las varias líneas de investigación. En la línea trazada desde la escuela de Nápoles, hay una contribución más teórica que mira a concretar políticas económicas reformistas. En la línea milanesa, como en aquella española representada por la línea de pensamiento de Jovellanos, Olavide, Campomanes y Cabarrús, la finalidad reformista es muy fuerte y sentida, al punto que se utiliza la ciencia precisamente para dominar los problemas contingentes, dando por hecho como debería funcionar el mercado. El objetivo de estos economistas es sacar sugerencias para actuar las reformas necesarias para recorrer la vía del progreso socioeconómico.

Otra importante conclusión es que en general los ilustrados rechazan la idea de un precio legal. Excepciones a esta regla, como se ha visto, son la aportación de Ferdinando Galiani en sus *Dialogues*, donde habla de la posibilidad de un precio legal, limitado al caso de escasez de productos de primera necesidad, como el grano, y las posiciones expresadas por Mayans y Danvila y Villarasa, categorizados como liberalistas teóricos y monopolistas prácticos, porque mantienen una cierta inclinación a la intervención del Estado, como solución práctica y temporánea, debida a la presencia en la España de su época de unas condiciones desfavorables para el fomento de procesos de modernización parecidos a aquellos que se estaban actuando en los Países más avanzados del extranjero.

Para acabar, intentamos dar unas consideraciones útiles para comprender si el pensamiento ilustrado sobre el tema del justo precio, declinado respecto a la categoría aristotélica de la justicia conmutativa, puede configurarse en una perspectiva de continuidad, o de ruptura, con la tradición escolástica. Para este fin, es necesario tomar en consideración dos elementos contextuales de relevante importancia: la revolución del método ilustrado respecto al de la escolástica y la finalidad reformista de la aportación teórica de la Ilustración. La lectura de las fuentes ha puesto de manifiesto que en los escritos de la Ilustración, tanto en España como en Italia, dado el entorno cultural en el que se formaron<sup>33</sup>, pueden encontrarse referencias a elementos conceptuales escolásticos, aunque elaborados con objetivos y metodologías diferentes a los de la escolástica. Intentaremos aquí extraer algunas conclusiones sobre este aspecto, captando aquellos elementos de conexión existentes entre las dos líneas de pensamiento consideradas en la tradición de investigación identificada.

Jovellanos, al referirse al tema del hombre como ser social y no aislado, en plan general, se apoyó en el naturalismo escolástico, pasando, luego, a un planteamiento más próximo al racionalista-ilustrado, que puede rastrearse en el pensamiento de filósofos como Spinoza, Helvecio o Kant, por citar algunos, cuando se vuelve a la cuestión de la naturaleza del pacto social que debe existir entre los hombres, y

---

<sup>33</sup> En referencia al caso español, por ejemplo, Gómez-Heras recuerda que «el profesorado en su mayoría perteneciente al clero [...] permanecía anclado en la metodología escolástica y enzarzado en roquetas académicas» (2013, p. 300).

entre éstos y la autoridad pública, para lograr una sociedad que pueda definirse civil (Fernández Sarasola 2011, p. 21). En términos generales, en efecto, Jovellanos habla de una tendencia humana natural a la socialización, que, sin embargo, para transformarse en una sociedad civil, requiere un pacto que no puede ser bilateral, entre los ciudadanos y entre la autoridad pública y estos últimos, sino unilateral, que vaya de la autoridad pública a los ciudadanos. La aportación de Jovellanos ha sido definida por algunos como conservadora o tradicionalista, en referencia al tema de la tendencia natural del hombre a la socialización (Casariego 1943, p. 90; Elizalde 1995, p. 266; Villota 1958, p. 205); otros, en cambio, la han definido como el pensamiento de un demócrata, partiendo de la idea de que la crítica de Jovellanos a la democracia se refería a la forma de Estado y no a la forma de gobierno (Caso González 1992, p. XXIX y 1993, p. 572). No han faltado quienes han hablado de Jovellanos en términos de déspota ilustrado (Morodo 1976, pp. 153 y 155; Moreno Alonso 1989, p. 103); o, en términos de pensador liberal, si lo consideramos en función de su producción con repercusión económica (Camacho y Perea 1913, pp. 104 y 178; Barcia Trelles 1954, pp. 102 y ss.; Fernández Álvarez 1994, p. 226; Gil Novales 1995, pp. 101 y ss.). En realidad, estas diferentes lecturas conviven en el pensamiento de Jovellanos, que, manteniendo un planteamiento aristotélico y escolástico sobre la tendencia natural del hombre a no aislarse, en línea con los pensadores de su tiempo, entre los que hemos citado al napolitano Filangieri (1864, pp. 1 y ss.), reconoce el papel de la autoridad pública en la civilización de la convivencia social. Reintroduciendo la ética en la ontología, Jovellanos devuelve el derecho natural al ámbito del amor de Dios a los hombres y del amor entre los hombres (Jovellanos 1794 [1963], pp. 101, 334 y 272). Este último, sin embargo, es sólo una condición necesaria para la vida civilizada, para cuya realización se necesita un pacto único, basado en normas de derecho privado y público, dictadas por la autoridad pública, y a las que los ciudadanos deben adherirse (Ibid., pp. 102 y 256), en línea con la norma kantiana que habla a la tercera persona<sup>34</sup>. Esta visión pactista, de corte racional naturalista, sin embargo, se presenta en una versión moderada, que acerca Jovellanos más a la Ilustración italiana de Beccaria y Verri, que a la de Hobbes y Spinoza, cuando afirma que el poder público, por su parte, está obligado a proteger los derechos “residuales” (Ibid. p. 312), salvaguardando la propiedad y la libre iniciativa de los individuos, con normas de defensa del interés privado<sup>35</sup>.

Campomanes como Mayans se alejaron de la tradición escolástica en favor de un enfoque no teológico de la jurisprudencia, basado en la separación entre derecho y moral. Ambos propusieron una revisión metodológica coherente con su interés reformista. Para ello, recordando en esto la

---

<sup>34</sup> A diferencia de la norma tomista que, como se vió en el capítulo segundo (pp. 29-31), habla en primera persona.

<sup>35</sup> Encontramos conclusiones semejantes en los documentos analizados de la Olavide.

revolución metodológica de Genovesi<sup>36</sup>, recurrieron a una revisión de la lectura del mundo clásico griego-latino y de los humanistas a la luz de la ciencia y de la filosofía modernas. Siguiendo la tesis del barón de Pufendorf (Welzel 1958), eran partidarios de una Iglesia nacional, con obispos españoles, que, en cuanto ciudadanos como los demás, debían estar sometidos al poder del soberano, salvo en los asuntos de carácter espiritual (De Castro 226-228; Mestre Sanchis 1990, p. 183), cuya acción era evitar que los ciudadanos prevaleciesen unos sobre otros (Alonso 1842, p. 104). Campomanes se sitúa en una posición intermedia entre la teoría contractual y la teoría del orden divino. Partiendo de la premisa de que la socialización entre los hombres es algo menos que armoniosa, defiende la necesidad de la existencia de un pacto inicial que defina las reglas y libertades para la convivencia civilizada y que fundamente el poder del monarca, cuya acción debe respetar la obligación natural de promover el “bien” y la “utilidad común” (Campomanes 1765, p. 36). Así, en el pensamiento de Campomanes, el orden, la justicia y la felicidad pública representan tanto la esencia como el límite infranqueable de la acción del monarca (López-Cordón 1997-1998, pp. 273-274). Una posición parecida a la de Campomanes se encuentra en el pensamiento de Romagnosi quien, cuestionando los fundamentos de la razón pública natural, afirmaba que en caso de idiosincrasia entre intereses privados y públicos, el Estado debe «hacer prevalecer la cosa pública sobre la privada con el menor sacrificio posible de la propiedad y libertad privadas» (Romagnosi 1835, p. 15).

---

<sup>36</sup> En la obra de Genovesi destacan algunos elementos heredados de la tradición escolástica y otros de un enfoque racionalista, inherentes a las concepciones del hombre, de Dios y del mundo (De Liso 2019, p. 300). Alejándose del planteamiento escolástico de la ética newtoniana (Ferrone 1982, pp. 609-641), Genovesi propone un paradigma teórico de “inspiración fundamentalmente pragmática” (Cacciatore 2018, p. 68; Galasso 1989, pp. 31, 369 y ss.), que se manifiesta en la utilización de la prudencia aristotélica como principio de comportamiento del hombre, revisitada a la luz del principio escéptico de la suspensión del juicio y del principio estoico de la ataraxia, definiendo así un comportamiento humano prudencial equiparable al del sabio que no habla de lo que no sabe y no actúa si no sabe, para evitar cometer errores que puedan perjudicar el bien común (Spinosa 2015).

## Conclusiones generales

El uso de un método diacrónico, que tiene en cuenta la idiosincrasia espacio-temporal que existe entre los países, junto con las experiencias recientes de formas de intervención para controlar los precios de determinados sectores, nos ha impulsado a estudiar el tema del justo precio en la literatura ítalo-española, desde la Edad Media hasta la Ilustración, para comprender como esta literatura pueda contribuir a una teoría del precio complementaria a la del precio de equilibrio, cuando este último tiende a convertirse en especulativo o fraudulento.

Con este fin, en el primer capítulo, estudiando el pensamiento de Aristóteles se ha llegado a las siguientes conclusiones. Según el Estagirita, el precio es la expresión de mercado de la cantidad de dinero necesario para intercambiar bienes con contenidos distintos de utilidad para satisfacer las necesidades de los seres humanos; utilizando una moneda cuya naturaleza es la de unidad de cuenta ese intercambio puede realizarse según un principio de equidad y de proporcionalidad; por equidad se entiende que los bienes se intercambian en el mercado, según un criterio de justicia, basado en la ley de comerciar valores equivalentes (justicia conmutativa). A partir de aquí, en el segundo capítulo, estudiando la herencia aristotélica en España e Italia en la Edad Media, después de haber averiguado como la teoría del justo precio de Santo Tomás de Aquino se funda en la idea de proporcionalidad aristotélica, con referencia al pensamiento de la Escuela de Salamanca en España y de los franciscanos en Italia, se han alcanzado los siguientes resultados. El método empleado por los salmantinos se basa en la idea que, dado un cierto problema a resolver, hay que tener distintos los aspectos normativos de la ley natural, que se refieren al problema considerado en general, desde los aspectos analíticos de la misma ley natural, que se refieren al mismo problema analizado en función, pero, de las circunstancias concretas que lo condicionan. El padre de la Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, utilizando este método y distinguiendo entre bienes no necesarios y bienes necesarios para el ser humano, concluye que el justo precio de los bienes no necesarios es cualquier nivel de precio que sea aceptado por ambos los contratantes, mientras que el justo precio de los bienes necesarios depende desde el régimen del mercado: si hay muchos consumidores y muchos vendedores prevalece la estimación común del bien según su capacidad de satisfacer las necesidades del ser humano; si hay pocos compradores y/o pocos vendedores, y viceversa, el precio o viene definido por ley, y en este caso es justo en cuanto tal, o viene regulado con intervenciones prudenciales, para evitar comportamientos especulativos y fraudulentos. Se ha visto, además que, aunque los discípulos de Francisco de Vitoria se movían en su misma línea, Azpilcueta (el doctor Navarro), centrándose en el tema de la desvaluación del dinero (teoría cuantitativa del dinero), entendió que, en caso de subida general de los precios, debido a una desvaluación del dinero, mantener bajo solo el precio de un sector, como

sucedía con el trigo, hubiera producido problemas en términos de pérdida de competitividad y, entonces, de productividad del sector controlado. Siempre con referencia a esta corriente de pensamiento han destacado también las ideas de Molina y de Matienzo que conectaban el concepto de precio justo a la capacidad de este último de generar utilidad a las personas, cuando entre el precio legal (normalmente bajo) y aquello espontáneo del mercado surge un precio moderado que genera utilidad para todos los contratantes, y que por eso va a permanecer en el mercado, bajo la forma de un precio natural. Referente al caso italiano de la Edad media el elemento característico de la teoría del justo precio es el desarrollo, en el ámbito del planteamiento franciscano, del concepto del donar para crear un valor relacional capaz de mejorar el funcionamiento del mercado a través de la realización de una más fuerte cohesión entre los intercambistas. De estos dos primeros apartados se desprenden dos aspectos importantes: uno que influyó significativamente en el contenido ontológico de la corriente de Investigación de los Ilustrados, y otro que, más bien, ha tenido importantes recaídas en el contenido metodológico de esta misma corriente de Investigación. El primer aspecto se refiere a la idea de tener que perfeccionar la conducta del hombre para hacerla compatible con el objetivo de perseguir la felicidad pública, transformándola de instintiva en racional, o virtuosa. Con esta finalidad, se ha visto que un elemento que se hace importante para fomentar la afirmación del principio de justicia en la vida comunitaria del hombre, y por lo tanto también aquella conmutativa en los intercambios, es la acción de la política que debe intervenir para frenar el instinto depredador, sustituyendo la competitividad impulsada entre las partes por una mayor cohesión entre ellas. En la lógica aristotélica, esto debía hacerse mediante una acción de la política encaminada a crear sentimientos de amistad virtuosa entre las partes, basados en la concordia y la benevolencia. Idea, esta, que en la Edad Media se retomó a través del debate sobre la conveniencia o no de intervenir con el uso de un precio legal para los bienes considerados necesarios para la vida humana, bajo el supuesto de que el mercado debía transformarse en un factor de civilización mediante la puesta en práctica de las virtudes de la mutualidad y de la reciprocidad entre las partes, y que en el periodo de la Ilustración, se retomó con referencia al problema de si la mano pública debe o no intervenir en los precios de mercado, en los sectores considerados de primera necesidad, bajo el supuesto de que la política debe intervenir para garantizar en los mercados la virtud cívica de la *fides pública*, equiparable a la amistad virtuosa aristotélica y a los principios de fraternidad y donación, que estaban en la base de las teorías elaboradas en la Edad Media por las órdenes de los dominicos y de los franciscanos. A lo largo de las épocas consideradas, se ha visto como los comportamientos virtuosos relacionados con el alma racional del hombre, útiles para que sus acciones económicamente relevantes se realizaran por el bien común y no con fines puramente egoístas, según la visión aristotélica se podían adquirir a través de la experiencia de vida, como es el caso del arte, de la prudencia y del intelecto; así como, en la visión

de los órdenes religiosos menores, estaban vinculados al rol de los educadores que debían enseñar a las personas la importancia del respeto de las normas éticas contenidas en las sagradas escrituras, mientras que según el pensamiento de los Ilustrados, se podían adquirir gracias a las funciones legislativa y formativa del Estado, útiles para formar gobernantes y ciudadanos prudentes y orientados al público interés. El segundo aspecto interesante estudiado en el contexto de los dos primeros apartados, por otro lado, ha influido fuertemente en el contenido metodológico de la Tradición de Investigación de los Ilustrados, y se refiere al analizar los fenómenos del mundo de forma diacrónica, impugnándolos históricamente. El casuismo, que es el método encontrado en el ámbito de la Escuela de Salamanca, de hecho se convirtió en imperativo metodológico también por los ilustrados cuando, como se ha visto en el tercer apartado, subrayan la importancia de la historia para contextualizar los problemas empíricos que desean abordar.

Pasando, finalmente, a la tradición de investigación de la Ilustración en España e Italia, las conclusiones más interesantes alcanzadas son las siguientes. En el caso de Italia, se ha visto como: 1) Antonio Genovesi identifica el "precio justo" con la regla de la "voz pública de los pueblos", que surge desde la común opinión y la estima de las cosas, además que de la cantidad de dinero en circulación; 2) Ferdinando Galiani, distinguiendo entre el valor de las cosas con elevada demanda y las otras cosas, afirma que con respecto a los bienes más requeridos, el justo precio depende desde la utilidad y la rareza, mientras que para los bienes necesarios, como el trigo, en caso de rareza en los mercados, o de escasez, el justo precio no debe ser lo del libre mercado, sino aquello legal, impuesto políticamente para que todos puedan acceder al mercado; 3) para Filangieri el precio depende desde una opinión por parte de los consumidores y se reduce al aumentar del consumo del mismo bien; 4) Pietro Verri y Cesare Beccaria, rechazando a los monopolios, sostienen la idea que el precio justo, dependiente del sentido común referente a los placeres y a las penas conectadas a la actividad del intercambio, debe ser fruto de la libre competencia, determinada por la presencia de numerosos compradores, lo que estimula la "industria" de los comerciantes; 5) Gian Domenico Romagnosi, moviendo desde la idea que una mayor competitividad en los mercados provoca lucha y conflicto social, afirma que es tarea del Estado reducir la competitividad para favorecer la cohesión social, subiendo los precios, sin violar el principio de la justicia conmutativa. Con respecto al caso español las aportaciones más significativas sobre los precios justos están vinculadas al debate sobre la reforma agraria, conectada a la presencia de un sector agrario de doble tipo: una periferia, la mediterránea, productiva y competitiva, y un gran territorio, el de Castilla y Andalucía, pobre y poco competitivo. Las contribuciones consideradas han puesto en evidencia que en España el tema dominante era el de la abolición de la tasa del trigo y de una radical reforma del entero sector agrario, con dos distintas posiciones: una favorable al libre mercado y a la abolición de los viejos privilegios (Campomanes,

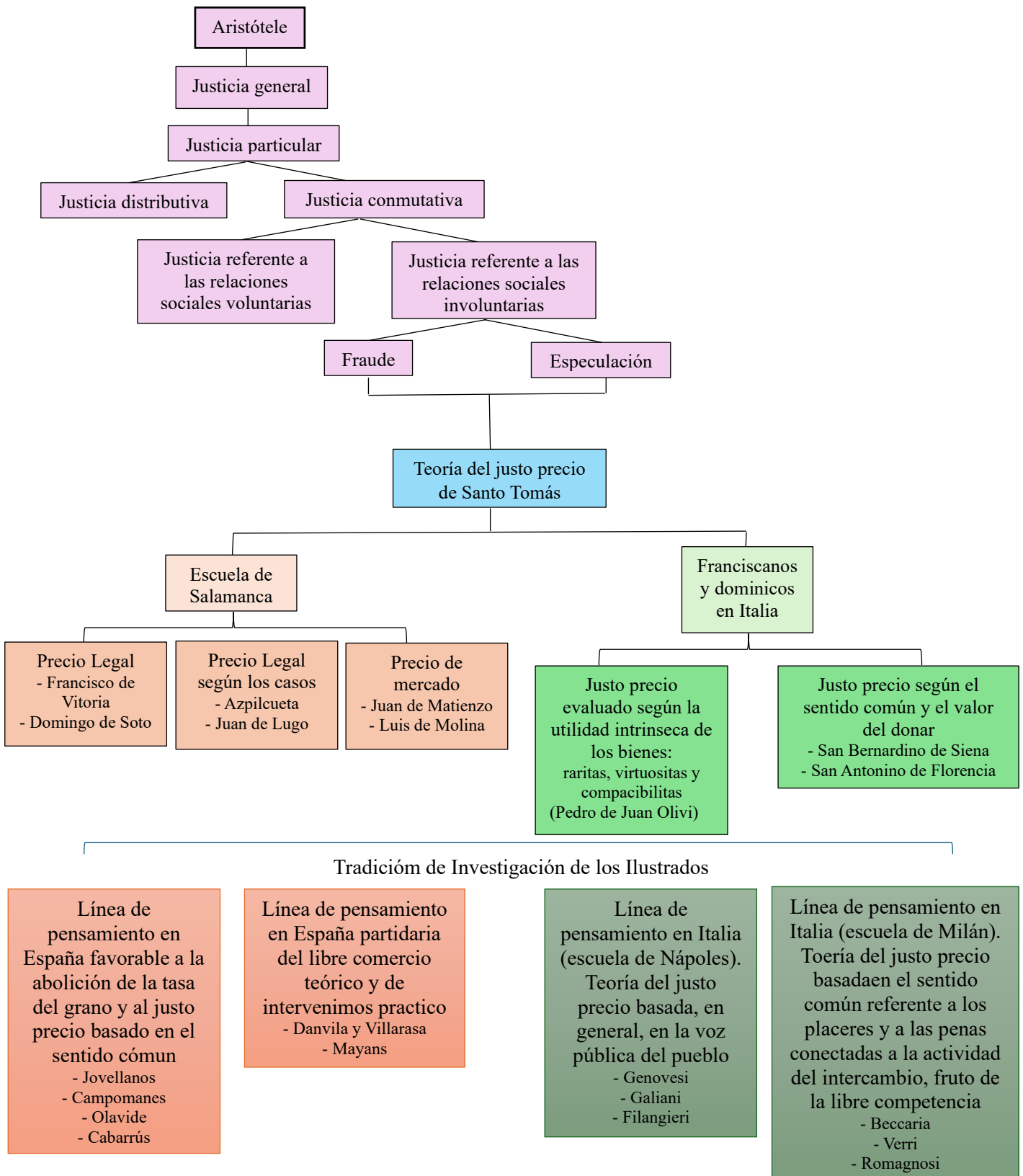
Jovellanos, Olavide, Cabarrús), y una que, a pesar de reconocer la necesidad de una intervención reformista, en la práctica sostenía la necesidad de mantener el *statu quo*, no existiendo todavía en España las condiciones necesarias para que las reformas de modernización pudieran dar los resultados esperados (Danvila y Villarasa, Mayans).

Desde las lecturas de esta amplia literatura surgen algunas consideraciones importantes. Con referencia a los aspectos propiamente teóricos, ha surgido como en Italia exista una importante línea de pensamiento sobre el tema del justo precio, basado en la teoría de la justicia conmutativa aristotélica, que va desde el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, y de los franciscanos, con la adición de la teoría del donar, hasta la escuela de la ilustración de Nápoles, aunque si hay que subrayar que mientras en la Edad Media las teorías estaban dirigidas a encontrar una solución a la cuestión moral de justificar la práctica mercantil, coherentemente con la ética católica, los ilustrados napolitanos encajan su teoría del justo precio en un marco teórico, la de la economía civil, cuya finalidad es perseguir la felicidad pública, a través de una política reformista, científicamente fundada. Se ha visto, además, como, siempre en Italia, la escuela de Milán, bajo la influencia de la ilustración francesa, tenía una teoría del justo precio más anclada al rol del Estado en la economía a través de sus funciones legislativa y de la formación pública, orientada a promover la cohesión social y el progreso. Se ha destacado, también, como, similarmente a la escuela de Milán, en la línea de pensamiento español hay una fuerte conexión de la teoría del justo precio a la necesidad de reformar el sistema para promover el progreso socioeconómico, a través de la eliminación de las leyes existentes que producían privilegios y acumulación de riquezas en las manos de pocos a costa de la mayoría de los ciudadanos. Otro tema interesante que ha surgido en el tercer apartado se refiere a la relación existente entre el pensamiento de los Ilustrados sobre el tema del justo precio y el pensamiento escolástico, así como la comparación entre las líneas de pensamiento española e italiana. Leyendo las fuentes utilizadas se ha constatado que, tanto en Italia como en España, aparecen referencias a elementos conceptuales escolásticos en los escritos de los Ilustrados, debido al contexto cultural en el que se formaron, aunque reelaborados con objetivos y metodologías diferentes. En este sentido, han surgido algunos elementos de proximidad entre Jovellanos y los exponentes de la escuela napolitana, uno sobre todo Gaetano Filangieri, cuando retoma el naturalismo escolástico de la tendencia del hombre a la vida social, acompañado, sin embargo, con una visión racionalista-ilustrada, cuando se ocupa del pacto único que debe existir entre la autoridad pública y los individuos, para que esta tendencia natural a la socialización se transforme en convivencia civilizada, gracias a la presencia de normas de derecho, decididas por la autoridad pública, y a las que los ciudadanos deben adherirse, en coherencia con la idea kantiana de la norma que habla a la tercera persona. También sobre esta última cuestión, siempre basándonos en las fuentes consultadas, hemos concluido

que Jovellanos se acerca, más bien, a la visión racionalista italiana de Beccaria y Verri, que a aquella de Hobbes y Spinoza, especialmente cuando afirma que el poder público, en todo caso, está obligado a proteger los derechos "residuales" del individuo, salvaguardando la propiedad y su libre iniciativa, mediante normas que defiendan el interés privado. Pasando a la aportación teórica de Campomanes y Mayans, el análisis de las fuentes ha puesto en evidencia cómo estos se distanciaron de forma importante desde la tradición escolástica, proponiendo una revisión metodológica, coherente con sus intereses reformistas, basada en un enfoque no teológico de la jurisprudencia. Ambos, pero, y sobre todo Campomanes, de forma similar a Antonio Genovesi, recurrieron a una revisión de la lectura del mundo clásico grecolatino y de los humanistas a la luz de la ciencia y de la filosofía modernas, situándose en una posición intermedia entre la teoría contractual y aquella del orden divino, donde, partiendo de la premisa de que la socialización entre los hombres es algo poco armoniosa, defienden la necesidad de un pacto inicial que defina las reglas y las libertades de la convivencia civil y fundamente el poder del monarca, cuya actuación debe respetar la obligación natural de promover el "bien" y la "utilidad común". Esta visión se aproxima a la italiana, de impostación milanesa, contenida sobre todo en los escritos de Romagnosi, cuando, cuestionando los fundamentos de la razón pública, se afirma que, en caso de falta de armonía entre los intereses privados y públicos, el Estado debe hacer prevalecer el bien común sobre el privado, sin perjudicar por ello la propiedad privada y la libre iniciativa individuales.

Otra consideración importante que se merece la pena subrayar es que, utilizar la sola cuestión ética como pauta para elaborar una teoría del justo precio, que sea complementaria a aquella del precio de equilibrio, cuando este último crea problemas de acceso al mercado y distorsionantes en términos de progresos de los sectores productivos y de desarrollo de los sistemas económicos, puede ser engañosa, como demostraron los estudios de Azpilcueta y de la Ilustración, tanto en Italia como en España, con referencia al debate de los precios legales en el sector agrícola. Por terminar, como enseñan los ilustrados, para definir una teoría del justo precio útil al progreso, además de la cuestión ética, es importante razonar también en términos reformistas, partiendo del supuesto de que el Estado no debe enjaular el crecimiento de los sectores productivos, limitando la acción económica de los agentes a través de la fijación de precios legales y viscosos, sino debe intervenir, cuando sea necesario, incluso con el instrumento de los precios legales, con el objetivo de reformar los sectores para incrementar su productividad, favoreciendo la libre iniciativa de los agentes económicos.

Cuadro sinóptico de la teoría del justo precio



- Jovellanos comparte con los exponentes de la escuela de Nápoles la concepción escolástica de la natural propensión de los seres humanos a socializar, pero adopta un enfoque racionalista-ilustrado cercano a aquello de los milaneses Verri y Beccaria, referente a la necesidad de un pacto único entre monarca y ciudadanos para conseguir las reglas de convivencia civil.
- Campomanes rechaza la impostación escolástica para una visión más cercana al enfoque racionalista-ilustrado que encontramos en los textos del milanés Romagnosi.

## Referencias bibliográficas

- Abbà G. (1995), *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma, LAS.
- Abbà G. (1996), *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale – I*, Roma, LAS.
- Acerete J. C. (1968), *Introducción, notas y apéndices de «Informe sobre la Ley Agraria», por Gaspar Melchor de Jovellanos*, Barcelona, Edición de Materiales.
- Afansayev A. A. (2016), “La doctrina sobre el precio justo en el *Manual de confesores e penitentes* (1549) de Fr. Rodrigo do Porto, OFM”, en *Cauriensia*, Vol. XI, pp. 53-82.
- Agostino da Ippona (Santo) (1973), *La città di Dio*, I, ii, c. 16, trad. it. de C. Borgogno, Roma, Edizioni Paoline.
- Agostino da Ippona (Santo), *Sermoni* 43, 9, <http://www.bibliotecacristore.it/?project=agostino-sermoni-cncc003417>.
- Agostino da Ippona (Santo), *Tractatus in Iohannem* 29,6, [Augustinus Hipponensis - In Evangelium Ioannis ad Parthos tractatus centum viginti quatuor](#).
- Aguilar Piñal F. (1984), *La biblioteca de Jovellanos* (1778), Madrid, Instituto de Miguel Cevantes-CSIC.
- Alonso J. (1842), *Colección de alegaciones fiscales del Exmo. Sr. Conde de Campomanes*, Madrid, vol. III, Madrid, Imprenta y Librería de Boix.
- Anes y Álvarez de Castrillón R. (1994), “Jovellanos, economista”, en J. L. García Delgado (comp.), L. Fernández de la Buelga (comp.), C. M. Fernández-Otheo Ruiz (ed. lit.) y J. C. Jiménez Jiménez (coord.), *Economía y empresa en Asturias. Homenaje a Ignacio Herrero Garralda, Marqués de Aledo*, Madrid, Civitas, pp. 105-121.
- Anes y Álvarez de Castrillón R. (2000), “De las ideas de Jovellanos sobre la economía y la sociedad económica”, en E. Fuentes Quintana (ed.), *Economía y economistas españoles*, t. III (La Ilustración), Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, pp. 315-329
- Annas J. (1993), *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press.
- Aristotele (1966), *Le Categorie*, editado por D. Pesce, Padova, Liviana Editrice.
- Aristotele (1973), *Categorie*, trad. G. Colli, vol. 1 en *Opere*, 11 voll., editado por G. Giannantoni, Roma-Bari, Laterza.
- Aristotele (1973), *Retorica*, trad. A. Plebe, vol. 10 en *Opere*, 11 voll., editado por G. Giannantoni, Roma-Bari, Laterza.

- Aristotele (1973), *Secondi analitici*, trad. G. Colli, vol. 1 en *Opere*, 11 voll., editado por G. Giannantoni, Roma-Bari, Laterza.
- Aristotele (1973), *Topici*, trad. G. Colli, vol. 2 en *Opere*, 11 voll., editado por G. Giannantoni, Roma-Bari, Laterza.
- Aristotele (1986), *Etica nicomachea*, trad. M. Zanatta, Milano, Bur.
- Aristotele (1999), *Etica nicomachea*, trad., introd. y anotaciones de C. Natali, Roma-Bari, Laterza.
- Aristotele (2000), *Etica nicomachea*, trad. C. Mazzarelli, Milano, Bompiani.
- Aristotele (2007), *Analitici secondi. Organon IV*, editado por M. Mignucci, introd. de J. Barnes, Roma-Bari, Laterza.
- Aristotele (2007), *Politica*, trad. R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza.
- Aristotele (2008), *Le tre etiche*, editado por A. Fermani, Milano, Bompiani.
- Aristotele (2016), *De anima*, Oxford, Oxford University Press.
- Artola Gallego M. (1996), "Gaspar Melchor de Jovellanos", en Á. García Sanz y J. Sanz Fernández (eds.), *Reformas y políticas agrarias en la historia de España: (de la Ilustración al primer franquismo)*, Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente, Centro de Publicaciones Agrarias, Pesqueras y Alimentarias, pp. 15-67
- Astigarraga Goenaga J. (2008), "Iusnaturalismo moderno de la mano de la Economía Política. Las "Apuntaciones al Genovesi" de Ramón de Salas", *Historia constitucional: Revista Electrónica de Historia Constitucional*, n. 9, pp. 135-161.
- Avilés Fernández M. (1990), "Historiografía sobre las «Nuevas Poblaciones» de Carlos III", en *Coloquio Internacional. Carlos III y su siglo*, Actas, Madrid, Universidad Complutense-Departamento de Historia Moderna, vol. I, pp. 485-510.
- Avilés M. y Sena G. (1988), *Carlos III y las «Nuevas Poblaciones»*, Córdoba, Universidad de Córdoba, Actas del II Congreso-Histórico. Seminario de Estudios Carolinenses-Junta de Andalucía.
- Azpilcueta M. de (1556), "Comentario resolutorio de Cambios, sobre el principio del capítulo final de vsuris", en *Comentario resolutorio de vsuras, sobre el cap. j. de la question. iij. de la. xiiij causa, compuesto por el Doctor Martin de Azpilcueta Nauarro*. Salamanca, casa de Andrea Portonarijs, pp. 48-104.
- Balzano M.S. y Vecchione G. (2015), *Gaetano Filangieri e l'Istituzionalismo economico*, IPE Working Paper, n.4.
- Balzano M.S., Vecchione G. e Zamagni V. (2018), *Contemporary of every age: Gaetano Filangieri between public happiness and institutional economics*, MPRA Paper No. 84538.

- Bandolfi A. (2013), “Appunti sulla dottrina dell’elemosina nel Cardinal Tommaso de Vio detto il Gaetano”, en *Divus Thomas*, n. 3, pp. 103-125.
- Baracchi C. (2008), *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, New York, Cambridge University Press.
- Barcia Trelles A. (1954), “Jovellanos político”, en VV.AA., *Jovellanos, su vida y su obra, Homenaje del Centro Asturiano de Buenos Aires en el bicentenario de su nacimiento, con la adhesión de los Centros de la Habana y México*, Buenos Aires, La Prensa Médica Argentina, pp. 57-134.
- Barnabe Gil D. (1988-1990), “Tradición, reformismo y estructura social en la oposición doctrinal al libre comercio de granos. Dos opúsculos sobre la abolición de la tasa”, *Revista de Historia Moderna*, n. 8-9, pp. 75-90.
- Barrientos García J. (1985), *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629), vol. I: Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Barrientos García J. (1995), “La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres”, en *La Ciudad de Dios*, CCVIII, pp. 727-765.
- Bazzichi O. (2006), “L’ontologia/fenomenologia del Dono”, en *Doctor Seraphicus*, pp. 77-97.
- Bazzichi O. (2010), “Il modello socio-economico nel pensiero e nella predicazione di San Bernardino da Siena”, en F. Felice y M. Fochesato, (ed. por), *Antologia delle prediche volgari*, Siena Cantagalli, pp. 205-226.
- Bazzichi O. (2012), “Appunti sull’etica economica della scuola francescana”, en *Acta Philosophica*, n. 21, pp. 15-40.
- Bazzichi O. (2012), “Giusto prezzo”, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero: Economia*, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, pp. 27-34.
- Bazzichi O. (2013), *Economia e scuola francescana*, Limena (PD), Libreriauniversitaria.it.
- Bazzichi O. y Capitanucci P. (2020), “Pietro di Giovanni Olivi: primo economista della Scolastica”, *Tocqueville Action* del 12 de noviembre, <https://tocqueville-acton.com/2020/11/12/pietro-di-giovanni-olivi-primo-economista-della-scolastica/>.
- Bearzot C. (2008), *La giustizia nell’antica Grecia*, Roma, Carocci.
- Beccaria C. (1764 [1973]), *Dei delitti e delle pene*, Milano, Letteratura italiana Einaudi.
- Beccaria C. (1852), *Elementi di economia pubblica*, Torino, Tipografia economica.
- Belda Plans J. (2000), *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bello Wilches C. (2020), “Una nueva Luz en «la larga noche medieval»”, *Revista Fe y Libertad*, vol. 3, n 1 y 2, pp. 115-130.
- Bernardini J. (1844), *L’esamerone di San Basilio Magno*, Venezia, Co’ tipi di Gio. Cecchini e comp.

- Bernardino de Siena (Santo) (1950-1965), “Quadragesimale de Evangelio aeterno, Sermones XXVII-LIII”, en *Opera omnia*, PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum (editado por), 9 voll., Firenze, Ad Claras Aquas, Florentiae: ex typographia Collegii s. Bonaventurae, vol. IV.
- Bernardino de Siena (Santo) (1950-1965), “Sermones imperfecti”, en *Opera omnia*, PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum (editado por), 9 voll., Firenze, Ad Claras Aquas, Florentiae: ex typographia Collegii s. Bonaventurae, vol. VIII.
- Bertuzzi G. (2016), “Pecunia non parit pecuniam”, *Divus Thomas*, vol. 18, n. 2, pp. 197-208.
- Blaug M. (1988), *Teoría económica en retrospectión*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España.
- Blythe J. M. (1992), *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press.
- Boeri M. (1993), *Aristóteles, Física, libros I y II, introducción, traducción y notas*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Bonazzi M. (2010), *I sofisti*, Roma, Carocci.
- Bonazzi M. (2016), “Alla ricerca della giustizia: il pensiero etico-politico tra VI e V secolo”, en M. Bonazzi (éd.), *Storia della filosofia antica, vol. I: dalle origini a Socrate*, Roma, Carocci, pp. 63-78.
- Bonazzi M. (2017a), “La justice entre théologie et politique chez Plutarque”, en A.-I. Bouton-Tubolic (éd.), *L’amourde la justice, de la Septante à Thomas d’Aquin*, Bordeaux, Ausonius éditions, pp. 75-83.
- Bonazzi M. (2017b), *Atene la città inquieta*, Torino, Einaudi.
- Brants V. (1895), *L’économie politique au Moyen-Age: esquisse des théories économiques des XIII et XIV siècles*, Louvain, Charles Peeters.
- Brucci P. (1961), “Economia e «incivilimento» in Giandomenico Romagnosi”, *Giornale degli Economisti e Annali di Economia*, Nuova Serie, n. 11/12, 701-750.
- Bruni L. (2002), *Felicità e scienza economica. Storia, problemi aperti e studi teorici*, Milano, Working papers, Università degli Studi di Milano.
- Bruni L. (2006), *Reciprocità: dinamiche di cooperazione, economia e società civile*, Milano, Mondadori editore.
- Bruni L. (2011), *Giacinto Dragonetti: la centralità delle virtù civili e dei premi nell’illuminismo napoletano ed europeo*, Milano, Istituto Lombardo Accademia di scienze e lettere, pp.431-448.
- Bustos Rodriguez M. (1982), *El pensamiento socioeconómico de Campomanes*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos.

- Cabarrús F. (1781), *Memoria que Don Francisco Cabarrús presentó a su Magestad para la formación de un Banco Nacional*, Madrid, Don Joachin Ibarra Impresor de Camara de S.M.
- Cabarrús F. (1820), *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen á la felicidad pública: escritas por el Conde de Cabarrús al Sr. D. Gaspar de Jovellanos, y precedidas de otra al Príncipe de la Paz.*, Madrid, Imprenta de Burgos. Colección de la Biblioteca del Banco de España.
- Cabezón J. I. (1998), *Scholasticism Cross-Cultural and Comparative Perspectives*, Albany, State University of New York Press.
- Cacciatore G. (2018), “L’idea genovesiana di libertà”, in A. M. Rao (ed.), *Antonio Genovesi. Economia e morale*, Napoli, Giannini editore, pp.67-78.
- Camacho y Perea A. M. (1913), *Estudio crítico de las doctrinas de Jovellanos en lo referente a las ciencias morales y políticas*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés.
- Campomanes P. R. (1764), *Respuesta fiscal sobre abolir la tasa y establecer el comercio de granos*, Madrid, [s.n.]. Colección de la Biblioteca del Banco de España.
- Campomanes P. R. (1765), *Tratado De La Regalia De Amortizacion...*, Madrid, Imprenta Real de la Gazeta.
- Campomanes P. R. (1765), *Tratado de la regalia de amortización*, Madrid, Imprenta Real de la Gazeta. Colección de la Biblioteca del Banco de España.
- Campomanes P. R. (1774), *Discurso sobre el fomento de la industria popular*, Madrid, Imprenta de Antonio Sancha. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Candiotta L. (2012), “La vita politica e la vita contemplativa nella concezione aristotelica della felicità”, *Peitho/Examina Antiqua*, 1(3), pp. 143-154.
- Capel Margarito M. (1968), “Las ideas y la acción de Olavide en la obra colonizadora de Carlos III”, en Real Academia de Córdoba et al., “Estudios sobre la colonización andaluza de Carlos III”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, Vol. 37, n. 88, pp. 143-172.
- Capra C. (2009), “L’ultimo Verri”, *Laboratoire italien*, n. 9, 19-34.
- Casariego J. E. (1943), *Jovellanos o el equilibrio*, Madrid, Talleres Penitenciarios.
- Caso González (1998), *Jovellanos*, Barcelona, Ariel.
- Cendejas Bueno J. L. y Alférez Sánchez M. (2020), *Francisco de Vitoria sobre justicia, dominio y economía. Edición y contexto doctrinal de la cuestión “Sobre el hurto y la rapiña”*, Madrid UfV Ediciones.
- Cendejas Bueno J. L. (2022), “De lo justo natural a lo justo positivo en el pensamiento económico de la Escolástica española”, *Studia histórica, Hª moderna*, 44, n. 1, pp. 153-183.

- Cervera Ferri, Pablo (2007), “Lecciones y lecturas de Bernardo Danvila”, Estudio preliminar en Danvila y Villarasa B., *Lecciones de economía civil, o del comercio*, Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», Biblioteca Ernest Lluch de Econo-mistas Aragoneses, núm. 1.
- Chafuen A. A. (2009), *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*, Madrid, El Buey Mudo.
- Chambers N. (1961), *Forms of Democracy, en Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, XCII, pp. 20-36.
- Ciarmitaro F. (2009), “Due progetti per il progresso. Riforma agraria e colonizzazione nella Spagna *illustrada* di Pablo de Olavide”, *Spagna contemporanea*, n. 36, pp. 45-65.
- Cicerone (1994), *Dello stato*, editado por A. R. Barile, Milano, Mondadori.
- Clement J. P. (1980), *Las lecturas de Jovellanos: (ensayo de reconstitución de su biblioteca)*, Oviedo, Instituto de Studios Asturianos.
- Clemente Alessandrino (Santo) (2003), *Quis dives salvetur?*, Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni.
- Condillac E. (1776 [1778-1780]), “El comercio y el gobierno considerados en su relación recíproca”, en M. J. Suárez Núñez (ed.), *Memorias instructivas y curiosas sobre Agricultura, Comercio, Industria, Economía, Chymica, Botánica, Historia Natural, etc.*, Madrid, Pedro Marín, Vol. III, pp. 219-386 (memorias XLI, XLII y XLIII) and vol. IV, pp. 3-116 (memoria XLV).
- Costabile L., Cova A. e Gaspari G. (2008), “Illuminismo lombardo ed economia politica classica. Un dibattito sugli Scritti di economia, finanza e amministrazione di Pietro Verri”, *Il Pensiero Economico Italiano*, Pisa – Roma, Fabrizio Serra Editore, n. 2, pp. 187-217.
- Covarrubias J. E. (2005), “En busca del hombre útil. Un estudio comparativo del utilitarismo neomercantilista en México y Europa, 1748-1833”, *Serie Historia General*, n. 21, pp. 181-229.
- Crisostomo J. (1862), “Opus imperfectum in Matthaeum”, en J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, Series graeca, vol. 56, t. 6, coll. 839-40.
- Dandenault G. (1966), *De la superiorité de la justice légale sur la religion d’après Cajetan*, Roma, Dissertación de la Pontificia Universidad “Angelicum”.
- Danvila y Villarasa B (1779 [1994]), *Lecciones de economía civil, o de el comercio*, Madrid, Marcial Pons.
- De Castro M. (1996), *Campomunes. Estado y refimismo ilustrado*, Madrid, Alianza Editorial.
- De Liso (2019), “Antonio Genovesi. Trattati generali del suo pensiero filosofico ed economico”, *Acta philosophica*, n. 28, pp. 299-316.
- De Maddalena A. (1961), “Rassegna delle principali concezioni economiche di Romagnosi”, *Giornale degli Economisti e Annali di Economia*, Nuova Serie, n. 9/10, pp. 579-603.

- De Roovers R. (1967), *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence: The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*, Boston, The Kress Library of Business and Economics, Harvard Graduate School of Business Administration.
- De Soto D. (1968), *De la justicia y del derecho*, lib. VI, q. 2, art. 3. Edición preparada por el Dr. P. Venancio Diego Carro, O. P. y P. Marcelino González Ordoñez, O. P. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Deuringer K. (1959), *Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca*, Freiburg, Herder Verlag.
- Diogene Laerzio (2005), *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, editado por G. Reale, con la collab. de G. Girgenti e I. Ramelli, Milano, Bompiani.
- Dubet, A. y Luis, J.P. (2011). "Introduction. Les rois et leurs financiers du XVIIe siècle au milieu du XIXe siècle: les chemins complexes d'une relation nécessaire", en Dubet, A. e Luis, J.P. (eds.), *Les financiers et la construction de l'État: France, Espagne (XVIIe-XIXe siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Einaudi L. (1953), "Galiani economista", *Saggi bibliografici e storici intorno alle dottrine economiche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 281-284.
- Elizalde I., "Jovellanos y su actitud socio-política", en VV.AA., *Estudios dieciochistas en homenaje al profesor José Miguel Caso González*, vol. I, Oviedo, Instituto Eeijoo de Estudios del Siglo XVIII, 1995, pp. 265-276.
- Fakhery M. (1983), "Rise of Islamic Scholasticism," en *A History of Islamic Philosophy*, Nueva York: Columbia University Press, pp. 42-65.
- Fassò G. (1961), "Sociologia e diritto nella filosofia civile di Romagnosi", *Giornale degli Economisti e Annali di Economia*, Nuova Serie, n. 9/10, pp. 559-578.
- Fernández Álvarez M. (1994), "Elogio de Jovcllanos", *Boletín de la Real Academia de Historia*, vol. CXCI, Cuaderno 11, pp. 215-234.
- Fernández Sanz A.A. (1990), *Utopía y realidad en la ilustración española. Pablo de Olavide y las "Nuevas Poblaciones"*, Madrid, Editorial Complutense.
- Fernández Sarasola I. (1966-1997), "Estado, Constitución y forma de gobierno en Jovellanos", *Cuadernos de estudios del siglo XVIII*, n. 6/7, pp. 77-118.
- Ferrone V. (1982), *Scienza natura religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene.
- Filangieri G. (1784), *La scienza della legislazione*, vol. 3, Milano, Giuseppe Galeazzi Regio Stampatore.
- Filangieri G. (1832), *La scienza della legislazione*, vol. 2, Milano, Società tipografica dei classici italiani.

- Filangieri G. (1864), *La scienza della legislazione*, vol. 1, Firenze, Le Monnier.
- Foucault M. (2010), *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, FCE.
- Friedberger W. (1967), *Der Reichtumserwerb im Urteil des hl. Thomas von Aquin*, Passau, Verlag Passavia.
- Fuentes Quintana E. (ed.) (1999), *Economía y economistas españoles, t. II (De los orígenes al Mercantilismo)*, Barcelona, FUNCAS-Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- Fuentes Quintana E. (ed.) (2000), *Economía y economistas españoles, t. III (La Ilustración)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- Galasso G. (1989), *La filosofía in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida editore.
- Galiani F. (1780), *Della moneta*, Napoli, Stamperia Simoniana.
- Galiani G. (1770), *Dialogues sur le commerce des bleds*, Londres.
- Gálvez, J. (2009). *Historia de la Filosofía – V. La filosofía medieval árabe, judía y la escolástica*, Ecuador, Editorial JG.
- García Sans A. (1999), “El contexto económico del pensamiento escolástico: el florecimiento del capital mercantil en la España del siglo XVI”, en E. Fuentes Quintana (ed.), *Economía y economistas españoles, t. II (De los orígenes al mercantilismo)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, pp. 131-162.
- Gastaldi S. (1998), *Storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari, Laterza.
- Gastaldi S. (2000), “La giustizia e la forza. Le tesi di Callicle nel Gorgia di Platone”, *Quaderni di storia*, n. 52, pp. 85-105.
- Genovesi A. (1776), *Lezioni di commercio o sia di economia civile - Parte II*, Napoli, Fratelli Di Simone.
- Genovesi A. (1779), *Della Diocesina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, Tomo II, Vercelli, Tipografia Patria.
- Genovesi A. (1977), “Vita di Antonio Genovesi”, in F. Venturi (ed.), A. Genovesi, *Scritti*, Torino, Einaudi.
- Genovesi A. (2005), *Delle lezioni di commercio, con Elementi del commercio*, M. L. Perna (ed.), Napoli, IISF.
- Ghazanfar S. M. (2000), “The Economic Thought of Abu Hamid al-Ghazali and St. Thomas Aquinas: Some Comparative Parallels and Link”, *History of Political Economy*, n. 4, pp. 857-888.
- Ghisalberti A. (1967), “La nozione di tempo in San Tommaso D'Aquino”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 59, n. 3, pp. 343-371.

- Gil Novales A. (1995), “Jovellanos en el siglo XIX: el problema de la revolución liberal”, *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, n. 5, pp. 101-126.
- Giocoli N. (1999), “La teoria del valore di Ferdinando Galiani: un’interpretazione unitaria”, *Storia del pensiero economico*, n. 38, pp. 69-93.
- Gómez Camacho F. (1985), “Luis de Molina y la metodología de la ley natural”, *Miscelánea Comillas*, XLIII, 82, pp. 155-194.
- Gómez Camacho F. (1985), “Origen y desarrollo de la ciencia económica: Del precio justo al precio de equilibrio”, *Cuadernos de Economía*, vol. 13, pp. 477-489.
- Gómez Camacho F. (1999), “El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca”, en E. Fuentes Quintana (ed.), *Economía y economistas españoles, t. II (De los orígenes al mercantilismo)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores., pp. 177-227.
- Gomez-Heras, J. M. G. (2013), “¿Ilustración en España?: contrastes entre el "Siglo de las Luces" español y la ilustración centroeuropea”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 40, pp. 291-306.
- González Caso J. M. (1992), “Estudio preliminar”, en Jovellanos, *Memoria en defensa de la Junta Central*, Oviedo, Junta General del Principado de Asturias, vol. I.
- González Caso J. M. (1993), *Vida y obra de Jovellanos*, vol. II, Gijón, Caja de Asturias y El Comercio.
- González Fabre R. (1997), “La teoría del precio justo según Francisco de Vitoria”, *Estudios escolásticos*, n. 72, pp. 601-654.
- González González M. J. (1988), “Campomanes y Jovellanos ante el marco institucional de la economía de mercado”, *Información Comercial Española, ICE: Revista de economía*, n. 656, pp. 103-114.
- Grice-Hutchinson M. (1952), *The school of Salamanca: readings in Spanish monetary theory, 1544-1605*, Oxford, Clarendon Press.
- Grice-Hutchinson M. (1978), *Early Economic Thought in Spain 1177-1740*, London, George Allen & Unwin.
- Grice-Hutchinson M. (1982), *El pensamiento económico en España (1177-1740)*, Barcelona, Crítica.
- Hales A. de (1612), *Alexandri Alensis Angli, doct. irrefragabilis, ordinis minorvm, Svmmae Theologiae pars tertia*, Coloniae Agrippinae, sumptibus Ioannis Gymnici, sub-Monocerote.
- Havelock E. A. (1981), *Dike. La nascita della coscienza*, Bari, Laterza.
- Hernández Andreu J. y Tortorella Esposito G. (2019), *Realismo crítico y Economía civil en España e Italia. Una perspectiva histórica*, Madrid, Paraninfo.
- Hernández Andreu J. y Tortorella Esposito G. (2019), *Realismo crítico y Economía civil en España e Italia. Una perspectiva histórica*, Madrid, Paraninfo.

- Hesiodo (1984), *Teogonia*, ed. G. Arrighetti, Milano Rizzoli.
- Homero (1950), *Iliade*, trad. y ed. R. Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi.
- Huerta de Soto J. (1998), *Dinero, crédito bancario y ciclos económicos*, Madrid, Unión Editorial.
- Huerta de Soto J. (2000), *La Escuela Austríaca. Mercado y Creatividad Empresarial*, Madrid, Editorial Síntesis.
- Iparraguirre D. (1957), *Francisco de Vitoria. Una teoría social del valor económico*, Bilbao, Publicaciones de la Universidad de Deusto.
- Jarrett B. (1914), *Antonino and Medioeval Economics*, St. Louis, Mo. B. Herder; London Manresa Press.
- Johnson C.N. (1990), *Aristotle's Theory of the State*, London, MacMillan, pp. 10-12.
- Jovellanos G. M. (1788 [1963]), “Elogio de Carlos III”, en *Obras publicadas e inéditas*, I, vol. XLVI.
- Jovellanos G. M. (1794 [1963]), “Curso de humanidades castellanas”, en *Obras publicadas e inéditas*, I, vol. XLVI.
- Jovellanos G. M. (1794 [1995]), *Informe de la Ley Agraria*, Madrid, Cartoné.
- Jovellanos G. M. (1795), *Informe de la Sociedad Económica de esta Corte al Real y Supremo Consejo de Castilla en el expediente de ley agraria*, Madrid, Imprenta de Sancha. Colección de la Biblioteca del Banco de España.
- Jovellanos G. M. (1797 [1963]), “Oración que pronunció en el Instituto Asturiano, sobre la necesidad de unir el estudio de la literatura al de las ciencias”, en *Obras publicadas e inéditas*, I, vol. XLVI.
- Jovellanos G. M. (1802 [1963]), “Memoria sobre educación pública”, en *Obras publicadas e inéditas*, I, vol. XLVI.
- Jovellanos G. M. (1809 [1963]), “Bases para la formación de un plan general de instrucción pública” en *Obras publicadas e inéditas*, I, vol. XLVI.
- Jovellanos G. M. (2000), *Escritos económicos*, Edición y estudio preliminar V. Llombart, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Ministerio de Economía y Hacienda, Instituto de Estudios Fiscales, Fundación ICO.
- Kant I. (2007), *Critica della ragion pura*, trad. it. C. Esposito, Milano, Bompiani.
- Kerferd G. B. (1988), *I sofisti*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1988.
- Kolm S. (2008), *Reciprocity: the economics of social relations*, Cambridge, CUP.
- Kraut, R. (2002), *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Lambertini R. (2016), “Economía franciscana: momentos del percorso di un concetto storiografico” in *Divus Thomas*, n. 2, pp. 171-196.
- Landi M. (2010), “Uno dei contributi della Scolastica alla scienza economica contemporanea: la questione del giusto prezzo o valore delle merci”, en *Divus Thomas*, n. 2, pp. 126-143.

- Langholm O. (1979), *Price and Value in the Aristotelian Tradition*, New York, Bergen.
- Larrere C. (1992), “Ferdinando Galiani. - Dialogues sur le commerce des blés (1770). Réédition, «Corpus des oeuvres de philosophie en langue française», *Économie rurale, Programme National Persée*, vol. 210(1), pp. 51-52.
- Laudan L. (1979), *Il progresso scientifico. Prospettive per una teoria*, Roma, Armando Armandi.
- Laurenti, R. 1977, *Aristotele. Il libro della giustizia: Etica Nicomachea V*, Bari, Adriatica.
- Le Goff J. (1977), “Nel Medioevo: tempo della chiesa e tempo del mercante”, in J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante e altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino, Giulio Einaudi Editore, pp. 13-28.
- Leontief W. (1951), *The Structure of American Economy 1919-1939*, Second Edition, New York, Oxford University Press.
- Lintott A. (1992), “Aristotle and Democracy”, en *Classical Quarterly*, New Series, 1992, pp. 114-128.
- Llombart V. (1992), *Campomanes, economista y político de Carlos III*, Madrid, Alianza.
- Llombart V. (1996), “El informe de Ley Agraria y su autor en la historia del pensamiento económico”, en Á.García Sanz y J. Sanz Fernández (ed.), *Reformas y políticas agrarias en la historia de España: (de la Ilustración al primer franquismo)*, España, Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente y Centro de Publicaciones Agrarias, Pesqueras y Alimentariaspp. 105-159.
- Lloyd Jones H. (1983), *The Justice of Zeus*, Berkeley, University of California Press.
- Lluch, E. (1976), “Estudio preliminar” a Mayáns y Siscar, G., *Epistolario. V. Escritos económicos* (selección, transcripción y notas de A. Mestre Sanchis), Valencia, Ayuntamiento de Oliva, pp. VII-XXIII.
- Lohmann Villena G (1966), *Juan de Matienzo, autor del «Gobierno del Perú» (su personalidad y su obra)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, pp. 87-120.
- Lopez-Cordón M. V. (1997-1998), “Estado y Reforma en los Ilustrados Españoles: Pedro Rodríguez de Campomanes”, *RSEAP Anales*, pp. 267-290.
- Lotito G. (1981), “Aristotele su moneta scambio bisogni”, *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, n. 6, pp. 9-69.
- Lugo, J. De, (1868), “De iustitia et iure”, en Vivés, L., (ed.), *Disputationes scholasticae et morales*, TT. VI y VII, París.
- Majorana G. (1926), “Le teorie della moneta e del valore in Aristotele”, *Giornale degli Economisti e Rivista di Statistica*, 1926, pp. 49-61.
- Makdisi G. (1989), “Scholasticism and Humanism in Classical Islam and the Christian West”, *Journal of the American Oriental Society*, n. 2, pp. 175-182.

- Marçal, F. (1650 [2005]), *Tratado especial acerca de cuál es el justo precio del trigo en la Isla de Menorca*, edición e introducción, en castellano, a cargo de J. Hernández Andreu y en catalán homologado de J. Salord, Madrid, Delta e Publicaciones.
- Marchesi C. (1904), *L'etica Nicomachea nella traduzione latina medievale*, Messina, Libreria editrice ant. Trimarchi.
- Mariana, Juan de [1605 (1981)], *La dignidad real y la educación del rey*, 1.<sup>a</sup> ed.: *De rege et regis institutione*, Toledo, 1599. Edición de L. Sánchez Agesta, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- Mariana, Juan de [1609 (1987)], *De monetae mutatione*, 1.<sup>a</sup> ed.: Colonia, 1609. Edición de L. Beltrán, *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1987.
- Martinat M. (2010), “Chi sa quale prezzo è giusto? Moralisti a confronto sulla stima dei beni in età moderna”, *Quaderni storici*, n. 135 (3), pp. 825-856.
- Matienzo J. de (1580), *Commentaria Ioannis Matienzo Regii senatoris in cancellaria Argentina Regni Peru in librum quintum recollectionis legum Hispaniae*, Mantuae Carpentanae, Excudebat Franciscus Sanctius.
- Mauri A. (1931), “Pietro Verri riformatore”, *Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie*, n. 6, pp. 651-692.
- Medina J. de (1546), *Codex de Restitutione et contractibus*, Rivera Manescau, 312.
- Mercado T. de (1977), *Suma de tratos y contratos*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales del Ministerio de Hacienda.
- Mestre Sanchis A. (1968), *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de D. Gregorio Mayáns i Siscar (1699-1781)*, Valencia, Ayuntamiento de Oliva, pp. 487-493.
- Mestre Sanchis A. (1990), *Mayans y la España de la Ilustración*, Madrid, Instituto de España, Espasa Calpe.
- Miller F.D. Jr. (1997), *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Oxford University Press.
- Molina L. de (1593, [1597]), *De iustiria et Iure*, Cuenca, Ioannis Masselini.
- Molina L. De (1597 [1991]), *Tratado sobre los préstamos y la usura*, Cuenca, Reeditado por el Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, Clásicos del Pensamiento Económico Español (con introducción y notas de F. Gómez Camacho).
- Molina, L. De (1597, [1981]), *La teoría del justo precio*, Madrid, Editora Nacional.
- Molina, Luis de [1597 (2011)], *La teoría del justo precio*, Edición de F. Gómez Camacho, Valladolid, Maxtor, 2011.

- Monsalve Serrano F. (2003), “Aproximación al pensamiento económico de la escolástica tardía a través del cardenal Juan de Lugo, S. J.”, *Revista de Fomento Social*, n. 58, pp. 283-316.
- Montesquieu C. (1836 [1748]), *De l'esprit des lois*, 3 t., Paris - Strasbourg, chezTreuttel et Würtz.
- Morado Leoncio R. (1976), “La reforma constitucional en Jovellanos y Martínez Marina”, en E. Tierno Calván y R. Morodo Leoncio (eds.), *Estudios de pensamiento político*, Madrid, Tucar Ediciones, pp. 173-202.
- Moraux P. (1957), *Le dialogue “Sur la Justice”. À la recherche de l'Aristote perdu*, Paris-Louvian, Editions Béatrice-Nauwelaerts.
- Moreno Alonso M. (1989), *La generación. española de 1808*, Madrid, Alianza.
- Muñoz de Juana R. (1998), *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*, Pamplona, Eunsa.
- Natali C. (1989), *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis.
- Natali, C. (1989), *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis.
- Neschke Henteschke A. (1995), *Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contributions à une archéologie de la culture politique européenne, vol. 1: Le platonisme politique dans l'antiquité*, Louvain-Paris, Éditions Peeters.
- Nicolini F. (1909), *Il pensiero dell'abate Galiani*, Bari, Laterza.
- Noonan J. T. (1957), *The scholastic analysis of usury*, Cambridge, Harvard University Press.
- Nussbaum M. e Oksenberg Rorty A. (1985) (eds), *Essays in Aristotle's De anima*, Oxford, Oxford University Press.
- Olavide P. (1768 [1990]), “Informe al Consejo sobre la Ley Agraria”, en G. Anes y Álvarez de Castrillón, *Informes en el expediente de Ley Agraria (Andalucía y La Mancha-1768)*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana-Sociedad Estatal Quinto Centenario-Institutos de Estudios Fiscales, II parte, pp. 1-91.
- Olavide P. (1798), *El Evangelio en triunfo o historia de un filósofo desengañado*, Madrid, Joseph Doblado, vol. IV.
- Oliveras Samitier J. (1988), *Nuevas Poblaciones en la España de la Ilustración*, Barcelona, Fundación Caja de Arquitectos.
- Olivi G. P. (1990), “Tractatus de contractibus usurariis et de restitutionibus”, en *Usure, compere e vendite. La scienza economica del XIII secolo*, Novara, Europia. Traducido por G. Andenna.
- Olivi G. P. (1990), “Tractatus de emptione et venditione”, en *Usure, compere e vendite. La scienza economica del XIII secolo*, Novara, Europia. Traducido por A. Spicciani.
- Paradinas Fuentes J. L. (2014), *Humanismo y economía. El pensamiento socioeconómico de Pedro de Valencia*, Huelva, Universidad de Huelva.

- Pardinas Fuentes J. L. (2017), *El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca*, Santa Cruz de Tenerife, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia.
- Pasinetti L. L. (1981), *Structural Change and Economic Growth: A Theoretical Essay on the Dynamics of the Wealth of Nations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Passetti C. (2011), La 'rivoluzione epistemologica' di Antonio Genovesi, in C. Borghero, R. Loretelli (eds.), *Le metamorfosi dei linguaggi nel Settecento, Serie della società italiana di studi sul secolo XVIII*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, p. 23-33.
- Patalano R. (2017), “I Dialogues di Ferdinando Galiani: controversie metodologiche e geoeconomia del commercio granario nel tardo Settecento”, *Il pensiero economico italiano*, n. 1, pp. 27-49.
- Perdices de Blas L. Ramos Gorostiza, J.L. (2023), “¿Existió una Escuela de Salamanca en asuntos económicos?”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 25(54), pp.519-541.
- Perdices de Blas L. (1992), *Pablo de Olavide (1725-1803). El ilustrado*, Madrid, Editorial Complutense.
- Perdices de Blas L. y Reeder J. (2000), *Diccionario de pensamiento económico en España. 1500-1812*, Madrid, Fundación ICO.
- Pérez Moreda V. (1986), “El crecimiento demográfico español en el siglo XVI”, en AA.VV., *Jerónimo Zurita. Su época y su escuela*, [Congreso Nacional, ponencias y comunicaciones]. Convocado por el departamento de Historia Moderna de Facultad de Filosofía y Letras, Diputación de Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", pp. 55-72
- Perri S. (1988), “Cesare Beccaria, la teoria economica del contrabbando e dell'evasione fiscale”, *Rivista di economia aziendale, diritto, scienza delle finanze, economia politica*, pp. 26-29.
- Perrotta C. y Forges Davanzati G. (2003), “La nascita del mercantilismo in Italia”, en P. Barucci (ed.), *Le frontiere dell'economia: gli economisti stranieri in Italia: dai mercantilisti a Keynes*, Firenze, Polistampa, pp. 31-62.
- Pheby J. (1991), *Economia e filosofia della scienza*, Bologna, Universale Paperbacks il Mulino, 1991.
- Platone (1991), *Gorgia*, ed. S. N. Pieri, Napoli, Loffredo editore.
- Platone (2001), *Protagora*, ed. G. Reale, Milano, Bompiani.
- Platone (2006), *La Repubblica*, ed. M. Vegetti, Milano, Rizzoli.
- Platone (2019), *Teeteto*, ed. M. Valgimigli, Bari, Laterza.
- Popescu O. (1983), “Aspectos analíticos en la doctrina del justo precio en Juan de Matienzo (1520-1579)” *Económica*, n. 1, pp. 83-133.

- Popescu O. (1984), *Orígenes hispanoamericanos de la teoría cuantitativa*, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires.
- Popescu, O. (1999), “Contribuciones indianas para el desarrollo de la teoría cuantitativa del dinero”, en E. Fuentes Quintana (ed.), *Economía y economistas españoles, t. II (De los orígenes al mercantilismo)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, pp. 209-241.
- Porta P.L. (2014), “Nuove prospettive negli studi economici sull'Illuminismo lombardo”, in P.L. Porta e R. Scazzieri (eds.), *L'illuminismo delle riforme civili: il contributo degli economisti lombardi*, Milano, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, pp. 450-475.
- Porto R. do (1549), *Manual de confesores e penitentes*, Coimbra, Ioã da Barreyra e Ioã de Aluares emprimidores da mesma uniuersidade.
- Porto R. do y Azplicueta M. (1552), *Manual de confesores e penitentes*, Conimbrica: Ioannes Barrerius et Ioannes Aluarez excudebãt.
- Protagora, fr.1, in Platone, *Teeteto*, 152a.
- Racioppi G. (1993), *Gli europei di Napoli. Antonio Genovesi*, Rionero in Vulture (Pz), Calice editori.
- Real Cédula da Su Magestad y Señores de su Consejo, “Instrucción y fuero de la población en la Sierra-morena con naturales y extranjeros católicos”, en *Novísima Recopilación*, Sevilla libro VII, título XXII, legge III.
- Reeder J. (1978), “Economía e Ilustración en España: Traducciones y traductores, 1717-1800”, *Moneda y Crédito*, n. 147, pp. 47-70.
- Ritchie, D. G. (1894), “Aristotle's Subdivisions of 'Particular Justice'”, *The Classical Review*, VIII, n. 5, pp. 185-192.
- Rodriguez L. (1975), *Reforma e Ilustración en la España del siglo XVIII: Pedro Rodríguez de Campomanes*, Madrid, F.U.E., pp. 179-221.
- Romagnosi G. D. (1791 [1996]), *Genesi del diritto penale*, Milano, Giuffrè editore.
- Romagnosi G. D. (1835), *Principj fondamentali di diritto amministrativo onde tesserne le istituzioni*, Prato, Stamperia Giusti.
- Rowe C. y Broadie S. (2002), *Aristotle Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford University Press, Oxford.
- Sánchez-Serna A. y Arias-Bello M., (2012) “Concepción de valor y precio desde Aristóteles a los clásicos: una reflexión a la luz de las premisas de valoración de las Normas Internacionales de Información Financiera, NIIF”, *Cuadernos de Contabilidad*, n.13, pp. 433-462.
- Schiappa E. (1991), *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, Columbia, South Carolina, University of South Carolina Press.

- Schumpeter J. A. (1954), *History of Economic Analysis*, New York, Oxford University Press.
- Schwartz Girón P. (2006), *Variaciones sobre la historia del pensamiento económico mediterráneo, Almería*, Instituto de Estudios de Cajamar.
- Schwartz Girón P. (2021-2022), “El Conde de Cabarrús en la España ilustrada de finales de S. XVIII”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, n. 1, pp. 155-178.
- Schwartz Girón P. (2023), *Escritos de Francisco Cabarrús: Economista ilustrado*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Ministerio de Economía y Hacienda, Instituto de Estudios Fiscales, Fundación ICO.
- Simon, F. (2013), “Illuminismo giuridico e idee economiche nelle opere di Cesare Beccaria e di Gaetano Filangieri”, en Astigarraga Goenaga, J. y Usoz Otal, J. (eds.), *L'Économie politique et la sphère publique dans le débat des Lumières*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 141-163.
- Smith A. (1776 [2014]), *La ricchezza delle nazioni*, Torino U.T.E.T.
- Soliani R. Y Tortorella Esposito G. (2019), “The Role of Public Confidence in European Union Economic Affairs. Some Considerations on the Civil Economy in Contrast to Neoclassical Political Economy and Social Market Economy”, *Il pensiero economico Italiano*, n. 1, pp. 103-116.
- Soria, Melchor de (1627, 1633 [1992]), *Tratado de la justificación y conveniencia de la tasa del pan*, Edición de F. Gómez Camacho, Madrid, Fundación Banco Exterior.
- Spinosa G. (2015), “Antonio Genovesi: una rilettura illuminista delle virtù compagne della saggezza (prudentia/phronesis)”, *International Journal for the History of Texts and Ideas*, n. 3, pp. 305-321.
- Sraffa P. (1961), *Production of Commodities by Means of Commodities: Prelude to a Critique of Economic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Stapelbroek K. (2001), “Galiani’s concept of commerce in “On money” and the eighteenth-century Neapolitan languages of commerce and liberty”, *History of Economic Ideas*, 9, 3, pp. 137-169.
- Stapelbroek K. (2006), “Preserving the Neapolitan state: Antonio Genovesi and Ferdinando Galiani on Commercial Society and Planning Economic Growth”, *History of European Ideas*, 32, 4, pp. 406-429.
- Stapelbroek K. (2020), *Commercio, passioni e mercato: Napoli nell’Europa del Settecento*, Milano, Franco Angeli editore.
- Stewart J. A. (1892), *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 2 voll., Oxford, The Clarendon Press (reimpreso en 1999, Bristol, Thoemmes Press).
- Suárez F. (1872), *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*, Naples: Ex Typis Fibrenianis.

- Todeschini G. (1980), *Un trattato di economia politica francescana*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo.
- Todeschini G. (2000), “Ecclesia e mercato nei linguaggi dottrinali di Tommaso D’Aquino”, *Quaderni storici*, vol. 35, n. 105 (3), pp. 585-621.
- Todisco O. (2007), “L’essere come dono e il valore-legame. La prassi francescana del solidarismo”, en *Mediaeval Sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali*, n. 2, pp. 84-115.
- Tomás de Aquino (Santo) (1956), *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Católicos.
- Tommaso d’Aquino (Santo) (1998), *Commento all’Etica Nicomachea di Aristotele*, Bologna, Libreria Edizioni Studio Domenicano.
- Tommaso d’Aquino (Santo) (1999), *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo Edizioni.
- Tommaso d’Aquino (Santo) (2011), “Summa Theologica, Ila Ilae, q. 66. a. I-II”, *Etica ed Eco-nomia. Materiali della tradizione cristiana*, n. 5-6, pp. 29-31.
- Torres Sánchez R. (2011), “Financiers et politiques. Francisco Montes et François Cabarrus (1770-1790)”, en Dubet, A. Y Luis J. P. (eds.), *Administrer les finances royales dans la monarchie espagnole (XVIe - XIXe siècles)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, págs. 103-120.
- Valdebenito Gonzalez M.P. (2016), “La doctrina del Justo Precio, desde Aristóteles hasta la escuela moderna subjetiva del valor”, *Economía y Sociedad*, n. 34, pp. 60-79.
- Valenti G. (1891), *Le idee economiche di Gian Domenico Romagnosi*, Roma, Ermanno Locher & C.
- Vegetti M. (1998), *La repubblica. Traduzione e commento*, vol. 1, libro I, Napoli, Bibliopolis.
- Vegetti M. (2002), “Antropologia della pleonexia. Callicle, Trasimaco e Glaucone in Platone”, in *ENWSIS KAI FILIA. Omaggio a Francesco Romano*, Catania, CUECM, pp. 65-75.
- Vendemiati A. (2006), “Dio come fondamento dell’etica nel pensiero di San Tommaso d’Aquino”, *Salesianum*, 68, pp. 657-665.
- Venturi F. (1960), “Galiani tra enciclopedisti e fisiocrati”, *Rivista storica italiana*, pp. 48-50.
- Verri P. (1763 [2000]), *Meditazioni sulla felicità*, Pavia, Ibis editore.
- Verri P. (1781), *Discorsi del conte Pietro Verri dell’Istituto delle Scienze di Bologna sull’indole del piacere e del dolore; sulla felicità; e sulla economia politica*, Milano, Giuseppe Marelli.
- Verri P. (1804), *Meditazioni sulla economia politica con annotazioni di Gian-Rinaldo Carli*, Milano, Stamperia e fonderia di De Stefanis.
- Vida S. (2011), “La politica aristotelica e l’elogio della medietà”, en D. Felice (ed.), *Governo misto. Ricostruzione di un’idea*, Napoli, Liguori, pp. 23-66. Publishing 2007.
- Vigo A. (2006), *Economía y ética en el siglo XVI*, Madrid, BAC.
- Villota Elejalde J. L. (1958), *Doctrinas filosófico-jurídicas y morales de Jovellanos*, Oviedo, I.D.E.A.

- Vinco R. (2000), “Che cos’è il tempo? Spunti per una riflessione storico-filosofica”, *Esperienza e Teologia*, 10-11, pp. 69-78.
- Vitoria F. de (1934), *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás. Tomo IV De justicia (qq. 67-88)*, editado por V. Beltrán de Heredia, Salamanca, Apartado 17, pp. 241-428.
- Vitoria F. de (1967), *Relectio de Indis*, Madrid, CHP.
- Voegelin E. (1999), *Ordine e storia. La filosofia politica di Aristotele*, G.F. Lami (ed.), Roma, A. Pellicani Editore, pp. 79-82.
- Weil S. (2014), *La rivelazione greca*, editado por M. Concetta Sala e G. Gaeta, Milano, Adelphi.
- Welzel H. (1958), *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Berlín, Walter de Gruyter.
- Widow J. (2007), *El hombre animal político, orden social: principios e ideologías*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Hispanidad.
- Wright, D. F. (1964). “Tractatus” 20—22 of St. Augustine’s “in Iohannem”, *The Journal of Theological Studies*, n. 2, 317–330.
- Zalba M. (1944), “El valor económico en los escolásticos”, *Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica*, vol. 18, n. 68, pp. 5-36.
- Zamagni S. (2012), *Por una economía del bien común*, Madrid, Ciudad Nueva.
- Zamagni S. (2015), *Fiducia, reciprocità, mercato*, Bologna, AICCON Ricerche.
- Zambelli P. (1972), *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano.
- Zanetti G. (1993), *La nozione di giustizia in Aristotele*, Bologna, Il Mulino.
- Zanotto P. (2005), “Il divieto dell’usura nella società cristiana. Valore morale, significato storico e implicazioni economiche”, *Procesos de Mercado: Revista Europea de Economía Política*, vol. II, n. 2, pp. 81-118.
- Zavala y Auñón M. (1732), *Representación al Rey Nuestro Señor Felipe V*, Madrid, 1732.
- Zilioli U. (2007), *Protagoras and the challenge of relativism: Plato's subtlest enemy*, Hampshire, Ashgate Publishing 2007.