

Santo Tomás de Aquino, maestro de la Doctrina Social de la Iglesia

Publicamos un luminoso texto salido de la pluma de Carlos Alberto Sacheri, dedicado al pensamiento del Doctor Angélico. En estas páginas, el autor sintetiza magistralmente las grandes líneas doctrinales de la enseñanza social del Aquinate. Fue publicado en francés en *Les cahiers du droit* (Faculté du Droit de l'Université de Laval, Quebec, Canadá), y luego en español en revistas especializadas de la Argentina y España y recogido en el libro *Orden social y esperanza cristiana* (Escipión, Mendoza, 2014), que reúne varias publicaciones de Sacheri sobre las cuestiones jurídico-políticas y ligadas a la Doctrina Social de la Iglesia.

“Santo Tomás y el orden social”

Carlos Alberto Sacheri

Dentro del amplísimo horizonte doctrinal constituido por la síntesis filosófica de Santo Tomás de Aquino, su concepción del ordenamiento de las instituciones sociales no siempre ha merecido la debida atención, ni ha escapado a interpretaciones erróneas por parte de ciertos tomistas calificados. Por tal motivo parece conveniente presentar en forma sinóptica algunos principios rectores de su filosofía social, cuya formulación e intrínseca armonía resultan sobremodo actuales en medio de la profunda crisis de la inteligencia política contemporánea, que se debate entre los errores del liberalismo y del socialismo, sin atinar a elaborar una recta concepción del hombre y de las relaciones sociales.

I. Fundamentos antropológicos

La elaboración social y política de Santo Tomás se funda en una admirable y completa doctrina de la persona humana. Por aplicación del universalísimo principio *operatio sequitur esse*, el obrar sigue al ser, según concibamos al hombre, así será nuestra concepción de la sociedad humana. Esta fundamentación antropológica del orden social ha sido objeto de interpretaciones parcializadas por parte de algunos distinguidos tomistas contemporáneos, tales como el P. Schwalm y Jacques Maritain, postuladores de un personalismo secularista, o como los dominicos Congar, Chenu y Liegé, entre otros apóstoles del aperturismo marxista.

La antropología tomista parte del concepto de persona, asumiendo la clásica definición de Boecio, *substancia individual de naturaleza racional*, ser existente en sí mismo y por sí mismo, realidad sustantiva y subsistente abierta a la captación de toda verdad y de todo bien. Sobre la base del realismo antropológico de Aristóteles, Santo Tomás explica la *unidad substancial de cuerpo y alma* humanos aplicando los riquísimos conceptos de materia y forma, y de acto y potencia. Así el hombre es definido como *animal racional*, esto es, como ser a la vez corporal y espiritual, sensible y racional, afectivo y volitivo, verdadero *microcosmos* u *horizonte* ontológico, que resume en su totalidad psicosomática los confines del universo material con el linde sublime de las substancias separadas o inteligencias puras. Tal es la singularidad que distingue la complejidad y riqueza de la naturaleza humana dentro de la jerarquía de los seres existentes. Unidad substancial de un cuerpo material informado por un alma racional, como dos *co-principios* incompletos en sí mismos que se exigen mutuamente, pues si bien cuerpo y alma son substancias, no constituyen *sujetos reales* que existan por sí separadamente (Cf. *Summa Th.*, I, q. 75, a.4, 2m).

Como toda forma, el alma es un acto y, según la definición aristotélica (Cf. *In II de Anima*, 1.2, n. 233), *acto primero de un cuerpo organizado y capaz de ejercer las funciones vitales*, el alma no se limita a mover el cuerpo (como sostuvieron Platón y Descartes), sino que hace existir al cuerpo, estructurándolo y organizándolo como

cuerpo vivo. Es *inmaterial* e *incorpórea* como toda forma. No sólo ejerce operaciones fisiológicas, sino también *cognitivas* y *volitivas*. En estas operaciones, el cuerpo no tiene parte, pues se realizan con total independencia de órgano corporal alguno (Cf. *Summa Th.*, I, q. 74, a.4; *Summa c. Gentiles*, II, 82). Esta independencia de lo corporal confiere al alma humana su esencia *espiritual* propiamente tal. De ahí que, distinguiéndose de las almas o formas vegetativas y sensibles, las cuales no subsisten aparte del cuerpo, el alma humana emerge del cuerpo y lo trasciende (*Anima humana... ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa, sicut aliae formae materiales, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis*; *Q.D. de Anima*, art. 2, c.).

La naturaleza espiritual del alma intelectiva fundamenta su incorruptibilidad, tanto por lo que es en sí misma, cuanto por su relación con el cuerpo material que informa y estructura. De ahí su carácter *inmortal*. En efecto, el alma comunica a la materia corporal su propia existencia o *esse*, formando con ella una sola entidad: el hombre. El ser del compuesto humano es, pues, el mismo ser del alma; en lo cual se diferencia el alma racional de las demás formas vegetativas o sensitivas. Estas últimas no subsisten, por lo tanto, una vez destruido el cuerpo, mientras que el alma humana subsiste en estado de separación, sin verse afectada por la corrupción corporal, manteniéndose en su propio ser (Cf. *Summa Th.*, I, q. 76, a. 5).

En razón de su capacidad intelectual, la persona humana posee además una voluntad *libre* mediante la cual es dueña de sus propios actos (Cf. *Q. D. De Malo*, q. 6). Ella le permite optar por sí misma, sin coacción exterior o necesidad interior, con relación a todos los bienes parciales que la razón le presenta como perfectivos para el sujeto y sin que constituyan su bien absoluto o *bonum humanum perfectum*. Tal es el fundamento metafísico de la libertad humana que completa lo que tanto la conciencia psicológica cuanto la conciencia moral certifican respecto del hombre como *causa sui: liberum est quod sui causa est* (*Summa c. Gentiles*, II, 48, 7). Pero dado que la persona es libre, como consecuencia de su aptitud intelectual para alcanzar la verdad de las cosas, se sigue asimismo que el hombre es *responsable* de las consecuencias de sus actos voluntarios, según testimonia nues-

tra experiencia moral. Racionalidad, libertad y responsabilidad son, por consiguiente, tres propiedades esenciales del ser humano.

Para Santo Tomás, esta condición esencial de la humana naturaleza es la que fundamenta la *dignidad* excepcional de la persona y la que, en instancia sobrenatural, reviste al hombre de su condición de *imago Dei*. Así lo expresa en la *Summa c. Gentiles* cuando da la razón por la cual las criaturas racionales se hallan sujetas de un modo particular a la divina providencia: “Sin embargo, es preciso tener en cuenta la especial razón de la providencia para con las naturalezas intelectuales y racionales sobre las demás criaturas. Porque superan a las otras criaturas en *perfección de naturaleza* y en *dignidad de fin*. En perfección de naturaleza, porque sólo la criatura racional tiene dominio de su acto y actúa libremente en sus operaciones; mientras que las demás criaturas, con respecto a sus propias obras, son más bien actuadas que actuantes... En dignidad de fin, porque sólo la criatura intelectual llega al último fin del universo con su operación, es decir, a conocer y a amar a Dios; mientras que las otras no pueden alcanzarlo sino mediante cierta participación de su semejanza” (*Summa c. Gentiles*, III, c. 111; cfr. caps. 112 y 113). Este texto nos permite comprender no sólo cuál es la raíz de la eminentísima dignidad humana (*imago*), comparada con los demás seres (*vestigia*), sino captar a la vez la falsedad de la antinomia *individuo-persona* desarrollada por algunos calificados filósofos tomistas como Schwalm, Maritain, Eschmann, Graneris, Marc, etc. Tanto más elevada es la persona, cuanto más individual es; lo cual no sólo se verifica del ser humano sino, especialmente, de las substancias separadas, cada una de las cuales agota en su individualidad la totalidad de su especie (Cf. *Summa Th.*, I, q. 50, a. 4).

Por último, resulta conveniente completar esta visión panorámica de la antropología tomista subrayando otra de sus propiedades esenciales: la *sociabilidad*. En ella encontramos el principio vinculador de la antropología con la filosofía social de Santo Tomás. El ser humano es *naturalmente social y político*. En primer lugar, ello es testimoniado por la experiencia histórica de la humanidad, ya que cuanto más remonta el hombre en el conocimiento de su pasado, tantas mayores evidencias halla respecto de los signos de vida social. El Doctor Angélico hace suyos los argumentos formulados por Aristóteles al

comienzo de su *Política* y comenta, en particular, lo relativo al *lenguaje* humano como signo natural de sociabilidad. Pero ello no basta a nuestro propósito, pues es menester distinguir un *doble fundamento* de la sociabilidad, basados en la enorme “distancia” que separa la posesión de la mera existencia humana (*esse simpliciter*), de su total perfeccionamiento ontológico-moral en la *felicidad o bien humano perfecto* (*bonum simpliciter*) (Cf. *Summa Th.*, I, q. 5, a.1, 1 im). A ese doble fundamento lo designaremos como *orden de generación* (*ordo generationis*), que atiende al inicio de la vida humana, y *orden de perfección* (*ordo perfectionis*), orientado hacia el pleno desarrollo de las aptitudes del sujeto. En cuanto a su origen, la dependencia social del hombre se manifiesta en dos aspectos fundamentales: la misma *relación generadora* o procreadora y la radical *indigencia* en que se encuentra el recién nacido.

En cuanto a su perfección, podemos distinguir una triple dependencia social: en cuanto al *bienestar material*, a la *plenitud intelectual* y a la *plenitud moral*. Resulta evidente la dependencia de cada individuo respecto del concurso de esfuerzos humanos imprescindibles para la producción y distribución de los bienes materiales más elementales. Pero no menos manifiesta es la enorme dependencia en su capacitación intelectual, pues o bien cada individuo es capaz de adquirir todos los conocimientos por sí mismo (tesis rousseauiana del *Emilio*) o bien los adquiere por vía de enseñanza, la cual implica dependencia de los demás hombres. Lo primero es de suyo más perfecto, pero mucho menos frecuente. La condición normal del aprendizaje humano es la dependencia con relación a diversos magisterios.

Aún más marcada es la dependencia del hombre en la línea de su perfección moral. La naturaleza de la voluntad, como apetito racional, está de suyo ligada al lento desenvolvimiento de la capacidad cognoscitiva, y ello por muchos años. Pero durante los mismos, se van arraigando en el temperamento infantil una serie de disposiciones del temperamento o compleción individual, que lo inducen a determinados modos de conducta (timidez, egoísmo, generosidad, etc.). Como la perfección moral estriba en el *obrar según la razón*, es decir, en la posesión de las *virtudes morales* como hábitos operativos buenos (Cfr. *Summa Th.*, I-II, q. 50), o bien el individuo se rectifica a sí mis-

mo en su obrar, o bien lo logra con la ayuda de otros. Pero la adquisición de la virtud moral, supone por parte del individuo la capacidad para determinar por sí mismo el *justo medio* en que radica el obrar virtuoso, o sea con dominio de sí. Ello es prácticamente imposible al niño, por el escaso desarrollo intelectual de los primeros años, por su inexperiencia, por el arraigo progresivo de ciertas disposiciones negativas antes mencionadas y la imposibilidad en que se encuentra de introducir una *medida* en sus propios actos. De ahí la tremenda importancia de la *primera educación* que el niño ha de recibir en el hogar. La misma consistirá en introducir en las actividades infantiles un *orden racional* (sueño, alimento, higiene, etc.) y en *disponerlo* favorablemente o *sensibilizarlo a los bienes connaturales perfectivos*, propios de cada virtud cardinal. Así favorablemente dispuesto, el niño irá ejercitando su voluntad, bajo la guía prudencial paterna; cuando ésta falta, el adolescente tendrá enormes dificultades en alcanzar una madurez ética suficiente.

Con estas consideraciones de índole antropológica, podemos pasar a desarrollar algunos de los principios básicos de la doctrina tomista sobre el orden social. Nótese, empero, que lo expuesto ya nos ubica en un punto absolutamente trascendente con relación sea al inmanentismo optimista del liberalismo individualista, sea al inmanentismo pesimista del materialismo socialista.

2- El orden natural y los tres principios básicos del orden social

La perspectiva antropológica antes señalada nos permite considerar un tema fundamental: el *orden natural*. En efecto, el análisis de la persona humana y de sus cualidades o propiedades esenciales, nos lleva espontáneamente al reconocimiento de un ordenamiento natural, expresión de la sabiduría divina, que ha de servir de base al orden social, determinando las normas éticas básicas que lo expresan en el plano de la conducta humana. La conciencia moral de la humanidad testimonia desde los tiempos más remotos que existe un ordenamiento normativo esencial, que todos los hombres han de respetar en su mutua convivencia. Así la *Antígona* de Sófocles en-

carna de modo eminente la primacía de ciertas normas de conducta que escapan al arbitrio humano, y operan a modo de cimiento sobre el cual han de asentarse los diferentes órdenes legales humanos. De allí surge el concepto clásico del derecho natural como *aquello que es debido al hombre en virtud de su esencia*, con sus tres notas de *universalidad*, pues rige para todos los hombres y todos los tiempos, de *inmutabilidad*, pues escapa en sus normas primeras a las contingencias geográficas, históricas y culturales, y de *cognoscibilidad*, en razón de ser captado espontáneamente por la conciencia moral de los individuos (Cfr. *Summa Th.*, I-II, q. 94). En consecuencia, el ordenamiento jurídico positivo dictado por la autoridad política ha de reflejar su respeto eficaz del orden natural: “Por consiguiente, es claro que la bondad o malicia de las acciones humanas no solamente lo son por preceptuado la ley, sino según el orden natural (*secundum naturalem ordinem*)” (*Summa c. Gentiles*, III, c. 130).

Esta consideración previa sobre la idea del orden natural ha de guiarnos en la formulación de tres principios básicos del ordenamiento social: 1) *la primacía del bien común*; 2) *el principio de solidaridad*; y 3) *el principio de subsidiariedad*. De su respeto cabal depende la armoniosa estructuración de los vínculos de convivencia sociales, en cuanto la sociedad política es medio *necesario* para la obtención de nuestra realización humana plena (Cf. *In I Polit.*, 1.1; n. 40).

La doctrina tomista del bien común de la sociedad política constituye la clave de todo el pensamiento político del Santo; todos los demás conceptos serán elaborados en función de aquél. Decimos que un bien es *común* o *particular* según que sea participable por muchos o por uno solo; así, por ejemplo, la verdad científica es de suyo un bien común, ilimitadamente apropiable, mientras un alimento tiene razón de bien particular, por cuanto es apropiable por uno solo. El *bien común* es un término análogo, que admite diversos significados; puede hablarse de bien común temporal, de bien común sobrenatural, bien común nacional o internacional, bien común de la universidad, del sindicato, de la empresa, etc. El bien común sobrenatural es Dios mismo, en cuanto es fin de todo el universo creado. Lo distinguimos del bien común de la sociedad política o bien común inmanente o temporal, que incluye en sí todos aquellos elementos o bienes que,

por naturaleza, son participables a todos los miembros del cuerpo social: la unidad, la verdad, el orden, la justicia, la seguridad y la paz. Incluye asimismo, subordinadamente, todos aquellos bienes que, siendo particulares por su naturaleza, son medios indispensables para la obtención de la verdad, la justicia, la paz, etc.; así, por ejemplo, los bienes económicos tienen de suyo razón de bienes particulares, pero en cuanto el dinamismo económico es indispensable para el buen ordenamiento de la sociedad, son incluidos a título de medios y la autoridad política debe, en consecuencia, asumir ciertas funciones en materia económica.

Al implicar el bien común político los bienes más excelentes del hombre, o sea aquellos que son más indispensables para el logro de su felicidad, se sigue que el bien común tiene una primacía natural sobre los bienes particulares y que éstos le estarán, por lo tanto, subordinados (Cf. *Summa Th.*, I, q 60, a. 5). En esto radica la primacía del bien común sobre el bien particular presupuesto fundamental para el buen funcionamiento de la sociedad, negado por el liberalismo. Ya Aristóteles calificaba al bien común de “más divino” y Santo Tomás emplea la misma expresión “*divinius*” para subrayar su excelencia y afirma que ha de procurarse del mejor modo posible (“*Sed ut sit optimo modo quo fieri potest*”, *Contra impugnantes*, n. 26). Todo el esfuerzo de la autoridad política se define, consecuentemente, en la línea de *la procuración del bien común*, que constituye su razón de ser (Cf. *Summa Th.*, I-II, q. 58, a. 7, 2 m)¹.

El segundo principio es el *principio de solidaridad*, difundido por autores tales como Heinrich Pesch, G. Gundlach y O. Nell-Breuning bajo el término de “*solidarismo*”, en nuestra opinión inadecuado, por cuanto ningún concepto o principio aislado puede reflejar fielmente el pensamiento del Doctor Angélico ni la doctrina social de la Iglesia. Hecha esta salvedad, la idea de solidaridad encierra un valor substancial.

¹ Respecto de la polémica suscitada en los últimos treinta años sobre la doctrina tomista del bien común, cf. Charles De Koninck, *De la primacía del bien común contra los personalistas*, Madrid, 1952; Louis Lachance, *L'humanisme politique de St. Thomas*, Montreal, 1965; Julio Meinvielle, *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires, 1967, y *Crítica a la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires, 1948.

cial que merece ser destacado, como el *hacerse cargo los unos de los otros*. La solidaridad humana tiene una triple raíz. En primer lugar, todos los hombres somos solidarios en virtud de poseer *una misma naturaleza*, naturaleza que incluye, según vimos, la tendencia a la vida social como a un medio indispensable para la perfección personal; en consecuencia, el hombre es solidario para con su *alter ego*, su otro sí mismo o prójimo. Pero esta comunidad de naturaleza se funda, a su vez, en una *comunidad de origen*, ya que todos los hombres somos criaturas de un mismo Dios el cual en su plan providencial nos vincula unos a otros. Por último, todos los hombres compartimos *un mismo destino común* ya que hemos sido creados para participar de la visión divina por toda la eternidad, y en esta perspectiva todos debemos ayudarnos los unos a los otros. Lo dicho surge claramente de las múltiples referencias que Santo Tomás hace a la sociedad como “cuerpo” (Cfr. *Summa Th.*, I-II, q. 81, a. 1) y en los pasajes en que comenta el texto de San Pablo “*membrum alterius*”, miembros los unos de los otros, en la perspectiva del Cuerpo místico de Cristo (1 Cor 12:12-30; Rom 12:4-8; Ef 5:21-33). El principio de solidaridad nos permite comprender que todas las actividades e instituciones sociales incluyen una doble dimensión, la una *personal*, la otra *social*, ambas indisolublemente unidas. Ejemplo de ellos son la familia, la propiedad, el trabajo, los grupos intermedios, etc.

El tercer principio, complementario de los anteriores, es el de *subsidiariedad*, que tanta proyección ha alcanzado en la doctrina pontificia, especialmente a partir de la *Quadragesimo Anno* de Pío XI. Su origen deriva de *subsidiump*, en latín, *ayuda*. La idea central de este principio radica en que debe dejarse a los particulares y a los grupos que integran la sociedad política la plenitud de iniciativa de creatividad, de responsabilidad, que ellos puedan asumir eficazmente por sí mismos. Complementariamente, la acción de las asociaciones más poderosas y del mismo Estado consiste en suplir lo que los miembros menos dotados no pueden realizar. Santo Tomás expresa esta idea en su *Comentario a la Política* de Aristóteles, pues ya éste señalaba que los hombres se asocian en razón no de su igualdad o semejanza (como dirían luego Rousseau y Marx) sino de sus desemejanzas, de sus desigualdades de talentos, condiciones, oficios, etc. Nuestro

santo advierte sobre el peligro de buscar una uniformidad excesiva, monolítica, lo cual atraería aparejado consecuencias negativas como desaparecen la sinfonía y armonía de las voces cuando todas cantan en un mismo tono (*Cf. In II Polit.*, 1.5).

También insiste en la importancia de respetar las *competencias* reales de los distintos miembros del grupo: “Un hombre no hace bien a la vez más que una sola cosa. Si se ocupa de muchas a la vez, necesariamente ha de fallar en una o en todas ellas. Por eso importa que el gobernante no encargue muchos oficios simultáneamente un mismo hombre, i.e., ser sastre y corneta al mismo tiempo. A no ser que se trate de pequeños burgos, en los que todos tienen que hacer algo de todo. Pero en las grandes sociedades en donde hay gente para todo, es preferible distribuir las cargas y los oficios según la competencia de cada uno. Entonces se procura mejor el bien común, porque cada oficial ejecuta mejor y más pronto lo que se le ha encomendado” (*In II Polit.*, 1.16, n. 339.). ¡Admirable realismo del santo dominico, que nada ha perdido de su actualidad en estos tiempos alejados de la monarquía descentralizada medieval, con sus corporaciones artesanales, sus ligas, sus fueros comunales! ..., para dejar paso a los totalitarismos y plutocracias que desconocen la subsidiariedad y confunden las funciones gubernativas con las de mera administración.

La conjugación práctica de los tres principios enunciados permite establecer en cada caso particular las “reglas de juego” básicas que asegurarán una plena convivencia social, en el respeto de las eternas exigencias del orden natural. ¡Cuan parciales resultan a la luz de estas reflexiones las ideologías contemporáneas del liberalismo negador de la solidaridad, y del socialismo marxista, negador de la subsidiariedad! El rigor de la articulación de los grandes principios sociales del tomismo, resalta aún más en el contraste con los grandes errores de la modernidad.

3. La jerarquía de las funciones sociales

A la luz de lo expuesto, surge una jerarquización de las diversas funciones sociales de acuerdo a la medida en que aseguran bienes humanos más elevados y, en particular, la plena realización del bien

común político. Una vez más, la reflexión del Doctor Angélico está presidida por las conclusiones de su antropología y de su ética, que operan a modo de *communia* o principios comunes, reguladores del quehacer político.

Debemos partir de la subordinación intrínseca de lo sensible a lo racional y de lo corpóreo a lo espiritual. Según la jerarquía ontológica de las facultades humanas, se constituirá una jerarquía complementaria de los bienes correspondientes y de las funciones o actividades que tienden a realizarlos: *Operatio sequitur esse*.

Santo Tomás nos brinda una síntesis acabada de su pensamiento al culminar su análisis de los diferentes bienes que, según la experiencia de las cosas humanas, se presentan como constituyendo la beatitud o felicidad de la persona: “Si, pues, la felicidad suprema del hombre no está en los bienes exteriores, llamados de fortuna, ni en los bienes del cuerpo, ni en los del alma, respecto de la parte sensitiva, ni tampoco en los de la parte intelectiva respecto a los actos de las virtudes morales, ni en las intelectuales que se refieren a la acción, como el arte y la prudencia, resulta que la suprema felicidad del hombre *consistirá en la contemplación de la verdad...* Todas las operaciones parecen estar ordenadas a ésta (contemplación) como a su fin. Pues para una perfecta contemplación se requiere la integridad corporal, que es el fin de todas las cosas artificiales necesarias para la vida. Requiérese también el sosiego de las perturbaciones pasionales, que se alcanza mediante las virtudes morales y la prudencia; y también el de las perturbaciones externas, a lo que se ordena toda la convivencia social. De modo que, bien consideradas las cosas, *todos los oficios humanos se ordenan al servicio de quienes contemplan la verdad* (*Summa c. Gentiles*, III, c. 37). Esta riquísima doctrina nos permite establecer la subordinación intrínseca de lo económico a lo social y a lo político, y la de éste a lo cultural y sapiencial (tanto natural, cuanto sobrenatural).

De esta manera queda afirmada la primacía de la *contemplación* sobre la *praxis*. El hombre, *capax universi*, posee una naturaleza intelectual y, en razón de ello, la inteligencia es la facultad superior y especificadora de todo lo humano. La primacía de la inteligencia sobre la voluntad y la del espíritu sobre la materia, permiten a Santo Tomás sostener que la capacidad contemplativa tiene razón de fin último, mientras que el or-

den de la acción práctica, tanto moral como técnica o artística, le está subordinada. Igual doctrina sienta nuestro autor al comentar la *Política* aristotélica y las *Sentencias* de Pedro Lombardo, siguiendo al Estagirita quien anuncia al comienzo del libro séptimo que la contemplación es la forma suprema de la acción y, como tal, constituye el bien supremo de la polis: “*Ad perfectionem humana, nullitudinis sit necessarium aliquos contemplative vitae inservire*” (*In IV Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2, c.).

Resulta interesante señalar que el Doctor Angélico desarrolla el tema de la subordinación del trabajo manual y de todo el orden económico a los bienes espirituales, al resolver las objeciones por las cuales algunos se oponían a la vida religiosa. De su exposición resulta una elocuente refutación del primado de la praxis en general y del trabajo manual en particular, tal como lo expondrán Marx y sus discípulos más modernamente. Comienza caracterizando el trabajo manual como aquel que realizan los hombres para satisfacer sus necesidades más imperiosas, sobre todo la del alimento; para lo cual se sirven los hombres de su esfuerzo corporal. Pero añade que dicha tarea no es obligatoria para todos los hombres, en la medida en que la ayuda solidaria de otros puede compensar dicha abstención. Por otra parte, sostiene que, aun en el plano económico, hay tareas que no implican de suyo trabajo manual, como las correspondientes a la organización y coordinación (Cf. *Summa c. Gentiles*, III, c. 134 y 135). Siguiendo el hilo argumental podemos concluir que, para nuestro autor, el régimen del salariado es de suyo legítimo, siempre que se vea justamente retribuido; también se sigue que otras actividades ajenas a lo manual, son tanto o más legítimas que el trabajo manual mismo, y que las tareas económicas organizativas han de gobernarlas de mera ejecución.

La doctrina así resumida configura una refutación cabal del primado marxista de la *praxis*, aun en el plano específico de lo económico, manteniendo plena vigencia en una economía substancialmente diferente a la medieval cual es la contemporánea.