



La «acomodación incómoda»: la Escuela de Salamanca y orígenes de capitalismo liberal

The Uncomfortable Acquiescence: the Salamanca School and the Origins of Liberal Capitalism

Silverio Zebral Filho

Escuela de Gobierno de la Organización
de los Estados Americanos (OEA)
silverioteles@ufm.edu

Resumen: El artículo revisita la hipótesis de que el pensamiento económico producido por los doctores y filósofos morales reunidos en la Escuela de Salamanca, como precursora del capitalismo moderno, inicia por caracterizar la España del Siglo XIV —el llamado Siglo de Oro español— en el ámbito de las grandes transformaciones sociales, políticas, económicas —y sobre todo, morales— impulsadas por las grandes navegaciones, los descubrimientos en las Indias Occidentales, el metalismo y los primordios del capitalismo mercantil en la Europa continental. En contrapunto a la interpretación propugnada por la Escuela Austriaca de Economía, presenta objeciones historiográficas, sociológicas y culturales a la interpretación del pensamiento salamantino como «protocapitalista», contrastando las nociones antiguas y modernas acerca de la moral, del bien, del hombre, los fines, la virtud, el trabajo, la libertad, la responsabilidad y la justicia. Revisa las teorías del valor, del precio de la moneda y de la pobreza impulsadas por los doctores salamantinos de modo a señalar su alejamiento y contradicción con relación las teorías correspondientes que impulsaran el capitalismo liberal moderno en sus orígenes. Concluye por proponer una interpretación alternativa del pensamiento económico salamantino como un ejercicio de «acomodación incómoda» —que trata de compatibilizar aquellos cambios de experiencia de vida material notoriamente ya modernos a una moral cristiana tomista notoriamente aún medieval con el objetivo de preservar el poder y el dominio de los hombres de la Iglesia en la determinación del código moral vigente—.

Palabras clave: Escuela de Salamanca, escolástica tardía, modernidad, capitalismo, liberalismo

Abstract: The article revisits the hypothesis that the economic thought produced by doctors and moral philosophers gathered at the School of Salamanca as a precursor of modern capitalism begins by characterizing the Spain of the 14th century—the so-called Spanish Golden Age—in the field of great social, political, economic—and above all, moral—transformations driven by great navigations, discoveries in the West Indies, metalism and the beginnings of mercantile capitalism in Continental Europe. In counterpoint to the interpretation advocated by the Austrian School of Economics, it presents historiographic, sociological and cultural objections to the interpretation of Salamanca’s thought as “proto-capitalist”, contrasting the ancient and modern notions about morality, good, man, the ends, virtue, work, freedom, responsibility and justice. It reviews the theories of value, the price of currency and poverty promoted by the Salamanca doctors in order to point out their distance and contradiction in relation to the corresponding theories that promoted modern liberal capitalism in its origins. It concludes by proposing an alternative interpretation of Salamanca’s economic thought as an exercise in “uncomfortable accommodation”—which tries to reconcile those changes in the experience of material life that are noticeably already modern with a notoriously still medieval Thomistic Christian morality with the aim of preserving power and dominance of the men of the Church in determining the moral code in force.

Keywords: Salamanca School, Late Scholasticism, Modernity, Capitalism, Liberalism

Introducción: La Escuela de Salamanca en el «Siglo de Oro» español

El rol protagónico del pensamiento de los doctores de la Escuela de Salamanca en la España del siglo XVI está enmarcado en un profundo y multifacético conjunto de transformaciones que han impactado la vida económica, social y política de aquel tiempo —también conocido como el «Siglo de Oro» español—.

Desde el siglo XII, la baja productividad del modelo de producción feudal asociado al crecimiento demográfico y el surgimiento de los primeros burgos ha impulsado al hombre europeo en la búsqueda de nuevas fuentes de riqueza. Por otro lado, la posición de la Iglesia católica en condenar la acumulación material según la moral cristiana de extracción tomista vigente y su rol de ente garante de la estabilidad del orden político estamental feudal han tratado de frenar al máximo la curiosidad, las energías y el ímpetu hacia el «nuevo».

Desde el inicio del siglo XVI, navegantes y conquistadores españoles han desbravado mares, conquistado pueblos en las Américas y establecido mecanismos de explotación de los dominios coloniales ultramarinos. La

explotación de los recursos naturales de estos nuevos dominios ha resultado en un amplio flujo de metales preciosos —en especial, oro y plata— de las Américas hacia Europa, en un proceso que Le Goff ha denominado el «metalismo» (Le Goff, 1884). Esta acumulación primitiva de riqueza en las manos de la corona permitió financiar costosas incursiones militares de alcance continental y aventuras ultramarinas con resultados devastadores para el tesoro español.

Por otro lado, el metalismo ha irrigado de liquidez un «boom» mercantilista sin precedentes. La colaboración en las corporaciones laborales dio paso a la división de trabajo por medio de la especialización de cada artesano en sus mejores habilidades, llevando a la elevación de la productividad y la producción de excedentes destinados a la comercialización en las ferias que surgían a los montes alrededor de las ciudades amuralladas de la Europa continental. La disponibilidad del metal transformado en moneda ha irrigado este mercado con liquidez contribuyendo, por un lado, a suprimir las limitaciones prácticas del intercambio de bienes y permitiendo el surgimiento de operaciones más complejas —que requieran de nuevos actores (tales como banqueros, notarios, cambista de monedas), nuevas instituciones (tales como, discriminación de precios por mercados o compradores e intercambio de monedas) y nuevos instrumentos comerciales y financieros (tales como préstamos con interés y contratos a término)—. Cabe señalar que muchas de estas nuevas prácticas podrían encuadrarse como pecado (por ejemplo, la usura) y demandaban manifestaciones inmediatas y oportuna de los doctores escolásticos acerca de su condenación, adaptación o acomodación a la luz de la moral cristiana vigente.

Como apunta Grice-Hutchinson (2011, p. 21):

Los problemas de moralidad comercial que han surgido a raíz del oro y la plata americanos están recibiendo casi la misma atención que los de la justicia internacional ocasionada por la propia conquista. La doctrina tradicional de la usura está en proceso de modificación (...), puede llevar pronto al levantamiento de la prohibición de la Iglesia sobre ciertos tipos de transacciones¹.

Por otro lado, esta abundancia monetaria contrastaba con el influjo de una horda de pobres hacia las ciudades, expulsados de los campos por las continuas sequías y la incipiente mecanización de los plantíos. El éxodo elevaba la presión de demanda sobre la oferta rudimentaria de productos y servicios en los burgos, resultando en inflación de precios, hambruna y una concentración de círculos de pobreza a las afueras de las ciudades amuralladas. La experiencia cotidiana en una ciudad medieval de mediados del siglo XVI revelaba una profunda desigualdad material entre la aristocracia feudal y los hombre-de-a-pie y una pobreza involuntaria indigna, colocando en cuestión la bondad y la igualdad

¹ Traducción de los editores.

de todos los hermanos ante Dios y la explícita opulencia de las catedrales y de los hombres de la Iglesia.

Esta transformación no es solamente económica, sino —y quizás de manera más importante— abre caminos para la emergencia de un nuevo *Zeitgeist*, un nuevo *esprit du temps*. Las historias de aventuras y viajes de los exploradores ultramarinos, héroes emblemáticos capaces de enfrentar las agruras del hambre, del abandono, de las tempestades y del mar bravío empezaban a proyectar una visión antropocéntrica del hombre —como criatura capaz de sobrevivir a los designios insondables de voluntad y a los misterios de la naturaleza creada por Dios—. Por medio del desafío a la creación, avanza este progresivo «desencantamiento del mundo»: la domesticación de la obra de Dios por su criatura preferida.

Del mismo modo, el (re)surgimiento de la vida pública en las ferias, los espectáculos de teatro protagonizados por vagabundos, en continuos flujos de peregrinos, la llegada de algunos especímenes nativos provenientes del nuevo mundo ha despertado la consciencia no solo para las diferencias de estatus social entre los hombres, sino también para la variedad de experiencias de vida posibles bajo otras moralidades más allá de la cristiana. Así mismo, la efervencia humana en las ferias, el calendario de ferias especializadas alrededor del continente europeo, los constantes viajes de mercaderes por el continente europeo y la celebración de contratos a término han ofrecido a los habitantes de este mundo medieval una experiencia premoderna: la aceleración del «espacio-tiempo».

Finalmente, el apareamiento de nuevos actores que desempeñan nuevos roles sociales en el mercado han dado paso al surgimiento de una burguesía mercantil, desarmando la estratificación social rígida con base en los tres estamentos —expresión de un sistema de castas sociales de justificación divina que ofrecía estabilidad social y política al sistema feudal—.

Así que, el *boom* del comercio con otras latitudes dispara un cambio profundo en la experiencia de vida del hombre europeo de aquel tiempo: nuevos modos de percibir y experimentar el tiempo, nuevas posibilidades de vida y nuevos modelos de convivencia social traen a España una experiencia muy particular de Renacimiento. Cuatro siglos antes, el comentario de Hugo de San Víctor (1125) ya capturaba la amplitud de los efectos de la actividad comercial:

El comercio penetra en los lugares secretos del mundo, se acerca a las costas invisibles, explora el desierto temeroso, y en lenguas desconocidas y con pueblos bárbaros continúa el comercio de la humanidad. La búsqueda del comercio reconcilia a las naciones, calma las guerras, fortalece la paz y conmuta el bien privado de los individuos al beneficio común para todos².

² Traducción de los editores.

Esta gran transformación de nuevos mundos, nuevos personajes, nuevos deseos y una nueva subjetividad impone dilemas morales más complejos acerca de la vida cristiana. En el centro de la resolución de estas controversias figuran los doctores de la Iglesia: los teólogos y filósofos morales dominicos y agustinos aglutinados en la Escuela de Salamanca. Es en este mundo en transición de la Antigüedad a la Modernidad —de imaginación aún medieval y prácticas comerciales (pre)capitalistas— los pensadores de la escolástica tardía española esgrimirán sus tesis acerca de la libertad, justicia y responsabilidad en las transacciones económicas, de modo a definir «lo libre», «lo justo», «lo natural» y, fundamentalmente, «lo santo» para evitar que los hombres caigan en el pecado y puedan alcanzar la salvación eterna.

¿Eran los doctores salamantinos «protocapitalistas»?

Varios economistas e historiadores de las ideas afiliados a diversas tradiciones de pensamiento económico —en especial, a la llamada Escuela Austriaca de Economía— identifican los orígenes de capitalismo liberal moderno en el pensamiento de los teólogos y filósofos morales salamantinos. La hipótesis es que es posible ubicar en el pensamiento económico de los doctores de la escolástica tardía la defensa de innumerables instituciones y principios organizativos que animarían la dinámica del capitalismo liberales siglos después.

La ingeniería es ambiciosa: consiste en construir un largo puente de múltiples arcos alineando el pensamiento aristotélico en el mundo griego, las ideas de san Agustín en el mundo romano del siglo IV y V, la síntesis de la teología del mundo católico alrededor del pensamiento tomista en los siglos XIV y XV y el surgimiento de la escuela austriaca en las teorías distintivas acerca de los bienes, del intercambio y del valor propuestas por Carl Menger (1871), fundador de dicha escuela de pensamiento, ya la segunda mitad del siglo XIX —todo esto teniendo al pensamiento de los doctores de Salamanca del siglo XV como pilar del arco central—.

Lo beneficios de la defensa de esta «tesis originaria» son evidentes. Primero, hace de los austriacos modernos agentes restauradores del capitalismo original —y, por lo tanto, «verdadero»—. Segundo, restaura el protagonismo y ofrece justicia histórica a una base de conocimiento «económico» desaparecido del tronco central de la historiografía de las ideas europeas, debido a la capitulación de la alianza austro-española en la Paz de Westfalia en 1648 y el subsecuente declive del Imperio español en los siglos posteriores. Finalmente, se contrapone al relato historiográfico dominante ofrecido por los vencedores que enmarcan los orígenes del capitalismo moderno en el iluminismo escocés en el siglo XVIII. En resumen, por este expediente, la Escuela Austriaca se presenta como heredera de una tradición de pensamiento de mayor amplitud teórica y ambición epistemológica, interdisciplinaria, moral, católica, europea, continental, anterior

en más de dos siglos a la tradición neoclásica anglosajona de Smith, Ricardo, Rousseau, Marx y a las distintas economías políticas ahí originadas. Y, sobre todo y finalmente, «singular».

En definitiva, lo que se quiere es buscar, en medio al Siglo de Oro español, elementos para contrarrestar la conocida tesis weberiana acerca de las raíces protestantes del capitalismo moderno —y, por ende, falsear desde la historiografía la presunta incompatibilidad entre la Iglesia y el mercado—. En realidad, lo que se propone es todo lo contrario de Weber: los profetas y próceres del espíritu, de las instituciones y de las prácticas formadoras del capitalismo moderno serían exactamente los hombres de Iglesia (padres, teólogos, doctores y filósofos morales) instalados en la Salamanca del siglo XVI.

Voces influyentes de la Escuela Austriaca de Economía concurren para la «tesis originaria»: «la historia de la Escuela Austriaca comienza en el siglo XV, cuando los seguidores de Santo Tomás de Aquino, escribiendo y enseñando en la Universidad de Salamanca en España, trataron de explicar toda la gama de acción humana y organización social» (Woods, 2005, p. 8)³.

Hay que reconocer que dicha tesis no es del todo desechable: no hay duda de que los profesores de Salamanca fueron los primeros en considerar los dilemas surgidos de las nuevas dinámicas de mercadeo de aquel tiempo, tales como las fuentes del valor, el funcionamiento de los precios en el mercado, el interés asociado al uso extensivo de la moneda metálica y males económicos y sociales derivados de la dinámica de la acumulación mercantil, tales como la inflación, la pobreza, la desigualdad y la migración hacia las ciudades. Entretanto, aunque los intelectuales salamantinos se hayan debrozado sobre estos dilemas, su atención y su interés por estos elementos que cobrarán especial relevancia en el capitalismo moderno que se anunciaba no configuran evidencia suficiente para caracterizar a estos doctores, desde luego, como «protocapitalistas» o «protoliberales». Menos aún como próceres del capitalismo moderno.

La escolástica «protocapitalista»: dificultades metodológicas

Las dificultades enfrentadas por la «tesis originaria» son muchas y variadas —tanto de cuño metodológico, como de cuño substantivo—.

En el campo metodológico, la primera dificultad es dar respuesta a la pregunta acerca de dónde enmarcar el surgimiento del capitalismo. O, en definitiva: ¿cómo enmarcar el inicio del capitalismo en cercanía del Siglo de Oro español? Sin duda, hay opciones para ello: (a) enmarcarlo en el momento histórico de emergencia de su versión comercial, el «mercantilismo» (Le Goff, 1884; Smith, 1976). Uno podría fijar el inicio del capitalismo en el Adam Smith de

³ Traducción de los editores.

la *Riqueza de las Naciones*, donde el hombre solamente movido por su propio interés produce por milagro el bien común. O bien retroceder al Adam Smith de la *Teoría de los Sentimientos Morales* que reconoce dimensión moral de la acción humana. Sin embargo, el interés propio no deriva en regla «moral» —no es normativo, sino tiene naturaleza descriptiva—: el hombre funciona así, bajo la adhesión a fines y subjetividades propias: utilitaria, generosa, magnánima. No hay aquí consideración sobre el deber ser, sino sobre lo que es —derivado de la ley natural que se desprende del ejercicio de la razón—. En Smith, el hombre ya no es más «persona», sino «individuo». Aunque no totalmente desprovisto de moralidad está desprovisto de «alma», despreocupado de su salvación. El pensamiento escolástico no es «pre-» o «protocapitalista», porque no dice nada sobre la producción. Es, sobre todo, medieval y mercantilista —interesado en las reglas morales para limitar la extracción, el intercambio y la acumulación—; (b) enmarcarlo, desde una perspectiva sociológico-cultural, en la emergencia de una burguesía mercantil defensora de una moral católica menos exigente (McCloskey, 2007) o (c) desde una perspectiva filosófica y teológica, enmarcarlo en la revolución nominalista, sus efectos sobre el poder político de las autoridades escolásticas y, por consiguiente, el declive del escolasticismo en el paso de la antigüedad a la modernidad (Gillespie, 2008, capítulo 1).

El problema común a todas y cualesquiera de estas opciones es la ausencia de una frontera clara, una disrupción que permita enmarcar sin engaño el surgimiento de algo fundamentalmente distinto.

Por ejemplo, al cuestionar la utilidad y posibilidad de «cortar la historia en rebanadas», Le Goff, historiador medieval afiliado a la *École des Annales*, señala que la dualidad de cambio-permanencia característica de las transiciones de era en los estudios historiográficos es particularmente pronunciada «en una Europa Occidental donde hubo una Edad Media prolongada hasta la segunda mitad del siglo XVII» (Goff y Enríquez, 2016) —en especial en el dominio de la práctica mercantil—. Como Le Goff señala categóricamente: «en los siglos XVI y XVII no había capitalismo» (Le Goff, 1884).

McCloskey reconoce en la emergencia de la nueva clase de mercaderes lo que llama «virtudes burguesas», pero señala que dichas virtudes no son ni originalmente, ni necesariamente modernas:

estas virtudes) son combinaciones de las virtudes «paganas» apropiadas para un ciudadano varón libre de Atenas (es decir, valentía, templanza, justicia y prudencia) y las virtudes «cristianas» apropiadas para un creyente en Nuestro Señor y Salvador (es decir, fe, esperanza y amor). La prudencia es la virtud ética central de la burguesía, en la forma en que el valor es del

(medieval) héroe aristocrático o el amor es del campesino-santo. (...). La fe no tiene por qué ser, necesariamente, fe en Dios (...). (McCloskey, 2007)⁴

Finalmente, Gillespie también adhiere la dualidad mencionada:

La modernidad no surgió en oposición o como continuación del mundo medieval, sino de sus escombros. Las ideas modernas superiores o más poderosas no expulsaron ni superaron las ideas medievales, sino que empujan el remanente de un mundo medieval después de que la lucha interna entre el escolasticismo y el nominalismo lo había reducido a escombros. El nominalismo destruyó el orden del mundo que el escolasticismo había imaginado mediar entre Dios y el hombre y lo reemplazó por el caos de seres radicalmente individuales. Sin embargo, unió a cada uno de estos seres directamente a Dios [p. 27],

y, finalmente,

La modernidad fue el resultado de la secularización de los ideales cristianos, (...) Los primeros modernos buscaban no eliminar la religión, sino apoyar una nueva visión de la religión y su lugar de vida inhumana. (...) La modernidad se produjo como resultado del desplazamiento de las creencias religiosas de su posición de prominencia en el centro de la vida pública a un reino privado donde se podía practicar libremente siempre y cuando no desafiara la autoridad secular, la ciencia y la razón. (Gillespie, 2008)⁵

En resumen, el nominalismo puede haber iniciado la ruina del proyecto escolástico de conciliar razón y revelación, pudo haber afectado el poder de intermediación de la Iglesia entre los hombres y Dios en los asuntos de la fe, pero no canceló la obligación del hombre creyente ante la moral católica, ni tampoco ha inaugurado, en el dominio de la metafísica, el espacio filosófico para el surgimiento de hombre capitalista moderno, consciente de sus propios fines individuales y utilitarios.

La segunda dificultad reside en el campo metodológico: me parece difícil entender a los salamantinos como una «escuela». La unidad acerca de objetos de estudio, las influencias intelectuales comunes y también eventuales colaboraciones entre autores de un mismo tiempo y lugar histórico no necesariamente implican una convergencia mínima que permita identificarlos como «escuela» de pensamiento. Este problema es particularmente pronunciado entre los salamantinos una vez que el ejercicio de cotejar los escritos de sus ilustres autores revela la existencia de más divergencias que coincidencias en

⁴ Traducción de los editores.

⁵ Traducción de los editores.

sus interpretaciones y recomendaciones de conducta —restándoles coincidir, ahí sí con mucha más frecuencia, en la moral católica subyacente que autorizaría o condenaría dicha conducta—.

Por extensión, resulta también difícil atribuir a los doctores salmantinos un pensamiento «económico». Como apunta Sebastián Contreras,

no hay ahí una teoría económica, ocupada con la sistematización de las reglas instrumentales que maximizan la eficiencia de las trocas en el mercado o de los contratos. Lo que hay es una teoría moral, acerca de las conductas moralmente aceptadas delante de Dios y —muy importante— en el ámbito de la política. (Contreras Aguirre, 2019)

Contreras señala el lugar de «economía» en aquel tiempo:

(...) la economía aun es una parte de la «política» (i.e. aquella parte que tiene como propósito regular la buena conducta a nivel familiar, la administración de los que hacerse de la casa), y la política es una disciplina moral, pues la política (y también la ciencia jurídica) tiene como propósito hacer buenos a los hombres, educarlos en la virtud, promover el bien común, salvar las almas.

Finalmente, la tercera dificultad tiene que ver con el lugar central de la moralidad del pensamiento escolástico tardío que promueve un amplio alejamiento entre los doctores salmantinos y cualesquiera de las tradiciones de pensamiento económico que se seguirán en la modernidad. No se trata de que la economía sea (o deba ser) libre de consideraciones morales. Se trata de que la moral no es su campo primario de interés. Woods, historiador afiliado a la Escuela Austriaca, señala:

La economía, por lo tanto, no presume de dictarnos cuáles deben ser sus fines. Tampoco intenta afirmar, al ser «libre de valor» que todos los valores sean iguales, o que la moralidad no importa (...). Simplemente está delineando los límites de su tema: es una ciencia cuyo propósito es emplear la razón humana para descubrir cómo se puede alcanzar el fin del hombre. Lo que esos fines deben ser es una cuestión de teología y filosofía moral (Woods, 2005, p. 31)⁶

La escolástica «protocapitalista:» dificultades substantivas

La «tesis originaria» impulsada por los economistas austriacos padece de dificultades de fondo más relevantes, originadas en tres debilidades

⁶ Traducción de los editores.

metodológicas que se entrelazan: (a) el corto espectro analítico, optando por un recorte exclusivamente económico, (b) la baja resolución de la exégesis de las recomendaciones de los doctores salamantinos, dejando escapar detalles y sutilezas claves para el entendimiento, y (c) un evidente sesgo de selección y confirmación —que, por un lado, magnifica acercamientos y similitudes accesorias y, por otro, ignora alejamientos y diferencias fundamentales—.

Por ejemplo, un análisis de más amplio espectro revelaría que —a despecho de las coincidencias de objetos de análisis— el pensamiento escolástico guarda enorme distancia con todas las tradiciones modernas de pensamiento económico disponibles (*i.e.*, clásica, marxista, ordoliberal, austriaca) en cuanto al sentido propio de estos objetos en el capitalismo liberal. Y estos «alejamientos» no son periféricos: se dan en conceptos tan fundamentales como la moral, el hombre, la virtud, la libertad, la justicia, la responsabilidad, el trabajo y la pobreza.

A la continuación discutimos estas diferencias substantivas entre la escolástica tardía en declive (cristiana y tomista, fundada en la Antigüedad) de fines del siglo XVI y el capitalismo comercial ya en su forma dicha «moderna» (liberal y utilitarista; pero aún preindustrial) en la segunda mitad del siglo XVII.

La moral

En el mundo escolástico tardío, la acción humana tiene un sentido fuertemente moral y, obviamente, cristiano. La ley natural interpretada por los filósofos y teólogos de la Iglesia permite indicar reglas «de deber ser» para las actitudes y conductas humanas en la vida terrenal de conformidad con las enseñanzas de la Iglesia basadas en la síntesis tomista. En el capitalismo moderno de extracción utilitarista, el carácter normativo (el «deber ser») de la acción humana no nace de la «regla», sino de la «norma» (el neoinstitucionalismo hace una útil diferencia entre «regla» emanada de una relación jerárquica y «norma» emergida de interacciones horizontales) que tiene como fuente el orden espontáneo que emerge de las múltiples interacciones de los hombres en el mercado. Hay que reconocer que, si optamos por la tradición austriaca, tanto las «reglas» escolásticas, como las «normas» capitalistas son, por así decir, «naturales» —o más bien, «apriorísticas»— por anteriores y derivadas de la razón y la acción humana. Sin embargo, el alejamiento entre la medievalidad y la modernidad permanece vivo: mientras, en el mundo escolástico, la conducta humana es objeto de supervisión y control, en el capitalismo moderno, la motivación es la descripción de dicha conducta para entender las condiciones de su máxima eficiencia. Como observa Mises, esta máxima eficiencia solamente puede ser obtenida en un orden liberal: «cualquier intervención que pretenda regular la conducta humana que esté en divergencia con las leyes de la acción humana está condenada al fracaso» (von Mises, 1927).

El bien

Contrastar la moral escolástica con la moral subyacente al capitalismo moderno implica contrastar el concepto de «bien» —cual sea, la noción de «felicidad»—. En el mundo escolástico no se puede disociar el concepto de «bien» de los propósitos de Dios en la Tierra (propósitos solamente conocidos por los doctores de la Iglesia). Acá el bien individual no puede disociarse del bien colectivo. En la condición de criatura preferencial, el hombre expande la obra de Dios en instancias: «en sí mismo», a través de una conducta ejemplar adherida a una moral cristiana rígida; y «hacia el otro», a través de la práctica de la solidaridad y de la caridad. En este sentido, la felicidad individual se encuentra en colaborar para esta expansión y, necesariamente, nace de «compartir» de la creación como hermanos en Dios. Nada puede estar más lejano para que el concepto de «bien» en el capitalismo moderno, en cualquiera de sus tradiciones. Según el (los) utilitarismo(s) de Bentham (Bentham, 1789) o de Mill (Mill, 1859), «el bien» es resultado de la maximización de «la mayor felicidad individual posible» derivada de la satisfacción de los deseos materiales hasta satisfacer la condición de saciedad individual o, aun mejor, «del placer» definido según una estructura de preferencias («utilidad») individuales (la diferencia básica entre el utilitarismo de Bentham y el de Mill es exclusivamente de cálculo: que el primero desconfía de la posibilidad de cuantificación de los distintos grados de utilidad —«utilidad o preferencias cardinales»—. El ordenamiento jerárquico de las preferencias reveladas ha prevalecido en el ámbito de economía (neoclásica), en nada relacionada al bienestar ajeno. Aunque los economistas de extracción neoclásica reconozcan que «el bien hacia el otro» pueda computarse en una función de utilidad individual elevando su nivel, el motor que impulsa la acción hacia el otro sigue siendo el interés propio en alcanzar mayor felicidad para uno mismo. La tradición austriaca en Mises es aún más explícita en esta diferencia fundamental, al señalar la «eudaimonía» como principal motor de la acción humana: la felicidad material, terrenal, presente e individual, derivada de la realización de todas las potencialidades y capacidades humanas, obtenida por medio de la utilización eficiente de medios escasos para la consecución de fines propios —lo que solamente es posible en un orden de libertad individual y propiedad privada— (von Mises, 1927).

El hombre

El pensamiento «económico» de la escolástica tardía y las tradiciones de pensamiento económico moderno difieren radicalmente también en otro precepto: la visión del hombre. Según la moral cristiana, el hombre es parte

de la creación de Dios, ubicado en la cumbre de la pirámide de la creación. Además, es una criatura creada a la imagen y semejanza de Dios y, por lo tanto, llena de deberes hacia Dios y sus hermanos. Dicha doctrina impone dos conductas humanas al hombre: preservar la creación de la cual hace parte y conducirse según la expresión de Dios en el mundo terrenal, cual sea, Jesucristo. De esta visión marcadamente medieval, deriva un «Homo Cristo»: heroico pero penitente; valiente pero obediente, dispuesto al sacrificio y el sufrimiento en la vida terrenal, pero temeroso de Dios y protector de la creación natural divina. El hombre medieval es, sobre todo, «persona» —poseedor de alma, contexto de tiempo y espacio, cultura y fe—. Un hombre pendiente de sí mismo delante de Dios, ocupado con la salvación en la eternidad. Es exactamente esa acepción del hombre que se ve desafiada por el ejemplo heroico de los navegantes ultramarinos surgidos en aquel contexto, capaces de superar el desabrigo, el desaliento, la furia de los mares, las intemperies de la naturaleza de Dios, «domesticándola» y —además— capaces de colonizar a otros semejantes que habitan otros mundos (Carrière, 2014).

El concepto moderno y capitalista de hombre es diametralmente opuesto. El *homo economicus* está apartado del resto de la creación y mantiene con ella una relación de dominación. Explora la naturaleza para controlarla con un instinto de desbravarla, extrayendo «recursos» para transformarlos en un tipo especial de «medios» —abundantes y renovables, y, por lo tanto, no remunerados— muy útiles para la acumulación capitalista. El hombre burgués es, sobre todo, moderno y secular —y, por lo tanto, en larga medida indiferente a los propósitos de Dios— (Gillespie, 2008, capítulo 5; McCloskey, 2007). Es un hombre ahora sujeto de cada vez más derechos, en su condición de ciudadano ante el Estado. Trátase de un hombre pendiente de sí mismo y del reconocimiento «de los demás», en búsqueda de la prosperidad terrenal para señalar su especialidad entre sus pares —prisionero que es de la temporalidad—. El *homo economicus* es, sobre todo, «individuo» —de lo cual fue sustraída toda transcendencia (*i.e.*, el alma, la fe, los mitos, las creencias) y buena parte del contexto (*i.e.*, la cultura, las tradiciones, la identidad) que en la visión medieval lo hacía «persona»—. De acuerdo con esta visión, todas las tradiciones de pensamiento económico moderno han adoptado —con mayor o menor énfasis— el modelo reduccionista del «individuo representativo» como unidad analítica básica de su método compositivo. Para conocer toda acción humana bastaría conocer las elecciones que derivan de este hombre «simplificado»: racional, autointeresado, maximizador, prudente y avieso al riesgo. Un calculador estratégico de aguda racionalidad instrumental, dispuesto al «heroísmo» del sacrificio en el presente solamente ante a la posibilidad de obtención de beneficios futuros para el fin supremo de la acumulación.

Los fines

El alejamiento entre la escolástica tardía y el capitalismo liberal moderno es igualmente amplio en el entendimiento de los «fines» de la acción humana. El hombre medieval está sujeto a los propósitos de Dios para su creación —incluida la criatura humana—. Los propósitos de Dios son inescrutables por el «hombre-de-a-pie», aunque alcanza a conocerlos por medio de la revelación. La interpretación de estos propósitos es exclusiva de los doctores de la Iglesia, capaces de desvelar estos misterios —inescrutables, pero objetivos— por medio de la razón, en el encuentro de la exégesis de los textos bíblicos, de los escritos de los doctores de la Iglesia y de la ley natural, positivándolas en una doctrina católica que, con base en reglas de inspiración divina, determina la medida del «bien» y de lo «justo» en los negocios humanos —en especial, las transacciones económicas en el mercado—. Al cumplir con estas reglas de conducta, el hombre lograría armonizar el uso «justo» de los medios para la consecución de los fines propios de Dios, contribuyendo para el bien común. La mano invisible de Dios promovería la paz entre los hombres.

En contrapunto, el hombre burgués (moderno, capitalista y liberal) se ocupa con los fines del propio hombre —primero sus propios, después los de sus pares—. Los fines últimos del hombre son ahora cognoscibles por él mismo, dejados a su propia subjetividad, para realizarse en esta vida. En la ausencia de interés por la eternidad, desaparece el premio de la salvación —y con él se van tanto los servicios «exprés» de interpretación proveídos por los escolásticos, cuanto la espera angustiante por la revelación en una vida de imitación a Cristo como la propuesta por el nominalismo franciscano— (Gillespie, 2008, p. 27).

La virtud

Herencia helénica y romana, el sacrificio del hombre medieval ante el peligro, la adversidad o la pobreza es la vía corta para su salvación eterna, sin necesidad de absolución. Sacrificio supremo, la muerte heroica, trágica o quiijotesca resulta admirable —un sacrificio individual como medio para el bien común y la obra de Dios en la Tierra—. La vida en sacrificio, la pobreza, aunque sea involuntaria, santifica al hombre. En la ausencia del sufrimiento, la piedad y la caridad hacia los más pobres hacen parte de la virtud —o sea, la «perfección»— para llegar al cielo.

El hombre moderno ya no busca la salvación eterna, sino la fortuna (en doble sentido) que resulta de una nueva virtud para operar en el mundo. Aun en la medievalidad del Renacimiento italiano, Macchiavello (1513) alude a una nueva virtud —ahora, la «habilidad» en dosificar el amor útil y el temor,

preferible para acceder a la fortuna relativa a fines de manutención del poder político (y de la propia vida) en las manos del príncipe—. Cabe notar que ya no estamos más en el mundo de las virtudes caballerescas: el sacrificio, la honradez, la cortesía. La virtud del príncipe renacentista en el ámbito político es espejo de las virtudes burguesas en el ámbito del mercadeo: la astucia, el oportunismo, la prudencia, el cálculo utilitario.

El trabajo

La visión del trabajo es otro elemento de alejamiento entre la escolástica tardía y los orígenes de capitalismo liberal. En los escolásticos, el trabajo es un sacrificio personal que ennoblece y salva una vez que permite que hombre-de-a-pie contribuya para la conservación de la creación y, por lo tanto, preserve e impulse la obra de Dios. Sin embargo, hay que recordarnos que en este mundo medieval se conserva la sociedad estamental de origen feudal —ahora organizada bajo el poder político centralizado del príncipe legitimado por la voluntad divina—. En esta sociedad estratificada y de ninguna movilidad social vertical, el trabajo sacrificante es elemento ausente de la cotidianeidad de estas elites políticas y económicas. Los hombres de la nobleza están muy ocupados con las extenuantes tareas de las decisiones de gobierno, con la protección de sus castillos y propiedades ante la usurpación eminente por los enemigos o ante los desastres y cataclismos naturales y, finalmente, con el perfeccionamiento de sus habilidades caballerescas, entre ellas la esgrima, la equitación y el baile. Nobles damas se ocupan de las oraciones, a los quehaceres domésticos y de la producción de herederos. Los hombres de Iglesia se dedican a la filosofía, a la contemplación y a la oración. Finalmente, los militares: algunos miembros de la nobleza se ocupan de sacrificarse por medio de la guerra. Al hombre común le resta el trabajo sacrificante como única vía de salvación.

Como el advenimiento del capitalismo mercantil capitaneado por el mercado burgués, emerge una ética del trabajo de naturaleza completamente distinta, que permitirá instalar la burguesía comercial entre estos estamentos. Para justificar el lugar del comercio en medio a las actividades humanas, el burgués impulsa la visión del trabajo como «vocación». Sacrificante o no, el trabajo ahora es un medio para realizar todas las habilidades que Dios ha creado en su criatura preferida y, por lo tanto, de potencializar la creación. Años más tarde, en la emergencia de la Revolución Industrial y de los movimientos luditas, la visión predominante acerca del trabajo abandona una de vez su acepción antigua-medieval de sacrificio, castigo o deber para consolidarse en la acepción característica de las sociedades capitalista modernas: el trabajo como dignificación, identidad, privilegio y derecho.

La libertad

Si una de las condiciones básicas para la «eudaimonía» de Mises es la libertad, cabe discutir los diferentes sentidos de este concepto entre los escolásticos tardíos y entre los capitalistas liberales modernos.

En su(s) sentido(s) moderno(s), la libertad se funda en la ausencia de coerción externa (libertad negativa) o en la existencia de capacidades (cognitivas y materiales) para elegir y operar en el mundo. Dicha elección y acción libre se realiza con base en el postulado del «libre albedrío», que implica suponer un mínimo de autonomía de la voluntad (en inglés, «free will») de aquel que elige. Así, la libertad moderna es, sobre todo, externa. Se trata de demarcar un espacio afuera de la sociedad política, una «ciudadela», un «fortificación» donde el individuo empoderado, cognitiva y materialmente, puede aislarse o resistir las reglas emanadas de la autoridad externa, escapando de la coerción y preservando derechos que son anteriores a la formación de esta sociedad. En este sentido, como apunta el iusnaturalista liberal francés Bastiat, *La ley* tiene el propósito primero de proteger todo aquello que

cada uno de nosotros ha recibido ciertamente de la naturaleza, de Dios, el derecho de defender su personalidad, su libertad, su propiedad, ya que estos son elementos fundamentales para preservar la vida. ¿Qué es, pues, la Ley? Es la organización colectiva del derecho individual de legítima defensa. (Bastiat et ál., 1850)

Para los escolásticos, la libertad tiene un sentido completamente distinto. Se trata de una libertad interna, de conciencia, de ausencia de «compulsión». Dicha libertad no se obtiene por el empoderamiento de las capacidades cognitivas o por la acumulación material, sino por todo lo contrario. Implica el desprendimiento de la riqueza material que satisface los deseos mundanos de la vida terrena, como modo de acercarse a la vida santa. La libertad que anima el proyecto capitalista es una condición terrenal necesaria para alcanzar la acumulación en toda su potencia. La libertad a la que se refieren los salamantinos es la del «sosiego de alma», instrumental tanto para la contemplación y experiencia de la obra de Dios en la vida terrena cuanto para alcanzar la plenitud de «descanso» en la salvación eterna. Se trata de la libertad que Molina denomina «fuero de conciencia». Nada puede estar más distante del frenesí, la velocidad y el desasosiego burgués que caracterizaban las ferias comerciales de aquel tiempo (Molina et ál., 1597). Como veremos más adelante, aun cuando los doctores de la escolástica hacen referencia a libertades externas en sus opiniones y tratados sobre las instituciones del mercadeo (*i.e.*, valor, precios, interés, usura, contratos), la libertad concedida a los hombres es una libertad instrumental, de movilización de «medios propios» —nunca de persecución de «fines propios»—. Desde la dualidad

escolástica: la pretendida defensa de propiedad privada de los medios y el explícito control moral sobre los fines.

Si escolásticos tardíos y liberales modernos divergen sobre los sentidos de la libertad, divergen aún más profundamente en sus límites. Según la tradición agustina-tomista-escolástica, dicho límite está definido en el «cielo», misteriosamente contenido en la Ley Divina y en la Ley Natural a las que están sujetas todas las criaturas de Dios. Estos límites son, por lo tanto, reglas: una coerción jerárquica que tiene origen más allá de la acción humana y obliga a los hombres. No es por otra razón de los príncipes deben consultar a los doctores de la Iglesia sobre las conductas «justas» en dominios tan distintos en cuanto a la administración familiar, los contratos de compra y venta, y las aventuras militares.

Entre liberales modernos, los límites de la libertad individual son definidos en medio a la acción humana, nacidos de las múltiples interacciones de la vida pública. Estos límites son, por lo tanto, «normas»: una coerción horizontal, conmutativa, que tiene origen en un acuerdo tácito entre las partes obligadas —más adelante positivado en *La ley*—. Como enuncia el *Principio del daño* de Mill, demarcando un amplio espacio libre para la acción humana: «las acciones de las personas solo deben limitarse para prevenir daños a otras personas» (Mill, 1859). O aun, mejor puesto, en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, promulgada por la Asamblea Nacional Constituyente francesa en 1789:

La libertad consiste en la libertad de hacer todo lo que no dañe a nadie más; por lo tanto, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene límites excepto los que aseguran a los demás miembros de la sociedad el goce de los mismos derechos. Estos límites solo pueden ser determinados por la Ley. (Francesa, s. f.)

La responsabilidad

Las distintas acepciones de libertad que separan a escolásticos tardíos y capitalistas modernos implican también distintos sentidos de la responsabilidad.

En el mundo capitalista, la responsabilidad es primordialmente conmutativa (entre los hombres) y derivada de la potestad del libre arbitrio («libertad») para usar de los medios disponibles («propiedad privada») para los fines propios («eudaimonía») en el límite del daño —intencional o no— a otro individuo igualmente libre. En el mundo moderno, el supuesto de la autonomía de voluntad implica, salvo en el caso de debilidades cognitivas irremediables, que somos todos «imputables» —culpables por nuestras acciones en los términos de la ley vigente—, que nos obligan a todos, conociéndolas, aceptándolas o no.

Por ende, el incumplimiento de las obligaciones se resuelve por restitución y punición, teniendo las circunstancias externas como agravante o atenuante. Se trata de una «responsabilización» inescapable que deriva de un amplio grado de autonomía ante a una moral flexible o inexistente. A una amplia libertad corresponde una muy estricta responsabilidad: los muchos derechos liberales implican muchos deberes.

En el mundo escolástico, la responsabilidad ante los hermanos es una extensión de la responsabilidad antes Dios —y, por lo tanto, una responsabilidad de «fuero de conciencia» ante uno mismo—. No es por otra razón que el arrepentimiento, la penitencia y el perdón juegan un rol central en la «responsabilización» medieval —ni mientras son elementos accesorios, cuando no irrelevantes, en el orden liberal moderno—. En este mundo profundamente jerarquizado, la «responsabilización» —elemento fundamental de cualquier orden que se pretenda liberal— queda perjudicada por los efectos coercitivos de una moral cristiana muy rígida sobre los grados de libertad disponibles para la acción humana. En este mundo, la necesaria correspondencia entre libertad y responsabilidad que marca la vida moderna parece frágil y evadible. En definitiva, ¿podemos ser integralmente culpados si no somos completamente libres?

Lo justo

Un similar alejamiento ocurre con relación al sentido de «lo justo». Para el capitalismo liberal, «lo justo» tiene que ver con la distribución equitativa de riqueza creada por los hombres, según el mérito medido por la «virtud» individual. Lo «justo» emerge de la competición y colaboración entre los hombres en el mercado, asignando a cada cual de acuerdo con su habilidad. La justicia es, sobre todo, conmutativa —o sea, nace de libre acuerdo entre las partes en el ámbito de contrato horizontal celebrado libremente (en el sentido moderno de *free will*, mencionado a la anterioridad), de acuerdo con la igualdad jurídica («isonomía») de tratamiento de las partes ante a la ley—. En este sentido, todo lo que la ley (cognoscible por todos los hombres) ignora, está permitido.

En el mundo escolástico, «lo justo» tiene que ver con la distribución equitativa de la naturaleza creada por Dios, a cada cual de acuerdo con su necesidad. La justicia es, sobre todo, adhesiva —o sea, aunque nazca del «libre» (acá en el sentido antiguo) acuerdo entre las partes por medio de un contrato horizontal, dicho contrato está sujeto a las reglas de la Ley Natural. Donde había isonomía y horizontalidad, hay ahora jerarquía y verticalidad. En este sentido, solamente lo que la ley conoce (cognoscible exclusivamente por los hombres de Iglesia) está permitido.

Como hemos visto, resulta que profundas diferencias entre estos dos mundos son reveladas cuando ampliamos el espectro analítico del pensamiento

salamantino más allá de recorte económico. Cabe señalar que estas diferencias no son divergencias «de entorno» o «superficiales». Todo lo contrario. Libertad, responsabilidad y justicia son instituciones del «núcleo-duro» del liberalismo moderno que encuentran sentidos y usos radicalmente distintos —muchas veces contrarios— en el pensamiento escolástico.

Además, el hombre medieval escolástico es la antítesis del hombre moderno burgués. La vida de silencio, oración y contemplación en los conventos, el sacrificio de los caballeros en los campos de batalla o de la pobreza santa en los alrededores de la ciudad amurallada nada tiene de común con la algarabía de las ofertas de los mercaderes, la babel de los idiomas desencontrados, el movimiento de cajas y paquetes, y el tintineo de las bolsas de monedas en las ferias. Estos dos mundos pueden coincidir en tiempo y espacio, pero dicha coincidencia solamente revela el profundo alejamiento de la cosmovisión que los anima.

Asimismo, cuando inadvertidamente al mirar hacia el horizonte, buscando señales de tiempos futuros, los doctores y los hombres-de-a-pie de la España del Siglo de Oro mantenían sus pies firmes en el terreno. Para estos hombres, el futuro terrenal nada tenía de prometedor o intrigante. Por el contrario, «el nuevo» era no otra cosa que sospechoso, indeseable, despreciable.

Gillespie resume con maestría el profundo alejamiento entre el espíritu en tiempos de la escolástica tardía (antigua y medieval) y su correspondiente capitalista (moderno y liberal):

Los habitantes de ese mundo [medieval] no esperaban un mañana brillante y brillante, sino el fin de los días. No esperan con ansias el futuro ni retroceden al pasado [como hacen los modernos], sino ven hacia arriba al cielo y hacia abajo al infierno. (Gillespie, 2008, p. 1)⁷

En definitiva, estas son incompatibilidades fundacionales que —por estar ubicadas precisamente en los fundamentos— escapan a lentes investigativas ajustadas, inadvertidamente, para registrar el primer plano.

La «acomodación incómoda»

Las enormes diferencias fundacionales entre un pensamiento económico con los pies asentados en la imaginación medieval —temeroso del futuro y con los ojos puestos en las alturas— y la tradición capitalista moderna liberal emergente —excitada con lo nuevo y con los ojos puestos en el futuro— sería suficiente para arrinconar la tesis originaria de una escolástica tardía —por así decir— «protocapitalista», originalmente defendida por la Escuela Austriaca.

⁷ Traducción de los editores.

Sin embargo, si adicionalmente realizamos una exégesis de alta resolución sobre el contenido literal de los tratados, las opiniones y las recomendaciones de los doctores salmantinos acerca de la conducta deseable en materia comercial para aquellos hombres sumergidos en la crisis del Siglo de Oro español, encontramos detalles y sutilezas que señalan un evidente esfuerzo de contención de los efectos de desencantamiento del mundo, de las nuevas prácticas comerciales, del surgimiento de la burguesía y, por consecuencia, de sus hábitos y modos peculiares.

En este sentido, la intención de los doctores de Salamanca no parece haber sido de abrir puertas, aprovechar ventanas de oportunidad o remover obstáculos al florecimiento del capitalismo liberal moderno que se anunciaba. Todo lo contrario: su preocupación parece ser la de acomodar la desorientación de un mundo en súbita expansión y transición hacia el futuro incierto a la moral cristiana vigente, a modo de preservar su núcleo duro. Esta acomodación no es una señal temprana de conversión a la modernidad, un ejercicio intelectual o generosidad. Es una necesidad, una emergencia, un imperativo ante un mundo que les parece escapar por las manos. El imperativo de proveer una moral comercial para evitar el pecado, la herejía y —en el límite— la desobediencia civil ante los preceptos de la Iglesia.

Hay que tomar en cuenta los problemas derivados de la pérdida de influencia de la Iglesia sobre la conducta humana. Si los teólogos escolásticos no logran acomodar el comportamiento premoderno en la «Ley Divina» o en la «Ley natural» (Chafuen, 2003, p. 76) cabrá al príncipe —que tiene legitimidad de origen divino— la función de árbitro de lo que es justo o no. Esta «acomodación incómoda» no hace de los escolásticos salmantinos próceres de las formas rudimentarias del capitalismo comercial, sino defensores de la moral medieval cristiana —y, por lo tanto, por extensión y, de manera quizás más relevante— de la sociedad estamental y del orden político vigente.

El interés de los escolásticos por el tema mundano del comercio puede ser mejor entendido como una reacción a la crítica nominalista y a la

creciente influencia de la razón y el laicismo dentro de la iglesia, que fomentó una alejamiento de las prácticas cristianas, y por las demandas cada vez más recurrentes y de un cristianismo más original, basado en la revelación y la imitación de la vida de Cristo. La preservación del cristianismo medieval dependía de la reconciliación de estas dos reglas poderosas y opuestas. Tal síntesis, sin embargo, sólo podría mantenerse en teoría mediante la creación de una teología y práctica cada vez más elaborada por el uso cada vez mayor del poder papal y de los príncipes. (Gillespie, 2008, p. 21)

Además, hay que considerar la política que deriva de la metafísica nominalista. Al negar en el campo ontológico la existencia de los universales de abstracción,

el nominalismo rompe el monopolio de la razón como mecanismo para conocer los propósitos y designios de Dios —y, por ende, con la agencia exclusiva de los filósofos como intérpretes únicos de los designios de Dios y de la ley natural que rige toda su creación (incluso el hombre, a su tope)—. Al habilitar la revelación como fuente de experiencia del divino disponible a todos los hombres, el nominalismo promueve el desaparecimiento de esta intermediación (hasta entonces necesaria) entre creador y creatura ofrecida por los escolásticos. Los efectos adversos de esta proposición sobre el poder político papal y los príncipes católicos son evidentes.

La escolástica tardía y el capitalismo liberal: alejamientos y contradicciones

Un registro de más alta resolución, más cercano y libre de sesgo de selección y confirmación revela un interesante patrón: coincidencias en materia de objetos de investigación —cual sean, las instituciones básicas del capitalismo mercantil, tales como (a) valor, (b) precio, (c) moneda, (c) y (d) pobreza— y acercamientos tímidos tanto en materia interpretación de estos objetos a la luz de la moral cuando en recomendaciones de conductas «justas» son comúnmente seguidos de salvedades, salvaguardias y condicionantes a la libertad de las «nuevas» reglas, prácticas y conductas comerciales por medio de imposición de límites morales cristianos.

En algunos casos, el carácter particularista y vinculante de estas «recomendaciones», el tono solemne y severo necesario para la prevención del «pecado eminente» y el espíritu colectivista presente en una u otra instrucción podría interpretarse —en su resultado final— no solo como antiliberales, sino también como anticapitalista.

Veamos, pues, el patrón mencionado a la anterioridad, contraponiendo las teorías, tesis e interpretaciones salamantinas del pensamiento escolástico tardío y la tradición capitalista liberal moderna desde los vectores de la libertad («lo libre»), de la justicia («lo justo») y de la responsabilidad para cada una de las instituciones del intercambio comercial: valor/precio, la tríada moneda-inflación-interés, la propiedad privada y el problema de la pobreza.

Valor

En línea con la tradición aristotélica y tomista, de acuerdo con los doctores de la escolástica el valor de los bienes es subjetivo —cual sea, atribuido por quien lo adquiere como medio para satisfacer determinados fines—. El valor subjetivo es proporcional a la satisfacción de las necesidades de uso o intercambio que atiende y estas necesidades (y su nivel de saciedad) varían de persona a persona, a depender de su subjetividad. Grice-Hutchinson cita el

subjetivista radical Diego de Covarrubias: «el valor de un artículo no depende de su naturaleza esencial, mas de la estimación del hombre —aunque la estimación sea tola⁸—» (Grice-Hutchinson, 2011, p. 48).

Llego de representar una interpretación homogénea entre los escolásticos, la teoría de valor subjetivo tiene diversas implicaciones lógicas para la práctica comercial: (a) indica que el valor no es un atributo del bien en sí mismo (endógeno), sino un atributo exógeno, y, por lo tanto, «libre» y (b) indica que el justo proceso de asignación de valor tiene al consumidor al mando (la Escuela Austriaca se presenta como heredera de esta teoría de valor). Aunque la tradición neoclásica haya producido en los siglos siguientes una síntesis entre las fuentes subjetivas y objetivas de valor, fue esta segunda interpretación —justificada en el valor añadido por el trabajo y los costos asociados al emprendimiento— que impulsó la acumulación primitiva de capital en los siglos XVIII y XIX necesaria para la transición al capitalismo moderno. En la realidad cotidiana de aquellos mercados de productos escasos y demanda abundante, la teoría de valor subjetivo representaba una opción preferencial por el consumidor —y, por lo tanto, por los pobres— en detrimento del empresario burgués.

Precio

La teoría del precio de cada tradición deriva de la teoría de valor en que se funda. En este sentido, mientras en el capitalismo moderno el precio justo es el precio libre, en el mundo escolástico, el precio es libre siempre que sea justo. Veamos la opinión de Molina:

el precio se considera justo no en base a la naturaleza de las cosas consideradas en sí mismas —lo que llevaría a valorarlas por su nobleza o perfección sino en cuanto sirven a la utilidad humana (...). Peca la persona que compra a un precio inferior a la mitad del justo o vende a un precio superior al justo en la mitad de este mismo; y, tanto el en fuero interno de la consciencia como en el externo, está obligada a restituir. (Molina *et al.* 1597, capítulos 1-2)

Con base en el principio de la justicia conmutativa acerca de la igualdad en las transacciones, la teoría del precio «justo» anima el control de precios, márgenes y ganancias —práctica regulatoria en flagrante contradicción con los principios de capitalismo liberal con base en una economía mercado—. Molina sigue: en cuanto a [la afirmación] de que «tanto vale una cosa cuanto puede conseguir por su venta» debo decir que esta afirmación es verdadera si se entiende de la siguiente manera: «cuanto puede conseguirse por su venta»

⁸ Necia o absurda (eds.)

(Molina et al., 1597) dentro del margen justo, pues interpretándola así solo se estaría diciendo que el justo precio no es indivisible.

En el caso de discordancia o indeterminación sobre cuál es el precio «justo» o «natural», el pensamiento escolástico sugiere remeter la decisión a la iluminación divina del príncipe —nunca al arbitraje en el mercado—. De Soto afirma que «el precio legal justo es el que es fijado por el príncipe» (Soto, 1553).

Hutchinson refuerza la precedencia del príncipe en la fijación de precio justo:

Debemos darnos cuenta de que el asunto [del control de precios] es una preocupación principal de la república y sus gobernadores que realmente deberían fijar el precio de cada artículo. Pero como no pueden hacerlo en todos los casos, la tarea queda a discreción de los compradores y vendedores. (Grice-Hutchinson, 2011)⁹

Saravia de la Calle hace lo mismo: «los oficiales públicos que establecen el justo precio de los bienes no consideran los costos más la escasez o abundancia de los bienes en la ciudad» (de La Calle, 1544, capítulo 3).

Ocurre que, la libertad de los precios en las economías de mercado cobra su importancia exactamente cuando los precios practicados se apartan de los precios percibidos como «justos» o «naturales». La libertad es, sobre todo, un mecanismo de ajuste de estos desequilibrios, no una garantía de que los desequilibrios no ocurrirán.

Locke propone otro mecanismo de ajuste de estas pretensas «fallas del mercado», sugiriendo que el precio sea determinado, de manera objetiva, por el vendedor:

Pero lo que cualquiera tiene puede valorar a qué ritmo lo hará, y no transgredir contra la justicia si la vende a cualquier precio, siempre y cuando no haga distinción de compradores, sino que se partes con ella tan barato para esto como lo haría con cualquier otro comprador. Yo digo que no transgrede contra la justicia. (...) que no es estrictamente una cuestión de justicia qué precio un vendedor establece para el comprador, incluso si el comprador está en necesidad urgente del bien, sino de caridad, misericordia o benevolencia. Si no hay mercado que le diga al vendedor cuál debe ser el precio, puede fijar el suyo propio siempre y cuando ese precio no cambie de un comprador al siguiente. (Locke, 1695)

⁹ Traducción de los editores.

Moneda

El pensamiento escolástico carece de unidad especialmente en los temas relacionados a la moneda. La «teoría monetaria escolástica» nada tiene de teoría: no es más que una amplia serie de debates entre posiciones divergentes alrededor de la naturaleza del «dinero», su utilidad en los intercambios comerciales y —principalmente su valor en tiempo (interés) y en espacio (intercambio)—. Todavía, en medio de estas diferencias internas, queda evidente el alejamiento de esta «teoría monetaria» de los principios fundamentales subyacentes a las transacciones monetarias modernas.

Tomemos como ejemplo ilustrativo la idea del «valor de la moneda en tiempo y espacio». La gran mayoría de los doctores salmantinos que se han debruizado sobre la materia —entre ellos, Azpilcueta, Molina y Mariana— de inmediato se apresuraron en condenar la práctica del cobro de interés sobre los préstamos realizados por banqueros a los comerciantes («usura») y los márgenes obtenidos por los cambistas en las operaciones de cambio de monedas a mercadores en distintas ferias alrededor de Europa («arbitraje») como pecado mortal. Mas allá de las cuestiones relativas a la justicia de dichas prácticas, la usura y el arbitraje resultaban en una acumulación «desconectada de los bienes de Dios». Una acumulación improductiva, exclusivamente monetaria, inmaterial, desprovista de utilidad. Una acumulación que apartaba a los hombres de Dios y del bien, quitándoles la paz, el sosiego, la serenidad y —en consecuencia— la libertad para vivir en comunión con el divino.

Sin embargo, dicha condenación inicial no ha servido de mucho. La conveniencia de estas operaciones monetarias y su efecto multiplicador sobre el volumen de comercio han resultado en una verdadera explosión de estos pecados alrededor del continente e impuesto a los doctores salmantinos una retirada estratégica hacia una posición de acomodación: el cobro de interés y los márgenes podrían justificarse si son interpretados como «tasas de administración» correspondientes a la remuneración del «justo» trabajo de atesorar monedas y llevar los registros de las operaciones financieras a modo de garantizar «lo justo» en los contratos de compra y venta. Por medio de este encuadre ontológico ingenioso, la «acomodación incómoda» de la usura y del arbitraje a la moral cristiana se operaba por medio de la transformación, a la luz del día, de banqueros y cambistas ávidos por dinero en cuidadosos guardalibros pendientes del equilibrio de los contratos conmutativos.

Aun considerando la interpretación más generosa que emerge de esta acomodación, la divergencia de esta posición reformada con la narrativa capitalista sobre la naturaleza de la moneda y de la acumulación es enorme. Para los modernos —capitalistas o no— la acumulación no aprisiona o esclaviza, sino libera. Los medios materiales son instrumentos para alargamiento de las dos dimensiones fundamentales de la libertad: permiten al individuo resistir

a la coerción violenta desde el Estado («libertad negativa» o «libertad de») y, asimismo, no depender del Estado para la propia supervivencia y para la consecución de sus fines personales («libertad positiva» o «libertad para»). La moneda es la institución que maximiza la acumulación que permite este alargamiento de espacio de protección y ejercicio de la libertad humana.

Una acomodación similar fue operada por Azpilcueta para justificar los diferentes precios justos de una misma moneda bien en distintos mercados, o sea, las ganancias derivadas del arbitraje (Azpilcueta et ál. s. f.). Entre las ocho razones para la divergencia en los valores del dinero (diferentes metales, calidad de cuña, tamaño y peso, escasez relativa, necesidad y grado de aceptación, entre ellos), el doctor Navarro señala específicamente «el hecho de que están en diferentes países». Según Grice-Hutchinson, se trata de una anticipación casi profética del concepto moderno de «paridad del poder-de-compra de la moneda»: «Azpilcueta introduce el factor del nivel de precios y sustituye el concepto de estimación por ese poder adquisitivo. Al hacerlo, alinea la doctrina de Soto con la teoría moderna, y anticipa no solo a Bodin, sino mucho al economista posterior» (Grice-Hutchinson, 2011, p. 56)¹⁰.

Sin embargo, la lectura atenta del tratado original revela que, según Azpilcueta, dicha divergencia tiene que ver con la fijación de precio relativo de la moneda extranjera ante a la moneda local por el Rey o por la autoridad monetaria de aquel tiempo y, por lo tanto, relativo a otro concepto monetario: lo de la tasa de intercambio. Escribe Azpilcueta: «esto puede suceder ya sea porque el metal del que se hace es más valioso en el uno que en el otro, (...) o porque el rey o la costumbre de un país establece un valor más alto sobre él que el rey o la costumbre del otro (...)» (Azpilcueta, 2013)¹¹.

Esto nada tiene que ver con el diferencial del nivel general de precios entre los dos países donde la moneda encuentra aceptación o circulación —o sea, el diferencial de inflación— que es la base fundamental del concepto moderno de paridad.

Aunque identifique y justifique la ganancia derivada del arbitraje, Azpilcueta le impone límites y la caracteriza como una «remuneración» derivada del trabajo que sirve al propósito del perfeccionamiento de la obra de Dios:

Aristóteles desaprobó este arte de intercambio y de comercio de dinero: le pareció antinatural y poco rentable para la república, y no tener otro fin que ganar, que es un fin sin fin. Santo Tomás, también, condenó a todos los negocios cuyo objeto principal es la ganancia por el bien de la ganancia. Pero incluso Santo Tomás permite que el comercio es lícito siempre y cuando lo emprenda para un beneficio moderado con el fin de mantenerse a sí

¹⁰ Traducción de los editores.

¹¹ Traducción de los editores.

mismo y a su familia. Después de todo, el arte del intercambio beneficia a la república hasta cierto punto (...). (Azpilcueta, 2013)

Pobreza

Los doctores de Salamanca divergieron aún más profundamente sobre el problema de la pobreza. En uno de los debates salamantinos más conocidos, De Soto (1545) y Robles (1545) esgrimirán argumentos opuestos con relación a «lo justo» de las providencias del príncipe acerca de la gravativa acumulación de pobreza alrededor las ciudades, el control, la pobreza inmigrante y la santidad de la pobreza voluntaria entre los franciscanos. Pese a las diferencias substantivas entre las dos posiciones y sus evidentes filiaciones escolásticas y monistas, ambas perspectivas comparten una visión profundamente medieval y cristiana de la pobreza: la de la «pobreza santa».

Según estos filósofos, «la pobreza es moralmente superior a la riqueza porque aleja a la persona de las cosas materiales y la acerca al cielo». Si es voluntaria como la franciscana, esta «pobreza santa» cumple con la salvación por medio del sacrificio al cuerpo físico (hambre, frío, desabrigo) y del ejemplo de vida espejada en Cristo (pobre, nómada, evangelizadora, en terreno). Si es involuntaria como la de los campesinos, esta «pobreza santa» se justifica en el infortunio que resulta del pecado y, por lo tanto, amerita penitencia de pobre y la caridad de los ricos a los «verdaderos pobres» para obtención de la salvación.

La interpretación moderna de la pobreza es radicalmente distinta —y, no sin razón— se acerca a una variante protestante de la ética del trabajo. Según esta interpretación, la pobreza es moralmente inferior a la riqueza e indigna porque impide que el individuo realice todo su potencial material en su vida terrenal por medio de la libre participación en el sistema de producción y en el mercado. Aquí, la pobreza voluntaria es contraria a la ética del trabajo, una vez que el trabajo no es más sacrificio —sino el privilegio de realizar una vocación—. Para los modernos, el ocio voluntario medieval nada tiene de santo: es, antes de todo, vagancia.

¿La escolástica anticapitalista?

Como hemos visto, al cambiar de lentes investigativas revelamos un pensamiento escolástico muy alejado de la tradición capitalista liberal moderna posterior. En algunos momentos, salta a los ojos la «acomodación incómoda»: el valor subjetivo contextualizado en tiempo y espacio justifica la discriminación de precios de un mismo producto en las distintas ferias. El interés de los préstamos resignificado en tasa de administración de un portafolio de monedas opera el milagro de creación de una justa contrapartida monetaria por el trabajo añadido

por el banquero, librándolo del pecado capital de la usura. En otros, este alejamiento se transforma en franca contradicción, produciendo una antítesis perfecta: la opción preferencia por el pobre derivada del valor subjetivo y el control de precio y márgenes y ganancias por el príncipe, y la expropiación de la propiedad privada «en nombre de Dios» derivada de la falla en «la obligación de cuidar de las cosas de Dios» —producto de la condenación de la acumulación material como «compulsión»—.

Entonces ¿sería justo proponer la «tesis originaria» al revés? ¿Serían los escolásticos anticapitalistas, mejor? Tampoco. La tesis reversa padecería de las mismas deficiencias de la tesis originaria. Si es posible identificar en los tratados y opiniones de los doctores de Salamanca un amplio abanico de «trazos rupestres» de variadas instituciones y teorías económicas que surgirían, en construcciones y desconstrucciones teóricas, durante el largo proceso de maduración del capitalismo liberal moderno y sus economías de mercado. La teoría cuantitativa de la moneda, la inflación de costos, la paridad-de-poder de compra, y las modernas redes de protección social hacia el desempleo y la pobreza involuntaria son ejemplos de estos trazos rudimentales.

No obstante, estas señales de capitalismo en medio a una moral cristiana y una imaginación medieval solamente afianzan que la dualidad y la heterogeneidad del pensamiento económico rudimental producido por los escolásticos salamantinos son resultado de un tiempo de profundas transiciones —una época que Polanyi, desde una mirada crítica acerca de la transición a las economías de mercado, designó como «la gran transformación» (Polanyi, 2001).

Conclusión: La escolástica tardía y la posmodernidad

¿Puede el pensamiento económico escolástico vinculado a la moral cristiana e inmerso en la imaginación medieval ofrecer reflexiones útiles para la economía del siglo XXI? ¿Es posible identificar «trazos remanentes» o trasladar lecciones de aquel tiempo hacia el tiempo de la sociedad de la información? ¿Cuáles son las «actualidades» de pensamientos escolástico para la economía del siglo XXI? La respuesta es, sorprendentemente, afirmativa y el conjunto de puentes, sorprendentemente, amplio.

El lector interesado en la exploración seguramente encontrará un pensamiento económico deliberadamente contaminado de moralidad cristiana en el ordoliberalismo alemán y las órdenes modernas —donde le saltará a los ojos la prevalencia del orden político y jurídico («constitucional», puesto que moderno) sobre el ordenamiento económico—. En los principios de la economía social de mercado —en especial en Ropke— encontrará la «economía humana» y el hombre como «fin en sí mismo» (Ropke y Gregg, 2014). Una visión del hombre como «persona», de tiempo, espacio y transcendencia, que forma su

identidad personal tanto en su afiliación a una comunidad de vecinos cuanto a una comunidad de fieles.

Del mismo modo, es posible ver la expresión moderna del mandato escolástico acerca del «privilegio en disponer de la Obra de Dios y de la obligación de cuidar» en los dilemas de gobernanza de la acción colectiva de los recursos naturales derivados de las «tragedias de los bienes de uso común», abordadas de manera científica (y completamente agnóstica) en Ostrom (Ostrom, 1990).

Finalmente, es posible identificar trazos de una economía de mercado sirviendo a los propósitos y designios de personas y comunidades en los elementos del nuevo capitalismo de los *stakeholders*, en el nuevo activismo empresarial y en la creciente responsabilidad social autoimpuesta de las empresas hacia los trabajadores, comunidades y ecosistemas afectados por sus emprendimientos.

Las actualidades del pensamiento escolástico pueden ser percibidas más allá del dominio económico. El «nuevo cosmopolitismo» en la búsqueda de una nueva ética mínima universal (los *human universals*) para tratar los problemas globales (*i.e.*, cambio climático, migración, grupos de identidad) a modo de contrarrestar los peligros del nativismo, del nacionalismo y del populismo emergentes.

Referencias

- Azpilcueta, M. (2013). *Comentario resolutorio de usuras*, sobre el cap. Primero de la cuestión. Iij. De la. Xiiij. <https://dadun.unav.edu/handle/10171/29855>
- Bastiat, F. y Mendoza, J. R. (1850). *La ley*.
- Bentham, J. (1789). *Utilitarianism*. FORGOTTEN Books.
- Carrière, J. C. (2014). *La controverse de Valladolid*. Pocket.
- Chafuen, A. A. (2003). *Faith and liberty: The economic thought of the late scholastics*. Lexington Books.
- Contreras Aguirre, S. (2019). *Ética y derecho: Jornadas de ética profesional del abogado (2016-2018)*. Tirant lo Blanch. <http://digital.casalini.it/9788413135960>
- Azpilcueta, M., Emery, T. J. y Muñoz, I. R. (s. f.). *Commentary on the Resolution of Money*. 129.

- de La Calle, S. (1544). *Instrucción de Mercaderes*. Medina del Campo, 1544. <https://www.iberlibro.com/INSTRUCC%C3%93N-MERCADERES-Medina-Campo-1544-Calle/17596336208/bd>
- Francesa, A. N. C. (s. f.). *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*.
- Gillespie, M. A. (2008). *The theological origins of modernity*. Univ. of Chicago Press.
- Goff, J. L. y Enríquez, Y. (2016). *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?* Fondo de Cultura Económica.
- Grice-Hutchinson, M. (2011). *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*.
- Le Goff, J. (1884). *The Medieval Imagination*. University of Chicago Press.
- Locke, J. (1695). *Venditio*. Cambridge University Press: Student Edition.
- McCloskey, D. N. (2007). *The bourgeois virtues: Ethics for an age of commerce* (Paperback ed). Univ. of Chicago Press.
- Mill, J. S. (1859). *Sobre la libertad*. Ediciones AKAL.
- Molina, L. de, Emery, J. y Schluessler, R. (1597). *A treatise on money*. CLP Academic.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*.
- Polanyi, K. (2001). *The great transformation: The political and economic origins of our time* (2nd Beacon Paperback ed). Beacon Press.
- Ropke, W. y Gregg, S. (2014). *A humane economy: The social framework of the free market* (Paperback edition third edition). ISI Books, Intercollegiate Studies Institute.
- Smith, A. (1976). *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. University of Chicago Press.
- Soto, D. de. (1553). *Deliberación en la causa de los pobres*. <http://www.marcialpons.es/libros/deliberacion-en-la-causa-de-los-pobres/9788425903502/>
- von Mises, L. (1927). *Liberalismo la tradición clásica*.

Woods, T. E. (2005). *The church and the market: A Catholic defense of the free economy*. Lexington Books.