

FE Y LIBERTAD

REVISTA DEL
INSTITUTO FE Y LIBERTAD

Volumen 3 | Números 1 y 2
(enero - diciembre 2020)

El valor de la vida en la
antigüedad y en el mundo de hoy



INSTITUTO
FE Y LIBERTAD

www.feylibertad.org

DIRECTOR EDITORIAL

Moris Polanco / Guatemala

EDITOR ASOCIADO

Camilo Bello Wilches / Colombia

CONSEJO EDITORIAL

Jordan J. Ballor	Investigador senior y director de publicación, Acton Institute / Estados Unidos
Alejandro A. Chafuen	Director gerente, Internacional, Acton Institute / Argentina
Gonzalo A. Chamorro	Director, Instituto Crux / Chile
Helmuth Chávez	Decano, Escuela de Negocios, Univesidad Francisco Marroquín / Guatemala
Javier Fernández-Lasquetty	Político y académico / España
León Gómez Rivas	Profesor, Universidad Europea de Madrid / España
Jesús Huerta de Soto	Profesor, Universidad Rey Juan Carlos en Madrid / España
Wayne Leighton	Director ejecutivo y CEO, The Antigua Forum / Estados Unidos
Adrián Ravier	Economista y docente / Argentina
Lawrence Reed	Presidente emérito, Foundation for Economic Education / Estados Unidos
Carroll Rios de Rodríguez	Presidente, Instituto Fe y Libertad / Guatemala
Gabriel Zanotti	Director académico, Instituto Acton en Argentina / Argentina
Coordinador editorial	Camilo Bello Wilches
Maquetador	Allan Castillo
Correctora de estilo	Mayra Franke

Instituto Fe y Libertad

Edificio Céntrica Plaza Torre 1, Nivel 4, Oficina 402
15 calle 1-04, Zona 10 Ciudad de Guatemala

www.feylibertad.org • www.revista.feylibertad.org • revista@feylibertad.org

ISSN versión impresa: 2708-745X **ISSN versión en línea:** 2709-3824
ISBN: 9798737078294



Reconocimiento-No comercial CC BY-NC

**La misión del Instituto Fe y Libertad es impulsar el florecimiento humano
promoviendo la libertad individual y los principios judeocristianos.**

En portada: A Watercourse near Abcoude, Paul Joseph Constantin Gabriël, 1878
Rijkmuseum, Amsterdam

CONTENIDO

Convocatoria	5	
Presentación		
<i>Moris Polanco</i>	7	Épocas y actitudes ante la vida
Artículos		
<i>Silverio Zebral Filho</i>	11	La «acomodación incómoda»: la Escuela de Salamanca y orígenes de capitalismo liberal
<i>Gabriel Zanotti y Josué Estrada</i>	41	La escolástica española
<i>Antonio Moreno y Germán Scalzo</i>	59	La ética católica y el espíritu del capitalismo: don y contrato en la Escuela de Salamanca
<i>Hernando Guerra-García Campos</i>	79	La Escuela de Salamanca y la Escuela Austriaca: ¿Dos visiones convergentes o divergentes del ser humano?
<i>León M. Gómez Rivas</i>	103	Liberalismo, capitalismo y la segunda escolástica salmantina ¿Qué podemos aprender?
<i>Camilo Bello Wilches</i>	115	Una nueva luz en «la larga noche medieval»
<i>Carroll Rios de Rodríguez</i>	131	Juan de Mariana, <i>Public Choice</i> y la constitución fiscal: Los límites efectivos al poder político
<i>Giovanni Patriarca</i>	157	Algunas reflexiones sobre el pensamiento económico escolástico
<i>José Manuel Díaz Martín</i>	177	«¿Puede aprovecharse uno de la maldad ajena?» Una lección inédita de fray Luis de León con Maquiavelo al fondo
<i>Chantal Marie Soldini López</i>	199	Análisis comparativo de la conceptualización de propiedad privada entre la escolástica tardía y el capitalismo del siglo XXI
<i>Alejandro A. Chafuen</i>	209	Francisco de Vitoria y su concepto de la persona humana
<i>Moris Polanco</i>	229	«Navegar es necesario vivir, no»

- Marco Tulio Arévalo Morales* **245** Dos mundos en guerra. El territorio donde se libra la batalla es la moral
- Guillermo W. Méndez* **259** La tasa de interés y el sentido teológico del tiempo: Reflexiones
- Alejandra Martínez Cánchica* **269** La muerte, el cuerpo y el inicio de la Modernidad
- María Idoya Zorroza* **281** La transformación de la virtud privada aristotélica en una cuestión social en el siglo XVI
- Joaquín E. Meabe* **297** Tucídides y la crisis de nuestro tiempo
- Juan Fernando Sellés* **305** La esperanza natural según L. Polo: ¿tener o ser?
- José Luis Cendejas Bueno* **331** Síntesis bibliográfica del pensamiento económico de la Escolástica española

Reseñas

- León M. Gómez Rivas* **359** Tratado sobre los contratos.
- Carroll Ríos de Rodríguez* **362** Razón, fe y la lucha por la civilización occidental
- Nancy Verónica Carranza Sazo* **369** Ética en los conflictos de la modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa.
- Carmen Camey* **372** Los orígenes teológicos de la modernidad
- Jorge Luis (JL) Rodríguez Peláez* **375** El reino del hombre. Génesis y fracaso del proyecto moderno.

Colaboradores 379

Convocatoria del volumen 3, números 1 y 2

El editor de la revista *Fe y Libertad* invita a académicos e investigadores de habla hispana a enviar artículos, estudios o reseñas sobre el tema «el valor de la vida en la antigüedad y en el mundo de hoy», para su posible publicación en el tercer volumen (números 1 y 2) de la revista (enero-diciembre de 2020).

Las preguntas que se espera que se aborden en las colaboraciones para este número son, entre otras, las siguientes: ¿existe una oposición entre el mundo de los escolásticos, que estaría centrado en cuestiones teológicas y metafísicas, y el mundo moderno, más interesado por el avance de la ciencia y por el bienestar material? ¿Es cierto que las raíces del capitalismo moderno están en la Escuela de Salamanca? ¿Podemos aprender algo de los escolásticos? Si es así, ¿qué? ¿Cuáles fueron los aportes más importantes de los autores escolásticos para el mundo de hoy? ¿Qué autores medievales conviene volver a estudiar y por qué? Asimismo, tienen cabida en este volumen aquellos artículos que aborden el cambio de valores entre la Edad Media y la Moderna, con respecto a temas como la muerte y la vida, la salud y la enfermedad. El año 2020 será recordado como el año de la pandemia de coronavirus; parece conveniente hacer un examen de la evolución de las ideas, los valores y las actitudes frente a las enfermedades. ¿Cómo y en qué medida los medios de comunicación y los instrumentos tecnológicos han cambiado nuestra actitud frente a la vida y la muerte? ¿Es verdad que hoy se valora la vida en sí misma más que en el pasado? En la sociedad moderna, ¿tiene sentido perder la vida por un ideal (la libertad, la justicia o Dios mismo)? ¿Cuál era la postura ante la vida de los autores clásicos en comparación con los autores modernos en temas como política, economía, ciencia y tecnología? Es decir, ¿para qué hacían ciencia un monje del siglo XIII y un físico del XIX?; ¿qué tenían en mente cuando se dedicaban a su trabajo intelectual?



Presentación

Épocas y actitudes ante la vida

El presente volumen está compuesto por artículos y reseñas que, de una u otra forma, tratan de dar respuesta a preguntas que indagan sobre el cambio de mentalidad que se produjo a inicios de la era moderna (que, por simplicidad, situamos en el Renacimiento) en relación con el valor de la vida y el significado de la muerte; el papel de la economía y del dinero —en particular, la actitud ante el préstamo con intereses—, la moral, nuestra condición corpórea. Varios de los artículos se enfocan en un conjunto de autores muy relevantes para la discusión sobre la transición del mundo antiguo al mundo moderno: la así llamada «Escuela de Salamanca». Para el mundo hispano, los tratados de los autores salmantenses de los siglos XVI y XVII revisten una particular importancia, pues representan la visión cristiana-católica «oficial» —por así decirlo— sobre el nuevo orden de cosas que, lentamente, se venía estableciendo.

Los descubrimientos científicos de los siglos XVI, XVII y XVIII tuvieron consecuencias notables en la cultura cristiana. En cierta forma, se requería un *aggiornamento*, una puesta al día, de los principios teológicos que habían permanecido intactos durante siglos. En particular, se requería una actualización de la concepción sobre la creación y sobre el valor de la vida humana; o, como lo pondría Max Scheler, sobre «el puesto del hombre en el cosmos». Particularmente problemática resultaba la redefinición —o clarificación, como quiera verse— sobre la relación del hombre con los bienes materiales y sobre la función del dinero. Ya Calvino había redefinido el significado de la prosperidad económica: de ocasión de pecado la convirtió en signo de predestinación. Por otra parte, Europa —la cristiandad, y en particular, el imperio español— experimentó en aquellos siglos un flujo de capitales que, por decirlo así, tomó por sorpresa a los moralistas. Los metales preciosos procedentes de América que llenaron las arcas de la corona, pero, paradójicamente, empobrecieron a la población. Pero ese incremento de la masa monetaria suscitó la reactivación de debates en torno a la usura y el precio justo, y la avaricia en general.

Sobre el comercio y las actividades financieras, aparentemente las opiniones quedaron divididas. En los países que se tornaron mayoritariamente protestantes, prácticamente de la usura no se volvió a discutir. Como demostró el profesor de moral Adam Smith en 1776, la causa de la prosperidad y riqueza de las naciones se encuentra en el respeto de las leyes económicas, en el dejar hacer a las fuerzas del mercado, guiadas por la oferta y la demanda. El bien y la prosperidad son el resultado inevitable del respeto por la libertad de los individuos de buscar sus intereses. Un siglo después de la publicación de su obra, su tesis quedaría confirmada precisamente con la prosperidad y poderío del Reino Unido. Mientras tanto, el otrora poderoso imperio español avanzaba a pasos agigantados hacia su ruina. ¿Tendría algo que ver con ese declive la prédica en contra de la riqueza y la avaricia de muchos, si no la mayoría, de escritores de la Escuela de Salamanca? Sarabia de la Calle, en su *Instrucción de mercaderes* (1542), por ejemplo, había escrito:

Para persuadir una cosa tan grande, tan importante, tan provechosa, tan dificultosa como dexar la voluntad de ser ricos y los medios que son los tractos por donde los hombres se quieren hacer ricos, desconfiando de las fuerzas y nervios de la elocuencia humana, parecióme [sic] justa cosa poner en el principio de esta amonestación unas palabras del Apóstol San Pablo; el cual, aunque tenía la ciencia y la elocuencia, dice de sí mismo, aunque no sabio en las palabras, mas sí en la ciencia; dice, pues, así, escribiendo a su discípulo Timoteo: Los que quieren ser ricos caen en la tentación y en el lazo del diablo y en muchos deseos y sin provecho y daños que anegan los hombres en la muerte y perdición, porque la raíz de todos los males es la codicia, la cual codiciando algunos erraron en la fe y enxiriose [sic] en muchos dolores.

A pesar de su intención moralizante, los autores de la Escuela de Salamanca descubrieron o formularon principios que hoy se consideran básicos en la ciencia económica, a tal punto que algunos los consideran antecesores de la economía de libre mercado. Varios de los artículos contenidos en este volumen abordan, precisamente, la pregunta de si puede considerarse a los salmantenses precursores del capitalismo. La prueba de que en esta publicación tienen cabida opiniones contradictorias, pero fundamentadas, se encuentra precisamente aquí: algunos autores sí ven a la Escuela de Salamanca como la precursora del capitalismo y otros lo niegan de plano o con matizaciones.

En todo caso, el problema de la codicia y el comercio es solo un aspecto de una problemática mayor, que podría ponerse en estos términos: ¿hasta qué punto los supuestos teóricos sobre los que se asienta la modernidad son supuestos cristianos o al menos compatibles con la concepción cristiana sobre el hombre? La pandemia de coronavirus puso en evidencia un cambio

fundamental en relación con el valor de la vida y el lugar de la fe religiosa. Las iglesias se cerraron y los gobiernos prohibieron las reuniones públicas, entre otras cosas. Quedaba prohibido, por lo tanto, ofrecer misas y orar como comunidad por el fin de la pandemia. La ciencia se encargaría de luchar contra la enfermedad. Los hombres y mujeres de fe podían rezar, pero en privado, puesto que lo primordial era salvar vidas; vivir es más importante que tener un para qué vivir —ese es un asunto personal—. En el mundo premoderno, un mundo que vivía de la fe, el temor al contagio nunca habría hecho que se cerraran las iglesias, sino todo lo contrario: habría provocado que la gente acudiera más a ellas, al menos para poner sus negocios en regla.

¿Significa lo anterior que el mundo moderno se encamina inevitablemente hacia el secularismo, donde la fe religiosa sea sustituida por la fe en la ciencia y en los mecanismos del mercado o del estado? Esperamos que la lectura de los artículos y reseñas de este volumen motive la reflexión en este sentido.

Moris Polanco
Director editorial



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 efervescencia 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 XVIII» (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 luditos, 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 debruado 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 las 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.



La escolástica española

Spanish Scholasticism

Gabriel Zanotti

Instituto Acton
gabrielmises@yahoo.com

Josué Estrada

Seteca e Instituto CRUX
josueestradaquzman@gmail.com

Resumen: La escolástica española es, sin lugar a duda, una de las tradiciones más ricas y profundas dentro del judeocristianismo, y su legado en Occidente se puede percibir en distintas áreas del saber (derecho, economía, ciencia, filosofía, etc.). Sin embargo, dicha tradición ha sido injustamente ignorada o malinterpretada a través de la historia. Es por eso que, en este artículo, nos proponemos hacer un recorrido, *grosso modo*, por la Segunda Escolástica, resaltando, principalmente, su legado y profundidad en la historia del pensamiento.

Palabras claves: Escuela de Salamanca, escolástica española, Tomás de Aquino, judeocristianismo.

Abstract: The Spanish Scholasticism is one of the richest and deepest traditions in Judeo-Christianity, and its legacy in the West can be seen in different areas of knowledge (Law, Economics, Science, Philosophy). But this tradition has been unfairly ignored or misinterpreted throughout history. That is why in this article we propose to study the Second Scholasticism highlighting, mainly, its legacy and depth in the history of thought.

Key Words: School of Salamanca, Spanish Scholasticism, Thomas Aquinas, Judeo-Christianity.

Prolegómenos

En la España de los siglos XVI y XVII hubo un importante resurgimiento de la escolástica medieval. A este movimiento se le denomina de distintas maneras: escolástica española, hispánica o iberoamericana, segunda escolástica o Escuela de Salamanca. Debido a que muchos de estos grandes maestros estudiaron y enseñaron en la Universidad de Salamanca —fundada en 1243 por Fernando III el Santo— o fueron discípulos de maestros salmantinos, algunos estudiosos prefieren esta última designación. Sin embargo, hay que ser conscientes de que otras figuras relevantes de este período están asociadas a otras universidades, como la Complutense, Alcalá, entre otras.

Esta renovación de la escolástica está asociada, principal pero no únicamente, a dos órdenes religiosos: los dominicos y los jesuitas. Entre los primeros se pueden mencionar a Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez, etc.; entre los segundos están Francisco de Toledo, Luis de Molina, Juan de Mariana, Roberto Bellarmino y, por supuesto, Francisco Suárez. A Francisco de Vitoria (ca. 1483-1546) se le considera como el padre de la escolástica española o, por lo menos, el personaje más sobresaliente en la etapa de la escolástica pre-Trento. De igual manera, Vitoria fue el que introdujo como libro de texto en la Universidad de Salamanca la *Suma* de santo Tomás de Aquino, la cual sustituyó a las clásicas *Sentencias* de Pedro Lombardo¹. De esta manera, Vitoria fue el verdadero introductor del tomismo en Salamanca, señal característica del primer ciclo de la escolástica española, y renovador de la teología española².

Dos prejuicios por superar

1. La visión racionalista iluminista

No hay nada que ayude más a recorrer el presente que el conocimiento del ayer. De hecho, si queremos saber quiénes somos y hacia dónde vamos, tenemos que saber quiénes éramos, y eso se logra conociendo históricamente. Ya lo dijo Ortega y Gasset de manera enfática: «El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia». Pero el conocimiento histórico no solo ayuda a que el hombre se conozca a sí mismo, sino que se convierte en un «antídoto contra la arrogancia»: lo que hoy tiene o dispone la sociedad no ha llegado como

¹ Pedro Martínez de Osma (†1480), profesor en Salamanca, fue el primero en hacer dicha sustitución. Sin embargo, su reforma metodológica no tuvo continuadores inmediatos debido a su heterodoxia y temprana muerte.

² Vitoria seguramente fue influido por su maestro Pedro Crockaert (Pedro Bruselense) en sus años en París. Crockaert también sustituyó las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Suma* de santo Tomás de Aquino.

algo natural a lo que se tiene derecho, hay una serie de esfuerzos físicos e intelectuales y una cadena de acontecimientos innegables (Sabino, 2017, p. 20).

Es por aquella razón que el estudio y análisis de la escolástica española se hace tan necesario hoy día. El derecho, la teoría económica, la política, la ciencia, la filosofía y la teología son deudoras, en parte, tanto de la escolástica medieval en general como de la escolástica española en particular. Es por eso que, en ciertos círculos, se habla de los «fundamentos escolásticos de». Sin embargo, por motivos filosóficos y culturales, dicha influencia se eliminó o eclipsó a causa del racionalismo iluminista de finales del s. XVII y principios del XVIII. Este movimiento, *grosso modo*, heredó ciertas ideas que se habían elaborado en la escolástica, sobre todo con santo Tomás de Aquino (por ejemplo, la ciencia, los derechos del hombre, distinción entre poder civil y poder secular), pero las contrapuso totalmente a lo religioso, a lo trascendente y sobrenatural. De esta manera es que la historia se «rompe» entre la «gran era de la razón» y sus avances y la «era oscura de la religión y el dogmatismo», dando como resultado la casi anulación de los aportes de la también llamada segunda escolástica. Hay otras causas históricas que revelan los motivos por los que la escolástica española no prevaleció, los cuales se describen más adelante en el «Análisis retrospectivo».

Lo anterior no solo eclipsó la gran influencia del escolasticismo en Occidente, sino que ofreció una visión totalmente negativa de dicho movimiento y de la teología en general, la cual sigue sosteniéndose hoy día en muchos círculos. A esto Lorca (2014) lo llama «el desprecio de los ilustrados». Por ejemplo, algunos sostienen que el escolasticismo expresa la esterilidad de la erudición eclesiástica medieval, lo que quizás sea una reminiscencia de Hegel (1955), quien afirma lo siguiente:

La filosofía escolástica, al igual que la arábica, se desarrolla al margen del tiempo [...]; se mantiene constantemente en el mismo punto de vista, fiel al mismo principio, ya que comprobamos en ella la presencia continua de la fe religiosa y de un formalismo que no es otra cosa que una eterna disolución y un constante dar vueltas en torno a sí mismo. [...] Desfila ante nosotros aquí, evidentemente, una historia de hombres, pero no en rigor una historia de la ciencia; y los hombres que ante nosotros desfilan, en esta historia, son sin ningún género de duda hombres devotos, nobles y de unas cualidades extraordinarias. (pp. 104-105)

Y concluye con esta fuerte sentencia:

... no cabe duda de que el escolasticismo, visto en conjunto, es una bárbara filosofía del entendimiento sin ningún contenido real, una filosofía que no suscita en nosotros ningún interés verdadero y a la que, desde luego, no podemos retornar. (p. 150)

De esta forma, lo que se dice de la escolástica en general también se suele aplicar a la escolástica española en particular, la cual es, en un principio, un retorno o recuperación de la síntesis filosófico-teológica aquiniana³. Se trata, en esencia, de un «refloreCIMIENTO o renovación de la escolástica», pero ahora interpretada, además, dentro de un paradigma poco exacto: el paradigma contrarreformador, del cual nos encargaremos más adelante.

Se debe aclarar que dicho «desprecio ilustrado» no tiene, según nuestra interpretación, una justificación válida. Aunque Hegel (1955) interpreta que la filosofía escolástica se desarrolla al margen del tiempo (p. 104)⁴, un estudio tanto de las fuentes como del contexto histórico de los escolásticos españoles basta para confirmar que estos maestros no solo especularon sobre los temas recibidos de los escolásticos pasados, sino que estaban convencidos de que dicha tradición les proveía las mejores respuestas a los problemas que vivían. Es decir, supieron contextualizar sus fuentes y así pudieron afrontar los problemas más vivos y debatidos del momento, articulando y desarrollando síntesis teológico-filosóficas según los problemas políticos, jurídicos y económicos de su tiempo (*infra* «Ejes centrales de sus aportes»). Por ejemplo, *De potestate civili, De indís y De iure belli*, relecciones de Francisco de Vitoria⁵, reflejan de forma sucinta el pensamiento del dominico (contextualización de la teología aquiniana) sobre cuestiones ético-políticas discutidas en aquellos años: origen de la autoridad civil, los títulos legítimos e ilegítimos de los españoles para conquistar América y el derecho a la guerra en América contra los nativos (Saranyana, 2011, p. 450)⁶. De hecho, es curioso que el pensamiento de Vitoria se considera más realista y profundo, aunque nunca haya viajado a América, que el de Bartolomé de las Casas (Rivas, 2019, p. 23). Tanto así que su pensamiento originó nuevas ciencias humanas, como el derecho internacional, e impactó buena parte del pensamiento teológico, filosófico y político europeo y americano⁷.

³ Se dice «en un principio», porque a mediados del s. XVII se ubica una filosofía más ecléctica, con elementos de Tomás de Aquino, Duns Escoto y Suárez, concatenados en el método escolástico. De hecho, el mismo Suárez tiene una filosofía alternativa y ecléctica; a veces más en la línea del escotismo y del ockhamismo, pero siempre con rasgos propios. Por eso Suárez es un pensador sumamente interesante, porque su especulación filosófica, aunque no se esté de acuerdo en todo con él, es original y profunda.

⁴ Paradójicamente el mismo Hegel afirma: «Toda filosofía es *la filosofía de su tiempo*, un eslabón en la gran cadena del desarrollo espiritual» (énfasis agregado).

⁵ Véanse *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas* (BAC, 1960).

⁶ No hay que olvidar que Domingo de Soto ya había tratado el tema sobre los justos títulos en 1534 en su relección *De dominio*, cinco años antes a las dos de Vitoria sobre el mismo tema (Saranyana, 1999, p. 69-70; 2011, p. 456).

⁷ Alonso de la Vera Cruz (ca. 1507-1584) es un buen ejemplo del influjo de Vitoria en el Nuevo Mundo. Este fue ayudante de Vitoria en Salamanca y llegó a ser maestro en la Universidad de México. Aunque sigue muy de cerca los postulados de su maestro sobre los justos títulos de la conquista, tuvo ideas independientes. Sin embargo, algo que llama la atención es su tono realista y conciliador (¿heredado

Sobre la presencia continua de la fe en el pensamiento escolástico, esta, bien entendida, no representa un obstáculo para valorar el movimiento en cuestión. Dicha presencia no se debe a una presión ejercida desde fuera de su espíritu y sobre su libertad (Hirschberger, 2014), sino que es parte vital de su horizonte de vida: la visión religiosa del mundo y de la historia formaba parte de ellos y se daba ciertamente. Además, hay que recordar que todo quehacer filosófico, histórico o teológico es un quehacer situado —parafraseando a Zubiri—, y recriminar a los escolásticos esto resultaría paradójico. ¿Hay filosofía, acaso, exenta de presupuestos o prejuicios? Sin embargo, de aquí se desprende cierta genialidad de la escolástica española. A pesar de estar hablando desde su mundo, con sus límites naturales, sus intuiciones económicas, políticas o filosóficas fueron muy avanzadas, tanto que algunos rastrean en ellas las propuestas, por ejemplo, de un moderno orden liberal.

Por otro lado, el que la fe se hallase presente en los maestros de la segunda escolástica no significa que todo problema político, teológico o filosófico estuviera predeterminado o ya resuelto. Al querer buscar la verdad y ser fieles a ella, estos maestros desarrollaron un gran esfuerzo lógico (razón) o una profunda especulación filosófica, siempre en armonía con la fe (cf. *infra* «La visión protestante»), con el fin de comprender en la medida de lo posible tanto la realidad en sí como la realidad de la revelación (por ejemplo, Luis de Molina y su obra la *Concordia*)⁸. No recibieron la tradición del pensamiento de manera acrítica y ahistórica, sino que la evaluaron, la repensaron y, en ocasiones, rompieron con lo recibido tanto en forma como en contenido. Es decir, la escolástica española no fue un constante dar vueltas en torno al mismo punto ni en los principios revelados ni en las verdades que se conocen con la luz natural (de la razón)⁹. Prueba de ello es el mismo doctor Eximio: rompe con algunos conceptos básicos de síntesis pasadas (por ejemplo, la del Aquinate), rompe con la tradición anterior sobre cómo escribir filosofía y crea una nueva síntesis filosófico-teológica, la cual representa un hito importante en la historia de la filosofía y de la teología ¹⁰.

también de Vitoria?) con respecto a la propuesta de fray Las Casas sobre la necesidad de los españoles de abandonar las tierras americanas si querían ser absueltos.

⁸ Aunque Luis de Molina (1536-1600) en esta obra aborda un tema teológico, este requería de una profunda especulación filosófica, sobre todo en el área de la antropología.

⁹ Esta división es de Suárez, la cual aparece en el proemio a la primera disputation metafísica de las *Disputaciones*. Dicha división recuerda la distinción escolástica medieval de los «preámbulos de la fe» y los «artículos de fe». Los «preámbulos de la fe» eran aquellas verdades reveladas que son accesibles a la razón, que pueden ser «demostradas» racionalmente (por ejemplo, la existencia de un Creador o la existencia de un principio espiritual en el hombre); los «artículos de fe» eran aquellas verdades reveladas a las que solo se puede acceder por revelación y que no pueden ser demostradas racionalmente (por ejemplo, la encarnación o la Trinidad).

¹⁰ En lo que Suárez resulta más original es en su forma de ordenar las doctrinas metafísicas tratadas. De

Suárez fue, en cierto sentido, uno de los primeros sistematizadores de las disciplinas filosóficas (Saranyana, 2011, p. 468), y sus *Disputaciones metafísicas* fueron tan importantes que sirvieron como libro de texto de filosofía en muchas universidades alemanas, aun protestantes, y en colegios jesuitas en Francia en los siglos XVII y XVIII (Copleston, 1953). También se le hace responsable del primer tratado de ontología, el cual, en una línea prerracionalista, alumbró a Descartes, Leibniz y Wolff (Burillo, 1997, p. 66). De hecho, es interesante que Étienne Gilson, el responsable de evidenciar el influjo de la metafísica de Suárez en la educación de Descartes y en el espíritu europeo moderno, considera a Descartes y a Wolff discípulos del doctor Eximio, y como Spinoza (o Espinosa) es discípulo de Descartes y Kant de Wolff, el maestro granadino sería el maestro de toda la filosofía europea moderna (Florido, 2011, pp. 24-27)¹¹. De igual manera, hay que recordar que Suárez fue contemporáneo de Galileo y posiblemente su síntesis especulativa dio entrada a los intereses de la nueva ciencia.

Los aportes que realizaron los maestros de la segunda escolástica al mundo moderno les concede un lugar importante en la historia del pensamiento. Su esfuerzo lógico, su intuición filosófico-teológica y su perspicacia para analizar los problemas de su época causan admiración y estima hoy día. Solo el conocimiento histórico —el cual incluye la comprensión filosófica, teológica y demás— de los maestros españoles del s. XVI, injustamente ignorados, nos permitirá alimentar un sentimiento de aprecio, reivindicar sus aportes y ponerlos en el lugar correspondiente.

2. La visión protestante o «apologética histórica»

Queda otro prejuicio más que es necesario superar, el cual está en el seno del cristianismo mismo. Así como el racionalismo iluminista enfrentó a la razón con la fe, las disputas entre católicos romanos y protestantes contrapusieron el escolasticismo con el protestantismo. Lutero pensaba que la característica de la teología escolástica era «la confianza en la propia fuerza de voluntad en la relación con Dios» (Kaufmann, 2017, p. 40), a la cual reaccionó fuertemente con su teología de la gracia agustino-antipelagiana. De igual manera, el Reformador alemán acusó al escolasticismo de haber infiltrado el racionalismo griego en el cristianismo y describió a dicho movimiento como un gran desvío racionalista de la cultura cristiana. De hecho, antes de las famosas 95 tesis contra las indulgencias, este monje agustino escribió en 1517 un ataque fundamental contra la teología escolástica (*Contra scholasticam theologiam*) (p. 41). Esta

esa manera elaboró un sistema metafísico que configuró una nueva estructura moderna desde el punto de vista metafísico, el cual fue un resorte para el progreso y el desarrollo científico. Sin embargo, en su obra sigue la norma habitual de las obras escolásticas (nota preliminar en *ad Lectorem* en Suárez, 2011, p. 69).

¹¹ Giambattista Vico, Schopenhauer y Heidegger también leyeron las *Disputaciones* con atención (Saranyana, 2011, p. 469).

polémica desembocó en lo que Hans Küng (2007) llama «teología de la controversia» y terminó en una «apologética histórica» (p. 504; Saranyana, 2008, p. 123)¹². De esta manera los dos frentes confesionales acabaron separados, con una actitud antagónica y sin poder reconocerse mutuamente¹³.

A esto se le sumó, además, que la teología católica que se desarrolló durante los siglos XVI y XVII se le consideró como mera reacción a la Reforma protestante. De ahí que algunos consideren a la segunda escolástica solo como un movimiento contrarreformador, es decir, un paradigma reaccionario, antiguo, conservador y monolítico. Incluso se ha llegado a decir que dicho movimiento no es de talante internacional, sino romanizado casi por completo y con una obsesión creciente en la obediencia al papa¹⁴.

Sobre lo anterior se puede hablar mucho, pero nos tenemos que limitar a algunas líneas y ejemplos representativos. En cuanto a la polémica de la gracia, la predestinación y el libre albedrío, el debate no solo se circunscribió entre católicos y protestantes, sino que hubo fuertes encuentros entre dominicos y jesuitas en Valladolid y Salamanca. En torno a este debate es que aparece el jesuita Luis de Molina, quien intenta solucionar con su *Concordia* el debate planteado por luteranos y bayistas. Entre las muchas cuestiones que define, Molina, a través de una profunda especulación filosófica, fija los límites de la voluntad y de la gracia en la salvación y señala la cooperación de la libertad humana con la actividad divina. Así, este maestro escolástico no niega ni el libre albedrío y resalta la eficacia primaria de la gracia¹⁵.

Por otro lado, sobre la acusación de que el escolasticismo es un gran desvío racionalista de la cultura cristiana, cabe aclarar que ni el escolasticismo medieval ni el español son racionalistas (según la interpretación luterana) ni fideístas (según el iluminismo racionalista). Los escolásticos españoles, no hay que olvidar, siguen el espíritu patristico y medieval de desarrollar un diálogo o armonía entre fe y razón (*fides quearens intellectum*)¹⁶. No se trataba de que

¹² Hay que recordar el debate historiográfico entre el luterano Matías Flacius y el católico César Baronio.

¹³ Siempre hay matizaciones, claro está. Aunque Lutero fue un antiescolástico y antiaristotélico, su compañero Melanchton fue más moderado y abierto hacia la filosofía, al igual que sus seguidores. Recordemos que las *Disputaciones metafísicas* de Suárez penetraron y fueron estudiadas por estudiantes más afines a Melanchton en algunas universidades protestantes alemanas (Copleston, 1953).

¹⁴ Sobra señalar la tesis poco exacta de ver la crisis del s. XVI como la responsable de tener una Europa «de dos velocidades y dos intensidades religiosas». Donde el lado protestante es emprendedor, próspero, con libertad de conciencia y libre examen de las Escrituras; y el lado católico es ocioso, oscurantista, dogmático y tradicionalista. Contra esta idea véase Stark (2016).

¹⁵ Cabe resaltar que muchos académicos actuales, aun protestantes, están poniendo un fuerte énfasis en las doctrinas molinistas, por ejemplo, Alvin Plantinga y William Lane Craig.

¹⁶ Recordemos a san Agustín: «Creo para entender, entiendo para creer»; o a Tomás de Aquino como modelo de las relaciones entre razón y fe (cf. la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II).

la fe le tomara examen a una sospechosa razón ni de que la razón le tomara examen a una sospechosa fe. Significa, más bien, la unidad y exigencia entre ambas, la existencia de una *armonía natural*, las dos piernas de una caminata (Zanotti, 2003, p. 44) o de una religión ayudada por la razón, pero no ejerciendo una guía directa, sino a través de hombres creyentes — como bien lo afirmó Jaspers—. Reconocen la primacía de la fe en cuanto verdad revelada, porque son cristianos, pero valoran como máxima instancia natural la razón humana, la cual ayuda a entender tanto el orden natural como las verdades sobrenaturales (verdades superracionales, no irracionales)¹⁷. Es decir, la fe para los escolásticos españoles supone la razón y la eleva a verdades que la sobrepasan¹⁸. Aquí las palabras de Suárez (2011) son esclarecedoras:

Aunque la teología divina y sobrenatural se apoya en la divina iluminación y principios revelados por Dios, supuesto que se ha de completar con el discurso y raciocinio humano, se ayuda también de las verdades conocidas por la luz natural, y de ellas usa como de ministros e instrumentos para llevar a término sus razonamientos e ilustrar las divinas verdades. (p. 73)

Además, conviene resaltar la finalidad teológica de su síntesis filosófica, escrita *ad lectorem*:

... es imposible que uno llegue a ser buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos fundamentos de la metafísica [...]. De tal manera desempeño en esta obra el papel de filósofo, que jamás pierdo de vista que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sierva de la Teología divina. (p. 70)

Con respecto a interpretar la escolástica española como un movimiento reaccionario y contrarreformador, podemos decir lo siguiente. Hay que recordar que, en el caso de España, centro importante de actividad teológica en el s. XVI, la Reforma impactó de manera periférica. En España, la reforma de la iglesia ya había comenzado con Isabel la Católica y el cardenal Cisneros. Además, aunque los pensadores españoles eran conscientes del protestantismo y algunas de sus tesis se pueden leer en oposición a este movimiento, la actividad teológica estaba más enfocada en el descubrimiento del Nuevo Mundo, en las discusiones entre órdenes, entre otras cosas (Copleston, 1953; González, 2010, p. 743). Tal es el caso del ya citado Francisco de Vitoria o la discusión entorno a la gracia y el libre albedrío entre jesuitas y dominicos. Por lo tanto, realmente, la refutación de las tesis protestantes juega un papel muy secundario (p. 744).

¹⁷ Aunque las verdades sobrenaturales son producto de la revelación y no de la razón, no quita que esta última, una vez creída, la pueda tratar de entender, mas no de demostrar racionalmente.

¹⁸ Estas últimas reflexiones corresponden a un gran medievalista argentino, el Dr. Héctor José Delbosco.

Por otra parte, el énfasis de los maestros de Salamanca en las doctrinas de santo Tomás de Aquino fueron tan importantes que repercutieron en gran manera en el Nuevo Mundo, es decir, fueron de talante internacional. Por ejemplo, la bula *Sublimis Deus* de Paulo III en 1537 es un fiel reflejo del tomismo y sus repercusiones en América. En esta se ratifica, entre otras cosas, la distinción entre las exigencias de orden natural y las de orden sobrenatural, acentuando la inviolabilidad de los derechos que provienen de la naturaleza humana (siguiendo el principio tomasiano de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona), como la propiedad, la soberanía o la libertad (Saranyana, 1999, pp. 63-65). Además, no hay que olvidar que a Vitoria se le atribuye la concepción de los derechos humanos (Rivas, 2019, p. 24).

Ahora bien, con todo lo que se ha dicho solo se quiere evidenciar que el prejuicio de ciertas visiones protestantes no es justificado ni desde la historia ni desde la teología o filosofía. Tampoco se pretende «demostrar» que el origen de todo proviene de la escolástica española. Más bien, lo que se intenta es que llegue el juicio donde estaba el prejuicio y que emane algo más importante que une a estas dos ramas del cristianismo: la tradición judeocristiana.

A pesar de los muchos esfuerzos realizados en tiempos recientes en aras del diálogo y comunión entre protestantes y católicos, sigue existiendo esta pugna histórica confesional o de segundo nivel. Todavía es común querer seguir identificando «los orígenes protestantes o católicos» de tal o cual ciencia, disciplina o virtud¹⁹, obviando y negando la raíz común de ambas tradiciones²⁰. Lo que queremos proponer aquí —como ya lo hizo Zanotti (2018b)— es superar dicho prejuicio, en la medida de lo posible, y recuperar la raíz común que permite el diálogo: la tradición judeocristiana. Ya no se trataría, por ejemplo, de ver la escolástica española solo como tradición católica romana y contraria al protestantismo, sino percibirla como tradición principalmente judeocristiana que pueden apreciar y hacer suya tanto católicos como protestantes. Es decir, la escolástica puede ser un punto de encuentro ecuménico, un elemento dialógico para ambas confesiones. Es cierto que hay un pasado que no se puede negar, pero sí curar (Zanotti, 2020).

La historia en acto segundo es siempre una recreación gnoseológica (Saranyana, 1992, p. 1050), la cual incluye nuestros preconceptos o prejuicios. Sin embargo, a través del estudio concienzudo de la escolástica española, tradición tan amplia y profunda (un museo del espíritu humano), pero injustamente ignorada, se pretende recuperar sus aportes en diálogo con la tradición más amplia, y así reflejar la importancia del judeocristianismo para Occidente.

¹⁹ A modo de ejemplo, los protestantes siguen citando a Max Weber (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*) y los católicos a Michael Novak (*La ética católica y el espíritu del capitalismo*).

²⁰ Algunas disputas de este orden recuerdan la intransigencia de Lutero cuando defendía que solo su ideal de iglesia recuperaba el espíritu de los primeros tiempos.

Ejes centrales de sus aportes

3. Limitación del poder

Entramos ahora a uno de los momentos culminantes de la modernidad católica, pero con un regreso, esta vez, del aristotelismo cristiano medieval de manos de santo Tomás de Aquino. Las tres ideas que este último había desarrollado tan exactamente —la distinción entre el poder eclesial y civil, la ley natural, la ciencia— son ahora puestas en el contexto histórico de los problemas políticos, jurídicos y económicos del s. XVI.

Los escolásticos españoles —Suárez, Vitoria, Mariana— se enfrentaron con dos nuevas circunstancias históricas. Por un lado, las monarquías absolutas, que rompían con el delicado equilibrio de poderes del Sacro Imperio y tomaban lo peor del clericalismo al pretender justificar su poder en un supuesto mandato divino. Por el otro lado, la colonización española de las llamadas Indias.

Frente a lo primero, afirmaron una teoría esencialmente democrática de la traslación del poder, de Dios al pueblo y del pueblo al gobernante, con la implicación de que este se quedara sin legitimidad cuando por la tiranía quebrara con el bien común. El cardenal Bellarmino afirmaría lo mismo un tiempo después.

Frente a lo segundo, la revolución para la época fue aún mayor. Siguiendo a santo Tomás, en tanto al poder secular como causa eficiente principal de su actividad, «se atrevieron» a decir claramente que un reino no cristiano puede ser legítimo en tanto respete el bien común. Vitoria, especialmente, fue claro en esto con respecto a los reinos precolombinos, afirmando con ello algo esencial: la *desclericalización* en tanto a la legitimidad del poder (Fazio, 1998). O sea, quebraba con una larga tradición de la legitimidad pontificia como condición necesaria para la legitimidad del poder secular, con lo cual saca a relucir una de las ya reseñadas semillas más importantes del judeocristianismo: la sana laicidad del poder temporal, término afirmado por primera vez por Pío XII²¹, y que es esencial para una distinción Iglesia-poder civil que no pase por el iluminismo.

En ambos casos, frente a las monarquías absolutas y frente a la colonización española, afirmaron *los derechos del súbdito* frente al poder conforme a la ley natural, cosa que será luego esencial para la emergencia histórica de los derechos individuales frente al poder de los posteriores estados. En el caso de la libertad religiosa, es clásico ya el caso de Bartolomé de las Casas, fraile dominico, quien defiende el derecho a la libertad de conciencia de los precolombinos.

²¹ Véase el capítulo sexto de Zanotti (2018a).

4. Economía

Con respecto al tema económico, hace tiempo que ya se han descubierto los fundamentos escolásticos de la economía de mercado²², y especialmente de la «escuela austríaca de economía». Los partidarios de esta última se debaten a veces en relación a cuánto, verdaderamente, fue así. Obviamente, nadie dice que algún escolástico del s. XVI fue lo mismo que Mises en el s. XX, así como Mises quedará muy atrasado ante algún futuro economista del s. XXV. La cuestión es verlos no solo evolutivamente, sino también en tanto al eje central de un programa de investigación.

En cuanto a lo primero, lo que fundamentalmente los caracteriza es que son teólogos morales que tienen la sagacidad de aplicar criterios morales universales a las circunstancias propias de su época, donde ya comenzaban a darse los fenómenos de evolución de la cooperación social (mercado) bajo cierta acumulación de capital. Ante esa circunstancia, ellos podrían haber tenido las clásicas sospechas condenatorias que la mayor parte de los santos padres tuvieron frente a fenómenos de mercado, tales como propiedad, ganancia, interés, precio, bajo condiciones de economía estática sin una estructura *temporal* de la producción (ahorro y formación de capital). Pero no fue así. Los autores citados muestran cómo comenzaron a darse cuenta de la naturaleza de ciertos fenómenos de mercado, especialmente porque eran teólogos morales que sabían, conforme a santo Tomás, que *el deber es un analogado del ser y, por ende, para saber del deber ser del mercado hay que conocer su ser*. Otra vez, un clásico ejemplo de una semilla dejada por la *forma mentis* de santo Tomás, que luego produce resultados fuera de su propia época.

En cuanto a lo segundo, advertir la naturaleza de los fenómenos de mercado fue comenzar un programa de investigación que, como dice muy bien Hayek, estuvo casi inexistente en la filosofía antigua: los órdenes espontáneos, las consecuencias no intencionadas de las interacciones económicas. Esto es un gran mérito, porque habitualmente un filósofo moral va al objeto, fin y circunstancia de la acción; el fin la intención última es, por ejemplo, *¿para qué compraste ese chocolate?* Pero el asunto es que esa acción tiene una consecuencia «no» intencionada: dar valor a los factores de producción que producen el chocolate; *y si el intercambio fue en sí mismo justo —objeto y circunstancias—, la consecuencia no intencionada también lo será*. Este programa de investigación

²² Los autores clásicos al respecto son: san Bernardino de Siena, san Antonino de Florencia, Cayetano, Vitoria, Domingo de Soto, Báñez, Tomás de Mercado, de Azpilcueta, de Medina, Sarabia de la Calle, Luis de Molina, de Mariana, Suárez, Lessio, Lugo, etc. Sus investigadores contemporáneos clásicos son: Schumpeter, Grice-Hutchinson, Hayek, de Roover, Kauder, Rothbard, Novak, Liggio, Chafuen, Termes. La supina ignorancia de todo esto por parte de pontífices, teólogos, sacerdotes, para el tema de la economía de mercado y la tradición católica, es vergonzosa. Véase al respecto el clásico libro de Alejandro A. Chafuen, *Raíces cristianas de la economía de mercado*, 2a. ed. (Rialp, 1991). La primera edición fue en 1986 por Ignatius Press y su última versión bajo Fundación para el Progreso.

fue seguido luego por los iluministas escoceses (Smith, Hume, Ferguson), los fisiócratas, los clásicos y, especialmente, por los austriacos a partir de Menger; además, no hay que olvidar a otros autores, no precisamente menores, que son ya directamente protoaustriacos (como Turgot, Galiani, Cantillon, Say, Bastiat, de Molinari, etc.)²³.

Pero los escolásticos tienen el mérito de haber sido los primeros. Esta idea —las consecuencias no intencionadas—, además, será la que dará la autonomía relativa y específica de las ciencias sociales respecto a la ética: relativa porque toda acción humana puede ser juzgada moralmente; específica porque el corpus central de investigación de la economía como ciencia *tiene que ver con esas consecuencias no intencionadas* y no con el fin último de la acción.

5. Ciencia

Con respecto al desarrollo de la ciencia, la segunda escolástica es menos fructífera que el neoplatonismo cristiano de los siglos XVI y XVII. Pero hay que advertir que también se ha desarrollado un programa de investigación sobre los *fundamentos escolásticos de la ciencia*, basado, más bien, en una versión más empírica de la ciencia. El autor principal de este programa de investigación es P. Duhem, seguido de cerca en esto por Stanley Jaki (1978, 1987), que obviamente despierta más simpatías entre los tomistas más aristotélicos. La ciencia actual se habría originado principalmente en J. Filopon (s. V d. C.) con su teoría del «impulso»; seguido por Roger Bacon y Grosseteste en Oxford, ambos franciscanos del s. XIII; y seguidos por Nicolás de Oresme (s. XIV), quien habría desarrollado las primeras nociones de inercia que llegaron a Galileo. Obviamente, no sería prudente contraponer esta línea con los neoplatónicos. A principios del s. XVII solo quedaban «jirones», al decir de Kuhn, del sistema ptolemaico, aún defendido por los ya aludidos físicos aristotélicos enemigos de Galileo. Y, entre las críticas que habían dejado al sistema ptolemaico cortado en trozos, esta aludida corriente escolástica había tenido mucho que ver:

Los siglos durante los cuales imperó la escolástica son aquellos en que la tradición de la ciencia y la filosofía antiguas fue simultáneamente reconstruida, asimilada y puesta a prueba. A medida que iban siendo descubiertos sus puntos débiles, éstos [sic] se convertían de inmediato en focos de primeras investigaciones operativas en el mundo moderno. *Todas las nuevas teorías científicas de los siglos XVI y XVII tienen su origen en los jirones del pensamiento de Aristóteles desgarrados por la crítica escolástica.* La mayor parte de estas teorías contienen asimismo conceptos claves creados por la ciencia escolástica. Más importante aún que tales conceptos es la posición de espíritu que los científicos modernos han heredado de sus predecesores

²³ Vea al respecto Iorio (2017).

medievales: una fe ilimitada en el poder de la razón humana para resolver los problemas de la naturaleza. Tal como ha remarcado Whitehead, «la fe en las posibilidades de la ciencia, engendrada con anterioridad al desarrollo de la teoría científica moderna, es un derivado inconsciente de la teología medieval». (Kuhn, 1985)

Análisis retrospectivo

6. Por qué no prevalecieron

A nivel político, la pregunta clásica es la siguiente: ¿cómo es que la escolástica española fue plenamente una modernidad católica y, sin embargo, no parece haber tenido influencia tanto en la praxis como en la teoría del catolicismo posterior ni de las regiones influenciadas por la corona española?

No tengo una respuesta taxativa. La historia de las ideas y de las instituciones está llena de casualidades, de accidentes, de males, de olvidos, etc. Podríamos conformarnos con ello y punto. Pero no. Hagamos algunas hipótesis, por lo demás nada originales.

Las monarquías absolutas europeas, católicas o protestantes, eran un producto histórico ya consumado por la separación de católicos y protestantes y por la crisis del Sacro Imperio. Los escolásticos escriben ya en carácter de opositores a esas monarquías absolutas imperantes. Es como si hubieran querido llevar la historia para atrás —hacia una evolución liberal clásica del Sacro Imperio— o como si estuvieran haciendo control de daños —por ejemplo, Vitoria con la colonización española—. O sea, cuando escriben la historia ya les había pasado por encima.

Pero luego, además, todo se mezcla. La historia de Europa a partir del s. XVI no es la historia de la modernidad católica. En realidad, esta última *sigue siendo* una idea, un ideal regulativo más que una evolución histórica lineal. Adelantándonos un poco, citemos a Leocata (1979, cap. 11): «... puede decirse así que el humanismo moderno es un ideal que nuestra cultura no ha todavía alcanzado debido a la pseudoasimilación iluminista».

O sea, todo se mezcló. Las instituciones evolutivas de Inglaterra y los EE. UU. —el *common law*, la división de poderes, como Hayek la explica, el constitucionalismo— eran plenamente compatibles con la modernidad católica, pero los estados pontificios y los monarcas católicos vieron en ello solo el resultado del anglicanismo y el protestantismo —por lo demás, la laboriosidad era un elemento intrínseco al mercado que habían sabido ver los escolásticos—. Pero Europa siguió su derrotero por un antiguo régimen, o sea, un clericalismo rancio y autoritario que tiene en el iluminismo de la Revolución francesa su propia reacción. El iluminismo fue, al decir de Hayek,

un abuso de la razón, que sigue a un abuso de la religión convertida en sumo clericalismo, intolerancia, fanatismo y superstición. A ello siguen los imperios napoleónicos que ponen en jaque a los estados pontificios y la ausencia de los escolásticos en las muy enojadas encíclicas *Mirari vos*, de Gregorio XVI, y *Quanta cura*, de Pío IX. En León XIII la teoría de la traslación del poder aparece casi condenada²⁴ —sin nombrar a nadie—, excepto que hagamos esfuerzos hermenéuticos para entenderlo de otro modo (por ejemplo, Hoffner, 1974). El primer y único pontífice que nombra a los escolásticos a favor —y precisamente por dicha teoría del poder— fue el hoy olvidado Pío XII en un más olvidado discurso²⁵. Y hasta hoy los escolásticos, sobre todo en economía, siguen sin aparecer en el horizonte de la formación sacerdotal.

7. ¿Influencias posteriores?

Por lo demás, está el problema de los autores liberales de los siglos XVII, XVIII y XIX. Nuevamente está todo muy mezclado. Se podría decir que en varios de ellos hay claras reminiscencias de la ley natural de la segunda escolástica. No nos referimos a Grocio y Pufendorf, sino a la extendida hipótesis, por lo demás difícil, de que Juan de Mariana influye directamente en Hooker y este en J. Locke (nada más y nada menos). Autores ingleses como Burke y Lord Acton tienen, obviamente, esa influencia, al igual que los «doctrinarios» franceses (como Constant, Royer Collard, Guizot) y los fisiócratas (Bastiat y Montesquieu). Pero la negación de la metafísica por parte de Hume y Kant es esencial a un iluminismo donde la idea de ley natural queda como una curiosidad histórica hasta hoy, y donde las justificaciones de los derechos individuales se mezclan inexorablemente con posturas inmanentistas donde el cristianismo aparece casi como el enemigo. El único momento de *claro* renacer escolástico es con los liberales católicos del s. XIX: Ozanam, Lacordaire, Montalembert y, los más profundos, Rosmini y Lord Acton.

8. El problema filosófico

A nivel filosófico, hay que ver hasta qué punto la escolástica del s. XVI mantuvo lo mejor del pensamiento de santo Tomás. Nadie niega los méritos del monumental comentario a la *Suma* del cardenal De Vio, pero hay que ver si en un punto esencial, como es el tema del ser en santo Tomás, no abrió un flanco débil a las críticas posteriores que se le hicieron a santo Tomás por parte de los heideggerianos más agudos, que vieron un olvido del ser en la noción de «concepto» de ser, tan aludido en el famoso tercer grado de abstracción, olvidando que el ser en santo Tomás no es un concepto, sino la *afirmación* del acto de ser (Fabro, 1961; Ferro, 2004), que depende, a su vez, del contexto

²⁴ Véase el capítulo sexto de Zanotti (2018a).

²⁵ Véase *idem*.

creacionista de santo Tomás (porque en santo Tomás, ser es ser creado). Esto favoreció interpretaciones más avicenianas de santo Tomás, donde el ser es un accidente de la esencia, juntándose esto con la famosa distinción de razón entre esencia y existencia que interpreta Suárez como distinción entre un ser posible, contingente, y un ser real, contingente, a diferencia del ser necesario. Todo esto arrastraba una de las primeras interpretaciones de santo Tomás, la de Egidio Romano, que tan poco favor hizo al Aquinate, donde esencia y existencia eran tratadas casi como dos entidades diferentes (ante lo cual reaccionan todos los que critican la distinción *real* entre esencia y *esse*).

Por lo demás, abstrusas distinciones de las «especies» inteligibles, como especie sensible expresa, impresa, etc., son obra de Juan de Santo Tomás — que Maritain (1976) ayuda a difundir — y no de santo Tomás, pero complicaron más la ya difícil relación entre la idea y la realidad. Todo esto es muy delicado porque puede poner en peligro toda la metafísica de santo Tomás, estando en juego, nada más y nada menos, que su síntesis razón-fe. Las interpretaciones de santo Tomás, por lo demás, comienzan a ser más manualísticas, *quitándole el juego de lenguaje de las sumas y amenazando su interpretación como un racionalismo potencial* que alimentó las críticas de Kant, del positivismo, de Heidegger y de todo el pensamiento posmoderno. Lo que quiero decir con esto es que tal vez los escolásticos del s. XVI fueron mejores políticos y economistas que teólogos y filósofos.

Críticas injustas

Pero injustas han sido, sin embargo, las críticas a los escolásticos por parte de católicos del s. XX simpatizantes del franquismo y el movimiento *La Acción Francesa*, que tanto influye en el caso Lefebvre. En primer lugar, considera condenada la teoría de la traslación del poder. A ello respondemos no solo que los párrafos de León XIII al respecto no son totalmente claros, y que, además, no solo Pío XII dijo exactamente lo contrario, sino que es un tema opinable que no puede tener resolución en el Magisterio Ordinario Definitivo. Pero, además, la idea de limitación del poder está más bien asociada al límite institucional anglosajón —el *common law*, la división inglesa y norteamericana de poderes, el control de constitucionalidad— que a la teoría del origen del poder, que en su momento quiso poner un límite a los monarcas absolutos, pero sin un parámetro institucional. O sea, si hay algo que criticar a los escolásticos es que no vieron el tema institucional —crítica que sería injusta, porque sería como decir que Copérnico no vio a Kepler— más que una totalmente opinable (aunque importante históricamente) teoría del origen del poder.

Otra crítica injusta es el tema de los «derechos subjetivos». Para ellos los escolásticos son el origen del liberalismo —en eso tienen razón— y, por ende, de la perdición: el sujeto de derechos frente al poder. No advierten que, como

hemos visto, es un error conceptual contraponer la ley natural objetiva de santo Tomás a los derechos subjetivos de los escolásticos, porque la idea de *derechos* de los súbditos está totalmente implicada en los *deberes* que los gobernantes tienen ante ellos, que son ante todo una obligación de justicia. Pero además hacen esta crítica desde una visión histórica extemporánea, porque no vaya a ser que algún católico critique a sus queridos Franco y Mussolini —y algunos llegaron más allá— en nombre de santo Tomás de Aquino: por eso su odio total a Jacques Maritain.

Conclusión

La modernidad católica, como idea, allí quedó, como coherente hija del judeocristianismo; como ideal histórico *concreto* no prosperó. Como *idea* ha sobrevivido y sigue insistiendo: el Concilio Vaticano II ha afirmado la sana laicidad, la limitación del poder, los derechos personales, la importancia del laicado y la lectura de las Escrituras por parte de todos los fieles. Pero en la historia concreta todo se mezcló con la separación entre protestantes y católicos y con la emergencia histórica del iluminismo como ideal cultural. Por eso la modernidad católica sigue siendo un ideal casi incumplido. Mientras sea así, el mismo Occidente está en peligro.

Referencias

- Burillo, S. F. (1997). Las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez S. J., su inspiración y algunas de sus líneas maestras. En el IV centenario de la primera edición (1597-1997). *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4, 65-86.
- Copleston, F. (1953). De Ockham a Suárez (Vol. 3). En *Historia de la filosofía*. La edición consultada fue la versión para iBooks.
- Fabro, C. (1961). *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Publications Universitaires de Louvain. Éditions B. Nauwelaerts.
- Fazio, M. F. (1998). *Francisco de Vitoria: Cristianismo y modernidad*. Ediciones Ciudad Argentina.
- Ferro, L. S. (2004). *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Santo Tomás*. Primera parte. UNSTA.
- Florido, F. L. (2011). Estudio preliminar. En *Disputaciones metafísicas* (pp. 15-59). Editorial Tecnos.
- González, J. L. (2010). *Historia del pensamiento cristiano*. CLIE.

- Hegel, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. FCE.
- Hirschberger, J. (2014). *Historia de la filosofía: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*. Herder. La edición consultada fue la versión para iBooks.
- Hoffner, J. (1974). *Manual de doctrina social cristiana*. Rialp.
- Iorio, J. U. (2017). *Dos Protoaustriacos a Menger: Uma Breve História das origens da Escola Austríaca de Economia*. 2a. Edição. Mises Brasil.
- Jaki, S. (1978). *The Road of Science and the Ways to God*. University of Chicago Press.
- Jaki, S. (1987). *Uneasy Genius: The Life and Work of Pierre Duhem*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Kaufmann, T. (2017). *Martín Lutero: Vida, mundo, palabra*. Trotta.
- Kuhn, T. (1985). *La revolución copernicana*. Orbis.
- Küng, H. (2007). *El cristianismo: Esencia e historia*. Trotta.
- Leocata, F. (1979). *Del Iluminismo a nuestros días*. Ediciones Don Bosco.
- Lorca, A. M. (2014). *Introducción a la filosofía medieval*. Alianza Editorial. La edición consultada fue la versión para iBooks.
- Maritain, J. (1976). *El orden de los conceptos*. Club de Lectores.
- Rivas, L. G. (2019). *Campeones de la libertad: Los maestros de la Segunda Escolástica española e iberoamericana*. Unión Editorial y Centro Diego de Covarrubias.
- Sabino, C. (2017). *La historia y su método*. Unión Editorial.
- Saranyana, J. I. (1992). La Iglesia católica y América. *Scripta Theologica*, 24 (3), 1049-1061.
- Saranyana, J. I. (dir.). (1999). Teología en América Latina: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715) (Vol. 1). En *Teología en América Latina*. Iberoamericana. 4 volúmenes.
- Saranyana, J. I. (2008). Una historia del pensamiento latinoamericano desde sus orígenes hasta nuestros días (autocrítica). *Revista de Hispanismo Filosófico*, 13, 121-128.

- Saranyana, J. I. (2011). *La filosofía medieval: Desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca*. EUNSA.
- Stark, R. (2016). *Bearing False Witness: Debunking Centuries of Anti-Catholic History*. Templeton Press. La edición consultada fue la versión para iBooks.
- Suárez, F. (2011). *Disputaciones metafísicas*. Editorial Tecnos. Traducción de Rábade Romeo, S., Caballero Sánchez, S. y Puigcerver Zanón, A.
- Zanotti, G. (2003). *Filosofía para filósofos*. Unión Editorial.
- Zanotti, G. (2018a). *Judeocristianismo, civilización occidental y libertad: Ensayo sobre el origen esencialmente judeocristiano de la libertad de Occidente*. Instituto Acton.
- Zanotti, G. (2018b). La laboriosidad como una virtud esencialmente judeocristiana. *Revista Fe y Libertad*, 1 (1), 101-108.
- Zanotti, G. (2020). *El diálogo con nuestros hermanos protestantes*. Recuperado de <http://gzanotti.blogspot.com/2020/01/el-dialogo-con-nuestros-hermanos.html>



La ética católica y el espíritu del capitalismo: don y contrato en la Escuela de Salamanca

Catholic ethics and the spirit of Capitalism: gift and contract in the School of Salamanca

Antonio Moreno Almárcegui

Universidad de Navarra

anmoreno@unav.es

Germán Scalzo

Universidad Panamericana

german.scalzo@gmail.com

Resumen: Este artículo pretende contribuir al debate sobre la relación entre economía y religión a través de una profundización de la estructura de la *caritas* en la tradición católica de la Escuela de Salamanca. Según la famosa tesis de Weber que relaciona la ética protestante con el espíritu del capitalismo, la separación entre el mundo del contrato y el del don habría permitido el surgimiento de las instituciones económicas modernas —en especial el mercado y el Estado— y el desarrollo capitalista. La tesis que aquí se sostiene muestra cómo para la tradición católica don y contrato no se oponen, sino que uno es fundamento del otro; en otras palabras, que el mercado presupone el don. Como corolario, se fundamentará que el rechazo de la usura que se observa en la tradición salmanticense está unido a la defensa de la moneda como un don.

Palabras clave: don, contrato, gracia, protestantismo, justicia conmutativa, justicia distributiva, caridad, Escuela de Salamanca

Abstract: This article aims to contribute to the debate on the relationship between economy and religion through a deepening of the structure of the *caritas* in the Catholic tradition of the School of Salamanca. According to Weber's famous thesis that relates the Protestant ethic to the spirit of capitalism, the separation between the world of the contract and that of the gift would have allowed the emergence of modern economic institutions —especially the market and the State— and capitalist development. The thesis that is su-

ported here shows how, for the Catholic tradition gift and contract, are not opposed but that one is the foundation of the other; in other words, that the market presupposes the gift. As a corollary, it will be argued that the rejection of usury that is observed in the Salamanca tradition is linked to the defense of the currency as a gift.

Keywords: gift, contract, grace, Protestantism, commutative justice, distributive justice, charity, School of Salamanca

Introducción

En la tradición académica sobre el don —mayormente francesa— se aprecia un cierto desconocimiento del mundo católico, en su evolución se observa un salto del mundo antiguo al moderno, fuertemente influenciado por la narrativa protestante (Scalzo, 2016). Detrás de esta posición se encuentra la famosa, aunque polémica, tesis que Weber desarrolla en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Weber, 2003, Hénaff, 2003), según la cual, la separación entre el mundo del contrato y el del don habría permitido el surgimiento de las instituciones económicas modernas y el desarrollo capitalista. Por su parte, Clavero (1991) explica que el aparente «fracaso» del mundo católico en desarrollar un sistema económico moderno de tipo capitalista en el transcurso de la Edad Media a la Edad Moderna, se debe a que el orden jurídico-económico católico siguió sosteniendo la primacía del don sobre el mercado, o de la caridad sobre la justicia, tal como se observa en la Escuela de Salamanca. A largo plazo, esto habría provocado una cierta confusión de ambos planos, que afectaría al «acuerdo y eficacia de las obligaciones», lo cual habría impedido el desarrollo de un sistema económico moderno de tipo capitalista, especialmente el desarrollo de un sistema financiero (Clavero, 1991, pp. 40-41).

A pesar de su aparente autonomía, es

cada vez más patente que el intercambio y el contrato no serían posibles sin esas expresiones de fraternidad, de gracia, de ayuda mutua que envuelven las relaciones humanas. Se hace por tanto importantísimo llevar a cabo un estudio de cómo se articulan el don y el contrato...». (Martínez-Echevarría, 2010, p. 135)

El presente trabajo pretende ser una primera aproximación a ese estudio. Para ello, analizaremos cómo las diferentes concepciones de la noción de gracia (expresión de la relación misma del hombre con Dios) que tienen el protestantismo y el catolicismo, repercuten en las relaciones sociales de los

hombres entre sí. De modo particular veremos cómo, a diferencia de la tradición protestante —que tiende a separarlos—, la tradición católica realiza una síntesis continua entre dos realidades diferenciadas pero íntimamente relacionadas: el don y el contrato, y las consecuencias de estas posiciones en el ámbito de la justicia y la caridad.

El don en la tradición protestante

Aunque la noción de don ha estado presente en las comunidades humanas a lo largo de toda la historia, fue la publicación del ensayo de Marcel Mauss en 1925 (1979) la que inició la revalorización contemporánea de la lógica del don (Godelier, 1999; Caillé, 2000). Sin embargo, una de las lagunas más potentes de su ensayo —como de la tradición en general— es la influencia del cristianismo sobre la lógica del don. Su discurso contrapone por un lado las sociedades arcaicas y por otro la sociedad capitalista de mercado regida por el contrato y el intercambio¹. El contraste es luminoso, pero no explica el proceso de cambio que llevó de un mundo a otro, ni las relaciones entre don e intercambio, al tiempo que parece devaluar la importancia de la lógica del don en el presente.

Del mismo modo, entre los miembros de la revista MAUSS —que se reconocen discípulos del antropólogo— domina esa visión dual entre mundo arcaico y mundo moderno, lo que hace que su interés por el periodo «intermedio» sea algo secundario. En parte, porque domina la preocupación por mostrar la relevancia del don en las sociedades actuales; en parte, porque parecería dominar una cierta voluntad de distanciamiento de lo propia tradición cristiana, que insiste —en su intento de mostrar la universalidad del don— en los rasgos comunes de las «grandes religiones» y en la naturaleza exclusivamente humana de tales realidades.

Recientemente Hénaff (2002, 2003) ha considerado el tema de las relaciones entre Dios y los hombres desde la óptica cristiana del don: la gracia². Es un esfuerzo significativo que abre una puerta interesante —para los estudiosos de la lógica del don— a la tradición cristiana, lo que supone un cambio notable en esta tradición intelectual (Hénaff, 2003). Buena parte de su estudio es el reconocimiento de una laguna importante, al tiempo que una llamada y un reto a quienes que proceden de la tradición intelectual cristiana para que se interesen en la lógica del don, y cómo dicha lógica permite comprender algunos aspectos importantes de esa tradición (Hénaff, 2003, pp. 294-296). Sin

¹ Algo parecido es el planteamiento de Weber. Salta del judaísmo al mundo protestante, sin apenas referencias al mundo intermedio.

² También hay algún estudio sobre el tema entre los autores de la Revista MAUSS, por ejemplo, Tarot (1993); el autor se refiere a los primeros siglos del cristianismo. Hablaremos más adelante de este estudio.

embargo, presenta el problema que ya adelantamos: conoce muy bien el mundo antiguo y el mundo moderno, pero apenas dedica tiempo al mundo medieval³, que parece no conocer tanto. Eso hace que cuando trate el tema de la gracia, domine una comprensión más próxima al mundo protestante —posiblemente hegemónico durante la modernidad— que al católico —más fiel a la tradición medieval anterior— lo que puede haber afectado a sus conclusiones generales de un modo importante.

Hénaff empieza su historia de la gracia en la modernidad y lo hace partiendo de la obra de Weber *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*:

[n]o hay duda de que este ensayo se ha convertido en una referencia canónica en el campo de la sociología de las religiones y más generalmente en el campo de las ciencias sociales. La razón de esto es muy simple: la unión de un movimiento religioso y un proceso económico es particularmente fascinante en la medida que une dos mundos que *a priori* parecerían estar muy distantes. (Hénaff, 2003, p. 293)

Frente a la interpretación más extendida de la ética protestante —que la reforma habría impulsado o incluso provocado la dinámica del capitalismo— Hénaff sostiene que Weber defendió más bien la tesis opuesta: llegó un momento en que el desarrollo económico se hizo incompatible con cierta noción de fraternidad, por otra parte, común a todas las grandes religiones, no solo al cristianismo. El protestantismo, al defender una nueva forma de relación social, permitió resolver esta contradicción. Para Hénaff, Weber se limitó a defender el carácter indirecto de este vínculo —no pretendido—: no es una relación causal entre una fe y un fenómeno económico, sino entre una ética y un espíritu que consiste en la búsqueda sistemática y racional del beneficio (Hénaff, 2003, p. 298). Sin embargo esta forma de racionalización era insuficiente para dar cuenta de la sorprendente dinámica del capitalismo. También era necesario un elemento invisible, una actitud, un *ethos*, la voluntad para ir más allá del marco tradicional del negocio más provechoso. Y es precisamente en este punto que el espíritu del capitalismo se encuentra con la ética protestante: la devoción al deber ligado a la profesión (Hénaff, 2003, p. 299; Weber, 2003, p. 134).

En su famoso ensayo, Weber desarrolla un detallado análisis del término alemán *Beruf* (vocación-profesión), gracias al cual la propia profesión se convierte en la vocación asignada por Dios al creyente durante su vida sobre la tierra. Weber nota la paradoja: lejos de haber causado la secularización de los valores religiosos, esta transformación condujo a la penetración de la religión en la vida

³ Ese es uno de los aspectos más llamativos de su obra principal (Hénaff, 2002), un libro que pretende ser «una historia del don». Es maravilloso su análisis del mundo antiguo o el mundo moderno. Sin embargo, pasa de puntillas sobre la Edad Media, utilizando siempre referencia a autores contemporáneos y nunca o casi nunca cita a los autores medievales directamente.

diaria. Esta legitimación religiosa es la que ha proporcionado «los cimientos más favorables a la concepción del trabajo como un fin en sí mismo, como una llamada que es necesaria para el capitalismo» (Hénaff, 2003, pp. 299-300).

Esta importancia en la noción de «vocación profesional» en la tradición protestante constituye uno de los aspectos centrales de la tesis de Weber que explica las «afinidades electivas» entre reforma y capitalismo. Hay otro aspecto que en Weber aparece como de pasada —y en el que Hénaff va a hacer especial hincapié— y que podría resumirse así:

cumplir las tareas profesionales es más importante que las tareas caritativas. Es más: esto los sustituye. Lutero llega a asumir que la división de trabajo por sí mismo cumple las obligaciones de uno respecto a los otros. De este modo, según Weber, Lutero más bien ingenuamente anticipa a Adam Smith. O quizás no tan ingenuamente. Para lo que está en juego aquí, lo cual Weber no aclaró lo suficiente, es la cuestión de las relaciones sociales dentro de la tradición de la primacía de relaciones caritativas. (Hénaff, 2003, p. 300)

Para Hénaff la expresión «relaciones caritativas» hace referencia al modo en que se ha formulado hasta entonces en la tradición occidental las relaciones de don. Eliminandolas del ámbito de lo posible, rompe con una tradición plurisecular anterior. De esta forma, el protestantismo está inaugurando una nueva concepción del don (por no decir negándolo).

Esta nueva concepción hunde sus raíces en una noción teológica de fe como un acto de confianza incondicional en Dios, visión más o menos sugerida por san Agustín o, ya en la Edad Moderna, por los jansenistas, y que

consiste en la afirmación incondicional en la libertad divina ante la humanidad pecadora. Esta libertad incluye, primero de todo, la decisión soberana de Dios hecha por toda la eternidad para salvar a unos —los escogidos— y condenar a otros. La interpretación de esta decisión, que permanece relativamente matizada en Agustín, se hace radical en Calvino. Para él, el abismo entre Dios y la criatura es insuperable. La Gracia Divina es concedida o negada independientemente de lo que el hombre haga (...) Desde luego surge la pregunta: ¿cuál es la utilidad de hacer el bien si el destino de alguien es un juicio decidido ya concluido? Calvino contesta que, aunque estemos salvados o no, nos conviene actuar rectamente, *para honrar a la majestad divina*. (Hénaff, 2003, p. 301)

Hénaff no desarrolla en su obra la noción de gracia durante el periodo medieval y sus relaciones con la lógica del don. Por un lado, intuye que en el mundo católico moderno —y específicamente en su noción de gracia— hay una mayor

continuidad con la tradición anterior, y busca pistas⁴ (al tiempo que sugiere que en el mundo católico, al mantenerse la relevancia social del don y «mezclas» con el contrato, dio origen a la aparición de sociedades profundamente corruptas). Por otra parte, las referencias a las tesis de san Agustín o la cita al trabajo de Tarot (1993) sobre la noción de gracia en los primeros siglos del cristianismo, hacen pensar que para Hénaff, en lo esencial, el protestantismo desarrolla una noción de gracia que ya está más o menos incoada desde el origen del cristianismo.

Para Weber, el protestantismo sería una de las consecuencias de un proceso más amplio de racionalización del mundo, que define como un cierto «desencanto del mundo» (Weber, 2003, p. 287), unido al rechazo de cualquier mediación sacramental para lograr la salvación. Este desencanto del mundo está inseparablemente unido a la afirmación de un individualismo radical. Entre Dios y el hombre no hay intermediario posible, lo que deja al hombre solo frente a Dios. En otras palabras, esta doctrina acabó transformando radicalmente el concepto de fraternidad, que pasó de ser una noción «tribal» o étnica a una noción universal que equiparaba a todos los hombres entre sí. Para Weber, esta destrucción de la ética de clan fue la condición para la emergencia del espíritu y la sociedad capitalista occidental. Fue Nelson —en un ensayo sobre la doctrina de la usura (Nelson, 1949)⁵— quien desarrolló esta idea weberiana.

Para Nelson, aunque el proceso se desarrolló lentamente a lo largo de la Edad Moderna, Calvino sería la persona decisiva que marca el punto de no retorno⁶. Calvino realiza una exégesis totalmente original del texto de Deuteronomio⁷ que había sido el referente cultural básico sobre este tema (Nelson, 1949, XV). Frente a la tradición anterior, interpreta que la prohibición

⁴ Se apoya en la obra de Clavero (1991).

⁵ En el preámbulo define su ensayo como una nota a pie de página de la declaración conclusiva de Weber: Originalmente, dos actitudes opuestas hacia la ganancia existen en combinación. Hacia dentro, existe —unido a la tradición y unas relaciones piadosas hacia los propios miembros de la tribu, clan, y comunidad familiar—, la exclusión de la ganancia sin medida dentro del círculo de estas relaciones que se superponen a vínculos religiosos; hacia afuera, hay un espíritu de ganancia sin límites en las relaciones económicas, cada extraño es un enemigo en relación con el cual no se aplica ninguna restricción ética; esto es, la ética de las relaciones hacia afuera o hacia adentro son categóricamente distintas. El proceso implica de un lado el comienzo del cálculo en la fraternidad tradicional, desplazando la vieja relación religiosa. Tan pronto como la contabilidad se estableció dentro de la comunidad familiar, y las relaciones económicas ya no fueron comunales, se terminó la piedad ingenua y su represión del impulso económico. Este lado del desarrollo es especialmente característico del Occidente. Al mismo tiempo, se temple el deseo de ganancia ilimitado con la adopción del principio racional dentro de la economía. El resultado es una vida regulada por el impulso económico funcionando sin límites (Nelson, 1949, VIII).

⁶ No solo porque hay un giro doctrinal claro, sino también porque en la tradición posterior —Nelson se refiere a la tradición liberal sobre todo— será a quien se cite para justificar la nueva postura (Nelson, 1949, p. 74).

⁷ Se refiere a Deuteronomio, XXIII, 20-21: No obligues a tu hermano (í'ahika) a pagar interés, ya se trate de un préstamo en dinero, de víveres, o de cualquier cosa que pueda producir interés. Podrás prestar a interés

de la usura entre hermanos —hecha en el *Deuteronomio*— es una excepción que Dios había concedido solo a los judíos, mientras que la norma general era la de la usura. En los tiempos del Nuevo Testamento ya no estaba justificada la diferencia entre judíos y gentiles, y, como en las normas espirituales no cabían las excepciones, lo que debía prevalecer era la norma más general, la licitud de la usura (Nelson, 1949, pp. 75-76). Rompe así con toda la tradición anterior, que de forma unánime consideraba que «tomar usura era antitético al espíritu de la fraternidad» (Nelson, 1949, pp. 26-27). Expresado con el lenguaje del don, la fraternidad era el modelo de relaciones gratuitas entre iguales. Dado que estaban regidos por el don, los préstamos debían ser gratuitos, como corresponde a las obligaciones de agradecimiento derivadas de esta lógica. Introducir la usura en ellas, era eliminar el don de las relaciones de fraternidad y equipararlas al resto de las relaciones.

¿Con base en qué razón se justifica la usura? Calvino repetirá una y otra vez, que con base en la equidad⁸. En efecto, cuando está defendiendo el carácter universal de la ley de la usura dirá:

Sin embargo, en orden a la equidad (ratio analogica) sea preservada, Él otorgó la misma libertad a Su pueblo que la que asumieron por sí mismos los Gentes; por esto es el único acto que puede soportarse, cuando la condición de ambas partes son similares e iguales. (Calvino, p. 681)

Dicho de otro modo: la equidad es la norma que rige las relaciones entre iguales, la norma que expresa esa igualdad. ¿Y qué implica que lo equitativo en esas relaciones sea la usura, el préstamo de dinero por un precio?⁹. Que es el intercambio con precio la única expresión posible de la equidad. Y tal modelo es el modelo universal, extensible a todas las relaciones humanas posibles. Es decir, entre iguales no cabe la gratuidad, la lógica del don. Pretender lo contrario es soberbia y un intento pretencioso por parte del hombre —corrompido— de imitar a Dios, que es el único que da gratuitamente.

al extranjero, para no a tu compatriota, para que el Señor, tu Dios, te bendiga en todas tus empresas, en la tierra de la que vas a tomar posesión.

⁸ Es verdad que Calvino defiende que esa equidad debe estar atemperada por la caridad. Así, dirá: Se debe, sin embargo, aceptar que la usura no está permitida indiscriminadamente en todos los casos, en todo tiempo, bajo cualquier forma, a cualquiera (*neque passim, neque semper, neque omnia, noque ab omnibus*). Por ejemplo: una tasa excesiva es cuestionable; alguien que toma usura constantemente no tiene lugar en la Iglesia de Dios; el interés tomado de los pobres está prohibido. En resumen es importante ajustarse a la norma: la usura se permite si no es injuriosa contra nuestro hermano (Calvino, *Opera*, XL (CR, LXVIII), 431-32).

⁹ Hay aquí otro aspecto que ahora no consideramos, y es un cambio radical en la noción de dinero. Frente a la idea sostenida por la tradición anterior —el dinero es estéril— Calvino está sosteniendo la idea de que el dinero es fecundo, produce intereses.

La doctrina sobre el préstamo con usura había sido el campo en el que la doctrina medieval se había mostrado más unánime, era la bandera de lanza —el aspecto que hasta entonces parecía más evidente— de su defensa del don: en la doctrina de la usura estaba la idea de que el préstamo era ante todo un don, y por tanto, el préstamo debía ser sin esperanza de contrapartida, gratuito. La doctrina de Calvino atacaba el corazón de la doctrina medieval que sostenía la lógica del don, justificando así la universalidad —en el terreno de las relaciones entre los hombres— de la lógica del intercambio con precio, sentando las bases que hacían de las relaciones contractuales de intercambio el modelo y arquetipo básico de las relaciones posibles entre los hombres. De este modo, Calvino justifica el surgimiento de la sociedad capitalista, centrada en el mercado y el intercambio.

En todo caso, Calvino sienta las bases de un dualismo que constituye uno de los aspectos centrales de nuestra cultura. Por un lado, está la gracia —don unilateral de Dios que salva a quien quiere—, que expresa el modo en el que entiende la lógica del don en las relaciones Dios-hombres; y por el otro, el intercambio. Para Calvino, el modelo de la gracia no es extensible a las relaciones hombre-hombre. Las relaciones propias entre los hombres son las relaciones regidas por la equidad, que él equipara a las relaciones propias entre iguales. Para él, las únicas relaciones equitativas entre iguales son las relaciones de intercambio con precio. Don e intercambio cubren áreas totalmente distintas, sin conexión posible entre sí.

La postura de Calvino ayuda a comprender la tesis de Hénaff. Lo que en realidad este autor quiere decir al hablar del don moral unilateral —que para él es la noción propia del don en nuestro mundo— es en realidad una noción secularizada de la gracia según la tradición protestante. Es un don sin reciprocidad, expresión al mismo tiempo de una libertad absoluta y de una pureza de intención sublime. En el otro extremo del espectro social —sin que haya relación posible con el mundo del don— estaría la lógica del contrato, del intercambio y del precio, ámbito del interés y la utilidad, destinado a cubrir las necesidades del hombre.

El don en la tradición católica

Para Hénaff, la clave del mundo contemporáneo estaría en la total separación entre mercado y don, el mundo del contrato y el mundo del don. Por un lado, estaría el reconocimiento público que se deja en manos de la ley (Estado) y la organización de la subsistencia (mercado); por otro, el mundo del don —las actividades de las ONG, las iglesias, los distintos voluntariados, etc.—. Hénaff reconoce que ni el Estado ni el mercado —fundados en el mundo del contrato y del precio— tienen capacidad de generar cohesión social. Solo el don tiene capacidad para generar relaciones personales intensas que den verdadera

cohesión social. Sin embargo, en las sociedades modernas, el don se refugia en las relaciones privadas como un «gesto moral». Esta distinción, que en lo esencial debemos al mundo protestante, sería la que habría hecho posible el surgimiento de una nueva concepción del don: el *don moral incondicional*. Dice Hénaff, hoy día «aquello que nos aparece como donado, sin embargo no se lo debemos a nadie. Salvo la exigencia enigmática para cada uno de dar en restitución o de darse, con gracia, más allá de toda deuda» (Hénaff, 2002, p. 317).

Por otra parte, la clara separación entre el mundo del contrato (Estado-mercado) y el del don, propia del mundo protestante, habría permitido el surgimiento de las instituciones económicas modernas y el desarrollo capitalista. Para él, la contraprueba sería —apoyándose en la tesis de Clavero (1991)— el fracaso del mundo católico en desarrollar un sistema económico moderno de tipo capitalista. En efecto, Clavero sostiene que, frente a los que defienden que Europa pasó —en el transcurso de la Edad Media a la Edad Moderna— de la economía del don a la economía de mercado, en el mundo católico todo el orden jurídico-económico siguió sosteniendo la primacía del don sobre el mercado, la primacía de la caridad sobre la justicia. A largo plazo, el efecto que ello tuvo fue una cierta confusión de ambos planos, lo que acabó afectando al «acuerdo y eficacia de las obligaciones», y esto impidió el desarrollo de un sistema económico moderno de tipo capitalista, especialmente el desarrollo de un sistema financiero (Clavero, 1991: 40-41). Así, según Hénaff (2002), el trabajo de Clavero mostraría la contraprueba procedente del mundo católico: la *confusión* de los dos mundos habría propiciado la mezcla de intereses —generosos y egoístas— que se habría prestado, en la práctica, a un mundo fácilmente corrupto.

Hemos visto cómo influye la concepción moderna —protestante— de la gracia en la lógica del don. Faltaría comprender la estructura de la *caritas* católica¹⁰, según la cual el mercado presupone el don, se asienta en el don. Para demostrar esta tesis, vamos a analizar la evolución de esta noción en la tradición católica a partir de un caso paradigmático: la Escuela de Salamanca, que ejerce una gran influencia durante la Edad Moderna.

Lo primero que llama la atención al reconsiderar la Escuela de Salamanca es la relevancia que la lógica del don tiene en su pensamiento. No solo está presente en todos sus autores más relevantes, sino que todos están de acuerdo en la primacía del don sobre el contrato. En efecto, como sucederá con el estudio de Mauss, es la tensión entre don y contrato —que el rapidísimo crecimiento

¹⁰ «Para Lutero y Calvino, el abismo entre el hombre y Dios es infinito. Su insistencia en la depravación incorregible de la voluntad del hombre y su posterior total incapacidad para querer la salvación por sus actos implica el aplastamiento del sistema de méritos, la casuística moral, *eje mimético-ejemplarista del Catolicismo medieval*» (Nelson, 1949, pp. 154-155). La cursiva es nuestra.

urbano y comercial del XVI español ha traído al primer plano del escenario social— lo que también en la escuela española moderna constituye uno de los estímulos más poderosos a su pensamiento. Así, buena parte de la reflexión se dedica a establecer los rasgos específicos de cada tipo de relación: qué es don y qué es contrato y cuáles son las relaciones entre ambos mundos.

Lo segundo es que, cuando ellos hablan del don, están describiendo un proceso social que en lo esencial, tiene los mismos elementos y características descritos por la antropología social contemporánea, lo que reafirma la convicción de que la lógica del don desvela una realidad humana fundamental: la primacía del don para fundar relaciones fuertes (de amistad, dirán ellos); la unidad del don y la reciprocidad (dar, tomar, corresponder); la conexión entre don y deuda; la naturaleza de la obligación de agradecimiento que no excluye la libertad; la tensión entre interés y amor —benevolencia será el término que utilizan—. Todos esos elementos que son constitutivos de la lógica del don comparecen en los pensadores modernistas de la Escuela de Salamanca.

Para los pensadores de la Escuela de Salamanca entre don y contrato está el mundo de la justicia, en parte a caballo del don, en parte a caballo del contrato. Es posiblemente en el modo de entender la justicia y el marco en el que esta se sitúa (entre el don y el contrato) que se descubre los rasgos distintivos más claros de la tradición católica española.

El término con el que frecuentemente se suele expresar el don es «caridad». De entre todos los dones, la caridad es el don máspreciado y precioso. Pero enseguida se ve que este término tiene un significado sorprendente si lo comparamos con la tradición protestante ya examinada. Por ejemplo, Francisco de Vitoria dirá: «amamos con una misma caridad a Dios y al prójimo» (*una est caritas qua Deum et proximum diligimus*). ¿Y qué es la caridad?: «la caridad es amistad» (*caritas est amicitia*). ¿Y que es la amistad?: «mutua benevolencia» (*amicitia es mutua benevolentia*). ¿Y que es el amor de benevolencia?: «querer el bien del otro» (*amor benevolentiae qua ego volo bonum aliqui*) (Clavero, 1991). La caridad es el don de la amistad, de la mutua benevolencia, tanto a Dios como a los hombres. Esta es una constante en esta tradición.

Lo propio del don es su gratuidad, como recoge un diccionario de la época: «[d]on, 'Vale gracia, dada graciosamente de la mano de Dios al hombre, y principalmente los dones del Espíritu Santo; y éstos [sic] en la forma que se reciben se han de dar, *gratis accepistis, gratis date*»¹¹. Lo que se ha recibido gratis, debe darse gratuitamente (Mt, 10:8). O «*Liberal, latine liberalis*, el que graciosamente, sin tener respeto a recompensa alguna, haze bien y merced a

¹¹ *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, compuesto por el licenciado don Sebastián de Covarrubias Orozco, añadido por el padre Benito Remigio Neydens, Madrid 1673-1674; citado por Clavero, 1991, pp. 90-91. Así el don de Dios es el origen de toda esta economía de la gracia. Lo propio del hombre sería aceptar y corresponder del mismo modo (gratuitamente) al don recibido.

los menesterosos, guardando el modo debido para no dar en el extremo de pródigo; de donde se dice liberalidad la gracia que se hace» [sic] (Clavero, pp. 91-92). No hay duda, donar es dar gratuitamente —liberalmente— sin esperar recompensa alguna.

La conexión entre don y reciprocidad —fundamento del reconocimiento— también está presente. Al don corresponde la *antidora* o *contra-don*. Así, al hablar de las Tres Gracias, de forma explícita se habla del triple movimiento definido por Mauss a propósito de la lógica del don: dar, tomar, devolver:

[l]a una haze la gracia y da el don, la otra le recibe y la tercera buelve la paga del beneficio recibido»; son «jóvenes donzellas porque la memoria del beneficio recibido por ningún tiempo se ha de envejecer»; «están desnudas porque lo que se da ha de ser sin cobertura», no esperándose íntimamente «recompensa»; se cogen de las manos para representar que este intercambio «entre amigos» debe ser «con perpetuidad y con una travazón indisoluble. [sic] (Clavero, p. 92)

No hay duda: dar debe ser gratuito (sin esperar recompensa) y pone en marcha un proceso de tres etapas: dar, recibir, corresponder.

Tal proceso funda relaciones de reconocimiento personales intensas (mutua amistad), estables, duraderas: el agradecimiento debe mantenerse vivo en la memoria, y su fuerza sostener las relaciones a perpetuidad, indisolubles. Según de la Cruz Vasconillos (1637): la «gratitud es una correspondencia debida de derecho natural y divino». Con ello quiere expresar que la fuerza de la gratitud hunde sus raíces en lo más hondo del hombre. Más claro es Tomás de Mercado, al hablar del préstamo —que en esta tradición se ve como un don gracioso—:

es acto tan amoroso exempto de interés, que haze al hombre amable, trae y casi convence a quien lo rescibe a quererlo. Es tan propio a este acto causar luego la amistad, o a lo menos una pía affectión, que es effecto inseparable, propísimo y muy devido (...) no hay cosa de mayor eficacia con nadie para querer, que saber que es querido (...) Conforme a razón es que si fuese piadoso en prestarle, sea agradescido y político en pagarlo (...) de gracia. [sic]

No hay duda, al don corresponde la reciprocidad, aquel agradecimiento que funda el reconocimiento mutuo, base al mismo tiempo de la propia identidad. Este poder de construir la propia personalidad a través del reconocimiento intersubjetivo derivado del don-reciprocidad se afirma de modo explícito: «Cierto quien no es agradecido a este beneficio, meresce no sólo que otro día le dexten padescer su miseria y necesidad, sino que le descompusiesen del ser de

hombre que tiene, si ser pudiese» [sic]¹². La expresión —aunque en términos negativos— no puede ser más fuerte: si al don no sigue el reconocimiento, el propio ser del hombre se «descompusiese» [sic]. Don y reciprocidad fundan al mismo tiempo relaciones fuertes y, por lo mismo, el reconocimiento personal.

Don y reciprocidad son dos aspectos de la misma realidad. Se reconoce su poder, la fuerza que desata: la intensidad de la obligación de gratitud, la estabilidad de las relaciones que genera, que de este modo se convierten en fuente de reconocimiento primario de la propia identidad. Pero esa obligación de reciprocidad no excluye la libertad de la respuesta. Según Francisco de Vitoria, lo que se da gratuitamente no entra en el campo de la igualdad propia de la justicia (*si gratis do, non est iustum*) (Clavero, 1991, p. 62). Don y *antidora* están gobernados por la libertad. Barbosa, al describir los rasgos propios de la beneficencia señala tres: 1.º- Nadie debe ser forzado a servir contra su voluntad; 2.º- Servir comprende hacer beneficios; y 3.º- Esta obligación, que el beneficiado tiene con aquél a la *antidora* y por tanto a la remuneración, no es valorable ni debida en justicia, sino por amistad, no por necesidad, sino por voluntad. La conclusión es clara: «tal obligación de la *antidora* no se puede incluir en el contrato»¹³. Como acertadamente concluye Clavero

[l]a *antidora* permite que el *beneficium* sea *obligatio*, que el acto exento, caritativo y libre resulte, sin perder estas virtudes, de una correspondencia debida. Es la unión de los contrarios, vinculación y libertad: obligación no obligatoria. Entraña agradecimiento y supone amistad... Resulta una libertad que debe traducirse en liberalidad. Juega una virtud natural, previa al propio orden jurídico. La naturaleza humana ordena esta conducta social. El derecho todavía no entra. La obligación antidoral no es obligación civil o propiamente jurídica. Ni puede ni debe serlo. Su fuerza procede de que no lo sea. Es gracia; es la clave de las claves, el vínculo no vinculante, la libertad nada libre: la *antidora ex liberalitate, la obligatio antidorales*. (Clavero, 1991, p. 100)

Como corresponde a la lógica del don, obligación y libertad son dos elementos presentes al mismo tiempo y en tensión. Del mismo modo aparece la tensión entre interés y benevolencia. La distinción entre el contrato y el don está en la gratuidad de la respuesta. No importa que puedan esperarse beneficios de la relación —en forma de cargos o magistraturas—; lo importante es la intención con la que se realiza la donación y se espera la *antidora*: fundar

¹² Tomás De Mercado, *Summa de tratos y contratos*, Sevilla, 1571 y 1587, que es edición corregida y ampliada de *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes*, Salamanca, 1569, citado en Clavero, 1991, pp. 116-117.

¹³ A. Barbosa, *Tractatus de appellativa verborum utriusque iuris significatione, apelación 32, «beneficium», en sus Tractatus Varij*, Lyon, 1644. La primera edición conjunta es de 1631, aunque alguno estaba editado desde 1616 Clavero, 1991, pp. 97-98.

una relación de amistad. La amistad no tiene precio, ni puede ser objeto del contrato, por eso no es lícito exigir la gratitud por el valor del dinero prestado, valorarla monetariamente¹⁴. La única contraprestación legítima del mutuo es la benevolencia y el amor, no se puede pretender una compensación estimada en dinero (Clavero, 1991, p. 73).

En conclusión, en los autores españoles de la Edad Moderna, especialmente durante los siglos XVI y XVII, hay una concepción de la lógica del don muy próxima a la que encontramos en la literatura antropológica y sociológica actual al hablar de este tema. No solo eso, sino que en esta literatura, las relaciones personales realmente relevantes, las relaciones duraderas de amistad, se asientan en la lógica del don. Su ámbito de influencia puede extenderse hasta en las relaciones entre el rey y sus vasallos, los fieles y sus obispos, los hombres y Dios. Dicho de otro modo, el modelo o arquetipo que da cohesión al conjunto social —tanto en el plano religioso como en el político— se asienta en la lógica del don. Sin embargo, en la visión de estos autores hay ya una clara distinción entre lo que corresponde al don y lo que corresponde al contrato. Eso nos obliga a examinar detenidamente las relaciones entre don y contrato.

Don, contrato y justicia

Los autores salmantenses distinguen por un lado el ámbito de la caridad —que constituye el cimiento o principio al que se ordena todo, anterior y superior al derecho estrictamente dicho (Clavero, 1991, p. 62)— y por otro lado, el contrato (Clavero, 1991, p. 63)¹⁵. Parece que el contrato tiene fundamentalmente por objeto las cosas intercambiadas, y su justicia se funda en la igualdad de lo intercambiado («*aequatatem rei*»), aunque no opera al margen del ámbito del don, sino que se fundamenta en él:

[l]os contratos no pueden ser plenamente eficaces sin el apoyo de ese denso entramado de alianzas implícitas que brotan y se alimentan de la disposición de entrega generosa de los que se relacionan por medio de ellos en las organizaciones y mercados. Un entramado que hasta ahora había pasado oculto, pero que se empieza a reconocer bajo el nombre de «capital social», y con el que se pretende designar el conjunto de relaciones de confianza, fiabilidad y respeto mutuo que son indispensables para el mantenimiento y desarrollo de la convivencia civil. (Martínez Echevarría, 2010, p. 134)

Entre ambos campos de relaciones se ubica la justicia. Los autores españoles, de acuerdo con la tradición anterior, distinguen dos ámbitos de relaciones,

¹⁴ «*Exigere ex gratitudine, estima pro pecunia mutuata, rem pecunia aestimabile*»

¹⁵ «*Contractus debet institui inter eos (ementem et vendentem) secundum aequalitatem rei*».

cada uno caracterizado por dos tipos de justicia distintos. Por un lado, estarían las relaciones entre no iguales (príncipe-vasallo, señor-siervo, padre-hijo, Dios-hombres); por otro lado, estarían las relaciones entre iguales (por ejemplo, entre hermanos, entre compañeros o socios). A cada ámbito de relación corresponde un tipo de justicia. Es propia de las relaciones entre desiguales la justicia distributiva; mientras que de las relaciones entre iguales, la justicia conmutativa.

¿Qué distingue a ambos tipos de justicia? La naturaleza de la obligación, lo que implica que en ambos casos —tanto en la justicia distributiva como en la conmutativa— lo que constituye el núcleo del problema es la naturaleza de la respuesta debida en cada caso ante la aceptación de un bien recibido de otro. Dicho de otro modo, en la secuencia que rige la transferencia de bienes y servicios entre personas —dar, tomar, corresponder— el problema que aparece como más importante es el de la correspondencia, el de la naturaleza de la deuda que se contrae en cada caso, y por tanto, el tipo de obligación que se adquiere. Lo que defiende la Escuela de Salamanca es que tal respuesta varía según la naturaleza de la relación persona-bien recibido.

En el caso de la justicia distributiva, hay una obligación de correspondencia que se define como «natural», pero es una obligación que no puede ser objeto de contrato, ni puede ser objetivable, ni puede ser cuantificable (Clavero, 1991, p. 65). En este planteamiento hay dos problemas ya tratados: por un lado, el problema del valor del bien intercambiado en las relaciones propias de la justicia distributiva; por otro, el problema de la naturaleza de la obligación de correspondencia.

En primer lugar, el problema del valor de lo recibido: los bienes que se reciben son bienes *sin-precio*. Pero son bienes *sin-precio* precisamente por el valor incommensurable que tienen, valor que deriva de la conexión especial que hay entre lo recibido y de quien lo hemos recibido. En segundo lugar, la naturaleza de la obligación de correspondencia en agradecimiento por lo recibido. No es una obligación legal. Se dirá que en las relaciones de justicia distributiva no rige el *ius* sino la ley del agradecimiento que hace posible fundar la amistad. Hay que recompensar gratuitamente (Clavero, 1991, p. 65). Estamos ante la paradoja ya considerada. Cuando lo intercambiado constituye un bien incalculable, sagrado o cuasisagrado, la tensión entre obligación y libertad llega a su máxima expresión. La paradoja está en que lo más relevante no es exigible por ley.

Por supuesto que la ley civil regula las obligaciones entre padres e hijos, reyes y súbditos, pero esas leyes se tratan de un mínimo. Y lo más importante, no se sostienen a sí mismas. Posiblemente, dejadas a sí mismas —como si solo existiera el orden civil—, acabarían generando violencia. Su fundamento está en una realidad previa, prejurídica, no formulable en términos jurídicos, que es la que realmente sostiene el régimen civil. ¿Qué realidad? El derecho natural,

dirían ellos. La lógica del don, decimos nosotros. En conclusión, bajo la rúbrica de justicia distributiva estos autores están considerando algo muy próximo a lo que nosotros hemos llamado la lógica del don. Todos los elementos propios de la lógica del don están presentes: la unión de don y reciprocidad, la deuda —especialmente la deuda estructural insalvable—, la tensión entre obligación y libertad, interés y benevolencia.

En el contrato, las personas implicadas en cierto sentido desaparecen (rige un principio de igualdad entre las partes) y la atención se centra en las cosas intercambiadas. Lo que marca la justicia del contrato es precisamente la proporción entre las cosas intercambiadas (*iustum pretium*). Es esa *equivalencia de valor* la expresión social de la *igualdad entre ciudadanos*. Dicho de otro modo, el precio justo —aquel que expresa la equivalencia de valor—, es el único que expresa la relación digna entre ciudadanos al considerarlos iguales. Lo interesante es que en esta visión la cosa intercambiada también está calificando la naturaleza de la relación y, al mismo tiempo, un cierto tipo de reconocimiento (el que deriva de nuestra misma condición básica común de ciudadanos).

Ese es el objeto de la justicia conmutativa, que regula los intercambios regulados por contrato, hay una obligación de correspondencia que se podría definir como «legal», que constituye el núcleo del contrato —donde la obligación se debe hacer explícita—, necesariamente objetivada y cuantificada con el precio justo (Clavero, 1991, p. 63)¹⁶. En esta visión, el campo que rige la justicia y el derecho no coinciden. La justicia cubriría todo el campo de las relaciones sociales posibles, mientras que el derecho solo cubriría el campo de la justicia conmutativa, la que regula las relaciones entre iguales.

Así, tenemos dos tipos de justicia: una más próxima a la lógica del don, confundiéndose con ella; otra más próxima al mercado y al contrato, cuya justicia expresa el precio. ¿Qué relación hay entre ambos tipos de justicia? Es aquí donde entra el problema de la usura. En la tradición de la Escuela de Salamanca se mantiene el rechazo a la usura, especialmente en el tema del préstamo de dinero. Sigue fiel a la tradición medieval, que de modo casi unánime había rechazado el préstamo de dinero con interés. Lo que queremos señalar ahora es que el problema de la usura tiene que ver con la relación entre justicia conmutativa y justicia distributiva, y, al mismo tiempo, tiene que ver con la noción de dinero.

Pero antes de encarar ese problema, es necesario aclarar qué se quiere decir cuando se habla de usura. En primer lugar, cuando se dice que se rechaza la usura, no se dice que el dinero recibido en préstamo no se tenga que devolver. Hay obligación de justicia por parte del prestatario de restituir lo recibido en el plazo de tiempo fijado. ¿Qué tipo de justicia? La justicia conmutativa. En efecto, si se ha recibido en préstamo la cantidad x , hay una obligación de justicia —

¹⁶ «*Si ponat aequalitatem inter duos privatos que vendunt et emunt, dicitur iustitia commutativa*».

exigible ante los tribunales— de devolver la misma cantidad recibida, o sea, x en la fecha establecida¹⁷. Como es precisamente la justicia conmutativa la que regula la equivalencia entre las cosas o valores negociados, es la que se debe aplicar aquí, más en un caso como el dinero donde es mucho más fácil establecer la equivalencia del valor. De tal forma que en el caso del préstamo de dinero —paradójicamente— es el mejor ejemplo posible de equivalencia de valor y, por tanto, de justicia conmutativa.

En segundo lugar, cuando se dice que no debe cobrarse intereses, ¿qué se está afirmando? No se dice que no se pueda dar una gratificación — x , lo recibido, más un plus, y — en señal de agradecimiento por el préstamo recibido. Eso no plantea ningún problema. Es más, después de todas las consideraciones que llevamos, la obligación de agradecimiento entra dentro del campo de lo culturalmente razonable en esta sociedad. Lo que se dice —de acuerdo con la lógica del don— es que tal agradecimiento —estamos en el plano de la justicia distributiva— no puede formar parte del contrato, y, por tanto, no puede ser exigible legalmente. Del mismo modo, no puede ser valorado cuantitativamente.

O sea, no se está diciendo que no haya una obligación de agradecimiento por el préstamo recibido. Tampoco se dice que tal obligación sea débil. Lo que se está diciendo es que tal tipo de obligación se encuentra en un plano cualitativamente distinto, que no es el de la justicia conmutativa, sino el de la justicia distributiva, que en cierto sentido es más importante y está antes que la justicia conmutativa. El problema es que tal tipo de obligación no puede regularse como puede regular el derecho, o sea, la justicia conmutativa.

¿Por qué ese rechazo a la usura? No estamos hablando de una tontería marginal, sino de aquello que da el sentido a toda la operación de préstamo, haciéndola comprensible: el principio y el fin de la operación de préstamo es establecer una relación de amistad que funde el reconocimiento mutuo en esa relación. Y eso, está movido por la liberalidad del que da y por la gratitud de quien responde. No puede ser introducido en el contrato sin que se transforme radicalmente la naturaleza de la relación. Lo dicen una y otra vez todos los autores.

Dicho de modo directo: el interés del préstamo con dinero muestra el espacio social en el que ambos tipos de justicia comparecen al mismo tiempo, superponiéndose. Paradójicamente en esta escuela, es precisamente el dinero el que permite hacer un mapa completo de las relaciones posibles, los tipos de justicia y las conexiones entre sí. Así, la categoría que se opone a préstamo por el lado de la justicia distributiva es la limosna, mientras que la categoría compraventa se opone a préstamo por el lado de la justicia conmutativa. El préstamo es la categoría más compleja pues en ella se dan al mismo tiempo los

¹⁷ De tal forma que si no se restituye la cantidad prestada o no se cumple el plazo fijado para la devolución hay derecho a compensación por los daños causados.

dos tipos de justicia. Por eso la disputa sobre la usura es la disputa que afecta a la piedra angular de todo el edificio social.

Y también afecta al dinero, que en cuanto lenguaje es una realidad equívoca cuya significación depende del contexto social: puede ser signo del don (limosna), signo de la reciprocidad (préstamo), signo del contrato (compraventa). El dinero es profundamente plástico, tiende a mimetizarse con la realidad social, recibiendo su significación última de tal realidad social.

En efecto, es interesante constatar que, cuando estos autores hablan de préstamo en general, con mucha frecuencia se refieren al préstamo en dinero, que tratan como un caso específico y especial dentro del resto de préstamos. El préstamo en dinero no es un préstamo más, quien tiene dinero, tiene una cierta obligación de prestarlo. Con razón dirá Clavero: «La misma *relación de préstamo o crédito se asimila a la del beneficio religioso* en cuanto que no debe responder en caso ni grado alguno a interés económico» (de Vitoria, pp. 537-538; Clavero, 1991, pp. 78-79).

¿Cuál es el beneficio religioso por excelencia? En la tradición católica el beneficio propio de la comunidad espiritual es la gracia, don sobrenatural que funda y sostiene la comunidad. Equiparar el beneficio religioso al préstamo es equiparar la gracia al dinero. Lo que en el plano de la comunidad eclesial es la gracia, es el dinero en el plano de la comunidad política. En otras palabras, lo que en el plano de las relaciones humanas es el dinero, en las relaciones con Dios es la gracia. ¿Qué quieren decir con esta comparación? Como la gracia es un don —el don de Dios a los hombres—, el dinero también lo es. Dicho de otro modo: en esta tradición el dinero no es solo una mercancía, es un don. Es el don de la comunidad de pertenencia, es la expresión de la unidad de la comunidad política.

El dinero dota ante la comunidad de derechos. Dota a la acción del sujeto que lo posee de un poder nuevo. Cualquier persona —independientemente de su condición— podrá comprar cualquier cosa que circule por el mercado —independientemente de la condición del productor—. Eso es lo que afirmará la modernidad. A medida que el mercado se vaya ampliando, los derechos que otorga el dinero se van ampliando, de tal forma que el proceso de desarrollo de una economía monetaria se puede describir como un proceso de liberación: amplía el ámbito de posibilidades que ofrece el dinero a su poseedor.

Sin embargo, lo que están diciendo estos autores es que el dinero también es un don, por tanto su poseedor tiene una «deuda respecto de». ¿Respecto de quién? Respecto de la comunidad a la que pertenece. Por eso, afirmar que el dinero es don es afirmar la primacía de la lógica del don sobre el intercambio, de la política sobre la economía, de la justicia distributiva sobre la conmutativa.

El rechazo de la usura está unido a la defensa de la moneda como un don. En efecto, es evidente que la deuda de cada ciudadano respecto a la comunidad que expresa el dinero es una deuda insalvable. Es tal el cúmulo de

bienes que recibimos de la comunidad que, por mucho que hagamos, jamás podremos devolver algo equivalente. Por lo mismo, a medida que la sociedad se vaya haciendo más compleja y ofrezca más bienes y servicios, la deuda de gratitud de cada ciudadano respecto a ella será mayor. El dinero es un don y su uso implica la justicia distributiva, la lógica del don. Su uso implica don y reciprocidad, reconocimiento de deuda insalvable, y por tanto obligación de agradecimiento y libertad, interés y generosidad. No es verdad que el dinero sea *solo* pura libertad e interés subjetivos —como si el origen de tal poder fuera el individuo—, porque el uso humano del dinero implica reconocimiento de deuda respecto a la comunidad, deuda insalvable, y por tanto, también obligación de agradecimiento, al que corresponde también un uso generoso en beneficio de la comunidad. Obligación de agradecimiento que es propia de cada ciudadano, de todo ciudadano que use tal don¹⁸.

El triunfo de la usura es el triunfo de la moneda con precio, de la moneda solo como mercancía, y como tal, su uso queda reducido a la lógica del contrato, y, por tanto, su ámbito de actuación queda regido únicamente por la justicia conmutativa. Pero si el dinero expresa la comunidad política, afirmar que su uso está exclusivamente regido por la justicia conmutativa es lo mismo que afirmar que el modelo de relación social posible y deseable es el modelo de relación que está detrás de la justicia conmutativa: aquel que expresa la igualdad y la libertad que rige las relaciones contractuales. Dicho de otro modo, la relación mercantil se convierte en el modelo y arquetipo de todas las relaciones sociales, el único ámbito posible de definición de las relaciones públicas. Si todo es medible por el dinero —patrimonio, trabajo entre otros—, entonces todo se

¹⁸ Esta comprensión del dinero como un don —y no mera mercancía— ayuda a comprender mejor otra de las disputas más violentas de finales de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna: la limosna como una obra de misericordia que es fuente de méritos y, sobre todo, la venta de indulgencias. Si el dinero es una mercancía —que tiene un precio— nada de eso tiene sentido. Se está «comprando» por un precio el mérito ante Dios, o se está adquiriendo una gracia —una indulgencia— a cambio de una cantidad. Pues, si el dinero es solo una mercancía, estamos hablando de la justicia conmutativa, y por tanto de una equivalencia entre lo dado —que tiene un valor cuantificable— y lo recibido —una gracia sobrenatural—, lo cual es absurdo.

Pero si el dinero es un don, que expresa una deuda insalvable de algo inmerecido, en la limosna se está intercambiando un don humano —lo propio del hombre en cuanto perteneciente a una comunidad— contra un don divino —lo propio de Dios—. Si el dinero es un don —el don de la vida (de la comunidad)— se puede entender la limosna: ofrecer dinero a los pobres, o, para el culto, es ofrecer el don de la propia vida, y por tanto, ofrecerse a-sí-mismo (a los pobres y a Dios). No hay compra, hay intercambio de bienes que, desde el punto de vista del hombre, no saldan la deuda (puesto que lo que entrega es la expresión de su condición de ser deudor), pero que permiten a cada uno entregarse, reconociéndose en eso que cada uno es. La clave está en comprender que no estamos hablando de justicia conmutativa, sino de justicia distributiva. Dicho de otro modo: posiblemente, la polémica sobre las indulgencias se deba a dos concepciones del dinero totalmente distintas: unos —la tradición protestante— ven al dinero más próximo a una mercancía, la otra —la tradición católica— ve el dinero como un don (lo que no excluye su consideración de medida de valor que hace posible el mercado).

puede convertir en mercancía. El cambio en la concepción del dinero, de don a mercancía, subvierte radicalmente la naturaleza de la comunidad política y de las relaciones sociales, de las que queda radicalmente excluida la lógica del don, dejando sin espacio social a las relaciones regidas por la justicia distributiva, que tenderán a desplazarse al ámbito «privado», que ahora adquiriría el sentido de «lo inexpressivo, lo ininteligible».

Más aún, si la usura es legítima, y el dinero, mercancía, la naturaleza social del préstamo cambia radicalmente y ya no es posible ver la conexión entre justicia conmutativa y justicia distributiva, es decir, ya no hay relación posible entre contrato y don. El siguiente paso será reducir la justicia al derecho, o sea a la justicia conmutativa. ¿Qué pasa con la justicia distributiva? Desaparece del escenario social, se recluye el mundo de los afectos, de la subjetividad, incapaz de vertebrar tejido social, de sostener derechos y deberes socialmente reconocidos.

Lo que estamos sugiriendo es que ley y la moneda ocupan espacios sociales muy próximos. O que una imagen muy poderosa de la ley es la moneda. Según qué concepción se tenga de la moneda, habrá una concepción de la ley. Porque la ley tiene que ver con la justicia y esta lo que hace es restituir las deudas entre ciudadanos. Y exactamente lo que la moneda hace es calificar la naturaleza de esas deudas, el tipo de obligaciones que genera¹⁹. Por último, si el instrumento que hace posible el mercado —el dinero— es un don, queda clara la supeditación del mercado a la política.

Referencias

- Benedicto XVI. (2009). Carta Encíclica *Caritas in Veritate*. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y la verdad. Palabra.
- Caillé, A. (2000). *Anthropologie du don: Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer.
- Calvino, *Opera selecta*. (1926-1970). Monachil, ed. Petrus Barth.
- Cavanaugh, W. (2010). *El mito de la violencia religiosa: ideology secular y raíces del conflict moderno*, Nuevo Inicio.

¹⁹ Esto ayuda a comprender mejor el desarrollo de la historia política de Occidente. Se ha defendido que el Estado moderno es una realidad histórica nueva que se apoya en el desarrollo y triunfo de la idea de «soberanía», entendida como un poder absoluto y totalmente autónomo (Cavanaugh, 2010). Históricamente el fortalecimiento del Estado Moderno viene acompañado del control sobre la moneda. Si la moneda es la expresión de la vida de la comunidad, controlar la moneda es controlar el fundamento de la vida social. Dicho de otro modo, el Estado moderno al controlar la moneda, toma sobre sí la deuda de vida (Hénaff, 2002). De este modo el control de la moneda y el origen de la soberanía se convierten en dos aspectos inseparables de la misma realidad.

- Clavero, B. (1991). *Antidora. Antropología Católica de la Economía Moderna*, Giuffrè Editore.
- De la Cruz Vasconcellos, F. (1637). *Tratado único de Intereses sobre si se puede llevar Dinero por prestallo*.
- Godelier, M. (1999). *The Enigma of the Gift*, University of Chicago Press.
- Hénaff, M. (2002). *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*, Ed. Du Seuil.
- Hénaff, M. (2003). Religious Ethics, Gift Exchange and Capitalism, en *Arch. Europ. Sociol.*, XLIV, 3, pp. 293-324
- Mauss, M. (1979). Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas, *Sociología y Antropología*, Ed. Tecnos.
- Martínez-Echevarría, M. A. (2010). Don y desarrollo, bases de la economía, *Scripta Theologica*, vol. 42, pp. 121-138.
- Nelson, B. (1949). *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Princeton University Press.
- Scalzo, G. (2015). *A genealogy of the Gift*, in Jacob Dahl Rendtorff (Ed.) *Ethical Economy*, Vol. 51: Perspectives on Philosophy of Management and Business Ethics, Springer Nature, pp. 31-45.
- Tarot, C. (1993). Repères pour una Histoire de la naissance de la grâce, en *MAUSS*, n.º1, 1.er semestre.
- Weber, M. (2003). *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Fondo de Cultura Económica.



La Escuela de Salamanca y la Escuela Austriaca: ¿Dos visiones convergentes o divergentes del ser humano?

The Salamanca School and the Austrian School ¿Two convergent or divergent views of the human being?

Hernando Guerra-García Campos

ANDE (Asociación Nacional de Emprendedores)

nano@nanoguerra.com

Resumen: A partir de la comparación de los textos de Tomás de Mercado, miembro de la Escuela Escolástica de Salamanca, y los de Ludwig Von Mises de la Escuela Austriaca del Liberalismo, el ensayo reflexiona sobre si es posible una ética cristiana que apoye las ideas del libre mercado. El ensayo abarca la concepción del hombre, el libre albedrío, el nominalismo, la ley divina y la idea de Dios en ambas escuelas filosóficas, encontrando una divergencia entre ellas. A partir de esto, el autor reflexiona sobre las posibilidades de encontrar una convergencia entre la ética cristiana y la praxeología de Mises (supuestamente distante) de una ética «natural» basada precisamente en la naturaleza del hombre.

Palabras clave: Escuela de Salamanca, Escuela Austriaca, libre mercado, ética

Abstract: Based on the comparison of the texts of Tomas de Mercado, a member of the Salamanca Scholastic School, and those of Ludwig Von Mises of the Austrian School of Liberalism, the essay reflects on whether a Christian ethic that supports free market ideas is possible. The essay covers the conception of man, free will, nominalism, divine law and the idea of God in both philosophical schools, finding a divergence between them. From this, the author reflects on the possibilities of finding a convergence between Christian ethics and Mises praxeology (supposedly distant) from a “natural” ethic based precisely on the nature of man.

Keywords: Salamanca School, Austrian School, free market, ethics

Introducción

¿Será posible una ética cristiana que soporte al libre mercado? Esta fue la pregunta que nos hizo el profesor Polanco luego de leer las duras críticas de varios de los doctores de la Escuela de Salamanca sobre el actuar de los mercaderes del siglo XVI. La desconfianza hacia el comerciante, las acusaciones de usura y pecado por parte de los salmantinos a estos actores del protocapitalismo parecían llevarnos a la conclusión de que existe un abismo entre el pensamiento económico liberal y el cristiano expresado por estos escolásticos —idea que parecía ir a contracorriente con los varios escritos que colocan a la escuela española como predecesora de la Escuela Austriaca— .

Es en esta duda que surgió nuestro interés por averiguar sobre la idea del hombre (entendida como concepción, valoración y misión de este en el mundo) como clave para entender la concepción de cualquier doctrina, aunque estas no la expliciten. En esta perspectiva, a partir de la lectura de la obra de Tomás de Mercado representante de la Escuela de Salamanca Siglo XVI¹, encontramos una idea del ser humano muy diferente a la idea del *homo agens* (Mises, 2007, p. 18) de la Escuela Austriaca. Por lo que, al margen de coincidencias en ideas económicas —como la teoría del valor la inflación, el precio— , no podríamos hablar de una relación directa entre ambas escuelas sino, por el contrario, de enfoques diversos y, al parecer, poco convergentes.

Este ensayo buscará no solo ubicar estas diferencias, sino adicionalmente preguntarse por el origen de estas, tanto en sus consideraciones alrededor de la ética (entendida esta como el estudio valorativo del comportamiento del hombre) como en su dimensión metafísica, para tener una idea clara de sus conceptos del ser humano y su devenir.

Según nuestra hipótesis, dichas diferencias solo harían coincidir ambas escuelas en métodos y aproximaciones, pero no las entroncaría en lo que es la base de cualquier filosofía o pensamiento económico que pretenda preguntarse por el bienestar de la humanidad: su idea del hombre y el devenir de este.

En este esfuerzo pretendemos, asimismo, indagar si estas visiones llevan a contradicciones irresolubles entre el capitalismo y el pensamiento escolástico —

¹ En este ensayo nos referiremos a la Escuela de Salamanca como al grupo de sacerdotes de la escolástica tardía, es en su mayoría confesores del siglo XVI en España, que escribieron sobre temas jurídicos, económicos, sociales y de derecho con la finalidad de dar una orientación de ética cristiana a los creyentes de su época. La mayoría de ellos provino de la Universidad de Salamanca, pero no todos. Entre sus integrantes esta Tomás de Mercado, Martín Azpilcueta, Domingo de Soria, Luis Sarabía y Francisco de Vittoria. Esto principalmente entre 1530 y 1580. Adicionalmente nos referiremos a la Escuela Austriaca como una corriente de pensamiento heterodoxo principalmente económica y jurídica. Se originó en Viena y tiene hacia fines del siglo XIX los trabajos de Carl Menger, Eugen Böhm von Bawerk; ha extendido su influencia hasta la actualidad. Sus representantes más destacados son Ludwig Von Mises y el ganador del nobel de economía Friederich Hayek que basan sus tesis en el individualismo, liberalismo, la teoría del valor subjetivo entre otros temas. NdelaA.

como parecería ser evidente a partir de la lectura de los doctores de Salamanca— o hay una opción para una ética que las reconcilie.

Hemos escogido a ambos autores debido a que son los más representativos de sus escuelas y por ser ambos muy minuciosos en sus análisis y fundamentación económica. En esta misma perspectiva hemos seleccionado aspectos que nos ayudarán a entender la idea del hombre en ambas corrientes ya que en los textos analizados no hay alusiones específicas a esta idea. Para ello, hemos escogido los siguientes conceptos: el libre albedrío, la relación con el nominalismo, la idea de Dios, la ley divina y la relación entre moral y actos económicos.

La idea del hombre en el pensamiento económico

Toda teoría económica tiene una propuesta de felicidad para el ser humano, sea esta equivocada, crea que el hombre tiene libertad o plantea que está determinado por las superestructuras, siempre hay una concepción de humanidad delante de ella. Esto acerca a la filosofía con la ciencia económica, a pesar de que esta segunda haya querido huir siempre de esta asociación con argumentos no siempre sólidos. Cualquier ciencia que estudie actos humanos es parte de la filosofía en la medida que llegue a conclusiones sobre su bienestar, su libertad, su comportamiento y su futuro. Si sus decisiones, basadas en sus premisas derivan en injusticias o bienestar, esto la conducirá inevitablemente al terreno y al objeto de la ética, así afirme lo contrario.

Esta idea del hombre dentro de las concepciones doctrinales se hace aún más trascendental con el surgimiento de la modernidad. Al respecto, en su discurso *El hombre como imagen del mundo*, Heidegger señala cuando dice que en esta época

el hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo. Pero la novedad de este proceso no reside en absoluto en el hecho de que ahora la posición del hombre en medio de lo ente sea diferente respecto a la del hombre medieval o antiguo. Lo decisivo es que el hombre ocupa esta posición por sí mismo, en tanto que establecida por él, y que la mantiene voluntariamente en tanto que ocupada por él asegurándola como terreno para un posible desarrollo de la humanidad. (Heidegger, 1958, p. 4)

Así, podemos comprender, entonces, que el marxismo asume que el actuar humano (e incluso sus pensamientos) están determinados por la condición de explotado o explotador que tenga en la sociedad, que el hombre de Adam Smith es un ser egoísta que buscará racionalmente su provecho, que el de Stuart Mill será un utilitarista que busca su satisfacción y que para la Escuela Austriaca es un ser racional-egoísta que debe tomar decisiones libres de remordimientos éticos en el mundo de la praxeología. Cada pensador y cada

teoría sobre el actuar humano y económico tendrá delante de sí una imagen del hombre que delineará sus métodos y sus razonamientos.

La idea del hombre es clave porque, en función de ella, se arribará a conclusiones en cualquier cuerpo doctrinario. Claro que se puede decir que la ciencia económica, al volverse tal, puede sustraerse al fin del sujeto, pero esto es como pretender que un médico puede abstraerse de que su paciente es un ser humano o que un psicólogo no abordará una terapia sin una idea de cómo son los humanos. Es inevitable para las disciplinas humanas (la economía lo es) y para el hombre reconocer a otro como de su especie; esto es parte de su conciencia de ser y uno de los aspectos que lo diferencia de los animales.

Refiriéndose a esto en el campo de la ciencia económica, Gómez Camacho sostiene que «resulta apasionante comprobar los esfuerzos que los economistas han realizado, y siguen realizando, en su afán por ser “científicos”» (Gómez Camacho, 1985, p. 3), es decir, por liberarse de los juicios de valor en sus análisis económicos. Es este afán de estar dentro de las ciencias naturales el que los hace abandonar o dejar de lado su preocupación por lo moral.

Adicionalmente, tanto la filosofía como la teología, entendida la primera como el estudio racional y no necesariamente divino de la existencia humana y la segunda, como una disciplina que estudia la naturaleza del hombre en su relación con Dios, tienen mucho que aportar a la economía, por cuanto son disciplinas que abordan al hombre, sus acciones y fines como parte de su estudio. No hacerlo sería excluir de sus análisis el componente clave de cualquier idea del hombre que se desee juzgar o analizar.

Al respecto, es muy ilustrativa la idea de Erick Fromm cuando afirma en su obra *Marx y el concepto del hombre* que para

Spinoza, Goethe, Hegel y Marx, el hombre vive sólo [sic] en tanto que es productivo, en tanto que capta al mundo que está fuera de él en el acto de expresar sus propias capacidades humanas específicas y de captar al mundo con estas capacidades (...) En este proceso productivo, el hombre realiza su propia esencia, vuelve a su propia esencia, que en el lenguaje teológico no es otra cosa que su vuelta a Dios. (Fromm y Campos, 1987, p. 5)

Vemos aquí que Fromm entendía perfectamente que puede haber una reflexión de lo económico que incluya a Dios y que, por tanto, la teología puede opinar al respecto —y de hecho lo hace si vemos las encíclicas de la iglesia cristiana acerca de esto (*Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, s. f.)— .

Adicionalmente, es importante subrayar que en cualquier creador de una visión del hombre y también de una doctrina económica están presentes la influencia y los paradigmas de un filósofo, un autor, una teología (o una ausencia de esta) y su idea del ser humano y el rol metafísico que tiene. Sea esta visión la de Santo Tomás, Occam, Mercado, Kant o Mises; se preocupe por

la ética, las clases sociales, la parte fáctica de la economía o para dar consejos de conducta; siempre habrá una idea de quien será sino el objeto directo de su estudio, el afectado final de sus conclusiones: el hombre.

En sus reflexiones sobre la filosofía como modo de vida, Pierre Hadot comenta sobre la influencia de las vivencias, el modo de entender y de vivir de un autor en su obra; señala que «el discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y es una opción existencial y no a la inversa» subrayando así que siempre el discurso expresará la ética del pensador (Hadot y Tapie Isoard, 2000, p. 15).

Lo moral influirá indudablemente en lo que un economista decida analizar y sus valores también influirán en las conclusiones de su análisis. Pero esto no significa necesariamente que la economía se convierta totalmente en normativa; sino que aun la decisión de analizar algo puede ser juzgada desde un punto de vista moral, pues habría una elección de un tema en detrimento de otro, a partir de lo que el mismo economista juzga es bueno para él o para la sociedad. Al respecto, Chafuen menciona que Milton Friedman hizo una reflexión similar:

Aún más, los economistas no son sólo [sic] eso, sino también seres humanos, y sus propios valores indudablemente afectan a su economía [ciencia]. Una economía libre de juicios valorativos es un ideal y como casi todo ideal suele caracterizarse por su incumplimiento. Sin lugar a duda, los juicios de valor de un economista influyen en la selección de sus tópicos de análisis, y quizá también en sus conclusiones. Y, como ya se sugirió, las conclusiones afectarán a sus juicios de valor». (Chafuen, 2009, p. 16)

Si buscamos la idea del hombre en las primeras reflexiones sobre la economía encontramos ya en el Tratado de Economía de Aristóteles (aunque se refiera a tareas algo domésticas o simples) e incluso en obras filosóficas anteriores, una constante por entender al hombre viendo adicionalmente su comportamiento económico, pero sin pretender que solo esta visión nos hará comprenderlo. En este intento el estagirita incluyó además y prioritariamente a la metafísica, la epistemología, la ética y la política. Es decir, para él, estas disciplinas del actuar humano y la economía estaban relacionadas (no separadas) y nos permitían entender al hombre.

Este alejamiento de la moral como disciplina y de la filosofía como gran corpus englobante de ella (podemos incluir aquí también a la teología) ha dejado a la economía sin respuestas en muchos aspectos que son parte de su ámbito o por lo menos consecuencia de su accionar y ha llevado a muchos economistas a preguntarse nuevamente por un necesario acercamiento de ambos ámbitos. (En la última parte de este ensayo volveremos a esta separación con el concepto de Noma). Al respecto, Martha Nussbaum en un discurso muy revelador que pareciera citar los puntos preferidos de los escolásticos

españoles dice que la economía necesita de la filosofía para abordar temas como la justicia, el bienestar, el pluralismo, el libre albedrío y la justificación ética (Nussbaum, 2015).

La escuela de Salamanca: ¿una escuela económica?

Teniendo claro que todo análisis económico tiene directa o implícitamente una idea del hombre y que esta disciplina al estudiar el acto humano en el mercado no puede olvidar ni las consideraciones morales del hombre, ni las consecuencias éticas de sus decisiones, podemos ahora preguntarnos cuál es la idea de hombre detrás de los planteamientos económicos de los doctores de la escolástica salmantina, en particular Tomás de Mercado representante destacado de la misma.

Sin embargo, antes de abordar esta tarea queremos subrayar que hemos utilizado el término planteamientos económicos y no doctrina, como correspondería hacerlo si nos referimos a una escuela económica o a una filosofía. Esto es porque consideramos que TODOS los representantes de esta Escuela (que lo es en un sentido jurídico, pero no económico o filosófico) (Pereña, s. f., p. 145) abordaron temas como el justo precio, la pobreza, la inflación, la banca, no desde un punto de vista doctrinal teológico, económico o filosófico, sino desde su labor como confesores de pecadores.

Lo que sucedió, como indica Chafuen, es que

para poder contestar a estas preguntas de «deber ser», uno no tiene más remedio que conocer primero cómo se determinan los precios, cuál es la naturaleza de la tasa de interés, cómo se forman las ganancias y cuáles son las causas y los efectos de la inflación. Es decir, los moralistas medievales tuvieron que adoptar una actitud de economistas científicos. (Chafuen, 2009, p. 62)

Esta misma idea es la de Pablo Ruiz de Alda en el prólogo de *Instrucción de mercaderes* de Sarabia de la Calle —otro de los doctores salmantinos— cuando señala que este autor «aplica toda la compleja máquina teológico moral española del siglo XVI para sutilizar los puntos comerciales más enrevesados y difíciles». Es decir, sin ser tratados filosóficos o teológicos, pretendían siempre dar consejos partiendo desde el punto de vista moral, así, Ruiz de Alda agrega que el punto de vista de Sarabia es «rígorosamente religioso y ético, basado en las doctrinas de los Santos Padres» (de La Calle, s. f.).

Lo mismo se puede decir de otro salmantino como fue Martín de Azpilcueta cuando al razonar sobre conceptos nuevos como el crédito entendía que esto era un cuestionamiento que debía hacerse desde la reflexión teológica. Así, al referirse a los aspectos principales del pensamiento de Azpilcueta, Rodrigo

Muñoz de Juana afirma que este «Azpilcueta junta en una misma reflexión el aspecto psicológico, teológico, pastoral y jurídico. No es sólo [sic] canonista, sino principalmente moralista» y luego agrega que aborda el fenómeno de los intercambios desde una perspectiva moral (de Juana, 2000, p. 2).

De la misma manera, Mercado, en la parte inicial de su obra *Suma de tratos y contratos* (Mercado, 1977) señala que sus consejos son a partir de la filosofía moral y luego de la justicia, «aunque para algunos se les haga novedosa esta doctrina» (Mercado, 1977, p. 85). Incluso nos atrevemos a decir que en las disertaciones de los salmantinos hay poco de reflexión filosófica o teológica pura, sino consejos a partir del conocimiento de estas. Los doctores de la Escuela de Salamanca escribieron como confesores, maestros y adoctrinadores que tenían ante todo una visión de juristas en la que la ética era una parte clave, pero siempre como dentro de la teología. Así lo señala también Miguel Flores cuando indica que, en general, para los juristas medievales el derecho era una parte de la moral en lo referido a la sociedad («iustitia est ad alterum») y una parte de la teología moral (Flórez Miguel, 2012, p. 225). En este sentido, estarían actuando a lo más como juristas, pero no como economistas.

El hombre para la escuela de Salamanca y Tomás de Mercado

Aunque no hay una definición específica del hombre como tal en los textos de Mercado, ni en el de mayoría de los doctores de Salamanca, sí hay continuas referencias a sus conductas y a este en cuanto a su relación con el mundo, las instituciones y Dios, lo que nos da una idea de su visión.

Desde aquí podemos resumir la idea del hombre de esta Escuela como la de un ser espiritual y racional hecho a imagen de Dios, que tiene libertad para tomar decisiones, pero siempre enmarcado en un libre albedrío —que está en el plan de Dios— pero del cual puede apartarse por sus propios actos y decisiones.

Este hombre proclive al pecado y al desvío, razón por la cual necesita a los confesores y la tutoría de la Iglesia, es también un ser que debe ser temeroso de Dios y respetuoso de las normas de su república, sin por ello dejar de tener derechos y poder cuestionar el autoritarismo de un rey, las injusticias sociales o los derechos de todos los hombres como hijos de Dios. Estos aspectos se ven en todos estos autores e incluyen algunos razonamientos precursores para su tiempo en cuanto a la libertad, los derechos del individuo e incluso el derecho internacional (Pereña, s. f.).

Pero esta idea del hombre que sigue el plan de Dios y que decide vivir alejándose en lo que puede del pecado, empieza a ver en las expresiones de una modernidad precapitalista (aparición de bienes suntuosos, comercio intercontinental, letras de cambio, intereses), aspectos que lo llevarían a desviarse

de este plan original y a convertirse en un pecador que obra solo por un interés propio desproporcionado y muchas veces usurero.

Esto se ve por ejemplo de una manera muy clara en el prólogo del *Tratado de mercaderes* de Saravia de la Calle y en el de Mercado, así como en muchas de las argumentaciones de otros doctores de Salamanca en los que el juicio contra las acciones de los mercaderes y su relación con la usura no dejan lugar a dudas de su «sospecha», sino censura casi total al lucro.

Libre albedrío

¿Cuál era la idea del hombre para los escolásticos y, por tanto, para los salmantinos? Lo primero que podemos decir es que era un hombre con libre albedrío. En esta concepción sería un ser con la libertad de escoger el fin que Dios le ha señalado, pero sin poder imponerse al fin último de lo señalado por él. Esta libertad sin ser restringida está sometida siempre entonces a la voluntad divina como dice Antonio Peinador Navarro: «Es libre el hombre en dirigirse o en no dirigirse hacia el fin que Dios le ha señalado; pero dejaría Dios de ser la causa primera y último fin si fuera libre el hombre en imponerse el fin último de su vida o en profesional» (Chafuen, 2009, p. 57).

En este libre albedrío se concibe la libertad como algo dado, no para buscar lo que nos dé la gana, sino lo que debemos hacer según la ley natural y en orden con lo revelado (no discutiremos aquí si esto es o no entonces al final libre albedrío; nos interesa saber que este era su marco teórico). De igual manera, San Agustín consideraba que hay una voluntad humana falible (ya que en sí misma la voluntad del hombre es buena) por lo que el ejercicio del libre albedrío puede llevar al pecado, que es precisamente lo que los doctores de Salamanca se empeñan en que no suceda (Saranyana, 2004, p. 76).

En este sentido, Mercado ya desde el prólogo de su obra comenta que precisamente porque tenemos libre albedrío estamos

más cautivos de lo que pensamos, no porque se nos quite nuestra libertad y voluntad, sino porque, según después del pecado es suelta, es menester voluntariamente cautivarla y atarla a muchas maromas, que son estas leyes que nos enseñan no solamente lo que hemos de hacer, sino aun lo que hemos de querer.

Definición precisa de las limitaciones del concepto de libre albedrío y de la responsabilidad del hombre para su libertad y elecciones, que como veremos más adelante en este ensayo no es la del concepto de libertad de otras doctrinas económicas (Mercado, 1977).

Ley divina y natural

En cuanto a la ley divina y la normatividad que se ejerce sobre el ser humano, sabemos que para Santo Tomás de Aquino

la ley natural significaba la participación del hombre en la ley divina ya que esta es el plan de Dios para llevar a todas las criaturas a su fin y por tanto la ley natural es la participación del hombre en el plan de Dios sobre la ética. (Chafuen, 2009)

Es decir, para la esencia de la ética tomista, seguida por los autores de Salamanca, esta estaba totalmente determinada por algo que cualquier economista moderno diría que está más allá de su ámbito de estudio: la moral y su relación con Dios.

Respecto a esto, Mercado señala en su prólogo a la segunda edición de su obra (a la que precisamente decidió agregarle un opúsculo sobre la «la ley natural») «que es el fundamento en el hombre de todas las positivas. La eterna *ab eterno* es primero, mas no nos obliga si no se nos promulga y notifica». (Mercado, 1977) Es decir, si bien existe una ley natural, siempre nos regiremos primero por la ley divina, aunque su exigencia no sea la misma u obligatoria como la de una ley positiva. Es por ello por lo que sus conclusiones y consejos serán siempre primero guiados por este criterio, lo cual se aprecia en el recorrido de toda su obra.

De igual forma, Sarabia de la Calle en su *Instrucción de mercaderes* dice que

aunque las leyes humanas, que solamente proveen paz en la república y que no haya ningunos pleitos en ella, permitan que se puedan engañar hasta tanto que no sea más de la mitad del justo precio; más la ley divina, que ningún mal deja sin castigo ni lo permite, no permite engaño ni en un maravedí. (de La Calle, s. f., p. 78)

Nuevamente estamos ante un claro señalamiento de orden normativo en el que se deja sin lugar a dudas que primero está siempre la ley divina.

Mercado añade que «la ley natural es una participación de la ley eterna y una impresión de la lumbre divina en el alma racional... que tiene por oficio particular mostrarnos claro cuál es nuestro bien y cómo se distingue del mal». Manuel Lagares Calvo al respecto dice que aquí Mercado hace coincidir con claridad y audacia la «ley divina» con su concepto de «ley natural» que, al mismo tiempo, es en su obra el principio supremo de racionalidad económica (Lagares Calvo, 1999, p. 4).

En otro párrafo, Mercado, vuelve a subrayar esta idea diciendo

me pareció muy oportuno explicar aquí las causas de todas estas reglas, los fundamentos principales de esta justicia que enseñaremos... no obligamos a nadie por nuestra sola autoridad o voluntad, sino por otra mayor que es eficaz y poderosa para obligar a todos los hombres, que es la de Dios, la de la naturaleza, la de la Iglesia o de la república. (Mercado, 1977)

A esto debemos añadir que, para la concepción cristiana, el hombre es imagen de Dios, esto es trascendental a la hora de normar sobre los seres humanos y sus conductas. Para el cristianismo, esta idea no se puede demostrar empíricamente, sino que es parte de la verdad revelada y de una fe en la que precisamente su Dios se hizo humano, sufrió, habitó entre los hombres y tuvo conductas entre ellos, con todo lo que esto implica para recoger de esto modelos éticos y morales.

Idea de Dios y nominalismo

El influjo Tomista sobre los escolásticos españoles recoge también muchos de los principios de Aristóteles, pero no por ello es aristotélica en su conjunto. Ya Santo Tomás había subrayado sus discrepancias sobre la divinidad aristotélica, que era concebida como la de un ser inmóvil que se limitó a crear el mundo y que luego no interviene en su devenir. También Aquino había enmendado las ideas del estagirita en cuanto a que Dios no sería el primer motor sino la causa primera (Saranyana, 2004, p. 277).

Para Aquino y para los doctores de la Escuela de Santo Tomás, la existencia de Dios no solo estaba fuera de dudas, sino que era la de un Dios activo, con un plan divino y con una idea de justicia divina y natural para el ser humano. Este Dios activo, interviniente está presente en todas sus obras y en la vida cotidiana de los hombres del siglo XVI.

Por último, y no menos importante, es la diferencia entre la visión nominalista del hombre y la que deviene de una concepción universalista. Recordemos que los planteamientos de Guillermo de Occam acerca del nominalismo prácticamente eliminaban la idea del Dios tomista al indicar que solo habría individualidades y no algo que abarcará todo, mientras que, para la visión universalista, había universales que abarcaban todo un concepto y entre ellos Dios —planteamiento este último seguido por Santo Tomás y recogido por los escolásticos de Salamanca, que en ningún momento cuestionan esto— .

Decimos que esto es trascendental, porque es a partir del nominalismo que se entienden los planteamientos, empiristas, censistas e individualistas que excluyen de sus ámbitos primero lo universal, después la idea de Dios, la teología y luego la ética de las virtudes. Todo lo cual influirá posteriormente en las doctrinas económicas de los clásicos, como veremos al revisar las bases de la idea del hombre en la Escuela Austriaca.

Pero este no fue el caso de los maestros salmantinos; al contrario, podemos afirmar que esta escuela entiende al hombre relacionado con Dios y, por tanto, con lo universal. Como indica Miguel Flores en sus estudios iniciales de esta escuela, «nos hallamos muy lejos de una concepción del hombre de carácter inmanentista, inscrita en un sistema axiológico que enclaustra a lo humano en sus dimensiones terrenas, cortando toda apertura al plano superior» (Flórez Miguel, 2012, p. 25).

Si bien hay otros elementos con los que podemos caracterizar a la Escuela de Salamanca, estos son a nuestro juicio los que delimitan su idea del hombre y, como consecuencia, su pensamiento moral, clave desde la hipótesis de este ensayo para entender las diferencias con alguna escuela económica o jurídica.

La idea del hombre como acción humana. Mises y la Escuela Austriaca

La praxeología como paradigma

Hasta ahora nos hemos referido tangencialmente a cualquier escuela económica; sin embargo, desde el título de este ensayo se entenderá que nos referimos a la Escuela Austriaca y, en específico, a los planteamientos de Ludwig Von Mises en su obra central: *La Acción Humana* escrita en 1949 (Mises, 2007). Nuestro propósito es centrarnos en este texto (y en el de Tomás de Mercado) para intentar encontrar divergencias o convergencias entre austriacos y salmantinos.

Mises empieza su obra indicando que, si queremos tener los mejores resultados posibles en la sociedad, hay que estudiar la acción del hombre y la cooperación social; estos serán los temas básicos de su libro. Luego dice que hay que definir el ámbito de la acción humana y las disciplinas que la estudian; indica que la cataláctica es una de ellas, que estudiaría el comportamiento del hombre en el mercado (Mises usa a veces cataláctica casi como sinónimo de mercado) y luego la praxeología, que sería otra disciplina mayor que la anterior (que engloba a la cataláctica) que estudiaría el comportamiento del hombre más allá del mercado.

En sentido estricto, Mises delimita su análisis y discusión no a una dimensión filosófica (y por tanto ética y metafísica), sino a lo que él llama la praxeología y lo hace con el explícito propósito de no meterse en objetos mayores que considera están más allá de lo que se plantea en su estudio.

Así, aunque Mises señala que la praxeología es la teoría general de la acción humana, con lo cual englobaría a la ética o por lo menos a los comportamientos morales, más adelante dice que la praxeología no se interesa por los objetivos últimos que la acción pueda perseguir, que no ve a la acción humana desde puntos de vista de lo bueno y lo malo (Mises, 2007, p. 19) con

lo cual aparta definitivamente el juicio moral de los planteamientos de su disciplina, razonamiento que luego reforzará a lo largo de su obra.

Luego agrega que la economía es una ciencia teórica que se abstiene de establecer normas conductuales y que no pretende señalar metas a los hombres. Nada más lejos de los salmantinos. Mises aclara que «jamás pretende (la economía) indicar a los hombres los fines a que deben aspirar. Las decisiones últimas, la valoración y elección de metas a alcanzar, quedan fuera del ámbito de la ciencia» y más adelante indica que, al descubrirse la interdependencia de los fenómenos del mercado, la gente descubrió que se podía ver la acción humana desde puntos de vista diferentes a lo justo e injusto (acerca del comportamiento humano) (Mises, 2007, p. 2).

Es importante señalar que este marco filosófico y moral de Mises proviene de muchos de los economistas clásicos que elaboraron un modelo económico nuevo en el que se elimina la moral de su concepción original económica. Así, ya desde Smith se aprecia una idea de la economía como un conjunto de normas y leyes naturales objetivas en donde el origen de este, y luego todo su mecanismo, está separado y es independiente de la moral o de consideraciones éticas o normativas de las ediciones humanas.

Idea del hombre

Hemos empezado el análisis del pensamiento de Mises a partir de lo que él define como el ámbito de estudio de su obra y no explicando la idea del hombre planteada en esta, porque curiosamente no aparece explícita en los textos de Mises. Es decir, hay una explicación de la acción humana pero no de quién la hace: el hombre.

Para Mises, la ciencia económica se ocupa de la actuación del hombre según como este se comporta en el mundo. Pero su doctrina no se preocupa del ser humano como ente, dice que su objeto de estudio es el hombre con todas sus flaquezas; y añade que su disciplina pretende estudiar cualquier acción humana. Sin embargo, acota que hacerlo científicamente significa estudiarlo desde su capacidad para conseguir los fines que busca sin someter estos a ningún juicio crítico. Es decir, aparta deliberadamente el universo de la ética del mundo de sus ideas.

Para Mises cuando el hombre actúa es que desea conseguir un estado mejor que el que tiene y, por tanto, en su mente se prefigura una idea de mejorar; por ello dice que el malestar es un incentivo para la actuación humana, ya que un ser plenamente satisfecho no necesita actuar. Sin embargo, esto no sería suficiente para que actúe, el hombre además debe darse cuenta de que haciendo algo puede mejorar. «El ser que vive en estas circunstancias es un ser humano, no es solo *homo sapiens* es *homo agens*», concluye (Mises, 2007, p. 18).

Pero estas acciones humanas las hace siempre desde su individualidad que no nos es conocida y con juicios de valor subjetivos y estas metas de su felicidad pueden ser opuestas o contradictorias entre las personas; por ello, no tiene que ver si estos deseos son buenos o malos; al estudio de la economía o cataláctica no les interesa el fin último de los hombres solo les interesan los medios (Mises, 2007, p. 19).

En esta misma idea, Mises agrega que el hombre debería saber elegir lo adecuado para él, pero que es consciente de que el ser humano muchas veces persigue objetivos irracionales (que le atraen los mitos). Desde este punto de vista, el hombre puede tener una ética racional, autónoma, voluntaria diferente a la de «los heterónomos códigos morales frutos de la intuición o la revelación» (Mises, 2007, p. 104).

Libre albedrío

Para Mises no existe un estado primitivo de libertad y un libre albedrío en las elecciones de los hombres, para él, la idea de la libertad solo cobra sentido en las esferas de las relaciones interhumanas, por lo que no hay una libertad originaria o inicial del ser humano. Mises dice que: «No han faltado, ciertamente escritores que encomiaran una supuesta libertad originaria o natural, de la cual habría disfrutado el hombre mientras vivió en aquel “estado de naturaleza” anterior al establecimiento de las relaciones sociales» (Mises, 2007, p. 339).

Pero, además, esta libertad se da dentro de una sociedad en la que el hombre debe colaborar con los otros, dividir el trabajo y regirse por acuerdos con otros, por ello subraya que es solo en sociedad, y en una organizada contractualmente con libre mercado, que se puede entender el concepto de libertad humana. Así, por ejemplo, para Mises, en una sociedad hegemónica como fue la de España del siglo XVI la única libertad posible sería «la del suicidio» (Mises, 2007, p. 343).

Esta libertad que podemos llamar institucional (lo cual no deja de llamar la atención porque es sometida) al referirse a la existencia de acuerdos, mercado y relaciones entre los seres humanos es obviamente muy diferente a la libertad inicial y donde el libre albedrío se adquiere por un otorgamiento de Dios, como era el de los escolásticos y que influirá luego en la concepción de ley divina.

Dios y ley divina

En cuanto a la idea de lo divino, Mises es enfático en separar los temas teológicos y teosóficos no solo de sus planteamientos económicos, sino que pareciera que la idea de Dios, metafísicamente hablando, está fuera de sus creencias. Así, por ejemplo, al preguntarse los factores que llevan al hombre a alcanzar

sus fines menciona «que muchos pensadores tuvieron que recurrir a las más abstrusas explicaciones o a la intervención milagrosa de la divinidad, que se hacía presente por la revelación o la aparición de profetas» (Mises, 2007, p. 2).

Más adelante, Mises dice que «siempre ha habido personas deseosas de desentrañar la causa primaria, el origen de todo, lo que es causa de sí misma pero que la ciencia no aspira a tanto, consciente de la limitación de la mente». Esta reflexión no es abundante en su obra pues dedica luego mucho a temas de orden puramente económico, pero es evidente que, de manera explícita, aparta estos temas del ámbito de la praxeología, señalando incluso que «hay fenómenos que no pueden ser analizados ni referidos a otros, son presupuestos irreductibles» para luego agregar que «muchas teorías han pretendido explicar, por ejemplo, la relación entre cuerpo y alma, pero a fin de cuentas no eran sino conjeturas huérfanas de toda relación con la experiencia».

Nominalismo

Asimismo, Mises, en su análisis, critica fuertemente lo que él llama universalismo e indica que según las tesis del universalismo, del realismo conceptual, el holismo... la sociedad es una entidad que tiene existencia autónoma, independiente y separada de los individuos que la integran... una vez llegadas a tal conclusión todas estas doctrinas se ven obligadas a dejar el análisis científico (Mises, 2007, p. 176).

Si quedara duda de que con esta expresión está aludiendo a otro concepto de lo universal y no se refiere a la oposición al nominalismo, Mises agrega que «la nota común a todas sus diferentes variedades es la de predicar la existencia de una entidad sobre humana a la que los individuos deben someterse» y que «el problema fundamental con que tropiezan estas filosofías del tipo universalista... consiste en determinar cómo se puede reconocer la ley auténtica, el profeta verdadero y la autoridad legítima» (Mises, 2007, p. 178).

Pero en otra parte de su obra Mises parece tomar otra dirección cuando, al comentar sobre el individualismo liberal (él le llama individualismo metodológico), comenta que «ha sido atacado por diversas escuelas metafísicas y rechazado como falacia nominalista» (Mises, 2007, p. 50) para luego indicar que la «controversia sobre la prioridad lógica del todo o de las partes carece de fundamento» para luego agregar que igual de infundada es la oposición entre realismo y nominalismo, según lo planteó la escolástica medioeval. En este sentido, Mises no toma parte en esta discusión, aunque al final termine señalando que la acción humana es siempre individual y que es imposible contemplar entes colectivos.

Convergencias y divergencias

De la lectura de los planteamientos de ambas escuelas y de estos dos autores, emerge de manera obvia un abismo en la concepción del hombre y su actuar en tanto voluntario, libre e inteligente (para ceñirnos a la concepción de Mises en este caso) (Mises, 2007, p. 18).

Pero queremos detenernos brevemente en las diferencias de índole histórico de las sociedades en las que se dan estas visiones del hombre. Así, encontramos que en la Europa del siglo XVI había personas que aún luchaban por su honor, representados en la figura del hidalgo; con las riquezas de América llegaron los productos a una España ávida de gastar y, entonces, apareció el nuevo mercader —usurero y fácil para el pecado, según los salamantinos—. Estaban también, por supuesto, el criado y el campesino (aún obedientes) y hasta el aventurero de las compañías que se lanza a la conquista de nuevas tierras con la aprobación de los confesores de Salamanca, mientras respete los derechos de los indios.

Todos «temerosos» de Dios y respetuosos de los estamentos de su sociedad y todos también muy diferentes al trabajador industrial, al consumidor acostumbrado a la división del trabajo, al agente racional y capitalista, al empresario de oportunidad arriesgado y que, apartando a Dios y a la ética de sus elecciones, deciden mejorar su vida ante la abstención de juicio de los economistas austriacos.

Pero, asimismo, esta mirada de preocupación y desprecio de los salmantinos hacia ese hombre que acumula y que, aunque no era ni el *homo* económico ni un *homo agens* en el sentido moderno del término —ya que no existía aún el capitalismo propiamente dicho— era ya un hombre que se acercaba a la modernidad. Cabe mencionar que este prejuicio hacia el comerciante podría partir no solo de la lectura de los evangelios —donde hay alusiones directas contra la acumulación de riqueza— sino de la influencia del ascetismo en los primeros cristianos, lo cual llevó a la aparición de la figura del monaquismo como lo señala Pierre Hadot en su obra sobre la filosofía antigua (Hadot y Tapie Isoard, 2000, p. 262).

Para Mises, en cambio, al hombre no cabe preguntarse por la idea de Dios y sin tener un planteamiento abiertamente ateo si es claramente agnóstico. Por esto, la relación con lo divino y lo teológico no solamente no es considerada en ninguno de sus análisis, sino que es continuamente cuestionada e incluso atacada por ser parte de un pensamiento irracional y primitivo. Asimismo, como ya lo hemos probado, el motivo de los escritos de Mercado y de los doctores de Salamanca es precisamente a partir de la ley divina y de su visión teológica de la vida.

En cuanto a la libertad, Mises niega de manera enfática el estado de libertad natural de los planteamientos escolásticos y cuestiona el concepto

del libre albedrío al constreñir la libertad humana como algo ejercido solo en sociedades contractuales y bajo la necesidad de elección para mejorar el estado de insatisfacción.

De igual manera, se aparta de la idea de lo universal y se acerca al nominalismo al plantear que no habría conceptos ordenadores más allá de las decisiones del individuo racional (aunque estas puedan devenir en irracionales), mientras que, por su parte, el pensamiento de los escolásticos de Salamanca es claramente universalista y lejano al nominalismo.

Por último, quizá el mayor parteaguas en relación con el pensamiento escolástico es en lo relativo a la ética. Para Mises no hay lugar para esta disciplina en el campo de la cataláctica (o el estudio del mercado) y tampoco en la esfera de la praxeología como disciplina que estudia la acción humana, mientras que, para Mercado y los representantes de su Escuela, se encuentra relacionada de manera permanente en todos sus análisis y recomendaciones.

Cabe indicar, sin embargo, que Mises no niega expresamente la posibilidad de tener una ética o de que la moral sea necesaria; lo que indica es que esta se encuentra fuera del campo de la economía y de la praxeología. Esto es algo con lo que se puede discutir (y de hecho este ensayo lo hace), pero no significa que Mises tenga un pensamiento amoral; para él, la economía es la que debe ser amoral. De igual manera remarca que lo religioso no es necesariamente proscrito por el pensamiento liberal, siempre que no interfiera con lo político y lo social (Mises, 2007, p. 187).

Hay que indicar que Mises no es el único economista moderno que señala esto; otros como, Hayek, Samuelson y la mayoría de los representantes de la Escuela de Chicago tratan también a la economía como ciencia no normativa, aunque en ambos casos (para la ética y la economía su objeto sea el comportamiento humano), pero a diferencia de la primera, la economía estudiaría la deducción de sus decisiones, al margen de su justicia o bondad (Chafuen, 2009, p. 72). Esto dejaría una convergencia posible en ambas disciplinas cuya aproximación intentaremos en la última parte de este ensayo.

Por último, como consecuencia de estas visiones divergentes, aparece el juicio severo de los doctores de Salamanca contra el mercader. Los términos empleados hacia este son durísimos y la sospecha sobre su accionar está presente en toda la obra de Mercado, Saravia, Azpilcueta y otros autores. Esto hace un gran contraste sobre una actividad que a juicio de la Escuela Austriaca y de muchos economistas —ya sean clásicos, walrasianos o keynesianos— ; no solo no debe ser censurada, sino que, junto con la del empresario creador, es parte del modelo casi ideal de hombre capitalista.

Pero ello tampoco significa que para los escolásticos de Salamanca esta sospecha se extienda a cualquier actividad económica, pues en sus obras hay alusiones a productores, a banqueros y a miembros de sociedades empresariales que no merecen igual condena y que en algunos casos son aconsejados por

ellos. Este es el caso, por ejemplo, de los miembros de las compañías (sociedades para iniciar comercios de ultramar, actividades coloniales en América, entre otras), a los cuales Mercado recomienda las formas para repartirse la ganancia, pero sin cuestionarla en ningún modo (Mercado, 1977).

Por esto podemos relativizar esta «condena» salmantina al protocapitalismo reduciéndola solo a la del mercader y a la del usurero, siempre tan vilipendiado en la mirada bíblica y en el cristianismo de austeridad difundido en esos tiempos. Esto abriría la posibilidad de conjeturar por una justificación moral del capitalismo o quizás mejor de una economía de mercado desde la visión del cristianismo católico, por lo menos desde el juicio de los doctores de Salamanca.

A partir de esto, se nos plantean estos interrogantes: ¿Es posible concebir una ética para el mercado o la cataláctica austriaca? ¿Hay un encuentro entre el derecho natural y una ética que permita adoptar una moral asentada en la ciencia? ¿Puede la teología cristiana aceptar un capitalismo moral o es contradictorio a sus principios básicos? Sobre estas preguntas haremos las reflexiones finales de este ensayo.

Reflexiones finales sobre la ética, el mercado y la naturaleza humana

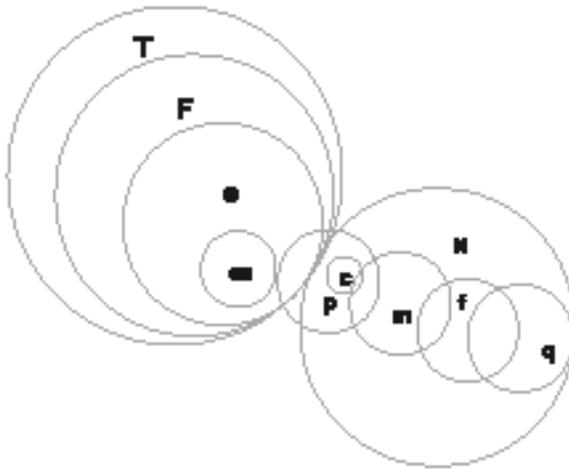
En estas reflexiones finales no queremos partir de lo que ya se ha investigado sin llegar aún a conclusiones certeras, es decir, indagar sobre el origen de la modernidad para explicar en qué momento se separa la moral de lo racional. Esto significaría revisar el nominalismo de Occam, analizar las reflexiones sobre el vacío dejado por la teología cristiana en su aparente retroceso frente a la racionalidad moderna y tratar de encontrar en este racionalismo los rastros de su lucha contra la fe. Nuestra idea es intentar otra aproximación que nos pueda dar otras perspectivas.

Para esto queremos remontarnos un poco más cerca en la historia. Más precisamente, a una mañana lluviosa del octubre de 1815 en Oxford. Allí, frente a un salón de clases, Richard Whately, pastor anglicano influyente y profesor de la cátedra de economía de esta casa de estudios, pronuncia un discurso sobre los roles de la economía, la política y la ética; de pronto dice con voz áspera: «Non-overlapping Magisteria», para indicar que estas disciplinas deben tener esferas de estudio separadas para poder desarrollarse (sobre todo la economía). Desde allí, esta frase es reducida al acrónimo NOMA, y esta idea de separación empieza a difundirse hasta nuestros días en que se da por cierto e irrefutable este concepto.

Es quizás aquí que empieza el problema de la economía frente a la ética. Así, por ejemplo, el economista italiano Stefano Zamagni profesor de economía de la Universidad de Bolonia que ha estudiado el origen de esta separación señala que estas disciplinas «no se pueden separar y es una vergüenza que

algunos economistas lo planteen porque la economía se refiere a actividades del ser humano» (Zamagni, 2016).

Comentamos este hecho histórico, pero relativamente poco conocido no solo para referir el momento en que empieza a establecerse esta separación en la época contemporánea, sino para usar simbólicamente la misma metáfora de Whately, pero esta vez en sentido contrario. Es decir, para superponer los conceptos separados desde entonces y tratar así de entender estas disciplinas desde sus campos en común. Para ello y a fin de ilustrar esto queremos partir de un gráfico.



En este apreciamos el círculo N que englobaría las ciencias naturales en el cual se encuentran la física (f), la matemática (m) y la química (q) como ejemplos de las que llamamos ciencias exactas. En el círculo F hemos puesto el ámbito de la filosofía. En este se encontrarán las reflexiones sobre la metafísica, la epistemología, la política e incluso la estética, siguiendo el modelo aristotélico; pero asimismo reflexiones que se pueden hacer sobre las ciencias exactas (por eso hay una superposición). De igual dimensión y con subconjuntos en común, pero áreas aparte tenemos el círculo T que es el de la teología, que comprende las reflexiones comunes con la filosofía, y las relacionadas a la existencia de Dios que escapan (al menos en esta época) al ámbito de la filosofía, pero que incluyen también aspectos de esta.

En el círculo E (contenido en F) hemos incluido a la ética o moral (y dentro de ella podríamos incluir también círculos más pequeños que representarían la ética de las virtudes aristotélica (ea), la ética deontológica kantiana y la ética utilitarista de Bentham (no representadas en el ejemplo).

Con el área P hemos englobado el campo que para Mises sería la praxeología y, dentro de ella, hemos ubicado el círculo C a la cataláctica o economía. Como se puede apreciar en este esquema, si bien la cataláctica estaría englobada totalmente en el círculo N, una parte de la praxeología —que la incluye— también comparte áreas con la ética y con la filosofía (e Incluso dentro de la teología si esta desea estudiarla).

Para una disciplina que excluye a la ética y a la filosofía (o teología) sí habría un campo de estudio aparentemente no alcanzado o no opinable por estas disciplinas mayores, pero sería tan reducido que prácticamente sería más bien un área de estudios, una técnica o un instrumento sin muchos fundamentos para ser considerada una ciencia y de la cual, la ética, la filosofía y cualquier otra disciplina social mayor, podrían prescindir.

Pero, además, excluiría de su análisis a sus elementos básicos. Así, por ejemplo, cuando la cataláctica decide apartar de su evaluación los valores del hombre, está trasladando la responsabilidad de las consecuencias buenas o malas, injustas o justas, de su acción al mercado que es una entelequia que no podemos ubicar en el campo natural.

En este sentido Sánchez del Cerro dice acertadamente (refiriéndose a este trasvase de responsabilidad al mercado) que

esto motiva que cualquier desajuste o desequilibrio del sistema económico se deba, no a las acciones de la persona, individual y social, sino que se desplaza esta responsabilidad a una construcción artificial (mano invisible o subastador) que, en última instancia, es la que hará encaminar al sistema hacia el equilibrio. (Cerro, 1998)

Sin embargo, esto implicaría dos cosas: 1. Salir de la esfera individual y confiarse a un «colectivo» en el que no creen los austriacos y 2. Concebir el mercado como un producto natural cuando solo existe a partir de la creación del hombre. En ambos casos, esta disciplina saldría del campo de las ciencias exactas.

Pero, además, este gráfico nos haría concluir además que la ética está separada de las ciencias exactas y, por tanto, no puede ser cuestionada por quien pretenda, como la cataláctica, ponerse en el círculo N (como es el caso de algunos economistas) —razón por la cual hemos incluido una parte de P dentro del círculo F—. Con este esquema expuesto nos preguntamos: ¿Hay alguna forma de afirmar que hay una parte de E en el ámbito de N? ¿Puede esto ser una justificación objetiva y natural para la moralidad del hombre? ¿O solo puede existir la opción de expulsarla del mundo N y recluirla al mundo de lo teológico o filosófico? ¿Podríamos considerar que la moral humana puede provenir de su misma naturaleza, sin que esto se oponga a la idea de Dios y sin que esto sea introducir el relativismo o la respuesta mística?

Quizás el inicio de las respuestas provenga de encontrar una norma o principio irreductible para el ser humano y que esté sustentada en su naturaleza. Desde estas reflexiones pensamos que esta norma base es LA VIDA y que, desde esta lógica, la podemos utilizar como medio para la supervivencia del hombre (sin vida no podemos hacer nada) y como fin (el valor supremo a proteger). Desde este razonamiento podemos tener un principio irreductible que nos puede luego llevar a conclusiones que resuelvan esta aparente separación.

Desde el valor de la vida como valor supremo, y esta como algo perteneciente al mundo de la naturaleza (y por tanto comprobable científicamente), se puede entonces deducir una serie de valores que configuren una ética que no tengan que provenir de lo divino (sin negarlo necesariamente), de una imposición subjetiva u ocurrencia social.

Cabe señalar que este no es un enfoque nuevo (aunque quizás poco estudiado y difundido). En esta línea Alasdair MacIntyre, filósofo escocés en su obra *Animales racionales y dependientes ¿porque los seres humanos necesitamos las virtudes?* señala que el hombre es un razonador práctico-dependiente que en este contexto debe darse cuenta de que

ninguna explicación de los bienes, las normas y las virtudes que definen la vida moral será satisfactoria si no logra explicar cómo es posible la vida moral para seres constituidos biológicamente como el ser humano, ofreciendo una explicación del desarrollo humano hacia esa forma de vida y dentro de ella. Este desarrollo tiene como punto de partida la condición animal originaria del ser humano. (MacIntyre y Martínez de Mugía, 2018, p. 18)

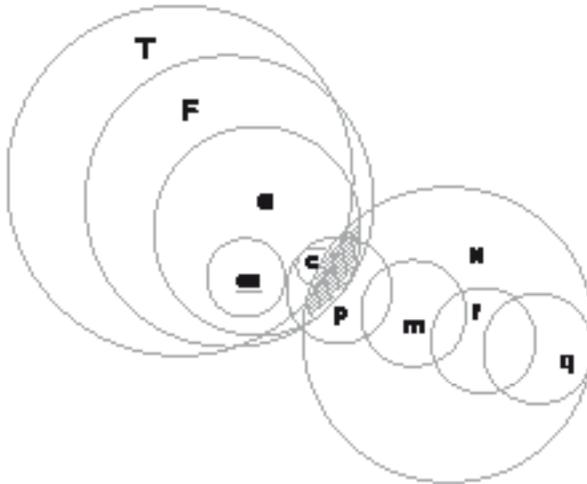
Queda claro que el filósofo escocés postula que puede haber una ética que se base en la biología (en su trabajo analiza y compara varios estudios biológicos).

Partiendo de esto, MacIntyre opina que la moral humana puede basarse en una cooperación que proviene de su necesidad biológica. Esto lo hace desde un enfoque al que denomina metafísica biológica, con la que pretende encontrar una base natural a la ética, pero para fundamentar la necesidad de cooperación del ser humano (opuesto a una mirada individualista).

Sin embargo, del otro lado de la orilla la filósofa ruso-norteamericana Ayn Rand dice, desde su objetivismo (enfoque opuesto al altruismo e individualista), que solo hay una alternativa para los seres vivos y esta es existir y no existir. Por tanto, la vida es el valor supremo para estos. Pero, para el ser humano, esta vida debe ser generada y autosostenida (no es automática como en los animales) y, por tanto, solo el concepto de vida nos puede hacer entender el concepto de valor (Rand, 2009, pp. 27-29).

Según estas visiones, estaríamos desplazando a la ética hacia el terreno de la naturaleza. Esto lo podríamos ver en este otro gráfico en el que desplazamos el círculo F y E hacia el área de N, es decir, hacemos una incursión de la filosofía y

la ética en los terrenos de la ciencias naturales o, dicho de otro modo, aceptamos que puede haber un sustento ético en la naturaleza del hombre, el cual que proviene de su valor principal, demostrable e irreductible, que es la VIDA para seres constituidos biológicamente como el hombre.



Según este razonamiento, podríamos esbozar una moral racional y basada en la naturaleza que se plantee como lo siguiente:

1. Que es bueno y justo lo que contribuya a la vida del hombre, ya que esta es la medida (medida que no niega a Dios, pero que permite excluirlo si ponemos nuestra visión en esta esfera —así como Aquino excluyó en su análisis de la existencia de Dios a la verdad revelada—).
2. Que las herramientas, derechos y actos que permiten que luchemos por la vida (ya que no nos es dada nuestra subsistencia naturalmente y es parte de nuestra naturaleza crearlos para subsistir) son los recursos que tenemos derecho a usar legítimamente de manera natural (sea que los creemos individual o cooperativamente).
3. Que el hombre debe seguir normas que apunten a preservar estas formas de actuar y lo conseguido de acuerdo con ello, sin que en esta lucha atencemos contra la vida de otros (porque es el derecho irreductible y natural) y contra lo que consiguieron para vivir (individual o cooperativamente).

En principios, la teología no encontraría contradicciones por tanto el hombre es creación e imagen de Dios y, en su práctica, siempre defendió la vida, pero

tampoco la encontrarían aquellos que deciden prescindir de Dios en su visión. Quizás en este camino podríamos ir elaborando un código de valores que no sea arbitrario, que se apoye en lo natural como las ciencias exactas y que nos permita construir una sociedad e intercambiar con otros de manera justa como pretendían los doctores de Salamanca.

Pero como no es el objeto de este ensayo profundizar en estas preguntas, sino más bien señalarlas a partir de las reflexiones sobre la idea del hombre en las dos escuelas analizadas, lo dejamos aquí para inquietar a futuras reflexiones.

Conclusiones

Terminando este ensayo, podemos decir que, en resumen, la idea de hombre y de acuerdo con esto, su dimensión moral y ética, corresponden a dos concepciones radicalmente diferentes entre la Escuela Austriaca y la Escuela de Salamanca.

Estas diferencias están basadas en profundas diferencias acerca de la metafísica, el ámbito de la moral, el libre albedrío y la asunción de conceptos universales opuestos en ambas corrientes.

Asimismo, como consecuencia de la visión ética del cristianismo, existe en el pensamiento de la escolástica salmantina un juicio negativo sobre la actividad comercial y el enriquecimiento, componentes esenciales del espíritu del capitalismo que propugna la Escuela Austriaca. Esto consagraría una división profunda entre estos pensamientos.

Sin embargo, estas diferencias, al parecer irreconciliables, podrían tener un punto de encuentro a partir de una ética natural (o biológica) que podría tener una base racional y demostrable; en la que lo divino no tenga que intervenir para afirmar su veracidad y que pueda ayudar a sustentar la cooperación de los hombres en el mercado y censurar un comportamiento no ético como algo contra la naturaleza humana.

Esta ética biológica o de sustento, basada en la propia naturaleza del hombre podría abrir un espacio que nos conceda una economía, una praxeología y una moral racional, demostrable y objetiva, que no sea puesta de lado por su origen místico y que, más bien, sea aceptada por su origen, que para los Escolásticos es una creación divina y para los Austriacos el campo donde se encuentra su ciencia. Espacio interesante y de encuentro, que no analizamos en este ensayo pero que puede empezar a responder la pregunta con que este se inició: ¿Es posible una ética que soporte al libre mercado?

Referencias

- Cerro, J. S. del. (1998). El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca. *6.º Congreso de Economía Regional de Castilla y León: comunicaciones. Zamora, 26, 27 y 28 de noviembre, 1998, Vol. 3, 1998 (Comunicaciones 3), págs. 1829-1837, 1829-1837.* <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4685684>
- Chafuen, A. A. (2009). *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Buey Mudo.
- Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia.* (s. f.). Recuperado 17 de diciembre de 2020, de http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dot-soc_sp.html
- de Juana, R. M. (2000). *Valor económico y precio justo en los escritos de Martín de Azpilcueta*. 13.
- de La Calle, S. (s. f.). *Instrucción de mercaderes. Medina del Campo, 1544*. Recuperado 17 de diciembre de 2020, de <https://www.iberlibro.com/INSTRUCCION%20MERCADERES-Medina-Campo-1544-Calle/17596336208/bd>
- Flórez Miguel, C. (Ed.). (2012). *La primera escuela de Salamanca (1406-1516)* (1a. edición). Ediciones Universidad de Salamanca.
- Fromm, E. y Campos, J. (1987). *Marx y su concepto del hombre: Karl Marx: manuscritos económico-filosóficos* (11. reimpr.). Fondo de Cultura Económica.
- Gómez Camacho, F. (1985). *Origen y desarrollo de la ciencia económica: Del precio justo al precio de equilibrio*. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/5570>
- Hadot, P. y Tapie Isoard, E. C. (2000). ¿Qué es la filosofía antigua? FCE.
- Heidegger, M. (1958). *La época de la imagen del mundo* (Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile).
- Lagares Calvo, M. J. (1999). *Los impuestos en una economía global*. Fundación Mapfre Estudios.
- MacIntyre, A. C. y Martínez de Mugía, B. (2018). *Animales racionales y independientes: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*.

Mercado, T. de. (1977). *Suma de tratos y contratos*. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/suma-de-tratos-y-contratos--0/html/>

Mises, L. von. (2007). *La teoría del dinero y del crédito*. Unión Editorial.

Nussbaum, M. (2015, noviembre 18). *La economía aún necesita de la filosofía*. Revista Arcadia. <https://www.revistaarcadia.com/opinion-online/articulo/martha-nussbaum-economia-necesita-filosofia/45082/>

Pereña, L. (s. f.). *Manifiesto de la Escuela de Salamanca: Reto y esperanza de la paz*. Recuperado 17 de diciembre de 2020, de <https://www.abebooks.co.uk/9788430923434/Manifiesto-Escuela-Salamanca-reto-esperanza-8430923438/plp>

Rand, A. (2009). *La virtud del egoísmo*. Grito Sagrado.

Saranyana, J. I. (2004). La filosofía medieval. Desde sus orígenes patristicos hasta la Escolástica barroca. *Scripta Theologica*, 36(1), 304-304.

Zamagni, S. (2016). *Ética y Economía* [video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=jtEeayr_9co&feature=youtu.be



Liberalismo, capitalismo y la segunda escolástica salmantina ¿Qué podemos aprender?

Liberalism, capitalism and the second salmantine scholastic. What can we learn?

León M. Gómez Rivas

Universidad Europea de Madrid
leon.gomez@universidadeuropea.es

Resumen: Recogiendo algunas de las cuestiones planteadas en este número de la revista *Fe y Libertad* sobre la posibilidad de un origen tardoescolástico en las corrientes que hoy llamamos «liberales», se ofrece al lector una reflexión en torno a varias ideas. Comenzando por precisar qué es el liberalismo, político y económico, analizaremos por qué se han buscado sus raíces en los doctores de Salamanca. También discutiremos sobre la posibilidad de un entendimiento entre el *ethos* cristiano y el capitalismo, para terminar con la visión de este debate desde la perspectiva de la Escuela Austriaca.

Palabras clave: liberalismo, capitalismo, *ethos* cristiano, Escuela Austriaca, Escuela de Salamanca, tardoescolasticismo, anarcocapitalismo

Abstract: This research paper presents some thoughts regarding the relationship between the Late Scholastics and the liberal ideology. First of all, we will dig into the meaning of liberalism and why some people point out the thought of Doctors of the School of Salamanca as one of the main sources of liberalism. There will also be a discussion about the possible dialogue between capitalism and the Christian *ethos*. Finally, an Austrian point of view will be introduced as an issue that matters.

Key words: Liberalism, Capitalism, Christian *ethos*, Austrian School, School of Salamanca, late scholasticism, anarcho-capitalism

Desde hace un par de años vengo reflexionando¹ sobre varias cuestiones que aparecen en el *call for papers* de esta Revista²; convocatoria que me ha animado a ordenar aquellas ideas para compartirlas con Uds.

Verán que se trata de una propuesta incompleta, en fase —diríamos— de formación; y con algunas referencias bibliográficas que seguramente les aporten más sugerencias que las líneas escritas en estas próximas páginas... En todo caso es un asunto de gran interés, sobre el que merece la pena realizar este tipo de debate intelectual.

1. Qué es el liberalismo, y su posible origen en los doctores tardoescolásticos

En primer lugar, habría que distinguir muy bien qué se entiende por 'liberalismo': una cuestión compleja y sobre la que se han vertido (como es un tópico decir) *ríos de tinta*³.

Efectivamente, al investigar sobre los doctores de Salamanca en el ámbito político o económico es frecuente encontrar el calificativo de «liberal» asociado a su pensamiento. Por ello no está de más añadir algunos matices sobre esta palabra y el sentido con el que la utilizaremos en el presente trabajo: evidentemente, no como ese liberalismo teológico protestante (condenado junto al modernismo); ni tampoco en la tradición anglosajona individualista; o recordando a los políticos españoles del siglo XIX que, desde diversos partidos llamados «liberales», en realidad llevaron adelante unas políticas intolerantes con ese botón de muestra de las desamortizaciones en las que se conculcaron tantos derechos de propiedad, libertad religiosa, etc.

¹ Comenzando por la Mesa Redonda *Libertalk. Students for Liberty*. «Escolásticos, ¿los primeros liberales?», realizada en el Convento de San Esteban de Salamanca, el 14 de abril de 2018. Charla que se convertiría en un pequeño 'Análisis' para la web del Instituto Juan de Mariana, publicado el 25 de mayo de ese año. Y que completé en sendas intervenciones más: la Mesa Redonda organizada por La Convención - Centro Diego de Covarrubias (*New Direction*): «Salamanca como pilar del pensamiento liberal», en la Universidad Francisco Marroquín de Madrid, el 2 de junio de 2018. Junto a una entrevista realizada en el Congreso de Economía Austriaca: «La escolástica española y la limitación del poder. Lecciones para el siglo XXI», celebrado el Madrid el 27 de septiembre del mismo año. Más recientemente he tenido la magnífica ocasión de platicar sobre estos temas con el Dr. Moris Polanco en dos pódcast de nuestro Instituto Fe y Libertad, junto con alguna colaboración escrita que también pueden encontrar en su página web.

² ¿Existe una oposición entre el mundo de los escolásticos, que estaría centrado en cuestiones teológicas y metafísicas, y el mundo moderno, más interesado por el avance de la ciencia y por el bienestar material? ¿Es cierto que las raíces del capitalismo moderno están en la Escuela de Salamanca? ¿Podemos aprender algo de los escolásticos? Si es así, ¿qué? ¿Cuáles fueron los aportes más importantes de los autores escolásticos para el mundo de hoy?

³ Aquí es imprescindible citar el libro de María Blanco (2014). *Las tribus liberales*. Deusto.

Podríamos decir que vamos a establecer un diálogo con la tradición liberal en un sentido amplio, no propiamente filosófico o político (tampoco representado por ese liberalismo del Parlamento Europeo, bien distinto de su interpretación en Norteamérica). Lo que destacaremos de los maestros escolásticos es su defensa de la libertad del hombre, como un ejercicio de su inteligencia y voluntad respetando los límites de la ley natural, la racionalidad práctica de una moral sana, o los presupuestos de las leyes justas. Así se entiende que sostendrían los principios económicos de un mercado abierto y sin controles estatales, o la necesidad de contar con la participación ciudadana en el ejercicio del poder civil. Un ordenamiento humano que me gusta describir —citando la frase del profesor Lucas Beltrán— como un mundo pacífico, con el respeto a la propiedad privada y la libertad económica, o en sistemas con democracia política⁴.

En todo caso, ya que en alguno de los actos referidos se me pedía una opinión, expresé lo siguiente: es claro que los escolásticos de los siglos XVI y XVII no pueden llamarse liberales puesto que es un término acuñado posteriormente. Ellos se considerarían maestros universitarios (de teología, filosofía o derecho) lo mismo que —pienso yo— diría el propio Adam Smith; hablar de liberalismo es algo anacrónico para esa época. Sin embargo, sí creo razonable sostener que nuestros doctores intuyeron y defendieron un orden político-económico que hoy podemos llamar liberal en el sentido que le damos en Occidente respecto a los siguientes presupuestos:

- limitación del poder político
- estado de derecho
- imperio de la ley
- respeto a la autonomía individual en la educación, la familia o el credo religioso
- defensa de la propiedad privada y del cumplimiento de los contratos
- defensa del mercado como lugar de ajuste espontáneo (sin *dolo* o engaño) de los precios
- comprensión del valor económico de los bienes en función de su abundancia o escasez (oferta y demanda), su utilidad y su capacidad para satisfacer las necesidades subjetivas
- crítica de la manipulación monetaria por parte de los gobernantes
- control del gasto público

⁴ El texto de la introducción de Lucas Beltrán reza: «las formas de vida social que hoy llamamos liberales: un mundo pacífico, en el cual la propiedad privada respetada, la libertad económica, la democracia política y la moneda sana hacen la vida de todos más agradable» (Mariana, 1987).

- defensa de una fiscalidad reducida y consensuada (impuestos aprobados en cortes)
- etc.

Y para ratificar esta hipótesis, recogía los siguientes párrafos: «Pues bien, estos escolásticos, cuyas opiniones y sentencias todavía hoy son altamente útiles para enjuiciar las actuaciones económicas desde el punto de vista ético, fueron partidarios, en líneas generales, de lo que hoy llamamos liberalismo económico» (Termes, 2018, pág. 232)⁵.

La frase corresponde a una conferencia del autor en el VI Congreso EBEN: «De la Escuela de Salamanca a la Europa del futuro» (1998), publicada en el apartado «La Escuela de Salamanca y el orden liberal». Y después de explicar su defensa de la propiedad privada, del libre mercado, de la libre negociación de los salarios, añade: «Podríamos extendernos en muchos otros temas que permiten afirmar que la postura económica de la Escuela de Salamanca, sin duda, teólogos y moralistas ortodoxos, presenta notables coincidencias con los enfoques del liberalismo moderno» (Termes, 2018, pág. 237).

Quiero citar a continuación a otro autor, bien conocido en esta Revista, el Dr. Alejandro Chafuen, a quien precisamente Rafael Termes le había prologado la primera edición española de su tesis doctoral: *Christians for Freedom* (1986) con el título *Economía y Ética*⁶. «La Universidad de Salamanca no solo habría sido la primera en defender, dos siglos antes de Adam Smith, el liberalismo económico sino también la fuente nutricia del liberalismo político, cien años antes de Locke» (Chafuen, 1991, pág. 15).

Reeditada esta obra el año 2009 con el título *Raíces cristianas del libre mercado*, en la contraportada podemos leer además que: «En esta obra, Alejandro Chafuen nos muestra cómo los primeros teóricos de la economía de libre mercado no fueron los autores ilustrados del siglo XVIII, sino los escolásticos tardíos, principalmente españoles, de los siglos XVI y XVII».

Finalmente, me gustaría aportar algunos textos del propio Juan de Mariana en su *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón*, recogidos en la edición preparada por Lucas Beltrán, y que se me antoja puedan ser la explicación de esos atisbos protoliberalistas que señalaba el profesor español:

Capítulo I

Si el rey es señor de los bienes particulares de sus vasallos

A la verdad que el rey no sea señor de los bienes de cada cual ni pueda, quiere que a la oreja le barbotean sus palaciegos, entrar por las casas y

⁵ Conviene también consultar su *Antropología del capitalismo*. Plaza&Janés, 2001.

⁶ Publicada en Madrid: Rialp, 1991.

heredamientos de sus ciudadanos y tomar y dejar lo que su voluntad fuere, la misma naturaleza del poder real y origen lo muestran... los reyes sin consentimiento del pueblo no pueden hacer cosa alguna en su perjuicio, quiere decir, quitarle toda su hacienda o parte de ella. (p. 32)⁷

Capítulo II

Si el rey puede cargar pechos sobre sus vasallos sin consentimiento del pueblo
«Algunos tienen por grande sujeción que los reyes, cuanto al poner nuevos tributos, pendan de la voluntad de sus vasallos, que es lo mismo que no hacer al rey dueño, sino al común...».

Y después de lamentarse de que se había perdido la costumbre de celebrar cortes para aprobar los impuestos, concluye: «... aquí no tratamos de lo que se hace, sino de lo que conforme a derecho y justicia se debe hacer, que es tomar el beneplácito del pueblo para imponer en el reino nuevos tributos y pechos» (p. 36).

2. Liberalismo, capitalismo y Escuela de Salamanca

En segundo lugar, diré que hay gente que emplea los términos de ‘neoliberalismo’ o ‘capitalismo salvaje’ para calificar —con una fuerte carga de crítica— este *orden espontáneo* (citando a F. Hayek) que acabo de describir. Para algunos entornos cristianos, lo mismo que para toda esa ideología posmarxista (socialdemócrata, *podemita* o antisistema) la propuesta que llamamos liberal estaría viciada por el egoísmo, la corrupción o un endiosado interés propio de raíz utilitarista. No hablaré de estos últimos, porque directamente no entienden la libertad individual. Me preocupa más esa crítica desde unas posturas de inspiración religiosa porque —esto lo comparto con ellos— nuestra sociedad occidental manifiesta unas intolerables conductas de perversión moral en lo político y lo económico. Pero eso no es ‘la esencia’ del liberalismo: ¡todo lo contrario!

El orden liberal que sostenemos aquí funda sus raíces en una profunda y necesaria exigencia ética. No puede haber actividad económica ni organización social al margen de unos principios morales, como enseñaron en sus cátedras de teología y filosofía moral desde Francisco de Vitoria hasta Adam Smith.

Otra cosa es que nos encontremos ante una civilización desnortada en su conciencia y en sus actuaciones. Sin embargo, no me parece justo achacar este problema a esa vieja sentencia de que «el liberalismo es pecado»... Como bien explican Rallo y Rodríguez Braun (2011), ocurre justo al revés: las mejores condiciones para el ejercicio de la virtud personal están precisamente en las sociedades que disfrutaban de libertad política y económica. Claro, esto es una

⁷ Sabemos que el primer documento al respecto se encuentra en las Cortes de León del año 1188.

condición necesaria pero no suficiente: además se necesita una responsabilidad moral que, ciertamente, ha perdido mucha fuerza en nuestro mundo actual —liberal o socialista— .

Completo este segundo apartado con una precisión teológica que algunos católicos apenas distinguen: la condena vaticana al 'liberalismo' se refiere justamente a una corriente protestante con ese nombre, que criticaba la autoridad de la Iglesia, el sentido de la Revelación, o la posibilidad que tiene el hombre del conocimiento de Dios a partir de la propia razón natural (vea la constitución dogmática *Dei Filius*, Vaticano I, 1870; o la encíclica *Pascendi* de Pío X, 1907). Pero no a un orden político-económico que defienda la libertad⁸.

Porque ¿cuál era el estado de las cosas a finales del siglo XIX?

Con todo el respeto que merece una institución como la Iglesia católica, debemos llamar la atención sobre algunos criterios no dogmáticos, en los que ciertamente experimentó un enorme retraso en su concepción de las relaciones políticas y económicas del mundo contemporáneo. Por ejemplo, recordemos las condenas del *Syllabus* (redactadas por Pío IX en 1867) a las siguientes afirmaciones:

55. «La Iglesia ha de separarse del Estado y el Estado de la Iglesia» (alocución 1852).

77. «En nuestra edad no conviene ya que la religión católica sea tenida como la única religión del Estado» (alocución 1855).

80. «El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna» (alocución 1861).

En cambio, es bien claro el cambio radical que trajo el Vaticano II, por ejemplo, en la constitución *Gaudium et Spes*, de 1965, al referirse a la 'justa autonomía de la realidad terrena':

42. La Iglesia reconoce, además, cuanto de bueno se halla en el actual dinamismo social: sobre todo la evolución hacia la unidad, el proceso de una sana socialización civil y económica...

El Concilio aprecia con el mayor respeto cuanto de verdadero, de bueno y de justo se encuentra en las variadísimas instituciones fundadas ya o que incesantemente se fundan en la humanidad. Declara, además, que la Iglesia quiere ayudar y fomentar tales instituciones en lo que de ella dependa y puede conciliarse con su misión propia.

Aunque el debate capitalismo/cristianismo nos llevaría a entrar en diálogo con la doctrina social de la Iglesia, no podemos afrontar ahora tal estudio. Por lo que termino este apartado citando de nuevo algunos autores modernos:

⁸ Me ha parecido muy lúcido este otro pequeño artículo del catedrático Carlos Rodríguez Braun, publicado en la página web: <https://www.actuall.com/criterio/economia/liberalismo-utopia-dios/>

Acudiendo otra vez la a edición-homenaje a Rafael Termes del Centro Diego de Covarrubias⁹, allí encontramos en el Capítulo III (*La Doctrina Social de la Iglesia y el capitalismo*) la siguiente afirmación: «Los supuestos básicos del capitalismo: la propiedad privada, el mecanismo de los precios y la libertad de iniciativa privada no son objeto de rechazo en la doctrina social de la Iglesia» (Termes, 2018, pág. 134).

O en el Capítulo IV (*El papel del cristianismo en las economías de mercado*), la conferencia pronunciada en el Fórum Deusto (1994) en la que denuncia la confusión entre liberalismo económico y liberalismo filosófico: «Ambas desviadas interpretaciones del dogma y la moral de la Iglesia hay que considerarlas afortunadamente arrumbadas si nos atenemos al magisterio de los últimos pontífices» (Termes, 2018, pág. 157).

Finalmente, en el Capítulo VI (*Juan Pablo II y el orden económico mundial*: conferencia en el IESE de Barcelona el año 2003) glosa la famosa expresión del papa en *Centesimus annus* (42), sobre la aceptación del llamado sistema capitalista:

Si por capitalismo se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta es ciertamente positiva. (Termes, 2018, pág. 194)

Podemos completar este tipo de aproximaciones en la misma colección de Unión Editorial: Cristianismo y Economía de Mercado que estamos citando, refiriéndonos ahora al libro *Libertad económica, capitalismo y ética cristiana*, que se subtitula: *Ensayos para un encuentro entre economía de mercado y pensamiento cristiano*. El profesor Rhonheimer desarrolla este mismo argumento que hemos propuesto a lo largo de varios artículos: desde la ironía de «El malvado capitalismo» (Rhonheimer, 2017, págs. 30-60), a los textos más completos «La contribución del cristianismo a la idea de gobierno limitado» (págs. 139-158) o «La ética de la economía de mercado: una evaluación crítica a la interpretación utilitarista» (págs. 299-338).

No vamos a ocultar aquí cómo algunos católicos siguen pensando lo contrario: lo escribía en la reseña al libro de Christopher Ferrara: *La Iglesia y el Liberalismo. ¿Es compatible la enseñanza social católica con la Escuela Austriaca?* (**Última Línea, 2017**)¹⁰. Respetando todas las opiniones, en la reseña que menciono abajo pueden encontrar mi desacuerdo con esa postura.

⁹ Aquí me refiero al artículo: «La Doctrina Social y el espíritu del capitalismo. Crónica de un malentendido», correspondiente a una conferencia en los cursos de verano de la Universidad Complutense de Madrid (1991).

¹⁰ Publicada en la revista *Procesos de Mercado* XV-2 (2018) págs. 455-458; de la que encontrarán un resu-

3. Cristianismo, Escuela Austriaca y anarcocapitalismo

Terminaba mis reflexiones con una tercera hipótesis, que se ha planteado en los entornos del pensamiento austriaco: ¿podrían considerarse los doctores de Salamanca como unos precursores anarcocapitalistas?

Conviene reconocer, lo primero de todo, el importantísimo papel que tuvo —y tiene— la Escuela Austriaca en la ‘recuperación’ del pensamiento tardoescolástico¹¹. Han sido prácticamente los únicos que, siguiendo la estela de autores como Grice-Hutchinson o Schumpeter, no han mostrado ninguna vergüenza en destacar el protagonismo de aquellos filósofos cristianos en la formulación de tantas propuestas políticas o económicas para nuestra cultura occidental.

Sin embargo, aquí mi respuesta fue negativa, expresada por cierto con todo mi respeto hacia los profesores y amigos que de alguna manera la defienden¹². Solamente quiero destacar la contradicción que observo entre una legítima defensa a ultranza de la libertad individual frente a cualquier poder político, y el pensamiento de nuestros maestros: para ellos, existe una necesidad en la organización social que no veo compatible con esa radical llamada a prescindir de casi todas las instituciones sociales o políticas.

Me apoyo por ejemplo en estas palabras del profesor Juan Cruz, glosando a Suárez, que insisten en una sociabilidad natural del ser humano:

El poder político está directamente en la naturaleza del hombre, como ser social. El hombre no puede vivir en cuevas, sino en casas; y vivir además ordenadamente, no en el desorden de un arbitrio individual, sino bajo directrices para vivir, o sea, con jerarquía de mando y obediencia. Y no porque le falte algo a su naturaleza, sino porque su naturaleza es radicalmente social. Así ocurre en la familia, en la ciudad, en el Estado. (Cruz Cruz, 2017)

Ideas que podemos buscar en los textos originales de Francisco Suárez: así lo escribía en su *Defensio fidei* de 1613 (Suárez, 1965), Libro III: *Principatus politicus*:

Capítulo I. ¿El poder político es legítimo y proviene de Dios?

men en la página web del Instituto Fe y Libertad: <https://feylibertad.org/2019/05/la-iglesia-y-el-liberalismo/>

¹¹ Señalemos el artículo pionero de M. Rothbard (1976) «New Light on the Prehistory of the Austrian School». En Edwin G. Dolan (ed.): *The Foundations of Modern Austrian Economics*. Kansas City: Sheed and Ward, págs. 36-48.

¹² Pienso, por ejemplo, en todas las intervenciones escritas del profesor Miguel A. Bastos con el título: «Cuestiones disputadas sobre el anarcocapitalismo»; o el sugerente artículo del catedrático Jesús Huerta de Soto: «Anarquía, Dios y el papa Francisco» en *Procesos de Mercado XIV-2* (2017), págs. 205-218.

3. Sin embargo, la verdad católica es que el poder político, debidamente constituido, es justo y legítimo. (p. 6)

4. Se deduce de la necesidad de esta comunidad y de su poder, y por consiguiente de su fin, que es la conservación de la comunidad política y humana. Ya que el hombre por naturaleza se inclina a la comunidad política y necesita muy especialmente de ella para la conveniente conservación de su vida, como dijo muy bien Aristóteles en la *Política* (se refiere a la expresión: *zoon politikon*). San Crisóstomo demuestra largamente que fue también así dispuesto por Dios para hacer posible el amor y la paz entre los hombres...

... es indudable que por la naturaleza misma de las cosas y de acuerdo con el derecho y la justicia natural puede haber en la comunidad política un soberano que tenga sobre ella poder legítimo y suficiente. (págs. 7-8)

Y que nos llevan incluso al 'fundador' de la Escuela de Salamanca, el dominico Francisco de Vitoria en su *Relectio Sobre el poder civil* de 1539 (Vitoria, 1998):

5. Queda claro, por consiguiente, que el origen de las ciudades y de las repúblicas no es una invención de los hombres, y que no hay que considerarlo algo artificial, sino como algo que brota de la naturaleza y que sugirió este modo de vida a los mortales para su defensa y conservación. (pág. 13)

Otra moderna interpretación de ese orden social-natural creo encontrarla en una reciente compilación de textos de Benedicto XVI: *Liberar la libertad. Fe y política en el tercer milenio*. Al preguntarse ¿para qué sirve el Estado?, contesta:

Podemos decir sencillamente que la tarea del Estado es mantener la convivencia humana en orden, es decir, crear un equilibrio entre libertad y bien que permita a cada hombre llevar una vida humana digna. Podríamos añadir que garantiza el derecho como condición de la libertad y el bienestar generales. Corresponde al Estado ante todo gobernar, pero, en segundo lugar, es también función suya hacer que el gobierno no sea simplemente un ejercicio de poder, sino protección del derecho que asiste al individuo y garantía del bienestar de todos. No es misión del Estado traer la felicidad a la humanidad. Ni es competencia suya crear nuevos hombres. Tampoco es cometido del Estado crear un paraíso y, además, tampoco es capaz de hacerlo. (Benedicto XVI, 2018, pág. 121)

Me disculparán esta cita más extensa, porque me parece que resuelve ese dilema sobre los límites del poder político: desde una perspectiva cristiana no se trataría de eliminar al Estado, compatible con el orden social que nos ordena la vida humana. Pero ojo, hay que tener cuidado con las extralimitaciones de los gobernantes. Siguiendo su razonamiento, el papa Benedicto avisa de que

cuando el Estado se absolutiza y traspasa sus límites: «Se comporta como si fuera Dios, convirtiéndose —como muestra el Apocalipsis— en una fiera del abismo, en el poder del anticristo» (pág. 121).

En este sentido, pienso que —con la debida cautela— la Escuela de Salamanca defendería muchas de las instituciones criticadas por el anarcocapitalismo. De igual modo, y recordando en parte la controversia anterior desde posturas católicas, nuestros doctores sostuvieron algunos límites para la propiedad individual: no hablando de un bien común absoluto y solidario universalmente (como interpreta algún socialismo-cristiano muy erróneamente); sino definiendo situaciones excepcionales en las que hay una primacía de esa comunidad original de los bienes sobre la propiedad privada individual (como sería el caso de la apropiación ajena en caso de extrema necesidad). Lo que, desde mi punto de vista, no justificaría ningún socialismo-comunismo; pero creo que tampoco *desarma* este orden liberal que defiende la propiedad como elemento más justo y eficaz de crecimiento económico y organización social.

Sobre esta cuestión de los límites de la propiedad privada, el llamado ‘destino común’ de los bienes y su correcta interpretación, etc. también existe una larga polémica (y una abundantísima bibliografía) que no podemos ofrecer ahora. Me permito escribirles las siguientes sugerencias:

El contrapunto de unas interesantes y poco estudiadas posturas del pensamiento inglés cristiano en los inicios del siglo XX, con autores como Hilaire Belloc¹³ o G. K. Chesterton seguidores de la corriente llamada «distributismo». En la edición española del libro de Belloc, *El estado servil* (2010)¹⁴, se encuentra una lúcida contextualización del concepto de propiedad privada en aquellos autores, a la luz de los cercanos textos del papa León XIII en la *Rerum Novarum* (1891) y Pío XI en *Quadragesimo Anno* (1931):

El que Dios haya dado la tierra para usufructuarla y disfrutarla a la totalidad del género humano no puede oponerse en modo alguno a la propiedad privada. Pues se dice que Dios dio la tierra en común al género humano no porque quisiera que su posesión fuera indivisa para todos, sino porque no asignó a nadie la parte que habría de poseer, dejando la delimitación de las posesiones privadas a la industria de los individuos y a las instituciones de los pueblos. (*Rerum Novarum*, 6)

Ahora bien, está claro que al Estado no le es lícito desempeñar este cometido de una manera arbitraria, pues es necesario que el derecho natural de poseer

¹³ Es preciso citar aquí la Tesis Doctoral de Alfonso Díaz Vera: «Hilaire Belloc y el estado servil: una aproximación alternativa a la cuestión de la imposibilidad del socialismo», a punto de defenderse en la Universidad rey Juan Carlos de Madrid.

¹⁴ Un libro que cita Hayek en su *Camino de servidumbre*. La introducción es de Armando Zerolo, quien glosa los textos de las famosas encíclicas papales.

en privado y de transmitir los bienes por herencia permanezca siempre intacto e inviolable, no pudiendo quitarlo el Estado, porque el hombre es anterior al Estado, y también la familia es lógica y realmente anterior a la sociedad civil. (*Quadragesimo Anno*, 49)

En resumen, verán que se trata de un muy interesante debate esa puesta en diálogo entre el cristianismo y el pensamiento liberal. Desde mi punto de vista, siempre desde el respeto hacia lo que llamaríamos una ‘sociedad civil y política’, pero vigilando con cautela en todo lo que se refiere a la defensa de los derechos y libertades del individuo frente al Estado.

Como anotábamos en el título de nuestro ensayo, los doctores de la Segunda Escolástica española supieron decir muchas y muy interesantes cosas al respecto que no han perdido su vigencia casi quinientos años después. Permitan que concluya con una lectura personal sobre esa posibilidad de una gobernanza internacional, acudiendo a los textos de Francisco Suárez. Porque el jesuita parece haber reflexionado sobre el actualísimo debate en torno a la necesidad y riesgos de una autoridad política mundial. En su *De legibus* (1612) (Suárez, 1974) dice que no es probable que haya existido una comunidad política única, un cuerpo político para toda la humanidad al que correspondiese una sola autoridad; y que, si existió, debió serlo por poco tiempo al comienzo de la creación del hombre, desapareciendo después:

No es necesario para la conservación o bienestar de la humanidad que todos los hombres se integren en una sola comunidad política. Por el contrario, eso apenas es posible y mucho menos sería conveniente... Por eso a mí me parece más probable que un poder así para todo el género humano no ha existido, y si existió fue por brevísimo tiempo. (Libro III, cap. 2, nº. 5)

Referencias

- Cruz Cruz, J. (2017, diciembre 8). *La costumbre como plebiscito político virtual, según Suárez*. Ley Natural. <http://www.leynatural.es/2017/12/08/la-costumbre-plebiscito-politico-permanente-segun-suarez/>
- Mariana, J. d. (1987). *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón*. Madrid: IEF.
- Termes, R. (2018). *Un liberal cristiano*. Unión Editorial.
- Chafuen, A. (1991). *Economía y Ética*. Rialp.
- Chafuen, A. (2009). *Raíces cristianas del libre mercado*. El Buey Mudo.
- Rallo, J. y Rodríguez Braun, C. (2011). *El liberalismo no es pecado: La economía en cinco lecciones*. Deusto.

Rhonheimer, M. (2017). *Libertad económica, capitalismo y ética cristiana*. (M. Šilar, Ed.) Unión Editorial.

Suárez, F. (1965). *Corpus Hispanorum de Pace*. Madrid: CSIC, 1965. CSIC.

Vitoria, F. d. (1998). *Relectio Sobre el poder civil de 1539*. Tecnos.

Benedicto XVI. (2018). *Liberar la libertad. Fe y política en el tercer milenio*. BAC.

Belloc, H. (2010). *El estado servil*. El Buey Mudo.

Suárez, F. (1974). *Corpus Hispanorum de Pace*. CSIC.



Una nueva luz en «la larga noche medieval»

A new light in "the long medieval night"

Camilo Bello Wilches

Instituto Fe y Libertad
cbello@feylibertad.org

Resumen: Nos ocupamos de las líneas de continuidad o ruptura entre la filosofía del medievo y de la que se practicaba en la Edad Moderna con el objeto, por un lado, de identificar las posibles rupturas entre el pensamiento escolástico, el clásico y el humanista y, por el otro, ver hasta qué punto es real el aparente divorcio intelectual entre los pensadores del Renacimiento y los escolásticos.

Para hacerlo, nos detenemos en la escolástica y desgranamos algunas de sus características fundamentales, estudiamos a la Escuela de Salamanca y su relación con la ciencia económica moderna y nos ocupamos de las relaciones entre los autores grecolatinos y los del Renacimiento, todo ello sin obviar algunas de las enseñanzas de los escolásticos que podrían seguir siendo válidas en nuestros días e identificar cuáles de los autores del medievo podrían seguir siendo leídos en la actualidad.

Palabras clave: economía, escolástica, escuela de salamanca, humanismo.

Abstract: We are preoccupied with the continuity lines or rupture between the Middle Age and the Modern Age philosophy with the objective, on the one side, to identify the possible ruptures between Scholastic, Classic and Humanistic thoughts, and, on the other side, to see up to which point the apparent intellectual divorce between Renaissance and Scholastic thinkers is real.

To do so, we stop at Scholastic thought and thresh some of the fundamental characteristics, we study the Salamanca School and its relationship with modern economic science, and we study the relationships between Renaissance and Greco-Latin authors. All of this without leaving behind the teaching from the Scholastics that could still possibly be valid to this date and identify which of the Middle Age authors could still be read today.

Key words: economy, scholastic, salamanca school, humanism.

Escolástica vs. modernidad

Como es sabido, la historia de la humanidad es la sucesión de una serie de continuidades y rupturas en la que a la Edad Media le corresponde una suerte de estado intermedio entre los saberes del mundo clásico y el pensamiento moderno.

Precisamente esa posición «media» entre los antiguos y los modernos fue aprovechada por los ideólogos renacentistas para despreciar a los sabios medievales y acusarles de ser los representantes de un periodo de oscuridad intermedio entre la luz racional clásica greco-romana [sic] y la claridad y elegancia del humanismo renacentista. (León Florido, 2017, p. 468)

Es decir, que durante siglos se ha considerado al pensamiento escolástico como una suerte de interregno falto de validez, en el que la consideración soberana de Dios como ser supremo del que emana todo debía ser desechada en pro del cientificismo que distingue a la filosofía moderna y contemporánea.

No obstante, cabe preguntarnos si esto es realmente así o si, por el contrario, existe algún tipo de continuidad entre la escolástica y la filosofía occidental moderna y contemporánea en la medida de que, muy probablemente, la consideración de la Edad Media como etapa intermedia entre dos épocas de esplendor cultural ha podido llevar a pensar de forma injustificada que los sabios medievales producían un pensamiento de calidad inferior al de sus predecesores o al de quienes los sucedieron.

No en vano, tenemos que destacar que hablar de escolástica no es hacerlo de una corriente de pensamiento homogénea ni en lo que tiene que ver con la existencia de unos preceptos comunes a todos los autores ni, por supuesto, en lo referente a la estabilidad de las tesis más importantes a lo largo del tiempo.

Al respecto, conviene decir que se suele identificar el nacimiento de la escolástica como el fruto de los contactos culturales entre los miembros de las escuelas palatinas del Imperio carolingio y los árabes establecidos en la península ibérica, lo que proporcionó a los primeros la posibilidad de conocer la filosofía helénica y la

[D]e los mismos filósofos árabes, hispano-árabes y judíos, que habían estudiado, e introducido en su edificio filosófico, el pensamiento de Platón, de Plotino y los neoplatónicos, pero, sobre todo con Averroes, el racionalismo de Aristóteles en posición trascendental, lo que provocó debates dialécticos de suma relevancia. (Gálvez, 2009, pp. 73-74)

Además, es prudente tener en cuenta que hablar de la Edad Media es hacerlo de casi diez siglos y que, indudablemente, en todo ese espacio de tiempo

se produjo una evolución en todos los aspectos de la vida, también en el pensamiento escolástico.

A este respecto, es necesario apuntar que se distinguen tres fases dentro del pensamiento escolástico (Gálvez, 2009, pp. 74-75):

- ▶ El que comienza con la identificación de la razón y la fe, que tiene que ser considerado como una evolución del pensamiento anterior y que afirmaba que, una vez que surgía un conflicto entre el pensar y la creencia religiosa, era Dios quien tenía la razón por su condición de infalible. Cronológicamente, esta etapa va del s. IX al XII de nuestra era.
- ▶ Con san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino como máximos representantes, entre los siglos XII y XIII, se produjo una evolución en la escolástica en la que la fe y la razón eran igualmente consideradas como válidas para la búsqueda de la verdad, algo que necesariamente implica pensar que ambas compartían cierta validez.
- ▶ En el s. XIV, con Guillermo de Ockham se produjo la ruptura definitiva entre la razón y la fe, y la consiguiente separación entre la filosofía y la teología.

En consecuencia, lo que se produce es una liberación progresiva del centro teológico en el pensamiento escolástico que libera a quienes lo practican de lo que podríamos llamar su limitación primigenia.

Sin embargo, es necesario continuar refiriéndonos a la escolástica y decir que la subordinación del hombre a los designios divinos llevaba a que una de las preocupaciones fundamentales de los escolásticos fuera la que tenía que ver con los fundamentos del poder político, algo que tiene su origen en el conflicto entre el papa y el Imperio romano germánico y que, según Carpintero Benítez (2003), dio origen a la idea de que el pueblo era el ostentador último del poder político y sirvió de base para el desarrollo del pensamiento liberal en los órdenes político y jurídico.

En este sentido, puede decirse que los escolásticos fueron unos auténticos precursores del pensamiento político contemporáneo y que, de algún modo, sentaron el precedente necesario para que los ilustrados continuaran desarrollando los mismos conceptos de la democracia representativa que se establecería bastantes siglos después de la muerte de santo Tomás de Aquino y de sus comentarios a la Política de Aristóteles, donde es fácil comprobar cómo en el s. XIII ya había quien pensaba en términos de soberanía popular (Carpintero Benítez, 2003).

Pero la influencia de la escolástica en el pensamiento de los siglos de la Edad Moderna y Contemporánea no se limita a los aspectos políticos o del ámbito jurídico, sino que también tienen mucho que ver con el desarrollo de los fundamentos de la ciencia tal y como la comprendemos hoy día.

Así las cosas, conviene identificar a Francisco Suárez, el precursor más destacado de la escolástica del s. XVI (Universidad Complutense de Madrid, s. f.), como una de las influencias más importantes del mismo Descartes (Ruiz, 2007, p. 304) al que se le atribuye la paternidad del origen de la filosofía moderna, en la que se entiende a la duda categórica como base de este; del pensamiento científico.

Conviene citar a este respecto a Ferrater Mora cuando afirma que Francisco Suárez

fue el primero en erigir un cuerpo sistemático de metafísica en una época en la cual las gentes parecían necesitar algo más que una serie de comentarios aristotélicos, o algo más que una filosofía escéptica. Desde este ángulo nos es posible ya declarar algo que de primera intención podría haber parecido sorprendente y aún inaudito: los llamados filósofos de la Contrareforma [sic], y especialmente los que más activamente trabajaron en ese campo —los filósofos jesuitas— son hasta cierto punto filósofos modernos y ello no sólo [sic] porque reciben la influencia de la filosofía moderna o premoderna... sino porque intentaron dar una respuesta a los mismos problemas planteados por los filósofos modernos stricto sensu. (Ferrater Mora, 1955, p. 156)

En consecuencia, no podemos más que terminar este apartado diciendo que, más que una ruptura entre el pensamiento escolástico y el que se desarrollará a partir del Renacimiento, lo que se produce es una evolución en la que los objetos de preocupación varían y la centralidad de Dios va desapareciendo de forma paulatina.

De hecho, como ha quedado expresado cuando hemos identificado las distintas etapas de la escolástica, ese desplazamiento de Dios en el pensamiento filosófico venía dándose desde hacía siglos y la preocupación por el ser humano es perceptible en los escolásticos del s. XIII, como el ya mencionado santo Tomás de Aquino.

Es decir, que la filosofía moderna bebe directamente de la medieval y que debe entenderse como una evolución lógica de esta.

La Escuela de Salamanca y el capitalismo moderno

La Escuela de Salamanca estuvo compuesta por un grupo de teólogos y juristas de los siglos XVI y XVII que tienen en su haber la renovación del pensamiento escolástico, adaptándolo al humanismo de su tiempo y a los desafíos que el mundo del momento presentaba al catolicismo, como el descubrimiento de América o la llamada Reforma protestante.

En este sentido, aunque sea cierto que la mayoría de los integrantes de la Escuela de Salamanca se ocuparon sobre todo de temas de indole jurídica o

del ámbito de la teología, no lo es menos que también se fijaron en el carácter moral de los problemas económicos de la época, aunque antes de proceder al análisis moral se preocupaban por analizar los cambios que se producían en los mercados y a establecer relaciones causales entre los distintos fenómenos económicos (Fuentes, s. f., p. 1).

Así, Pedro de Oñate (1570-1646) afirmaba que «acerca de los cambios [económicos], nuestro principal interés en el tema es dilucidar su justicia o injusticia. Pero, para poder llegar a contestar esta pregunta, es preciso estudiar la naturaleza de los cambios y sus efectos» (Fuentes, s. f., p. 1).

En consecuencia, de lo que estamos hablando es de la introducción de preocupaciones científicas en un modo de pensar, por llamarlo de algún modo, de origen medieval, en tanto en cuanto que lo central de este era identificar hasta qué punto los cambios en el orden económico eran justos o no, entendiéndose que la justicia era independiente de la voluntad de las personas (Fabre, 1997, p. 607).

Más allá de esto, que por lo demás es secundario para el objetivo que perseguimos, es de destacar que los integrantes de la Escuela de Salamanca se ocuparon de temas tan dispares como la teoría monetaria o la de los precios y, en concreto, de los que siguen:

En teoría monetaria, algunas de dichas doctrinas relevantes son:

- ▶ La teoría cuantitativa del dinero (1556).
- ▶ La teoría de la paridad del poder adquisitivo del dinero (1535-1594).
- ▶ La teoría del valor (utilidad) marginal del dinero (1583, 1642).
- ▶ La doctrina de la demanda de dinero (1601).
- ▶ Una interpretación amplia de la oferta monetaria (1601).
- ▶ La doctrina del mercantilismo monetario (1569) y del mercantilismo de la balanza comercial favorable (1600).

En cuanto a la teoría de precios, son significativas:

- ▶ La teoría y los mecanismos de la competencia entre vendedores y compradores (1597).
- ▶ La justificación de la venta con precios libres en los productos de lujo (1535) y en artículos de primera necesidad (1552).

- ▶ La idea de la imposibilidad de que el hombre conozca el valor exacto del precio justo del producto (1546, 1617).
- ▶ La doctrina de los tres actores principales del mercado a partir de los cuales se puede conocer el justo precio (1546).
- ▶ Dos maneras de distinguir la formación de precios (una basada en los gastos y otra basada en las fuerzas del mercado) en función del número de participantes en el mercado (1535) (Afanasyev, 2016, p. 8).

Es decir, que la preocupación moral de los autores salmantinos los llevó a reflexionar acerca de asuntos económicos de primer orden desde un prisma nuevo o, si se quiere, precursor de la moderna ciencia económica.

De hecho, una de sus mayores preocupaciones era la de cómo fijar un precio justo, especialmente en aquellos casos en los que no había fijación legal, lo que llevó al precursor de la Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria (Fuentes, s. f., p. 1), a establecer una serie de factores para hacerlo:

[L]a necesidad, la manera de vender, la utilidad del bien, el precio de compra de los bienes, los gastos, el trabajo, el cuidado, la diligencia, el riesgo, la cantidad del bien, el uso del producto, la posición del vendedor en la sociedad, la calidad de los bienes, el daño o la pérdida de beneficios del vendedor causada por la venta de dichos bienes, la fijación de precios por orden de alguien, la escasez del bien, el interés público y el juicio de un varón honesto y razonable. (Afanasyev, 2016, p. 9)

Como vemos, entre los factores que Vitoria consideraba como determinantes para el establecimiento de un precio justo, están los mismos que hoy día suelen tenerse en cuenta para el mismo objetivo, tales como la forma de venta, el precio de compra, los gastos, la cantidad del bien, etc.

Es decir que, gracias a la búsqueda de soluciones para los problemas de su tiempo, los que tienen que ver con la justicia en el establecimiento de los precios (recuérdese que la justicia en estos momentos iría de la mano de la religión), los miembros de la Escuela de Salamanca pusieron en pie un sistema de análisis científico en el ámbito de la economía.

El caso de Francisco de Vitoria y los precios justos es solo un ejemplo, al que podríamos agregar todos los que se han enumerado en lo referente a la teoría monetaria y de los propios precios, pero lo entendemos lo suficientemente significativo como para terminar este apartado afirmando que, efectivamente, los autores inscritos en la Escuela de Salamanca tienen que ser considerados como precursores de la ciencia económica moderna y, si se quiere, de la teoría del capitalismo de nuestros días.

La actualidad de los escolásticos

Dicho esto, parece oportuno concluir que una de las cosas que los escolásticos pueden enseñarnos al día de hoy es la que tiene que ver con cómo funcionaba el mercado en sus días, dado que los minuciosos análisis de la Escuela de Salamanca pueden enseñarnos mucho no solo acerca del comportamiento cotidiano de la economía que podríamos denominar como preindustrial, sino también sobre de qué forma eran considerados los prestamistas, hasta qué punto se consideraban usura los intereses cobrados por un préstamo o qué factores eran los que se estimaban susceptibles de tenerse en cuenta a la hora de fijar un precio, por limitarnos únicamente a tres ejemplos concretos de lo que cabría ser llamado como el plano moral de la economía.

En este sentido, entendemos necesario afirmar que una de las utilidades de los autores escolásticos en el s. XXI es la de servir de altavoces de su época, de fuente para los historiadores y de proporcionarnos algunas herramientas necesarias para entender el mundo medieval tanto desde un punto de vista económico como desde la arista de las mentalidades.

Obviamente, en este aspecto son especialmente importantes los autores de la misma Escuela de Salamanca que nos ha ocupado en el apartado anterior, tanto porque nos proporcionan un análisis minucioso de los fenómenos económicos de su tiempo como porque el objetivo último de esos análisis es establecer juicios de carácter moral.

Más allá de servirnos para el análisis científico de las sociedades europeas de su tiempo, entendemos que el pensamiento de los escolásticos tiene cierta actualidad en la medida en que, en unos momentos en los que la economía parece funcionar sin ningún tipo de traba en el orden moral, pueden servirnos de guía a la hora de idear nuevas formas de organizar en el mundo y de establecer unas relaciones humanas más justas, por utilizar sus mismas palabras.

De hecho, pensar en el establecimiento de los precios justos de una mercancía, puede llevarnos a juzgar la licitud de, por ejemplo, el expolio de recursos naturales y mano de obra al que los llamados países occidentales someten a los considerados del tercer mundo.

En este sentido, es conveniente llamar la atención de cómo la mentalidad legalista y el concepto de Dios como soberano universal propios de la Edad Media fueron los que llevaron a los escolásticos a plantearse la justicia de los mencionados fenómenos económicos, como muy bien señala Raymond de Roover (1983, p. 91):

En lo que realmente estaban interesados los doctores medievales era en determinar las reglas de justicia que dirigen las relaciones sociales. Según Tomás de Aquino, ellos distinguían dos tipos de justicia: justicia distributiva, la que regulaba la distribución de la riqueza y el ingreso, de acuerdo con la posición del individuo en la sociedad, y justicia conmutativa, que se aplicaba

a los acuerdos recíprocos entre individuos, esto es, al intercambio de bienes y servicios. En otras palabras, los asuntos económicos concernían a la justicia, no a la caridad, como puede ser fácilmente comprobado al repasar el índice de la *Summa Theologica* de Santo [sic] Tomás de Aquino.

En consecuencia, pensamos apropiado afirmar que hoy en día es conveniente tener en cuenta las enseñanzas de algunos de los autores escolásticos, tanto como fuente histórica como para servirnos de inspiración a la hora de idear nuevas formas de organizar el mundo.

Ahora bien, teniendo en cuenta que nos hayamos en unos momentos muy distintos a los que vivieron los escolásticos, por lo que su lectura no debe ser considerada más que como una base desde la que partir para el análisis de los fenómenos actuales desde un prisma, por decirlo de algún modo, más laico y adaptado a la situación actual, algo que no puede obviarse en la medida de que quienes pretendieron seguir utilizando el método escolástico después de la aparición del método cartesiano lo hicieron por incapacidad de adaptar su sistema a los nuevos tiempos (de Hoover, 1983, p. 102).

Aportes de la escolástica para el mundo de hoy

No tiene sentido decir que todos los autores escolásticos pueden leerse con el objeto de que acabamos de identificar, simplemente porque no todos se ocuparon de unos aspectos económicos que, desde luego, son los que siguen moviendo el mundo de nuestros días y que fueron analizados muy agudamente por aquellos: «No hubo nada básicamente erróneo en la teoría escolástica sobre el valor y el precio. Se fundaba en los conceptos de utilidad y escasez, y Adam Smith no adelantó en la materia» (de Hoover, 1983, p. 102).

A este respecto, conviene identificar a santo Tomás de Aquino como uno de los autores que puede ser considerado susceptible de ser tomado en consideración en nuestros días, dado que hablamos de uno de los principales ideólogos de la Iglesia católica de la Edad Media y porque, después de todo, su pensamiento fue determinante para la filosofía occidental durante los siglos que sucedieron a su muerte.

No en vano, más arriba nos hemos referido tanto a que fue un precedente en todo lo que tiene que ver con la consideración de la soberanía dentro del liberalismo como a sus ideas acerca de la justicia en los intercambios económicos, estas son tremendamente influyentes en el pensamiento posterior, como hemos tenido ocasión de ver cuando hemos hablado de Francisco de Vitoria y de su teoría del precio justo.

Por otra parte, también consideramos importante seguir leyendo a Guillermo de Ockham, que, por cierto, ha sido considerado «la última gran figura de la escolástica y, al mismo tiempo, la primera figura de la modernidad» (Gálvez,

2009, p. 175) y que, precisamente por este motivo, adelanta las preocupaciones filosóficas que posteriormente veremos desarrolladas en los humanistas.

De hecho, esta condición de adelantado a su tiempo le valió ser juzgado y que muchas de sus propuestas fueran consideradas heréticas (Gálvez, 2009, p. 181), lo que de por sí es la mejor muestra de que nos encontramos ante un auténtico adelantado a su tiempo y constituye una de las principales razones para continuar leyéndolo en nuestros días.

Además, su condición de fundador de la filosofía de corte racionalista moderno tiene que ser considerada como todo un hito en la historia del pensamiento occidental, especialmente por haber apostado por una simplificación en el modo de resolver los problemas filosóficos que, bajo el nombre de la «navaja de Ockham», todavía hoy conserva una enorme validez a la hora de enfrentarnos a muchos de los fenómenos que preocupan a las ciencias sociales:

Este [sic] principio establece, usando las mismas palabras de Guillermo, que «no hay que multiplicar los entes sin necesidad» (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*), es decir que así como en la soluciones de problemas matemáticos hay que simplificar los pasos para llegar a la solución final, eliminando todas las operaciones innecesarias, en las soluciones de problemas filosóficos, o en general, en la explicación de cualquier fenómeno de la vida, debe optarse por la solución más directa, aquella que ofrece explicaciones con el menor número de causas, o factores variables. (Gálvez, 2009, p. 183)

Esta máxima, que desde luego continúa teniendo plena vigencia en nuestros días, fue sostenida en una obra en la que apostaba definitivamente por ese racionalismo que dominaría en la filosofía moderna e incluso en una parte importante de la contemporánea. Pero, además, fue Ockham quien se adelantó al pensamiento epistemológico moderno después de oponerse a las teorías de la formación del conocimiento que dominaban en su época, las de san Agustín de Hipona y las de santo Tomás de Aquino.

Ockham sostuvo la teoría de la intuición sensible, que nos permitía entrar en contacto con la realidad individual y concreta. Pero a diferencia de Santo [sic] Tomás, Ockham aclaraba que esa intuición no consistía en la captación de una esencia por parte de un sujeto, sino la reacción directa del individuo con todo lo que el mundo real le ofrecía en forma presente. No existían, por tanto, para Ockham, procesos intermedios que contribuyeran a la formación en la mente humana de conceptos abstractos universales, sino pura y llanamente el conocimiento derivaba del contacto directo e inmediato con la realidad del mundo exterior. (Gálvez, 2009, pp. 184-185)

Es decir, que la ruptura con las tesis teístas en la construcción del conocimiento humano es total y, por este motivo, es mucho más que procedente releer a Ockham en nuestros días, dado que puede proporcionarnos las herramientas para comprender cómo cambió el pensamiento entre la Edad Media y la Moderna, y puede aportarnos un método que sigue siendo válido para la resolución de muchos de los problemas a los que tenemos que enfrentarnos en nuestros días.

A estos dos autores habría que añadirle los de la Escuela de Salamanca, porque, como ha quedado dicho, su preocupación moral los llevó a establecer un método en el que el análisis científico de los fenómenos económicos era fundamental y, a un tiempo, consiguieron dilucidar una serie de aspectos del funcionamiento del capitalismo mercantil que todavía podrían ser considerados válidos, como nos hemos ocupado de dejar claro en su momento.

En definitiva, lo que pensamos es que la utilidad de los autores escolásticos va mucho más allá de la de servir como fuente para que los historiadores puedan realizar su trabajo y, de hecho, anticiparon los modos de pensar que se practicaron en la modernidad y la Edad Contemporánea, además de haberse adelantado a resolver algunos de los más acuciantes problemas de la filosofía de esos siglos.

Por tanto, aunque aquí nos hayamos limitado a nombrar solo a algunos de ellos como dignos de seguir siendo leídos, entendemos que son muchos los escolásticos que pueden continuar aportando soluciones al mundo de nuestros días, ya sea a la hora de contribuir con una vertiente moral al pensamiento económico o a la de establecer métodos válidos para resolver problemas.

Así, no podemos culminar este apartado de otra forma que no sea diciendo que, efectivamente, la escolástica sigue estando vigente en el s. XXI y que, por este motivo, conviene ser estudiada en nuestras facultades.

El humanismo clásico como base para el desarrollo del mundo occidental

En cualquier caso, los pensadores de la Edad Moderna no compartían la concepción de los escolásticos que acabamos de expresar y, de hecho, solían considerarlos como parte de ese oscuro mundo medieval que había que olvidar, lo que los llevó a volver sus miradas a un mundo clásico que era presentado como idílico en todos los planos. De ahí que el periodo que expresó la ruptura entre el mundo medieval y el moderno haya recibido el nombre de Renacimiento, una época que podríamos definir utilizando las palabras de Dilthey:

Entendemos por Renacimiento o Humanismo el acontecimiento en el cual el cambio introducido por las nuevas circunstancias industriales, sociales

y políticas, así como por el desmoronamiento del sistema teológico medieval, hizo posible la nueva comprensión de la Antigüedad y la cultura de los pueblos modernos recibió de ella el impulso más potente. (2015, p. 99)

Es decir, que de lo que se trata es de una reconsideración del mundo clásico en la que lo fundamental será recuperar todo lo que, según los humanistas, había caído en el olvido durante la «larga noche medieval».

Así, la literatura moderna vuelve a cultivar los temas y muchas de las formas de los periodos helénico y romano, son Petrarca y los humanistas italianos los primeros en poner en pie un repertorio temático que bebía directamente del mundo clásico, aunque, ciertamente, tienen en su haber una modernización considerable en las composiciones concretas: como podrían ser las innovaciones métricas, la invención del soneto, etc. (Gradín, 1989, p. 785).

Del mismo modo, en lo que han venido a llamarse las bellas artes también se recuperó el ideal estético de belleza humana, que se basaba en la armonía y la proporción, y podría contraponerse con esas creaciones de los artistas del románico en la que la belleza quedaba a un lado para buscar dotar a las obras de un cierto carácter didáctico y moralizador.

Esta idea, por cierto, llevó a los artistas de la modernidad a cultivar temas que iban más allá de lo estrictamente religioso y que tenían como único objetivo producir placer estético entre quienes contemplaban sus obras, como podría desprenderse de la observación de El David, de Miguel Ángel, del Nacimiento de Venus, de Botticelli, o de cualquiera de las obras que los literatos del momento dedicaron a agasajar a sus amadas, a describir escenas idílicas o a recuperar del olvido mitos clásicos.

En cualquier caso, todo lo que acabamos de decir no deja de ser más que una forma de poner de manifiesto ese cambio de concepciones que, partiendo cada vez más del desplazamiento de Dios de su papel universal, ubicaba al hombre en el anterior papel ostentado por la divinidad y hacía gala del mismo racionalismo que ha llevado al desarrollo de la ciencia de los siglos posteriores y, por supuesto, ha dominado en la filosofía hasta que el postmodernismo ha pretendido erradicarlo.

Al respecto, cabe decir que tales concepciones provienen de Sócrates, cuya influencia en el pensamiento filosófico es tal que a sus anteriores suele llamárseles con el apelativo de «presocráticos», lo que puede darnos una idea acerca de la ruptura que su pensamiento produjo en la filosofía clásica a pesar de que su actividad se redujese a la conversación y las únicas fuentes para el estudio de su filosofar son las obras de sus discípulos (Dilthey, 2015, p. 39)

Así, conviene que nos detengamos sin dar muchos detalles en su pensamiento y que comencemos diciendo que, para Sócrates, la filosofía debía preocuparse de los problemas del hombre, que pasaban por ser el conocimiento racional

de la verdad y la ética, de forma que Cicerón le atribuyó la autoría de haber bajado «la filosofía del cielo a la tierra» (Dilthey, 2015, p. 39).

En este sentido, Sócrates parte de un escepticismo que le obliga a desarrollar un método que pasaba por retrotraerse del saber y de las creencias previas de cara a encontrar el fundamento último de las tesis que se sostuvieran, lo que es llamado el método socrático. Esa búsqueda, si se quiere científica, de la verdad lo llevó a defender que

[L]os principios así encontrados deben dirigir la vida moral del individuo (la virtud es un saber) y la vida política de la sociedad (al saber, que encuentra en el bien su ancla segura, se le vincula una función política, pues se opone a la distribución democrática de los cargos públicos). (Dilthey, 2015, pp. 40-41)

En consecuencia, puede decirse que el hombre es el centro de la filosofía y que debe ser esta, una vez halladas las verdades por la vía del escepticismo, la que determine tanto la vida del individuo como la de toda la sociedad, algo que equivale a despojar a la divinidad del papel central que ostentaba y, obviamente, abre la puerta al desarrollo de un tipo de pensamiento con ciertos matices científicos.

De hecho, esta será una de las bases que utilicen los humanistas modernos para asentar sus teorías, aunque no fuera la única y muchos de ellos vieran en otros autores de la antigüedad a dignos precedentes de su labor, como se encarga de enumerar Dilthey:

- ▶ Platónicos y neoplatónicos: Georgios Gemistos Plethon, griego (1355-1450); *Acerca de la diferencia entre la filosofía platónica y la aristotélica* (1440); conquistado por sus lecciones, Cosme de Médicis fundó en Florencia la Academia platónica, en la cual enseñó Marsilio Ficino (1433-1479), que tradujo a Platón y a Plotino. Como el aristotélico Jorge de Trebizonda escribiera contra Platón la *Comparatio Aristotelis et Platonis*, fue defendido por Besarión (1403-1472), discípulo de Plethon, en su obra *Adversus calumniatorem Platonis* (1469), defendió a Platón, y Teodoro Gaza explicó con mayor rigor y fidelidad la doctrina aristotélica. Más místicos todavía que Ficino, Pico de la Mirandola (1463-1494) y Reuchlin (1455-1522). Relación del platonismo con el arte plástico, especialmente en Florencia, sede del platonismo.
- ▶ *Aristotélicos*. En conexión con los estudios de la ciencia natural descriptiva y comparada dominó en Padua la escuela aristotélica, primero con dirección averroista, luego en la de Alejandro de Afrodisia, Pedro Pomponazzi (1462-1525, acerca de él, Florentino, *P. Pomponazzi*, 1868). Andrea Cesalpino (1509-1603), predecesor de Linneo en la botánica descriptiva.

- ▶ *Estoicos y filósofos romanos*: el gran canciller florentino Salutato (muerto el 1406; tratados filosóficos-morales). Influyó en su continuador Leonardo Bruni. Filosofía de los tiempos heroicos de Florencia. Encontramos un paralelo en la filosofía de las ciudades libres de los Países Bajos: Justo Lipsio (1547-1606), Gaspar Esciopo, Daniel Heinsio: renovador del estoicismo en conexión con la ética y la ciencia política, Hugo Grocio.
- ▶ *Los impugnadores de Aristóteles*, quienes, inspirándose en la nueva educación y en el pensar libre de un Cicerón, por ejemplo, filosofan por su cuenta. Lorenzo Valla, Agricola, Luis Vives (1492-1540); Nizolio (1498-1576); el lógico francés Pedrus Ramus (nacido en 1515, asesinado en la noche de San Bartolomé, por instigación de un adversario escolástico); a su influyente escuela pertenece Juan Sturm de Estrasburgo.
- ▶ *Escépticos*. Michel de Montaigne (1533-1592; *Essais*, 1580; cf. Dilthey, II, 36 ss.); Charron (1541-1603; *De la sagesse* [1601]; amigo de Montaigne, cf. Dilthey, II, 263 ss.); Francisco Sánchez (1561-1632; *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur*); toda una serie de escépticos hasta llegar a Pierre Bayle (1647-1706); este escepticismo prepara la Ilustración (lo ha demostrado Buckle); constituye el fondo de donde emerge la filosofía de Descartes (2015, p. 100).

Aun siendo conscientes de la quizá excesiva extensión de la cita, hemos querido reproducir por entero el recorrido que Dilthey hace por los seguidores de las distintas corrientes de pensamiento clásica durante la modernidad porque, a nuestro entender, muestra con mucha mayor precisión que la que nosotros podríamos alcanzar hasta qué punto tiene que ser considerado el mundo clásico como el origen del pensamiento occidental de la Edad Moderna y, por extensión, de qué forma sirvió de estímulo para que muchos autores del momento se preocuparan de temas tales como la botánica, la física o la ciencia política desde un nuevo prisma.

De hecho, es sabido que Francis Bacon combatió el aristotelismo en *Novum Organum* desde el momento en el que pretendió el dominio de la naturaleza por la vía del conocimiento y se ocupó de definir a la física y a la metafísica con el objeto de identificar a cuál de las dos le correspondía tal dominio:

La investigación de las formas que son (en razón cuando menos y conforme a su ley) eternas e inmutables, constituirá la metafísica; la investigación de la causa eficiente, de la materia, del progreso latente y de la constitución oculta (cosas todas que tienen relación con el curso ordinario y común de la naturaleza, y no con sus leyes fundamentales y eternas), constituirá la física. (Espinoza Verdejo, 2016)

Aunque, desde luego, no corresponde a Bacon, sino a Kepler y Galileo, la ruptura definitiva de la consideración aristotélica de las esferas celestes, entendemos significativa la cita que acabamos de transcribir en la medida en que busca explicar cómo corresponde a la observación científica dilucidar todo lo referente al «curso ordinario y común de la naturaleza» y, como hemos comentado en varias ocasiones, ello implica romper con la idea de Dios como el inspirador de todo lo que ocurre en el mundo.

Al mismo tiempo, es conveniente notar cómo esta afirmación lleva latente el mismo escepticismo al que nos referíamos cuando hablábamos de Sócrates y al que, por cierto, hay que asimilar a una duda categórica de René Descartes que tiene en su haber dos efectos bien claros: «la creación de su gran aporte al mundo con el método que brindaría claridad y certidumbre científica, a través de la estructuración del procedimiento, cuantificación de las cosas y su reproducción experimental» (Zanabria, 2006, p. 54).

Dicho esto, cabe concluir que el redescubrimiento del mundo clásico y la consiguiente relectura de los autores grecolatinos que se produjeron durante el Renacimiento tuvo como efecto inmediato el estímulo de unas formas de pensamiento en el que el hombre y no Dios eran el centro, algo que se tradujo tanto en la secularización de las artes y en la aparición del mismo método científico que ha favorecido todos los avances a los que la humanidad ha asistido entre el s. XVI y nuestros días.

Sin embargo, aunque desde luego la recuperación de la filosofía clásica fuera fundamental en este aspecto, lo cierto es que el pensamiento occidental de finales del s. XV y principios del XVI fue fruto de una evolución del pensamiento escolástico en la que Guillermo de Ockham es todo un hito, dado que introduce algunas de las bases que siguen siendo válidas en nuestros días.

Por otra parte, no se puede obviar el hecho de que muchas de las obras de los filósofos clásicos, como las de Aristóteles o las del mismo Platón gracias al que conocemos parte del pensamiento de Sócrates, han llegado a nuestros días gracias a que fueron conservadas en los conventos medievales, algo que no hace sino matizar su redescubrimiento por parte de los humanistas.

Por consiguiente, cabe decir que, efectivamente, la influencia de los autores grecolatinos es fundamental en el progreso del mundo occidental de la Edad Moderna, pero también lo fue en el filosofar de esos escolásticos que en muchas

ocasiones han sido denostados y que, desde luego, no dejan de ser la línea de continuidad entre los pensadores antiguos y los del mundo moderno.

Referencias

- Afanasyev, A. A. (2016). La Escuela de Salamanca del siglo XVI: Algunas contribuciones a la ciencia económica. *Revista Empresa y Humanismo*, 7-30. <https://doi.org/10.15581/015.XIX.1.7-30>
- Carpintero Benítez, F. (2003). Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo político y jurídico. *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 25, 341-373. <https://doi.org/10.4067/S0716-54552003002500009>
- de Roover, R. (1983). *Economía Escolástica*. 89-121. https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303183228/rev09_roover.pdf
- Diltthey, W. (2015). *Historia de la filosofía*. Fondo de cultura económica. fondodeculturaeconomica.com/Ficha/9786071632999/F
- Espinoza Verdejo, A. (2016). Bacon, algunas consideraciones pragmáticas del conocimiento y una metafísica alterada. *Alpha (Osorno)*, 43, 259-270. <https://doi.org/10.4067/S0718-22012016000200018>
- Fabre, R. G. (1997). La teoría del precio justo según Francisco de Vitoria. *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, 72(283), 601-654. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/11946>
- Ferrater Mora, J. (1955). *Cuestiones disputadas, Ensayos de filosofía*. Revista de Occidente.
- Fuentes, J. L. P. (s. f.). *El pensamiento económico de la escuela de salamanca*. 14. http://www.fundacionorotava.org/media/web/files/page161__pensamiento-economico-escuela-salamanca_n8kbCeg.pdf
- Gálvez, J. (2009). *Historia de la Filosofía—V La filosofía medieval árabe, judía y la escolástica*. Editorial JG.
- Gradín, P. L. (1989). El soneto o el devenir de una nueva estética: De Santillana a Garcilaso. *Estudios Románicos*, 5, 784-796. <https://revistas.um.es/estudiosromanicos/article/view/80061>

- León Florido, F. (2017). El debate sobre la modernidad de la filosofía medieval. *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, 12, 467-489. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6259353>
- Ruiz, F. T. B. (2007). The Evil Genius of Suárez: Suárez and Descartes. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 63(236), 303-320. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/4532>
- Universidad Complutense de Madrid. (s. f.). *Pensamiento filosófico de Francisco Suárez* [Académica]. Biblioteca de la Facultad de Filosofía. Recuperado 8 de diciembre de 2020, de <https://biblioteca.ucm.es/fsl/pensamiento-filosofico-de-francisco-suarez>
- Zanabria, M. A. (2006). *Las ideas de René Descartes en la ciencia moderna o reflexiones de una prófuga del matraz*. 3.



Juan de Mariana, *Public Choice* y la constitución fiscal: los límites efectivos al poder político

Juan de Mariana, Public Choice and the fiscal constitution: The effective limits to political power

Carroll Rios de Rodríguez

Instituto Fe y Libertad
crios@feylibertad.org

Resumen: Más de setecientos años antes de que Geoffrey Brennan y James M. Buchanan publicaran *The Power to Tax*, el sacerdote escolástico Juan de Mariana (1536-1624) pregonó la necesidad de instituir una constitución fiscal para limitar el poder arbitrario y confiscatorio del monarca en el cobro de impuestos y la devaluación de la moneda. Ante el daño que un tirano impone a la ciudadanía, Mariana, y años después Brennan y Buchanan, propone asentar límites al poder político que gocen del consentimiento del pueblo, pero que no dependan de las preferencias temporales de los votantes, los cuales deben efectivamente controlar el gasto público, evitar los monopolios estatales y permitir la fiscalización ciudadana. El proyecto de Mariana es católico, y el de Brennan y Buchanan es secular, pero comparten una visión de la naturaleza humana y del origen del gobierno enraizada decididamente en la tradición judeocristiana.

Palabras clave: poder, *public choice*, constitución fiscal, déficit fiscal, manipulación de la moneda, impuestos, gasto público, Geoffrey Brennan, Juan de Mariana, James M. Buchanan

Abstract: Over seven hundred years before Geoffrey Brennan and James M. Buchanan published *The Power to Tax*, the scholastic priest Juan de Mariana (1536-1624) advocated the need to institute a fiscal constitution to limit the monarch's arbitrary and confiscatory power, when collecting taxes or devaluating the currency. Aware of the harm tyrants impose on the citizenry, Mariana, and years later, Brennan and Buchanan, proposes setting down limits to political power that enjoy the consent of the governed but do not depend on temporal voter preferences, whereby public spending is contro-

lled, state monopolies are avoided, and citizen audit is permitted. Mariana's project is Catholic, and Brennan and Buchanan's is secular, but they share a vision of human nature and of the origin of government decidedly rooted in Judeo-Christian tradition.

Keywords: power, public choice, fiscal constitution, fiscal deficit, currency manipulation, taxes, public spending, Geoffrey Brennan, Juan de Mariana, James M. Buchanan

*«¿No parió Aruru este fuerte buey salvaje? El empuje de sus armas en verdad no tiene par. Mediante el tambor se reúnen sus compañeros. Gilgamesh no deja el hijo a su padre; Día y noche es desenfrenada su arrogancia. Gilgamesh no deja la doncella a su madre, ¡La hija del guerrero, la esposa del noble!»
(La epopeya de Gilgamesh)¹*

Introducción

Gigante, hermoso, arrogante, semidiós: así describen las tablillas al rey de Uruk, en la antigua Mesopotamia. El legendario Gilgamesh pudo haber existido de verdad; quizás fue Bilgames, sacerdote-rey de Uruk alrededor del año 2700 a. C. Seguramente no fue el primer rey en la historia de la humanidad, pero sí es uno de los primeros sobre quienes se tiene registro. Era un verdadero tirano que completó una hazaña: construyó las murallas de la ciudad. Sin embargo, también robaba a las familias sus hijos varones y violaba impunemente a las mujeres de la ciudad. Atormentaba todos los días a los habitantes de Uruk, hasta que la diosa Aruru creó a quien luego sería su amigo, Enkidu. Juntos emprenden aventuras y, presuntamente, dejan de entrometerse en las vidas de los gobernados.² La historia nos instruye sobre el influjo civilizatorio del amor y la amistad, pero también sobre el abuso del poder. Es probable que quienes contaban la historia a viva voz, y quienes la asentaron labrando bellos trazos cuneiformes sobre tabletas de arcilla, pretendían comunicar que un gobernante debe tener en cuenta el bien de los gobernados y respetar ciertos límites.

¹ La epopeya de Gilgamesh, recuperada de http://www.elangelperdido.com/pdf/La_Epopeya_de_Gilgamesh.pdf

² Para más información sobre Gilgamesh, vea «La Epopeya de Gilgamesh», *Historia National Geographic*, actualizado el 22 de septiembre, 2016, recuperado de https://historia.nationalgeographic.com/es/a/epopeya-gilgamesh_6746

La historia se repite cuando el profeta y último juez de Israel, Samuel (1056-1004 a. C.³), inaugura, a disgusto, la monarquía israelita. En su calidad de juez, Samuel guio al pueblo de Israel. Durante su gestión recuperó el arca y venció a los filisteos. Tras envejecer, el profeta nombró jueces a sus hijos Joel y Abías, pero estos se corrompieron. Por ello, narra el Antiguo Testamento, se reunieron los ancianos con Samuel para pedirle que les diera un rey. La solicitud ofende al profeta. Dios le aclara que no rechazan a su persona, sino al mismo Dios: «Pero el Señor dijo a Samuel: "Obedece la voz del pueblo en todo lo que te diga, porque no te han rechazado a ti, sino a mí, para que no reine sobre ellos"» (I Samuel 8: 7).⁴

Una vez tengan rey, Samuel manifiesta, el pueblo se expondrá a una larga lista de peligros:

Les dijo: «Estos son los derechos del rey que va a reinar sobre vosotros: tomará a vuestros hijos, se servirá de ellos para sus carros y sus caballos y los hará correr ante su carro. Los empleará como jefes de mil, de ciento y de cincuenta; los hará trabajar sus campos, segar sus mieses, fabricar sus armas de guerra y el atalaje de sus carros. Tomará a vuestras hijas para perfumeras, cocineras y panaderas. Se apoderará de vuestros mejores campos, de vuestras viñas y de vuestros olivares y se los dará a sus oficiales. Se adueñará de vuestros criados y criadas, de vuestros mejores bueyes y asnos para emplearlos en su servicio. Os exigirá el diezmo de vuestros rebaños, y vosotros mismos seréis sus esclavos. Entonces gritaréis contra el rey que vosotros mismos habéis elegido, pero el Señor no os atenderá». (I Samuel 8: 10-18)

Esta figura monárquica actuará de forma muy similar a Gilgamesh: se apropiará de los hijos e hijas de sus súbditos, así como de sus bienes y del fruto de su trabajo productivo. Dios también anticipa que se volverán ídólatras del rey, a quien endiosarán, y con quien lo sustituirán. Pero el pueblo insistió en su petición. Tiempo después, Samuel consagró a Saúl como rey de Israel.

La humanidad lleva siglos sufriendo, debido a los abusos del poder cometidos por gobernantes todopoderosos. Y, por ende, lleva siglos reflexionando sobre los límites al poder gubernamental. ¿Qué tipo de límites pueden moderar los impulsos de los Gilgameshes que pueblan la tierra? ¿Por qué aceptaría un pueblo someterse a un tirano? ¿Por qué un tirano se sometería a límite alguno?

El debate sobre la mejor forma de amurallar al poder no suscita consensos: algunos prefieren asignar al jefe poderes arbitrarios y absolutos, desde el totalitarismo marxista-leninistas y la monarquía absoluta, mientras otros se inclinan

³ YourDictionary estima las fechas del nacimiento y muerte de Samuel. Vea <https://biography.yourdictionary.com/samuel>

⁴ Cito aquí *La Santa Biblia* cuyos textos fueron traducidos de los originales por el Dr. Evaristo Martín Nieto y su equipo, con la aprobación de la Conferencia Episcopal Española. Madrid, Ediciones Paulinas, 1988.

hacia el anarcocapitalismo que evita las tentaciones del poder eliminando al gobierno del todo. Juan de Mariana encara el asunto en el *Tratado y discurso sobre la moneda de Vellón* (1609). Su abordaje es importante por dos razones. Primero, emplea un lente cristiano. Juan de Mariana está imbuido de la filosofía y teología católica, y conoce los escritos de sus antecesores. En segundo lugar, Mariana anticipa algunos de los argumentos del análisis económico de las decisiones públicas (*Public Choice*), y muy especialmente de la economía constitucional desarrollada por James M. Buchanan. El propósito de este ensayo es comparar las ideas de Juan de Mariana con las ideas esbozadas por Geoffrey Brennan y James M. Buchanan en su libro de 1980, *The Power to Tax*.

Juan de Mariana y el rey

El sacerdote, teólogo, economista e historiador Juan de Mariana nació en Talavera, en el reino de Toledo, el 25 de septiembre de 1536. Se le asocia con la Escuela de Salamanca, aunque él no fue discípulo directo de Francisco de Vitoria (1483-1546), profesor de la universidad de Salamanca a quien se le atribuye el inicio de la escuela, ni tampoco de sus alumnos directos. Mariana pertenece más bien al «círculo exterior» de dicha escuela de pensamiento (Perdices y Revuelta, 2009, p. 7). Ingresó en la Compañía de Jesús a la edad de 17 años, junto con Luis de Molina. Sus cátedras en la Universidad de la Sorbona, especialmente sobre la obra de santo Tomás de Aquino, atraían a numerosos oyentes; llegó a París habiendo cumplido 33 años de edad, en 1569 (Chafuen, 2007, p. 241). Tras enfermar, regresó cuatro años después a Toledo, en 1574. Radicado en su ciudad natal, produjo abundantes escritos y se dedicó a sus labores sacerdotales hasta su muerte, acaecida en febrero de 1624.⁵ Lucas Beltrán (1987, p. 10) aporta dos posibles explicaciones de porqué el jesuita retornó a su ciudad natal. La primera tiene que ver con su salud y la segunda, con su personalidad reservada. Cita a Balmes⁶, quien describe al padre Mariana con adjetivos halagüeños como «consumado teólogo, latinista perfecto, estimable economista, moral severa» y poseedor de un corazón «que late vivamente al solo nombre de la libertad» (Beltrán, 1987, p. 10).

Según Beltrán (1987, pp. 7-9), el *Tratado y discurso sobre la moneda de Vellón* es una obra poco leída, porque se publicó por primera vez en Colonia, en 1609, en el idioma latín. También se conoce a este escrito como *Tratado sobre la alteración de la moneda*. Recibió el encabezado *De monetae mutatione*, y se incluyó en un tomo «juntamente con otros seis trabajos, bajo el título general *Joannis Mariana septem tractatus*». La edición enfureció a miembros de la

⁵ Vea la biografía incluida en el Sitio Escolástico http://www.escolasticos.ufrn.edu/index.php/Juan_de_Mariana

⁶ Jaime Balmes escribió un artículo titulado «Mariana» en 1842. Balmes fue un filósofo y apologista católico español que nació en 1810 y falleció en 1848.

corte real. Cuenta Beltrán que el principal asesor del rey, Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, quinto Marqués de Denia y duque de Lerma, «creyó que este trabajo le atacaba personalmente y dio orden a los representantes de España en las capitales europeas de comprar y recoger en las librerías los ejemplares que encontrasen» (Beltrán, p. 7). No fue sino hasta siglos después que se imprimió la versión en español del ensayo; el mismo Juan de Mariana lo tradujo del latín y, antes de su publicación, circuló de forma restringida en versiones manuscritas.

Mariana comentó que se había expiado sangre con sangre cuando un fraile dominico, Jacques Clement, asesinó al rey de Francia, Enrique III, en 1589. En 1610, su sucesor Enrique IV (de Navarra), converso al catolicismo del protestantismo, fue asesinado por el católico François Ravailac, luego de haber sufrido múltiples atentados contra su vida. Los franceses «lanzaron el rumor de que el regicida había leído el libro de Mariana, lo que en el proceso se demostró que era falso», aclara Fernández de la Mora (1993, p. 49). El libro fue quemado públicamente y el superior de la Compañía de Jesús tuvo que ordenar a sus miembros que no escribieran a favor del tiranicidio. Rothbard (2010) relata cómo la publicación de *De monetæ* «llevó al monarca a acarrear al avejentado académico (de 73 años) a la cárcel». Esto ocurrió meses antes de que quemaran su libro *De rege* en Francia, «en el atrio de la catedral», aclara Fernández (1993, p. 49).

El padre Mariana fue condenado en juicio por cometer un crimen contra el rey, pero el papa no lo castigó. Según Rothbard (2010), el autor guardó prisión cuatro meses. Fernández (1993, p. 91) explica que «Juan de Mariana fue puesto en libertad antes de cumplirse un año de su detención en el convento de San Francisco de Madrid». Concluye Fernández (1993, p. 93) que el proceso logró su objetivo por cuanto acalló la voz de protesta del sacerdote:

El proceso de Mariana, iniciado por inquisidores y juzgado por un inquisidor del más alto rango...es un proceso político incoado a instancias del Estado y tramitado por una magistratura mixta, a la vez religiosa y secular, canónica y civil. Se trata de un proceso que revela las relaciones entre la Iglesia y la Monarquía católica en una cuestión doctrinal disputada... El proceso pone, en fin, de manifiesto que el poder de la Monarquía no era discrecional, sino limitado no sólo [sic] por la conciencia ética de sus titulares, sino por el ordenamiento jurídico. (1993, p. 99)

En realidad, Juan de Mariana sí intentó influir sobre la forma de gobernar de los monarcas españoles. Por ejemplo, era amigo del eclesiástico García Loaysa y Girón, quien en 1585 fue nombrado preceptor del heredero del Rey Felipe II, el príncipe Felipe. De Mariana y Loaysa «mantuvieron una frecuente comunicación, en la que compartían sus ideas sobre los conocimientos que

debía adquirir el príncipe» (Sitio Escolástico). Loaysa advirtió al rey que su hijo era de carácter «apocado», por lo cual el rey incorporó al tutor a un Consejo Real para que auxiliara a Felipe III en el trabajo de gobierno. El nuevo rey disolvió el consejo no mucho tiempo después de su ascenso al trono el 13 de septiembre de 1598 (EcuRed).

Eran tiempos difíciles para España. La plaga atacó la península Ibérica de 1596 a 1602 y cobró entre 500 000 y 700 000 vidas. Según el historiador John H. Elliott (1963, p. 295), la peste terminó de hundir a una Castilla desgastada. «Desolada y plagada de enfermedad, la Castilla de 1600 era un país que repentinamente perdió su sentido de propósito nacional», afirma Elliott. Además, estaban padeciendo los efectos de un gobierno exagerado. En *Historia general de España*, Juan de Mariana anticipó tal desenlace cuando remarcó que la conquista y colonización de las Américas le crearía al «príncipe más necesidades que antes» (Elliott, 2008, p. 59).

Se afirma que el sol no se ponía nunca sobre el imperio del rey Felipe II. Dicho monarca gastó desenfrenadamente en sus aventuras militares y en proyectos como El Escorial. «España fue la única nación que extrajo cantidades significativas de oro y plata del Nuevo Mundo. Durante el siglo XVI, los envíos de barcos con tesoros parecían dar a España una gran ventaja sobre sus rivales europeos», explica Jim Powell (2011). Pero el gasto público creció a un ritmo más elevado que los ingresos fiscales, que no bastaron para cubrir los excesivos lujos de Felipe II. El rey se endeudó grandemente y dejó de pagar sus deudas «cuatro veces—en 1557, 1560, 1575 y 1596... Su última bancarrota ocurrió durante la década en que más cargamentos de oro y plata importó España. ¡Fue entonces que Felipe estaba más endeudado!» (Powell). Según Gregg (2016), durante su vida Mariana fue testigo de no menos de cinco bancarrotas del gobierno.

Los *arbitristas* proponían al joven sucesor, Felipe III, cortar el gasto público y reformar el sistema tributario. Pero, según Elliott, su personalidad constituía un impedimento a las reformas. Lo describe como «una pálida y anónima criatura, cuya única virtud parecía residir en su ausencia de vicios» (Elliott, 1963, p. 296). De niño fue enfermizo y estuvo a punto de morir. Era «reservado y tímido... bastante menos diligente [que el padre] y mostraba solo talentos moderados para la gobernanza» (Mutschlechner). Williams (1973, p. 759) lo retrata de forma distinta, pues considera que Felipe III se interesaba consistentemente por asuntos militares, pero no por cuestiones relacionadas con la gobernanza. El joven monarca «añoraba la grandeza, y en sus años tempranos se inclinó hacia su sueño con el especial entusiasmo de un joven hombre desesperado por hacerse notar en el mundo, él perseveró en esto, en años posteriores aún cuando tuvo que afrontar la dura realidad de sus fracasos». Debido a su despreocupación por asuntos de gobierno, Felipe III reactivó los consejos de gobierno y delegó el trabajo. Su virtud fue reconocer el talento y dejar hacer, según Williams.

Un año después de su coronación, en 1599, Felipe III convirtió al marqués Denia en el duque de Lerma. Oriundo de Tordesillas, Lerma usó el cargo para salir de pobre y amasar una fortuna personal. Más que primer ministro fue «el favorito» del rey. «El favoritismo y la corrupción florecieron bajo el amparo de “el más grande ladrón en España”, como se conocía al duque, hasta que fue derrocado en 1618», escribe Mutschlechner.

En lugar de recortar los déficits y ajustar los impuestos, el régimen de Lerma procuró extraer subsidios de los judíos portugueses y la manipulación de la moneda de Castilla. Una moneda vellón de puro cobre fue autorizada en 1599, y se remitió a la casa de moneda en 1603 para estamparla con el doble del valor.

Al no ser de oro, el vellón fue recibido con menos entusiasmo del que anticipó la corona, y, además, las devaluaciones desprestigiaron la emisión (Fernández y Howden, 2016).

Williams (1973, pp. 766-8) considera que el rey Felipe III se esforzó por hacer funcionar los concilios dedicados a temas financieros. Si un encargado de finanzas incumplía, nombraba a otro. Con el tiempo, el cuerpo gubernamental encargado de estos asuntos adquirió la suficiente autonomía como para aconsejar al rey en contra de una recomendación de Lerma. Se podría decir entonces que «Felipe... propició grandes cambios en una manera bastante caótica, pero para 1603 había establecido un sistema de gobierno que era nuevo...» (Williams, p. 768).

No obstante, la bancarrota del gobierno era una constante. En el año 1609, el mismo año en que se publicó el ensayo de Mariana, el rey se embarcó en otra aventura militar sin contar con los recursos necesarios. El Rey Felipe III decretó la expulsión de los moriscos de España. La medida provocó una sensación de «euforia» nacional, según Elliott (1963, p. 304). Sin embargo, económicamente hablando, la movilización significó la pérdida de un cuarto de millón de personas de golpe y evidenció cuán desconectada estaba la corona de «la realidad económica» (Elliott, 1963, p. 304). Cabe subrayar que el monarca tenía para entonces 31 años de edad.

De Mariana, los tiranos y la devaluación

Juan de Mariana empieza el *Tratado y discurso sobre la moneda de Vellón* afirmando que «como es el caso con otras virtudes, el poder tiene límites definidos»⁷ (Mariana, 1609, p. 253). Explica el padre que el poder es como un «nutriente» que debe ingerirse en cantidad suficiente pero no excesiva. «[E]l poder real incrementado más allá de sus límites ha probado degenerar en tiranía». A su juicio, un tirano en algún momento será derrocado porque

⁷ El texto referido en este ensayo es una versión en inglés incluido en el libro *Sourcebook in Late-Scholastic Monetary Theory*, publicado en 2007. Las traducciones al texto de Juan de Mariana son mías.

«ningún poder y ningún arma puede soportar la furia de sus súbditos ofendidos y sus enemigos».

En su alocución sobre el poder, el jesuita español trae a la memoria a Aristóteles. No estamos acostumbrados a asociar el poder con la virtud, ni a verlo como «un hábito que se adquiere por la repetición de actos» (Corominas y Alcázar, 2014, p. 13).⁸ Evidentemente, el griego y el toledano sostienen que, quien codicia el poder a cualquier costa, falta a la justicia y se orienta al mal. El tirano *abusa* del poder, en vez de emplearlo con actitud virtuosa, procurando detectar el punto medio entre los dos extremos. Aristóteles escribe que el Estado es la fuente del poder legítimo y justo, y no así la persona del rey. Un buen rey pone la ética sobre la política y pondera el interés de sus súbditos más que el propio, según el filósofo griego. Al abusar del poder no solo se aleja del «deber-ser aristotélico», sino además se ve obligado a emplear métodos violentos para aferrarse al trono (Ansieta, 2010, p. 80).

Aristóteles pone límites al poder evocando la ética, mientras santo Tomás de Aquino, como Juan de Mariana, afirman que el Estado es un reflejo de la Iglesia, entendida como el cuerpo de los fieles que a la vez conforman la comunidad política. Aquino (1266-67) concuerda con la definición de tirano de Aristóteles y ve los peligros implícitos en entregar al gobernante un cheque en blanco. El déspota se hace cuando no confronta su responsabilidad. Las fronteras al poder terrenal yacen en el plano sobrenatural, explica el doctor Angélico, pues con visión sobrenatural el rey ordenará y guiará al pueblo, y se esforzará por mantener la unión y perseguir el «bien común» (Gutiérrez, 2007, p. 4). «Entre los antiguos, todos los gobernantes eran llamados tiranos», reconoce el santo teólogo en *De Regno*. En contraste, un rey debe ser como un pastor (Aquino, 1266-1267). Para evitar que el monarca, que ha sido seleccionado por los gobernados por sus cualidades, se transforme en un tirano, Aquino aconseja «ordenar el gobierno del reino de modo que al rey ya electo se le sustraiga cualquier ocasión de tiranía. Y, al mismo tiempo, su poder ha de ser controlado de manera que no pueda ir fácilmente hacia aquella» (Gutiérrez, 2007, p. 12).

Mariana sigue en la tradición aristotélica y tomista. En su reseña del libro de Harald Braun, Soll (2008) afirma que

Braun meticulosamente demuestra cómo Mariana elaboró sus argumentos sobre la base de las tradiciones clásicas y medievales del derecho civil y canónico. De hecho, tan escandalosas como las ideas de Mariana llegaron a ser, estaban profundamente enraizadas en los cánones de la filosofía tomista y de la Iglesia, y el miedo a que la nobleza salvaje podría arrancarle el poder a un rey legítimo. Esto explica por qué Felipe III recibió con beneplácito el

⁸ Corominas y Alcázar, por ejemplo, no mencionan el poder en su libro sobre virtudes.

tiranicida De Rege como un libro de consejos que representaba su propia virtud como gobernante.

El teólogo español aterriza un límite firme al poder: quien gobierna no puede apoderarse de los bienes de los gobernados. «El rey no es dueño de las posesiones privadas de sus súbditos. No ha recibido el poder de caer sobre sus casas y tierras, y de confiscar y apartar lo que desee» (1609, p. 254). Al contrario, se crea la figura del rey para proteger a los súbditos y a sus posesiones de agresores externos. Unos años más tarde, John Locke repite esta idea en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1690): el poder del gobierno es limitado por el bien común, y no puede justificar ofensas contra los súbditos como la esclavitud o el robo de sus bienes.⁹

Parece que los autores citados anteriormente están familiarizados con la observación de san Agustín, quien ya desde el año 426 había escrito en *La Ciudad de Dios*: «Sin la virtud de la justicia, ¿qué son los reinos sino unos execrables latrocinios? Y éstos [sic], ¿qué son sino unos reducidos reinos? Estos son ciertamente una junta de hombres gobernada por su príncipe la que está unida entre sí con pacto de sociedad, distribuyendo el botín y las conquistas conforme a las leyes y condiciones que mutuamente establecieron» (Cheang, 2014). Mariana se injerta así en una larga tradición cristiana de considerar la terrible pero real posibilidad de un Estado ladrón.

Ilustra Mariana su punto citando la Biblia, concretamente la historia de Acab en el Libro de los Reyes. Acab es uno de esos reyes malos de Israel sobre los cuales advirtió al pueblo Samuel. Señala De Mariana que la Biblia condena como criminal la conducta de la reina Jezabel, quien levanta falsos testimonios contra su vecino Nabot y lo manda asesinar para poder usurpar sus tierras. «Apenas supo Jezabel que Nabot había sido matado a pedradas, dijo a Ajab: “Levántate, toma posesión de la viña de Nabot... pues Nabot ya no vive”» (I Reyes 21: 8-15). Dios condena tanto el asesinato como el robo de la propiedad. El teólogo observa que, si el rey Ajab fuera dueño de los bienes de sus súbditos, Nabot hubiera sido condenado por rehusarse a entregar dichos bienes a su gobernante y legítimo propietario. Los abogados concuerdan, agrega Mariana, que es «criminal para los reyes despojar a su pueblo de sus bienes, o parte de sus bienes, o reclamar estos bienes como propios» (1609, p. 254).

El tirano se arroga todo el poder, pero el verdadero rey se autolimita y «mantiene los bienes de otros que se le encomiendan a él y están bajo su protección, y no despoja a su pueblo de sus posesiones excepto, quizás, según los preceptos y las formalidades de la ley» (1609, p. 254). Aquí encontramos otro paralelo con Locke, quien según Tuckness (2016) quiere proteger el

⁹ Ideas de John Locke resumidas por Alex Tuckness en «Locke's Political Philosophy», *Encyclopedia of Philosophy*, 2016, recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/locke-political/>

derecho a la propiedad privada del recolector de impuestos, y por ello exige el consentimiento de la mayoría para fijar los impuestos. Mariana explicita que los súbditos sostienen la labor del gobierno, para que este cumpla con su obligación de proteger la propiedad privada, pero que la carga no debe ser demasiado onerosa ni empobrecedora para los tributarios.

En el segundo capítulo, prosigue Mariana diciendo que cobrar impuestos altos, o aprobar nuevos impuestos sin el consentimiento del pueblo, equivale a una apropiación indebida. Más adelante, Juan de Mariana explica que la devaluación de la moneda es una forma de robo:

Si el rey es el director—no el amo—de los bienes privados de sus súbditos, él no podrá quitarles arbitrariamente cualquier parte de sus posesiones... Tal confiscación ocurre cuando la moneda es devaluada: porque aquello que es declarado de ser más vale menos. (1609, p. 260)

El rey no debe usar las devaluaciones para obtener ganancias pues destruye la riqueza ajena.

Tanto en el cobro de impuestos como en la devaluación de la moneda, Juan de Mariana ve necesario el consentimiento de los gobernados. En esto concuerda con santo Tomás de Aquino, y John Locke con él. Antes de tomar medidas que repercuten en los ahorros y las posesiones de los gobernados, estos deben ser consultados. Beltrán (1987, p. 17) resume la postura del padre Mariana así:

el rey no puede exigir impuestos sin el consentimiento del pueblo, pues el impuesto significa la apropiación de una parte del patrimonio de los súbditos; para que tal apropiación sea legítima es preciso que los súbditos estén de acuerdo con ella. Tampoco puede el rey crear monopolios estatales, que serían un medio disimulado de exigir impuestos... Y tampoco puede el rey obtener ingresos rebajando el contenido metálico de las monedas...

A lo largo de los siguientes capítulos, Juan de Mariana elabora sobre el valor del dinero, la inflación, el rol de las medidas y los pesos en la economía, y más. El autor está familiarizado con la obra acerca del dinero publicada por otros teólogos, incluidos Jean Buridan (1300-1358), Martín de Azpilcueta (1493-1586) y Luis de Molina (1535-1600). Azpilcueta afirmó que el dinero es necesario para la humanidad. Estos autores hacen observaciones sobre la evolución desde el trueque rudimentario hasta la creación de bienes capaces de resguardar el valor. Los metales preciosos, usados por peso, y luego en forma de monedas, circularon desde siglos antes del nacimiento de Jesucristo. Por ejemplo, Luis de Molina estudia el valor comparado de las distintas monedas de oro y plata acuñadas en España y Portugal. Juan de Mariana lo resume así:

Los pesos, las medidas y el dinero son, por supuesto, las bases del comercio sobre el cual descansa la estructura completa del intercambio. La mayoría de las cosas se venden por peso o medida, *pero todo es vendido por dinero*. Todos quieren que los cimientos de los edificios permanezcan firmes y seguros, y lo mismo es verdad respecto de los pesos, las medidas y el dinero. *No se pueden cambiar sin poner en peligro o dañar el comercio*. (Mariana, 1609, p. 265)¹⁰

Finalmente, en el capítulo 13, el teólogo se plantea la pregunta: ¿existe una forma de ayudar al príncipe en su necesidad? Él comprende que, al fin y al cabo, la devaluación de la moneda fue una política inspirada por la necesidad... el rey está en bancarrota.

Recurre el jesuita a una metáfora de la vida diaria: el estómago no se calma hasta que ha comido. Si los cofres reales son el estómago, y están vacíos, habrá que alimentarlos. Satisfecho su apetito, presumiblemente, dejarán de idearse recetas que perjudican a la población. Eso sí, en ojos de Juan de Mariana a la corona se le apetece gastar de más. Aporta números: en 1429 (antes del descubrimiento de América), el gasto de la corona española ascendía a 30 000 piezas de oro. En 1609, las erogaciones superan 120 000 piezas de oro, en tanto la recaudación tributaria no llega a 40 000. El autor rechaza la idea de que se cuadruple el gasto y, además, que la corte gaste tres veces más de lo que recibe en ingresos.

Mariana lista cuatro principios para ordenar el presupuesto de la nación. Primero, el rey no tiene por qué hacer regalos ostentosos. No siempre logrará comprar lealtades con caros regalos, insinúa Mariana. Ofrece el ejemplo de san Luis, rey de Francia, quien se negó a invertir en la creación de la universidad de la Sorbona hasta que los teólogos le aconsejaron cómo justificar tal gasto de cara a sus demás obligaciones para con el pueblo. Segundo, el rey solo puede destinar fondos a gastos suntuosos una vez estén cubiertas las obras públicas. «La realidad es que el rey tiene ingreso de la nación para apoyar las obras públicas», escribe Mariana (1609, p. 300). Tercero, el rey debe dar trato distinto a los bienes que son del pueblo (impuestos), y a aquellos que son de su propiedad. Así, debe saber cuándo evitar una guerra o adaptar sus compromisos en atención a los costos anticipados para la población. Cuarto, es preciso hacer responsable de sus actos a los jueces, magistrados y oficiales del gobierno. Es francamente «penoso cómo piensa la gente», escribe Mariana, que todo cargo público es comprado en vez de merecido. «Todas estas cosas vienen de la sangre de los pobres, de la misma médula de los litigantes y de los buscadores de oficios» (1609, p. 301).

¹⁰ En «El Papa Francisco y el dinero», publicado en la *Revista Fe y Libertad* detallo cómo los escolásticos llegaron a entender el origen del dinero y sus usos.

El teólogo propone una creativa solución: los reyes y nobles deberían estar sujetos a las mismas reglas que los obispos de la Iglesia católica. Antes de asumir su cargo, deben rendir cuentas de sus bienes y posesiones. Estas, y solo estas, son sujetas a ser heredadas en el momento de su muerte. Los funcionarios públicos podrían reportar periódicamente sobre sus riquezas y, si no pueden justificar el origen y la legitimidad de nuevas fortunas, estas deben ser devueltas a las arcas nacionales. (Ahora es posible entender porqué el duque de Lerma tomó ofensa de este texto y lo hizo quemar). Evidentemente, en ese tiempo los cobradores de impuestos y los funcionarios públicos se apropiaban de fondos públicos y los usaban como propios, una práctica considerada corrupta por el jesuita.

Había una vez un rey español, recuerda el sacerdote e historiador jesuita, que era personalmente pobre; Mariana simula no recordar su nombre. Su tesorero le ofreció hacerlo rico. Le pidió el uso de tres castillos ubicados en parajes desolados, en los cuales encarceló a agentes estatales que se habían apropiado de fondos públicos y de los bienes de sus súbditos, falsificando la firma real en diversos documentos. A las personas víctimas de tales fraudes, les ofreció un resarcimiento de la mitad de lo defraudado y les preguntó si estarían dispuestos a entregar la otra mitad al rey. De esta forma volvió a llenar las arcas reales. Este cuento evoca al administrador infiel y malversador del Evangelio de San Lucas (16: 1-12), quien, para asegurarse amiguetes y favores, perdonó a los deudores de su amo parte de lo adeudado, al punto que el amo alabó su sagacidad. Se lamenta Juan de Mariana que, en su tiempo, ni la mitad de lo recaudado por el fisco se invierte en «uso del rey», pues la mayoría se emplea en usos corruptos que benefician a los tesoreros y a sus protectores en las cortes.

Concluye el jesuita tajantemente que, si la devaluación se hace «sin consultar al pueblo, es injusta; y si se hace con su consentimiento, en muchas formas resulta fatal». España se vendrá en pique si sigue manejando un elevado gasto y una deuda pública, y si pretende subsanar el déficit fiscal elevando la tasa impositiva. «Mi conocimiento de males pasados me hace temer que caeremos en desgracias de las cuales será muy difícil salir, pero si esta disputa ha irritado a alguien, él debería recordar que los remedios salubres suelen ser amargos y mordaces» (1609, p. 304).

La necesidad de una constitución fiscal

Transcurrieron 371 años entre la publicación del *Tratado y discurso sobre la moneda de Vellón*, y la publicación de un manifiesto a favor de las constituciones fiscales, *The Power to Tax*, redactado por el filósofo australiano Geoffrey Brennan, juntamente con el economista James M. Buchanan. En realidad, Buchanan ya había aventurado la idea de la constitución fiscal en su libro con Gordon Tullock, *El Cálculo del Consenso* (1962) y en posteriores escritos en los

cuales describe como normas constitucionales aquellas «disposiciones que son generalmente aceptadas como parte de las reglas dentro de las cuales se toman decisiones gubernamentales». Buchanan distingue entre «reglas para definir impuestos» y «políticas públicas fiscales». Están convencidos de que las sociedades deben contar con constituciones fiscales, es decir, debemos diseñar «reglas para hacer reglas» que establezcan límites generales al gasto público, al endeudamiento, y al diseño de impuestos (Holcombe, 2001, p. 409).

La situación en la que se encuentran Brennan y Buchanan en 1980 es bastante diferente a la de Mariana. Los académicos anglosajones viven en una república democrática, en el país que emerge de dos guerras mundiales y la Guerra Fría como uno de los dos polos de poder global. Es la nación considerada mundialmente como el estandarte de la libertad. Los autores temen que el gobierno de Estados Unidos ha crecido en tamaño y atribuciones más allá de lo que pudieron haber previsto los padres fundadores, en parte debido a las guerras¹¹, y en parte debido a la teoría del Estado Benefactor.¹² Se ha erosionado así la libertad y el derecho a la propiedad privada de los ciudadanos.

William Niskanen (1992, p. 13) expresa el sentir de Brennan y Buchanan con claridad:

Durante los primeros 140 años de la historia de Estados Unidos, el presupuesto federal fue efectivamente restringido por dos reglas fiscales: los límites formales dentro de la Constitución... y la regla informal según la cual el gobierno podía endeudarse solo durante recesiones y guerras... Durante las últimas seis décadas, sin embargo, el gasto federal se incrementó a casi 25 por ciento del Producto Interno Bruto (PIB), y la mayoría es empleada en nuevos servicios y pagos de transferencia... Nuestra constitución fiscal efectiva se transformó en una según la cual el Congreso y el presidente pueden autorizar cualquier tipo o cantidad de gasto o impuesto, sujeto únicamente a las reglas de votación para la legislación rutinaria.

No parece haber evidencia de que Brennan y Buchanan leyeran a Juan de Mariana, ni tampoco a otros autores españoles. Brennan y Buchanan tampoco comparten la motivación de los teólogos y filósofos escolásticos por comprender la economía para poder atender a la salud moral de cristianos que acudían

¹¹ En situación de crisis o guerra, los ciudadanos no objetan a la expansión del gasto público ni al endeudamiento temporal del Estado. Los estudios muestran que una vez restaurada la paz, es difícil reducir el presupuesto nacional a niveles anteriores.

¹² Un objetivo de los autores asociados al *Public Choice* es rebatir la Economía del Bienestar. Concretamente, disienten de la posibilidad de diseñar una fórmula de bienestar social y también de la tendencia por parte de promotores de esta escuela a considerar a los tecnócratas como omnícompetentes u omniscientes y benévolo.

a ellos por consejos y absoluciones. Sin embargo, la razón de escribir de Buchanan y Brennan es similar a la de Juan de Mariana: el poder desbordado. Tienen en común siete planteamientos: 1) dadas las reglas del juego, es muy probable que el gobernante abuse del poder; 2) es necesario imponer límites al gobernante; 3) el método democrático constituye una herramienta insuficiente para fijar límites; 4) el pueblo debe dar consentimiento a las decisiones de sus gobernantes; 5) es necesario reducir el gasto público y los déficits fiscales; 6) los monopolios estatales generan ineficiencias y peligros para los gobernados; 7) es importante crear mecanismos para la rendición de cuentas.

The Power to Tax empieza con una cita del barón de Montesquieu (1689-1755), quien entrevió que «es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder siente inclinación a abusar de él, yendo hasta donde encuentra límites». Escriben Buchanan y Brennan que, en ausencia de límites de tipo constitucional, el cobrador de impuestos puede apropiarse arbitrariamente de los bienes de los gobernados. Estamos, entonces, frente al espectro del Estado ladrón que describieron san Agustín, santo Tomás y Juan de Mariana.

La doctrina del déspota benévolo ha dominado la mentalidad de los diseñadores de programas fiscales, sostienen Brennan y Buchanan, al punto que nos rigen «arreglos que jamás serían seleccionados por una persona racional en un contexto de elección constitucional genuina donde él supone que está empoderado para optar entre alternativas de políticas constitucionales» (1980, p. 219). Quienes diseñan una reforma fiscal deben colocarse tras el velo de la ignorancia de John Rawls.¹³ Además, el objetivo de una constitución fiscal debiera ser procurar un sistema tributario estable y difícil de cambiar, que limite la carga tributaria impuesta a cada ciudadano (Holcombe, 1998).

Muchos estudiosos de las finanzas públicas guardan una visión romántica del servidor público como un «dictador benévolo», temen Buchanan y Brennan (1980, p. 70). No es necesariamente cierto que los funcionarios públicos tomarán decisiones favorables al bien común una vez son electos:

En la medida en que podría predecirse que el gobierno actuará a la perfección

—sea lo que sea que eso quiere decir— en todos los periodos temporales, no habría una base conceptual o lógica para imponer límites constitucionales; tales límites solo podrían prevenir al gobierno tomar acciones que son, por definición «deseables». (1980, p. 7)¹⁴

¹³ James M. Buchanan afirmó que él tuvo la idea antes que John Rawls y la llamó velo de la incertidumbre. Las personas que diseñan meta-reglas (constitucionales) suponen que no saben nada sobre el estatus o los intereses personales que podrían modificar su capacidad para decidir en abstracto y en términos generales.

¹⁴ Todas las traducciones de *The Power to Tax* son propias.

¿Es Juan de Mariana un romántico, susceptible a la crítica del análisis de las decisiones públicas? Pienso que no, porque aún y cuando el español defendió el sistema monárquico de gobierno, supo ver al sujeto en el poder con honestidad y realismo, como Brennan y Buchanan, salvando las diferencias en el lenguaje empleado. Los escritos de Mariana parecieran admitir la posibilidad del gobernante sabio que se restringe a sí mismo, pero al mismo tiempo, el escolástico aboga por la instalación de límites exógenos a la figura del rey.

El realismo de los tres autores se manifiesta en su lectura de la naturaleza humana. Coinciden en describir al *homo politicus* como una persona racional pero imperfecta, no un ángel o un semidiós al estilo de Gilgamesh. Los tres saben que los gobernantes, sean ellos reyes o presidentes electos, se pueden convertir en tiranos si les es permitido. Ningún gobernante puede desprenderse de su interés personal para centrarse de lleno en el bien común, sostiene el análisis de las decisiones públicas.

Para lograr una reforma fiscal en contextos dictatoriales, los gobernados deben tener la capacidad de persuadir al poderoso sobre la moralidad de sus actos, observan Buchanan y Brennan. La pluma de Mariana, directamente y a través de su amigo Loaysa, intentó guiar los pasos del monarca e impulsar reformas. Sabía que los dictadores eligen cuándo escuchar y cuándo ignorar a sus asesores. Muchos podrán implantar reformas tibias (variar la tasa tributaria, aprobar un impuesto nuevo, adulterar la calidad de la moneda), pero difícilmente incurrirán en los elevados costos políticos de poner límites al tamaño y a las funciones del gobierno. Por eso Brennan y Buchanan insisten en el imperativo de contar con un marco constitucional, pactado *ex ante*, para proteger la libertad y la propiedad de los gobernados.

Para evitar la tiranía, Brennan y Buchanan proponen la creación de «protecciones formales o legales contra la explotación fiscal u otras acciones arbitrarias por parte del Estado» (1980, p. 13). O, dicho de otra forma, «en un entorno no-constitucional, el potencial contribuyente permanece, por supuesto, vulnerable a la explotación por parte del gobierno a los límites máximos de su capacidad tributaria» (1980, p. 221). Subrayan Brennan y Buchanan que «la mayoría de las constituciones involucran restricciones al *dominio* de la actividad pública: las reglas se fijan para especificar aquellas cosas que los gobiernos pueden y no pueden hacer» (1980, p. 9). Delimitan aquellos asuntos que se pueden someter a votación popular y los que no.

Someter todas las decisiones colectivas a procesos deliberativos democráticos no basta para proteger al individuo, aclaran Buchanan y Brennan. Como Mariana, reconocen las limitaciones de la democracia mayoritaria para tomar decisiones. Las coaliciones mayoritarias, y a veces también las minorías, se pueden erigir en tiranos en las urnas. Pueden imponer costos a los perdedores. Explica Holcombe (2001, p. 411) que los sistemas tributarios son juegos redistributivos de suma cero, y que «el principal costo de la tributación viene de los grupos

de interés que intentan cambiar la estructura tributaria para beneficio propio». Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, incluso durante la vida de Juan de Mariana, la redistribución podía significar transferencias de personas pobres hacia miembros de la nobleza; no fue sino hasta el advenimiento de la Edad Media que la humanidad rompió con el círculo vicioso de la pobreza, la subsistencia agrícola, la opresión y la esclavitud, y se encaminó hacia el círculo virtuoso de la creación de la riqueza, en gran parte porque el judaísmo y el cristianismo «ensalzaron el trabajo» (Gregg, 2016, p. 36).¹⁵ En otras palabras, con el desarrollo de la sociedad comercial a partir de la Edad Media, el mercado económico se transformó de un juego de suma cero a un juego de suma positiva. Los mercados políticos, por no ser productores sino repartidores de la riqueza disponible a la sociedad, suelen permanecer dentro de la dinámica de los juegos de suma cero.

A veces, el político pretende cosechar los votos de potenciales beneficiarios de los sistemas tributarios redistributivos. Con el tiempo, los planes de redistribución escalan y mutan y, finalmente, una compleja red de transferencias de unos a otros grupos empobrece a la totalidad de la población. Los grupos de presión, deseosos de aprovechar sus contactos con funcionarios con poderes discrecionales para sacar provecho personal, pueden ser frenados por los candados constitucionales fiscales.

La suspicacia frente a la efectividad del proceso democrático para tomar decisiones que generen beneficios netos a la comunidad es compatible con la expectativa de Mariana, Brennan y Buchanan de que los gobernados otorguen su consentimiento a sus autoridades y a las políticas públicas. El consentimiento legitima el poder político. Brennan y Buchanan aclaran:

nuestro esfuerzo parte de la premisa de que el gobierno deriva sus poderes del consentimiento final de aquellos que son gobernados: que la estructura del gobierno es un artefacto que se construye explícitamente o puede ser tratado como si fuera construida de esa forma. (1980, p. 4)

Mariana también requiere que las decisiones respecto de los impuestos y las devaluaciones gocen del consentimiento de los gobernados, aunque en su época no se solía consultar tales asuntos a la población mediante mecanismos electorales o consultas populares.

El análisis de las decisiones públicas discierne que la unanimidad es la regla ideal para otorgar ese beneplácito a la acción gubernamental, pues solo

¹⁵ «Dios y toda razón requieren que los hombres ganen su pan con su trabajo, y que este sea suficiente para sostenerse en vida, y que aquellos que no deseen trabajar, tampoco tengan qué comer», sentencia Pedro de Valencia en su *Discurso sobre el precio del trigo de 1605*. Citado por Marjorie Grice Hutchinson en *The School of Salamanca* y recuperado de https://cdn.mises.org/The%20School%20of%20Salamanca_3.pdf en la página 118.

una decisión favorable a todos los miembros de la comunidad de votantes será realmente consonante con el bien común. Si la unanimidad no se puede lograr, en su defecto se debería requerir de una supermayoría para la aprobación de paquetes tributarios en la legislatura, por ejemplo.

El rey enfrenta presiones para gastar y endeudarse, reconoce Mariana, pero debería evitar las erogaciones por lujo o por hacer favores políticos. «Los políticos disponen del dinero ajeno y lo gastan en otros quienes pudieron no haber contribuido al erario común», advierte Simmons (2011, p. 63). Brennan y Buchanan reconocen que los ciudadanos-votantes, en tanto consumidores de bienes públicos, requerimos del Estado más servicios y bienes gubernamentales, pero simultáneamente preferimos pagar menos impuestos. Contribuye a abultar el presupuesto la desconexión que existe entre los tecnócratas que elaboran los presupuestos, los diputados que los aprueban, los burócratas que lo gastan y los ciudadanos que consumen bienes gubernamentales. Los ciudadanos tenemos preferencias en el tiempo: preferimos obtener beneficios hoy y diferir el pago al futuro:

el contribuyente-ciudadano en lo individual, en la etapa constitucional, podría preferir asignar a Leviatán unos poderes más amplios para cobrar impuestos que de otra forma sería el caso, si al hacerlo pueden asegurarse un flujo en el tiempo de beneficios de bienes públicos. (1980, p. 121)

William Niskanen (1971) sintetizó estas ideas en el *modelo de la maximización del presupuesto*, según el cual burócratas racionales siempre buscarán incrementar sus presupuestos para incrementar su poder. Así, elevan los costos de tener gobierno, obstaculizan esfuerzos por eficientizar el uso de los recursos escasos, y hacen crecer el tamaño del Estado. Pueden elegir financiarse incurriendo en déficits o imprimiendo moneda cuando les es complicado cobrar más impuestos o elevar las tasas de impuestos existentes (Simmons, 2011, p. 73).

El poder para cobrar impuestos que asume el gobierno es monopolístico, y ya Juan de Mariana nos previno sobre los peligros que encierran los monopolios estatales. El mismo problema se presenta si el gobierno tiene el poder monopolístico de crear moneda: estará tentado a devaluar en el corto plazo. Los incentivos que imperan sobre quien decreta impuestos y quien devalúa la moneda son similares. En el caso de la moneda, una constitución no bastaría, afirman Brennan y Buchanan, porque es imposible que

el poder para crear el dinero pueda separarse de sus implicaciones de recaudación por una regla de dinero por sí sola. Esto puede verse como un argumento persuasivo para descansar sobre alternativas de mercado imperfectas, y negar a los gobiernos el poder de crear dinero bajo cualquier circunstancia. (1980, p. 155)

Es bastante creativa la sugerencia buchanaiana del federalismo como una especie de constitución fiscal capaz de romper los monopolios estatales. Dado que en sistemas federales coexisten los niveles de gobierno central, departamental y municipal, compiten unos con otros por captar impuestos. A mayor competencia, puede existir un incentivo en los funcionarios para proveer mejores servicios y gastar con mayor prudencia.

La constitución fiscal de *Public Choice* concierne las decisiones que determinan el «orden social». Muchos promotores de *Public Choice* respaldarían la aprobación de una enmienda constitucional requiriendo balancear el gasto y los ingresos del gobierno, o la aprobación de otros mecanismos para evitar que los gobiernos gasten excesivamente, financiándose con impuestos cargantes, inflación, o devaluaciones, o endeudamiento. Mariana escribe casi en los mismos términos: «un príncipe de gran prudencia lleva las cuentas de sus ingresos y gastos y no querría ser presionado a gastar más. Y ese es su gran sabiduría» (1609, p. 303).

Explica Foster (1985, p. 355) que

el principal argumento económico a favor de balancear el gasto público descansa sobre el análisis de los incentivos que enfrentan los oficiales de gobierno. El análisis ha generalmente concluido que el gasto en exceso y el despilfarro en el gobierno son inevitables.

Las reformas legislativas son fáciles de revertir y, por tanto, inestables. Por ello, la enmienda debe realizarse en el plano constitucional, porque «hemos visto al enemigo y somos nosotros» (Foster, p. 365).

Otra alternativa, explican Buchanan y Brennan, es cobrar impuestos específicos para gastos específicos (*earmark taxes*) y requerir aprobación de los contribuyentes cada vez que se cree un nuevo impuesto (1980, p. 162). «Un uso constitucional de las relaciones entre las bases tributarias y la provisión de bienes públicos deseados se convierte en un medio para imponer disciplina a los que toman decisiones fiscales», concluyen los autores (1980, p. 180).

La constitución fiscal es un medio para reducir y hacer más eficaz el gasto público, tanto como para impedir el cobro de impuestos excesivos. La constitución debe contener reglas generales. Y, además, debe restringir las oportunidades para la corrupción, así como el *dominio* del gobierno.

Como Mariana, Buchanan y Brennan consideran la corrupción y el despilfarro actos injustos e inmorales. Los fondos que ingresan al erario público no les pertenecen a los burócratas que los administran y, por ello, no pueden disponer de ellos como si fueran de su propiedad. Deben transferir de vuelta a los tributarios, en la forma de bienes públicos, la mayor cantidad de esos recursos como sea posible. Buchanan y Brennan divergen del teólogo español en sus esfuerzos por construir su proyecto constitucional tomando en cuenta

los incentivos reales y no los valores personales. Posiblemente consideran que los códigos morales de las personas son subjetivos y no siempre confiables: no quieren depender exclusivamente de la moralidad de los funcionarios electos (1980, p. 12).

Presumiblemente, al introducir principios y reglas generales para regular el régimen tributario, una constitución fiscal también crea mecanismos para facilitar la fiscalización ciudadana. Los ciudadanos de Estados Unidos del siglo XX y XXI pueden «castigar» la ineficiencia o la corrupción de un funcionario negándole la reelección. Esto era imposible para los súbditos de Felipe II y Felipe III. Pero los autores de *Public Choice* saben que los votantes no siempre poseen la información correcta y necesaria, y que los procesos de elección periódicos no defienden certeramente al votante contra los abusos del poder. El *accountability*, o la cuentadancia, puede ser también producto de un conjunto de reglas del juego: la fragmentación del poder, la transparencia en los procesos, las prohibiciones a la búsqueda de rentas y la eliminación de poderes discrecionales a burócratas son algunas medidas recomendadas.

Es de reconocer que aun y cuando la constitución se coloca «por encima» de gobernante y gobernados por igual, las constituciones no están escritas en piedra y son también falibles. A criterio del economista austriaco Hans Sennholz (1987),

ninguna regulación política, ley o enmienda puede imponer integridad a las personas que prefieren profusión, dependencia y deuda. Ellos quizás tengan que aprender por experiencia propia que las deudas y los déficits están diseñados para servir los deseos de hoy y negar las necesidades del mañana.

Sennholz afirma, con Juan de Mariana, que todos debemos vivir acorde a nuestras posibilidades, así sea un hogar o un gobierno. Quizás no es cuestión de elegir entre la moral y los buenos candados constitucionales, sino de lograr que, juntos, estos límites se refuercen mutuamente.

Lamentablemente, el déficit nacional de Estados Unidos del año 2020 asciende a USD 17 billones (trillones en inglés). Una vez acumulada una deuda trillonaria, no existen caminos fáciles para apretar el cinturón al gobierno: la ciudadanía estadounidense no cuenta con un cinturón constitucional ni con funcionarios éticos y austeros capaces de revertir la tendencia (Phillips, 2020). Una eficaz constitución fiscal podría haber dificultado la acumulación de tales excesos.

El poder divino como constitución

Juan de Mariana sigue en la tradición de san Agustín, santo Tomás de Aquino y los escolásticos, pero aporta algo novedoso. Harald E. Braun (2018) analiza

De Rege y opina que «Mariana es posiblemente el único autor jesuita que describe la sociedad civil y sus rasgos definitorios como emergiendo de un proceso histórico y secular que se desarrolla mayormente fuera de la fronteras de la ley de la naturaleza». Mariana dice que el poder político surge como una necesidad debido a la corrupción humana producto del pecado original. Braun asevera que Mariana se aleja así del pensamiento tomista y aristotélico para descansar en una visión agustiniana. Una evolución puramente terrenal, y un proceso de deliberación y consenso, hizo necesario el surgimiento del poder político.

A diferencia de Francisco Suárez (1548-16717), quien en *De legibus ac Deo legislatore* (1612) expone que el poder terrenal es una extensión del derecho divino y no se ve afectado por el pecado original, Mariana considera que «la autoridad monárquica legítima y las leyes e instituciones creadas para corregir y restringir al monarca, son meras expresiones de la corrupción humana en una era secular». Para Mariana, por tanto, el rey no es un semidiós o alguien que se ubica por encima de los gobernados, sino un ser humano caído, capaz de abusar del poder que la ciudadanía le ha otorgado.¹⁶

El poder real requiere límites, entre ellos, «la moderación y el autocontrol». Si el rey se convierte en tirano, el pueblo tiene derecho legítimo al tiranicidio. John Locke usa la frase «apelación al Cielo» para significar el derecho que asiste a los gobernados cuando los gobernantes dejan de cumplir con su obligación de proteger sus derechos y promover el bien común. Dado que el rey es la autoridad terrenal suprema, el pueblo apela a Dios antes de empuñar armas para derrocar al mal rey (Tuckness).

Subrayan Perdices y Revuelta (2008, p. 18) que Mariana es, entre sus pares, el que más contrapesas pone a la autoridad del rey. Los principios de la buena gobernanza se pueden destilar de la doctrina católica. Confiar a ciegas en un absoluto tirano es poco prudente, diría Mariana, pero un monarca creyente, que se sabe hijo de Dios y se sujeta a sí mismo a los preceptos divinos, es un hombre que acepta límites a su poder.

Mariana posiblemente no lo expresaría en estos términos, pero su constitución (y, por ende, su constitución fiscal) es, en última instancia, Dios. El Creador tiene autoridad sobre el gobernante y los gobernados. Dios es razón, es verdad, y persigue nuestro bien. Sus mandamientos y preceptos ordenan la vida de las personas en particular y de la comunidad cristiana. El imperio español se derrumbará si pierde el favor de Dios, advierte Mariana en sus conclusiones en *Tratado y discurso sobre la moneda de Vellón*, y ruega

¹⁶ Explica el traductor de La Santa Biblia en una nota de pie que «la monarquía es una institución puramente humana. Surge a petición de los representados del pueblo que desean acomodarse al modo de gobierno de otras naciones y liberarse de ser gobernados por los hijos de Samuel» (La Santa Biblia, p. 293).

a Dios derramar su luz sobre los ojos y las mentes de aquellos que son responsables por estas cosas (la política monetaria y fiscal), para que ellos puedan pacíficamente aceptar y abrazar y poner en acción los consejos sensatos, una vez los conozcan. (1609, p. 304)

Los mandatarios no pueden hacer lo que se les antoja, sino deben hacer el bien. Como mínimo deben acatar los mandamientos, que son reglas generales y abstractas conocidas antes de empezar a jugar el juego social. Las consecuencias de obrar en contra de la voluntad de Dios son graves y eternas, y aquí en la tierra, enfrentan el prospecto del tiranicidio justificado.

Cuando los autores asociados a la Escuela de Salamanca separaron el poder terrenal del poder sobrenatural, que se habían entrelazado durante la Edad Media, dieron la pauta para trabajar sobre los límites al poder del gobierno. Los españoles rechazaron así la teoría del derecho divino de los reyes. Depositaron la fuente del poder en el pueblo y aportaron argumentos para el contractualismo que define Buchanan (*The Libertarian Catholic*).

Conclusión

Juan de Mariana y Geoffrey Brennan y James M. Buchanan elaboran argumentos potentes para amarrar las manos de los gobernantes con relación al manejo de los ingresos y egresos del Estado. Por encima del gobernante existen candados que restringen el dominio del gobierno: las reglas generales de Dios, o una constitución escrita, ambas asistidas por el consentimiento popular y por el reconocimiento de que los gobernados poseen ciertos derechos que anteceden al establecimiento del Estado.

Para apuntalar su postura, Mariana, Brennan y Buchanan razonan de una forma distinta de la de Gilgamesh o del Antiguo Testamento. En la antigüedad, los súbditos se resignaban a sufrir los embates del tirano, o intentaban domar sus abusos calmando sus enojos y sus ansias afectivas, sexuales o físicas. Los dos textos comparados en este ensayo tienen un tono más racional, más empírico y más científico que los textos antiguos. La forma de hacer ciencia política y económica de Mariana es discutiblemente moderna.

No obstante, Mariana también representa una continuidad respecto de la tradición cristiana. Repite ideas que ya san Agustín había expuesto a principios de los años 400. Su obra busca encontrar la verdad con relación al orden social, político y económico que más conviene al hombre y que mejor place a Dios. Confía en que existe un orden natural y una ley natural. El Creador tiene un plan para la humanidad. Somos depositarios de conocimiento revelado, y también del don de la libertad (Chafuen, 1986, pp. 37-39). Señala Braun que el discurso de Mariana es «sintético»: descansa sobre una larga tradición católica alusiva a la «libertad política y la soberanía constitucional» sin ser racionalista y

secularista (Soll, 2008). Gregg (2019, p. 115) agregaría que las «constituciones no emergen en un vacío cultural... presuponen una cierta visión del hombre, que inevitablemente refleja la cultura religiosa de fondo».

Mariana no exhibe el mismo afán que James M. Buchanan, quien fue ateo, por sacar a Dios de la ecuación social y por construir todo un proyecto de investigación al margen de consideraciones religiosas y morales. Buchanan se esfuerza por ser totalmente secular, racional, científico, realista y objetivo en su proyecto de investigación.¹⁷ A pesar de ello, su postura no es relativista. Concibe al *homo economicus* y *politicus* como poseedor de ciertas características que son universales y atemporales: según las premisas fundantes de *Public Choice*, Gilgamesh, Saúl, Felipe III y George W. Bush son seres humanos falibles que responden a intereses e incentivos de una forma predecible. Es la ausencia de buenas reglas del juego la que da cabida a los tiranos y dictadores.

Desde que empezamos a formar sociedades, los seres humanos hemos tenido la capacidad de raciocinio y suficientes valores en común como para llegar a acuerdos respecto de la gobernanza de nuestras respectivas comunidades. Varían las preferencias de los miembros de la comunidad en función, sí, de cambios en valores, cultura y religiosidad, entre otras cosas, pero no varía la esencia de quién es el hombre ni de cómo fija las reglas del juego. A lo largo de la historia, los seres humanos hemos podido luchar por alcanzar la plenitud, dependiendo del entorno de libertad que nos asiste.

Geoffrey Brennan y James Buchanan vivieron en unas circunstancias históricas diferentes que Juan de Mariana; sin embargo, dedicaron sus esfuerzos académicos a una preocupación ancestral: la de idear límites efectivos al poder del gobernante para evitar que este se convierta en un tirano. Es emocionante aprender que, en otro siglo, en otro idioma, nutriéndose de otras influencias, un sacerdote jesuita esbozó una constitución fiscal que guarda tantas similitudes con la de Brennan y Buchanan.

Referencias

- Ansieta Nuñez, A. (2010). «El concepto de tirano en Aristóteles y Maquiavelo», Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Recuperada de www.rdpucv.cl.
- Aquino, Santo Tomás. (1266-1267). *De regno [or De regimine principum], ad regem Cyprì* (On Kingship [or On the Governance of Rulers], for the King of Cyprus), Traducción al inglés por Phelan, Gerald B., and I.T. Eschmann (1949). Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Recuperado de <https://>

¹⁷ No se puede decir lo mismo de Geoffrey Brennan, quien sí es cristiano y confrontó su creencia con el ateísmo de Buchanan.

wisdomhomeschooling.com/images/courses/humansociety/reading28de-regnoonkingship.pdf

- Beltrán, L. (1987). *Estudio Introductorio al Tratado y discurso sobre la moneda de Vellón* por Juan de Mariana. Madrid: Ministerio de Economía y Hacienda, Instituto de Estudios Fiscales. Recuperado de http://www.riosmauricio.com/wp-content/uploads/2013/11/Mariana_Tratado-y-Discurso-sobre-la-Moneda-de-Vellón.pdf
- Braun, H. E. (2018). «Habsbourg governance. The origins of Monarchy and Political Prudence in Juan de Mariana's De Rege», *Spania*. Recuperado de <https://journals.openedition.org/e-spania/28937?lang=it>
- Brennan, G. and Buchanan, J. M. (2000 [1980]). *The Power to Tax, Analytical Foundations of a Fiscal Constitution*. Liberty Fund Inc.
- Chafuen, A. (2007). «Introduction», publicado en De Azpilcueta, Martín, Luis de Molina, S.J., y Juan de Mariana, S.J. *Sourcebook in Late-Scholastic Monetary Theory*, editado por Grabill, S. J. Lexington Books.
- Cheang, B. (2014). «Primeras enseñanzas sociales católicas: El estado como ladrón». *Centro Mises*. Recuperado de <https://www.mises.org/es/2014/07/primeras-ensenanzas-sociales-catolicas-el-estado-como-ladron/>
- Corominas, F. y Alcázar, J. A. (2014). *Virtudes Humanas*, Ediciones Palabra, Hacer Familia.
- De Azpilcueta, Martín, Luis de Molina, S.J., y Juan de Mariana, S.J. (2007) *Sourcebook in Late-Scholastic Monetary Theory*, editado por Grabill, S. J. Lexington Books.
- Elliott, J. H. (1963). *Imperial Spain 1469-1716*. St. Martin's Press, Inc.
- Elliott, John H. (2008). *Imperios del Mundo Atlántico, España y Gran Bretaña en América (1942-1830)*. Taurus Historia.
- Fernández de la Mora, G. (1993). «El proceso contra el padre Mariana», *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* No. 79, enero-marzo. Recuperado en formato PDF de Dialnet.
- Fernández-Renau Atienza, D. y Howden, D. (2016). 3 centuries of booms and busts in Spain, *Business Insider*, Mises Institute. Recuperado de <https://www.businessinsider.com/3-centuries-of-booms-and-busts-in-spain-2016-1>

- Foster, E. (1985). «The balanced budget amendment and economic thought», *Constitutional Commentary*, Vol. 2. Recuperado de https://conservancy.umn.edu/bitstream/handle/11299/164569/02_02_Foster.pdf?sequence=1
- García Loaysa y Girón. (s. f.), *EcuRed*, recuperado de EcuRed, [https://www.ecured.cu/Garc%C3%ADa_Loaysa_y_Girón](https://www.ecured.cu/Garc%C3%ADa_Loaysa_y_Gir%C3%B3n)
- Gregg, S. (2016). *For God and Profit, how banking and finance can serve the common good*. The Crossroad Publishing Company.
- Gregg, S. (2019). *Reason, Faith, and the Struggle for Western Civilization*. Regnery Gateway.
- Grice-Hutchinson, M. (1952). *The School of Salamanca*. Clarendon Press. Recuperado de https://cdn.mises.org/The%20School%20of%20Salamanca_3.pdf
- Gutiérrez Sánchez, O. (2007). «El tema de la tiranía en el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino», Universidad de Tucumán, XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, recuperado de <http://cdsa.aacademica.org/000-108/805.pdf>
- Holcombe, R. (1998). «Tax Policy from a Public Choice Perspective». *National Tax Journal*, vol. 51, n.º 2, junio de 1998, pp. 359-371.
- La Epopeya de Gilgamesh. (2016). *Historia National Geographic*. Recuperado de https://historia.nationalgeographic.com.es/a/epopeya-gilgamesh_6746
- La Santa Biblia*. (1988). Traducida por Dr. Martín Nieto, E. Ediciones Paulinas.
- Mutschlechner, M. (2020). «Philip III: overshadowed by an overly powerful father», *The World of the Habsburgs*, recuperado de <https://www.habsburger.net/en/chapter/philip-iii-overshadowed-overly-powerful-father>
- Niskanen, W. A. (1971). *Bureaucracy and Representative Government*. Transaction Publishers.
- Niskanen, W. A. (1992). «The Case for a New Fiscal Constitution», *Journal of Economic Perspectives*, vol. 6, n.º 2, primavera de 1992, pp. 13-24, recuperado de https://www.jstor.org/stable/2138406?seq=1#metadata_info_tab_contents
- Perdices de Blas, L. y Revuelta López, J. (2009). «La cuestión fiscal en el pensamiento de la Escuela de Salamanca», *XVI Encuentro de Economía Pública*. Recuperado de Dialnet.

- Phillips, M. (2020). «We have crossed the line debt hawks warned us about for decades», *The New York Times*. Recuperado de <https://www.nytimes.com/2020/08/21/business/economy/national-debt-coronavirus-stimulus.html>
- Powell, J. (2011). «Rich Nations that went Broke By Spending Too Much», *Forbes*. Recuperado de <https://www.forbes.com/sites/jimpowell/2011/11/29/rich-nations-that-went-broke-by-spending-too-much/#7f0212ea2f88>
- Rios de Rodríguez, C. (2018). «El Papa Francisco y el dinero», *Revista Fe y Libertad*, Vol. 1, n.º 1.
- Rothbard, M. (2010). «The learned extremist: Juan de Mariana». *Mises Daily Articles*. Recuperado de <https://mises.org/library/learned-extremist-juan-de-mariana>
- Sennholz, H. (1987). «A Balanced Budget Amendment», *FEE*. Recuperado de <https://fee.org/articles/a-balanced-budget-amendment/><https://fee.org/articles/a-balanced-budget-amendment/>
- Simmons, R. T. (2011). *Beyond Politics, The Roots of Government Failure*. The Independent Institute.
- Sitio Escolástico, *Juan de Mariana*, recuperado de http://www.escolasticos.ufm.edu/index.php/Juan_de_Mariana
- Soll, J. (2008). Reseña de Braun, Harald, *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Thought*. Catholic Christendom, 1300-1700. Renaissance Quarterly, Vol. 61, No. 1, primavera 2008. Recuperado de <https://muse.jhu.edu/article/233821/pdf>
- The School of Salamanca. (2020). *The Libertarian Catholic*. Recuperado de <https://thelibertariancatholic.com/the-school-of-salamanca/>
- Tuckness, A. (2016). «Locke's Political Philosophy», Stanford Encyclopedia of Philosophy. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/locke-political/>
- Tullock, G. y Buchanan, J. M. (1962). *The Calculus of Consent, Logical Foundations of Constitutional Democracy*. The Liberty Fund.
- Williams, P. (1973). «Philip III and the Restoration of Spanish Government, 1598-1603», *The English Historical Review*, vol. 88, n.º. 349, pp. 751-769, recuperado en Jstor, <https://www.jstor.org/stable/pdf/562933.pdf>



Algunas reflexiones sobre el pensamiento económico escolástico

Introducción al método

Some reflections on scholastic economic thought

Introduction to the method

Giovanni Patriarca

Universidad de Bayreuth
gpatriarca@ufm.edu

Resumen: En el siglo XIII y XIV hubo un intento de armonizar la actividad comercial a la luz de las normas éticas en sintonía con el rápido desarrollo de los negocios transnacionales y los consiguientes cambios políticos y sociales. Pero también, en esa época, empieza a surgir una tensión entre la autonomía del análisis de los hechos económicos y el arraigo aún fuerte a la perspectiva teológica. Este artículo reflexiona sobre el pensamiento económico escolástico, su relación con la ética y su impacto en la historia de la civilización occidental. También estudia la cultura y sociedad de ese tiempo; expone el pensamiento de Duns Escoto y la utilidad subjetiva; y plantea conceptos como necesidad, precios, usura e interés.

Palabras clave: pensamiento económico escolástico, ética, civilización occidental, cultura, Duns Escoto, utilidad subjetiva, necesidad, precios, usura, interés

Abstract: In the thirteenth and fourteenth centuries there was an attempt to harmonize business activity given the ethical standards attuned to the rapid development of transnational business and the consequent political and social changes. But also, at that time, a tension began to emerge between the autonomy of the analysis of economic facts and the still strong attachment to the theological perspective. This article reflects on scholastic economic thought, its relationship with ethics and its impact on the history of Western civilization. It also studies the culture and society of that time; exposes Duns Scotus' thought and subjective utility; and outlines concepts such as need, prices, usury and interest.

Key words: scholastic economic thought, ethics, western civilization, culture, Duns Scotus, subjective utility, necessity, prices, usury, interest

Preámbulo

En primer lugar, es necesario señalar que cada discusión sobre el *pensamiento económico escolástico* es parte fundamental e indivisible de la ética, allí donde todavía no ha sucedido aquella desagregación que caracteriza —con una brecha profunda— la evolución del pensamiento económico posterior.

No obstante, esto no debe conducir a engaños: no estamos tratando con un análisis genérico o infundado. Por el contrario, la *racionalidad ética* y la *racionalidad económica* se ponen al servicio de un objetivo común. Esa unión comprensiva consideraba primaria la optimización de la acción en un contexto de responsabilidad universal (Capitani, 1974).

Sin embargo, precisamente en la época en cuestión, se comienza a sentir una nueva tensión entre la *autonomía del análisis de los hechos económicos* y el arraigo aún fuerte a una perspectiva teológica. Antes de que los dos caminos paralelos de la ética y de la economía se formaran con sus lenguas aparentemente distantes, presenciamos la formación de un «protoempirismo» entre la legitimidad de los intereses individuales y la primacía de los principios generales (Baldwin, 1959).

En ese contexto, de hecho, parece claro cómo, aunque con metodologías que habrían evolucionado de manera diferente en el tiempo, tanto la ética como la economía tenían el mismo propósito común. La necesidad de normas y valores compartidos no entra en conflicto, sino que se integra armónicamente con las necesidades intrínsecas y extrínsecas de la acción económica (Todeschini, 2002).

En una relación concretamente activa, la unidad del conocimiento parece ser la piedra angular de toda construcción filosófica. Abstenerse de tal perspectiva significa abandonarnos a una fragmentación inoportuna y contraria a una visión unitaria¹. Esta unidad orgánica no es un impedimento para el ejercicio de la racionalidad, sino una apertura trascendente que no se limita a la dimensión material pura del acto económico. Este último, en primer lugar, es el resultado de una elección entre opciones y, por lo tanto, presenta su propio objeto identificado e identificable en esa dimensión cultural y dialógica en estrecha relación con toda la comunidad².

La abstracción contemporánea del *homo economicus* es diametralmente opuesta a la concepción antropológica antes mencionada³. De hecho, parece

¹ Véase Juan Pablo II (1998), *Fides et Ratio*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, n.85.

² Léase Ryan M. (2002), *Etica Sociale. Principi, giudizi e orientamenti per l'azione*, Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, p. 196.

³ «Recognize that *homo economicus* has its own limits as useful abstraction. We can only load the construction with so much, and we stand in danger of having our whole "science" collapse in a absurd heap if we push beyond the useful limits. The fact that the whole set of "non-economic" motivations are more difficult to model than the "economic" should not lead us to deny their existence» (Brennan y Buchanan, 1987, p. 55).

evidente que en esa descripción tautológica se representa a un ser humano artificial y espurio. La construcción en el laboratorio de una personalidad autorreferencial y desconectada de cualquier contexto es, después de todo, un aspecto inaceptable de la mecanización de las relaciones humanas (Gregg, 2001, p. 13).

La historia de las ideas se convierte en una herramienta indispensable para un discernimiento real y una reflexión equilibrada sobre la complejidad de los acontecimientos y, al mismo tiempo, en un motivo para redirigir los esfuerzos comunes, conciliando las distancias entre la «racionalidad ética» y «racionalidad económica», que están llamadas a establecerse de nuevo en esa ruta común de la que se originaron (Totaro, 1988, p. 67).

El pensamiento escolástico y las dinámicas sociales

La filosofía escolástica presenta una serie de ideas originales que subyacen a la posterior evolución del pensamiento económico y social. Joseph Alois Schumpeter estaba justamente convencido de que, al final de la Edad Media y dentro de la vitalidad cultural de las universidades podemos ubicar la primera manifestación concreta de la economía como un sujeto independiente⁴.

Esta «emancipación», empero, tiene lugar dentro de la esfera definida de la teología moral y de la jurisprudencia de la que extrae su savia y alimento indispensable. Además, es necesario tener en cuenta que todo ese sistema filosófico descansa en la aceptación general de la participación común en la ley eterna y basa su caracterización en el encuentro fructífero entre el mensaje del Evangelio y las tensiones que surgen dentro de la sociedad (Wood, 2002).

En este marco, esculpido de manera sublime por la obra de Santo Tomás de Aquino (1225-1274), la razón asume un papel de primer orden en la interpretación de la *ley natural*. Esta facultad hace uso de un enfoque analítico y normativo que es inextricablemente necesario e indispensable para la representación y la comprensión del orden social (Chafuen, 2003, p. 20).

En un período de transición política y demandas nacionales, incluso la misma concepción jurídica (Radding, 1988) —a la luz de la Escuela Franciscana (Patriarca, 2017), de las doctrinas de Marsilio de Padova (1275-1342) (Moreno-Riño y Nederman, 2011) y de los juristas napolitanos (Canning, 2017, p. 103)— evoluciona de una manera completamente original y la teoría del derecho, que fluye de este movimiento, se dirige hacia formas autónomas en las que el juicio de la razón humana es la única presuposición de cualquier decisión política contingente. De acuerdo con este principio racional, el poder de imposición

⁴ «the skeleton of Smith's analysis hails from the scholastics and natural-law philosophers» (Schumpeter y Boody Schumpeter, 1954, p. 182).

estatal debe limitarse esencialmente a la resolución de conflictos internos y al mantenimiento de la paz (Calasso, 1957).

Por las razones antes mencionadas, un estudio sobre la evolución del pensamiento económico escolástico no puede prescindir de una óptica interdisciplinaria y comparativa que pueda ofrecer una perspectiva orgánica y no ideológicamente parcial (Crepaldi y Fontana, 2006, pp. 15-16). La necesidad de interdisciplinaridad implícitamente se convierte en un paso necesario y requerido para un tratamiento global que cumpla con criterios científicos de investigación, especialmente en el caso de un período histórico caracterizado por cambios importantes en la mentalidad común y en las disciplinas universitarias.

La influencia epocal de la llamada «Revolución físico-matemática» medieval —que se inició en el Merton College de Oxford y continuó con una animada originalidad en París y Padua— suma a los tradicionales factores teológicos, históricos, jurídicos y políticos un significativo «aspecto científico» (Patriarca, 2015) que en la Escuela de París, profundamente influenciada por el Occamismo, va a completar ese modelo de investigación preexistente con una «racionalidad pura» que se esfuerza por ofrecer parámetros definidos de validez universal y valor transtemporal (Gilson, 1997, p. 766).

Y es precisamente en la escolástica tardía cuando algunos problemas de filosofía natural, heredados en parte de la tradición grecorromana, se presentan de manera irrefutable a la luz de las innovaciones metodológicas contemporáneas. En este interesante panorama epistemológico la relación entre los lenguajes y las diferentes formas de conocimiento no está herméticamente cerrada o contrapuesta, sino que se estructura armónicamente en un esfuerzo por lograr una comprensión más completa que no niega el valor cognitivo de la fe.

El proceso natural del conocimiento viene, por lo tanto, presentado en su dinamismo íntimo en el que la misma colección de datos y la armonización de los múltiples factores se vuelve sin duda cada vez más concéntrica en una perspectiva, empero, de correlación con los requisitos éticos y morales esenciales. Esta suposición es, después de todo, el testimonio del hecho de que «el hombre, la historia y la sociedad están profundamente conectados» (Fitte, 2000, p. 13) y privarse de esta dimensión es, sin duda, una contradicción antropológica.

De hecho, la misma naturaleza de los acontecimientos históricos influye y estimula la reflexión social en un intento de pacificar la discordia y restaurar los hábitos civiles donde han sido interrumpidos por desastres o a causa de la codicia humana. La característica principal de estas obras es saber cuestionar concretamente los hechos contingentes ofreciéndonos, junto con una larga serie de casos especiales, un testimonio histórico de importancia fundamental. Este minucioso y detallado razonamiento sobre la naturaleza humana, la evolución de las prácticas comerciales y la influencia de la esfera individual y colectiva

en la decisión política se basa, a su vez, más y más sobre un rico proceso de matices y grados con el fin de abrirse a nuevas formulaciones y conjeturas.

La intensa actividad de investigación no se limita a la observación de eventos, sino que enumera de manera original y en profundidad las causas y consecuencias en un intento por evitar una repetición similar de los errores del pasado. Este enfoque es, al mismo tiempo, histórico y praxeológico, ya que asocia el análisis del comportamiento individual con los efectos eventuales en el ámbito colectivo. La relación entre causa y efecto asume un valor axiomático y se convierte en el punto de partida ineludible de cualquier investigación. Es en este proceso de comprensión de la sociedad que la escolástica muestra una de sus características peculiares: la observación de la humanidad se convierte en introspección, abriendo así las puertas de la futura psicología social.

A pesar de ser, por su naturaleza, limitada y cargada por el pecado, la humanidad tiende a mejorar su condición espiritual y material en una perspectiva teleológica que es la base de toda intervención real. En este contexto, el conocimiento preciso de los medios e instrumentos implica, como es lógico, una profunda racionalidad. Por lo tanto, nos enfrentamos a una metodología real en la que el análisis de los eventos sociales se articula de forma estructural para que se exprese estrictamente de acuerdo con los pasajes obligatorios de descripción, definición, hipótesis y la proposición de posibles soluciones. Aquí se desarrolla una lógica básica que se apropia tanto del método deductivo como inductivo para ordenar de acuerdo con categorías precisas lo que se observa y para establecer los postulados fundamentales (Kaye, 1998).

Cultura y sociedad en los siglos XIII y XIV

Entre los siglos XIII y XIV, la incipiente desintegración del feudalismo y la creciente importancia del comercio transnacional socavan el substrato social, lo que llama la atención de comentaristas y eruditos sobre una multitud de nuevos casos y problemas. La evolución de los contratos mercantiles va, además, a cambiar profundamente no solo la tradición legal, sino también la mentalidad común (Pirenne, 2006, capítulo I-IV).

En el análisis ontológico de los fenómenos económicos, se desarrolla, por lo tanto, un método teórico, normativo y empírico basado en un realismo objetivo y experimental. Este enfoque es complejo, articulado y unificado a la vez. Además, un cierto redescubrimiento del derecho romano, la evolución del derecho canónico, la difusión a través de las traducciones árabes de la ética *nicomaquea*, de *la política* y otros textos aristotélicos cambian sustancialmente la visión de la sociedad y de las actividades comerciales. Esta renovación cultural y jurídica es un pasaje fundamental en la historia de la civilización occidental (Cunningham, 1902, pp. 2-3).

La presencia capilar de los tribunales eclesiásticos tiene el carácter de una fuerza centripeta adicional que armoniza las diversas pretensiones jurídicas en torno al mínimo común divisor de la legislación canónica. Las doctrinas de los canonistas asumen, de esta manera, un papel fundamental en la evolución del pensamiento social y el *Decreto de Graciano* (1130-1140) aparece como el elemento central y unificador de la educación y de la formación jurídica en las universidades. El sistema de la ley canónica, adaptándose a los nuevos tiempos, está también interesado por temas tales como el bienestar social, la equidad, los negocios, la moralidad comercial y la legalidad de la posesión de los bienes, de manera que el *Corpus Juris Canonici* se puede considerar una fuente primaria para el desarrollo de la teoría económica (Quaglioni et ál. 2005).

Aunque la solicitud proviene de los tribunales y de las disputas legales, la reflexión sobre la pobreza, la riqueza y la posesión legal de bienes llega a los escritorios de las facultades teológicas. Este clima de apasionada reflexión sobre las cuestiones sociales lleva a algunos estudiosos, directamente influenciados por Aristóteles y Cicerón, a afirmar que *la propiedad privada es un derecho natural para todos los seres humanos racionales*. Sin embargo, su uso no debe ser excesivo, sino que se refiere a las necesidades reales del individuo y de la comunidad. Los excesos de la ambición personal son contrarios a la templanza. La razón, en efecto, dice Tomás de Aquino, «ordena las cosas para su fin» (Tomás de Aquino, II-II, q. 141 a. 5) y en este orden consiste el bien de la razón misma.

A esta concepción general, se añade una interpretación psicológica según la cual el hombre tiene mayor cuidado y atención por una propiedad personal que por la común. Sin embargo, un fuerte vínculo moral liga al titular de los bienes con la comunidad a la que pertenece y a quien debe dar cuenta de su comportamiento. Esta concepción orgánica de la sociedad es el *Leitmotiv* de la especulación filosófico-social medieval.

En la *Suma Teológica*, de hecho, leemos que «la parte, para ser tal, es algo del todo; por lo tanto, resulta que el bien de la parte debe subordinarse al bien del todo» (Tomás de Aquino, II-II, q. 58, a. 5). Esta lectura hace uso de la enseñanza aristotélica, insertada en la tradición cristiana, de una jerarquía natural inscrita en el magnífico plan de la Creación. El objetivo del hombre racional es actuar y gobernar para el bien de toda la sociedad en una perspectiva espiritual que hace el individuo directamente responsable frente a Dios y a los demás.

El concepto de justicia, tomado de la tradición romanista y enriquecido por la especulación teológica, se aplica a cada relación humana, ya sea familiar, política o comercial. Esta unión preciosa de la enseñanza legal de la Antigüedad con la tradición judeocristiana está en la base misma de la cultura europea. Los preceptos del decálogo —advierten los teólogos— son los primeros preceptos de la ley, que la razón natural acepta de inmediato porque son muy evidentes (Tomás de Aquino, II-II, q. 122 a. 2).

En el plano puramente práctico, para una transacción honesta es necesario armonizar la *justicia distributiva* con la *justicia conmutativa*, ya que la primera regula las divisiones y la segunda regla las conmutaciones que se pueden hacer entre dos individuos (Tomás de Aquino, II-II, q. 61, a. 3). La concepción orgánica y holística de la justicia obviamente apela a la advertencia aristotélica presente en la *Ética a Nicómaco* en la que el objetivo final es la protección de *la felicidad de la comunidad*. Aunque el estagirita se refería a tres tipos distintos de justicia, concretamente: distributiva, correctiva y recíproca, santo Tomás de Aquino después de san Alberto el Grande agrupa a los dos últimos con el nombre de «justicia conmutativa» (Tarabochia Canavero, 1992).

Dado que «la justicia conmutativa consiste en el hecho de dar algo a uno; y, por el contrario, la distributiva, en el hecho de dar algo a muchos» (Tomás de Aquino, II-II, q. 61, a. 1,5), es evidente que ambas pertenecen a la misma especie de justicia. La unión de una y otra se convierte así en la prerrepresentación *ipso facto* de ese bien común que en el interés general excede las prioridades particulares para la realización de un propósito universal.

En este punto, es necesaria una precisión: hay —en realidad— una doble división para el uso de los bienes. En primer lugar, uno no puede pensar en superponerse sobre la naturaleza, que no está sujeta al poder del hombre, sino solo al de Dios. En segundo lugar, el modo de uso. Y bajo este aspecto, el hombre tiene dominio natural sobre las cosas: porque puede usarlas en su beneficio a través del intelecto, de la libertad y de la voluntad, considerándolas como hechas para sí mismo» (Tomás de Aquino, II-II, q. 66, a. 1).

Hay dos facultades del hombre con respecto a los bienes externos. La primera es procurarlos y administrarlos. Y desde esta perspectiva es lícito que el hombre posea sus propios bienes. De hecho, esto es incluso necesario para la vida humana, por tres razones:

primero, porque cada uno es más solícito en gestionar aquello que con exclusividad le pertenece que lo que es común a todos o a muchos, puesto que cada cual, huyendo del trabajo, deja a otros el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede cuando hay multitud de servidores; segundo, porque se administran más ordenadamente las cosas humanas si a cada uno le incumbe el cuidado de sus propios intereses; sin embargo, reinaría confusión si cada cual cuidara de todo indistintamente; tercero, porque así el estado de paz entre los hombres se mantiene si cada uno está contento con lo suyo. De ahí que veamos que entre aquellos que en común y proindiviso poseen alguna cosa se suscitan más frecuentemente contiendas. (Tomás de Aquino, II-II, q. 66, a. 2)

De hecho, se presenta una jerarquía en la ley natural que establece una distinción formal entre la *ley natural de primera instancia* y la *ley natural de*

segunda instancia o ley de los pueblos. El poder de disponer y administrar los bienes de la tierra se concibe, en última instancia, como un aspecto del cumplimiento providencial del plan divino. La *potestas procurandi et dispensandi* hace que las personas involucradas sean responsables en primera persona ante Dios, quien es considerado el primer garante de la comunidad misma. No debemos suponer que esta concepción sea un freno a la especulación filosófico-teológica en materia social. En cambio, sucede lo contrario: se enriquece, dadas las premisas antes mencionadas y gracias al florecimiento del comercio, de teorías preciosas e innovadoras.

De hecho, nace un renovado interés por la naturaleza de los oficios, de las ventas, de las compras donde las doctrinas tomistas de «justicia conmutativa» y «justicia distributiva» actúan como un puente para una revolución dentro del pensamiento económico. Desde la primera, se desarrolla una teoría rudimentaria del intercambio y, desde la segunda, las diferentes teorías de la distribución de los bienes. Según estas últimas, el precio se calcula sobre la base de los beneficios que genera, así como de cualquier escasez; en el caso del intercambio se intenta una *base de cuenta fija* sobre la cual modelar posteriormente el comercio real de los bienes y los gastos necesarios para la compra de los mismos.

En el concepto de justicia distributiva, la *idea de mérito* se establece en el centro, idea que podría llevar al hombre contemporáneo a un error de evaluación. No es, como podría ser malinterpretado, un intento de automejora en función de un placer privado, por el contrario, es un esfuerzo implícito en la acción económica, para contribuir a la felicidad general y, por lo tanto, contribuir activamente a la utilidad pública.

En la visión medieval de la relación interpersonal, la *tranquillitas ordinis* —de memoria agustiniana— no está en segundo lugar en relación con el intercambio de bienes. Si la justicia distributiva muestra su carácter exquisitamente ético, la justicia conmutativa abre las puertas a una reflexión pragmática de los tipos de transacciones y de los métodos de la práctica comercial (De Roover, 1971, capítulo V).

En el procedimiento epistemológico sobre la naturaleza de los bienes, deben anteponerse, sin embargo, algunas consideraciones necesarias sobre el origen, la posible rapidez de deterioro, el transporte y, con ello, el riesgo relativo. El cálculo apropiado de estos factores está asumiendo un valor creciente de modo que la relación entre los bienes se expresa como una función de estas características intrínsecas y extrínsecas (O. Langholm, 1992). En este marco son claras las teorías de la utilidad marginal. Clásica es la definición según la cual las cosas no se evalúan debido a su naturaleza ontológica, porque si se tratara de un ratón, que es un animal con sensibilidad, tendría un precio más alto que el de una perla que es un ser inanimado; por otro lado, los precios que se le atribuyen a las cosas tienen como criterio de evaluación la necesidad que el hombre tiene de poder disponer de ellas (Tomás de Aquino, s. f., V,9).

Reflexiones sobre necesidad y precios

Entonces, que la necesidad realmente constituye la medida de todo es evidente por el hecho de que el dinero es el resultado de una negociación hecha entre hombres. Es decir, de una convención que han estipulado entre ellos debido a la necesidad de intercambiar sus bienes: un medio. La moneda, empero, no es ajena, en absoluto, a las leyes que regulan la oferta y la demanda de otras mercancías, aunque debe ser defendida de las mutaciones frecuentes que van a alterar su criterio de valor, generando *inflación*, *deflación* y *estanflación* (Patriarca, 2009) como explica Nicolas Oresme (1320-1382) en su tratado «*De origine, natura, jure et mutationibus monetarum*» (Oresme, 1995). En esa misma obra está ilustrada la *ley de Gresham* de acuerdo a la cual la gente ahorra la moneda buena y utiliza solo la mala, intoxicando —de esta forma— todo el sistema económico (Laurent, 1938).

Volviendo al concepto de necesidad, esta debe considerarse, no en términos reduccionistas, como lo que es suficiente para la mera supervivencia, sino como lo que es correcto y apropiado para llevar una vida digna en el marco de la prudencia y la templanza⁵. La referencia constante a la satisfacción de las necesidades, a libertad individual y a la utilidad de los bienes conduce a una reflexión sobre la determinación de un precio justo (Spicciati, 1977).

Ese precio expresa la equivalencia correcta que existe entre los actores de la venta de acuerdo con una evaluación equitativa del bien. Sin duda, el legado del derecho romano en el campo de los contratos es evidente, pero estamos presenciando una nueva formulación con la descripción de casos particulares que dan testimonio de la vitalidad de la economía. El énfasis en la cantidad, el exceso del precio en comparación con esta última, así como en relación con la calidad pone de relieve algunas hipótesis de intercambio injusto o ilegítimo (De Roover, 1974).

La distribución y el intercambio se analizan como íntimamente inseparables o como partes del mismo mecanismo cuyo objetivo final es la realización de la armonía social. Cualquier cambio en los índices de precio o producción, causa, por lo tanto, una influencia negativa o positiva en la estructura social. El comportamiento individual virtuoso o deshonesto afecta cada transacción individual y el progreso de la vida pública:

Las medidas de las cosas comercializables son necesariamente diferentes en los diversos lugares, dadas las variaciones de abundancia o la falta de ellas relacionadas: de hecho, donde hay mayor abundancia, se usan medidas más grandes. Sin embargo, en cada región corresponde a los gobernantes determinar las medidas exactas de las cosas comerciables, de acuerdo con las condiciones de lugar y tiempo. Y, por lo tanto, no es lícito apartarse de

⁵ Léase Aubenque P. (1993). *La Prudence chez Aristote*, PUF.

tales medidas establecidas por la autoridad pública o por costumbre. (Tomás de Aquino, II-II q. 77, a. 3)

Analizando más en profundidad la transacción económica, los pensadores escolásticos se dan cuenta de la imposibilidad de tener una información perfecta sobre el bien en venta y eso afecta seriamente la formación de un precio justo. Para entender mejor este hecho, usamos un ejemplo clásico según el cual un hombre paga menos de lo que vale un libro precioso, sintiendo la ignorancia del vendedor sobre el bien que posee. Eso muestra, además, que el deseo común de comprar un bien por debajo del precio correcto «*no se basa en la naturaleza sino en el vicio*» (Tomás de Aquino, II-II q. 77 ad. 2).

Esta reflexión hace explícita la importancia de la información privada sobre la calidad de los bienes basada en una aproximación razonable del precio. Este mecanismo «impuro» de regulación del mercado, aprovechando los márgenes de una posible manipulación de la información, iría a compensar a su manera «el mismo carácter vicioso del comportamiento individual y la ineficacia de los controles legales» (Béraud y Faccarello, 2000, p. 36, traducción mía).

Sin duda, debemos al pensamiento económico escolástico la formulación de determinación de precios bajo el efecto conjunto de la oferta y la demanda en la que el precio de mercado está situado aproximadamente alrededor del precio natural (De Roover, 1958). No menos importantes son algunas indicaciones sobre la determinación de los precios en función del tiempo en que D. Barath ve la primera definición de la distinción entre el precio de mercado a largo y corto plazo (Barath, 1960).

Duns Escoto y la utilidad subjetiva

La irrupción del escotismo en el complejo orgánico tomista causa un primer cambio de rumbo: el análisis social comienza a tener más en cuenta el aspecto de las elecciones individuales (Vos, 2006). En su comentario sobre las *Sentencias de Pedro Lombardo*, Juan Duns Escoto (1266-1308) insiste en la utilidad subjetiva de una mercancía como la fuente principal de su valor intrínseco y coloca en el centro de la cuestión el derecho inalienable a la búsqueda de un beneficio justo.

Para evitar cualquier malentendido, el pensamiento de Escoto no rompe totalmente con la tradición (Gilson, 1952). Su contractualismo innovador no rechaza la concepción de una justicia que sea plenamente tal si solo satisface las necesidades de la comunidad política en su conjunto. Las relaciones individuales, incluso si se evalúan de manera diferente, siguen siendo inferiores a ella en la jerarquía social. Su perspectiva analítica se puede resumir en este rasgo distintivo de su pensamiento social:

Más allá de las reglas dadas aquí sobre lo que es correcto y lo que no, emitiría dos más. La primera es que el intercambio sea útil para la comunidad, y la segunda es que una persona reciba una recompensa a cambio de su compromiso, su prudencia, su afán y del riesgo incurrido. [...] Esta segunda regla proviene del hecho de que cada hombre, que sirve a la comunidad de una manera honesta, debe poder vivir de su trabajo. (Escoto, s. f., d. 15, q. 2.22)

La novedad absoluta de las tesis escotistas, consideradas en su encuadre dentro de un marco franciscano⁶, radica en la consideración de una serie más compleja de factores y variables (materiales, psicológicas, individuales) que determinan directamente el precio. Schumpeter en su famoso trabajo sobre la *Historia del Análisis Económico* ve en estas reflexiones una primera representación de las teorías del costo de producción. Tanto en el análisis tomista como en el escotista, el precio justo representa, en cualquier caso, una relación social y tiene su valor en la función pública.

Con el *nominalismo*, además, se produce una división formal en la representación de la unicidad social. La sociedad se analiza de acuerdo con categorías diferenciadas de forma más marcada pero siempre mutuamente necesarias e interdependientes. La doctrina de Ockham (1285-1347) rompe, por lo tanto, los bancos tradicionales: la comunidad ya no es un ente orgánico que tiende a un solo objetivo, sino un «conjunto polimorfo de individuos reunidos en sus acciones por una voluntad común, a saber, la gestión de los asuntos públicos» (Dupuy, 1989, p. 35, traducción mía).

El hombre, su comportamiento y su conducta interindividual se convierten en el nuevo objeto de las ciencias sociales. Un pasaje de época ocurre en el contenido mismo de la investigación social: desde la definición general de las normas éticas hasta la descripción particular de los fenómenos concretos, sus causas y sus consiguientes influencias. La reflexión se vuelve más ingeniosa y sutil, los casos se multiplican, los análisis se detallan meticulosamente con ejemplos pragmáticos (O'Brien, 1967, p. 109).

A principios del siglo XIV es Buridán (1300-1358), maestro de Oresme, quien nos ofrece un primer ejemplo de este esfuerzo innovador. En la pregunta decimosexta de su comentario sobre la ética nicomaquea, Buridán parte de la tesis aristotélica de que la necesidad humana es una medida de intercambio y pronto llega a una aguda crítica de la misma. La objeción se apoya en el hecho de que, si la necesidad es una medida de precio, «los pobres deberían comprar el grano a un precio más alto que el de los ricos porque tienen una mayor necesidad» (Buridán, s. f.).

De esta forma, Buridán trata de resolver la antigua pregunta sobre la uniformidad del precio y la disparidad en las necesidades. En el caso del ejemplo

⁶ Léase Merino J. A. (1993), *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid: BAC, Madrid.

anterior, las diferencias dependen principalmente de la propia naturaleza de la transacción que evitaría una contraparte equivalente para un bien abundante entre los ricos y que falta entre los pobres. Al darse cuenta de esta discrepancia, Buridán se acerca a una definición aproximada de la relación entre producción y trabajo:

El pobre en relación con las cosas en las que abunda compra a un precio mucho más alto que el rico de lo que está privado. De hecho, aquel traería más trabajo corporal por un sester de grano que el hombre rico por veinte; pero ya no traería más moneda, de la que está privado, frente a los ricos. (Buridán, s. f.)

Aunque no responde la pregunta original sobre la uniformidad del precio, este argumento resalta la relación entre tiempo, costo y producción, y nos ofrece una primera idea del poder adquisitivo en relación con el tiempo de trabajo. En efecto, gracias a este espíritu especulativo, esos pensadores intentan fijar los precios de los bienes con referencia no solo a la relación entre el costo de producción y la escasez, sino también al valor del consumo individual. Esta armonización de *Herstellungskosten* (costos de producción) y *Gebrauchswerte* (valor de uso) es uno de los aspectos más importantes, según K. Knies, de la economía escolástica (Knies, 1930, p. 116).

En sus reflexiones sobre el intercambio, Buridán explica que el valor no está determinado por la excelencia intrínseca de la cosa ni tampoco por la mera utilidad que permite la satisfacción de las necesidades materiales, porque en este caso, el trigo sería mucho más caro que las piedras preciosas. Buridán nos ofrece también una interpretación singular dentro de lo que podríamos considerar «nominalismo social»: el concepto de «indigencia» no debe ser restrictivo, sino que debe extenderse a las necesidades particulares. Se trata de un fenómeno psicológico dependiente de las condiciones externas y de la disposición caracterial (Buridán, s. f., V, q. 14 y 16).

Enriqueciendo estas doctrinas, san Antonino de Florencia (1389-1459) identifica *virtuositas*, *raritas* y *placibilitas* como los principales factores que determinan el valor (Antonino de Florencia, s. f.). El deseo y la elección personal se vuelven un factor determinante para establecer el precio de un bien. En este punto, la discusión se enriquece con algunos elementos interesantes. La gran demanda de manufactura de calidad añade a los componentes tradicionales del trabajo un renovado concepto de «peritia» tanto que Geraldo Odonis (1285-1349) habla de la mayor importancia de determinadas profesiones debido a la dificultad de encontrar personas con habilidades específicas (Odd Langholm, 1987, p. 123). Esto irrumpe en la consideración de que la remuneración se relaciona exclusivamente con las horas de trabajo, puesto que esta también

depende del conocimiento práctico y de la escasez de mano de obra cualificada (Pellicani, 2013).

Usura, interés y teoría de los préstamos

La reflexión sobre el precio justo y la remuneración correcta, sobre la disponibilidad o la rareza de los bienes, sobre el costo de producción y trabajo, sobre el tiempo y la obsolescencia afecta tanto a teólogos como a juristas (Bazzichi, 1985). Los primeros, impulsados por una investidura moral, se dedican a la construcción de una armonía social, los otros están llamados a juzgar sobre los diversos casos que se presentan en los tribunales. Un fermento intelectual abarca todos los temas sociales y, entre ellos, el análisis crítico de la usura y del interés está a la vanguardia de las disputas académicas (Rothbard, 1995).

Las decisiones de Gregorio IX y Bonifacio VIII expresan una clara condena de la usura, y en las *Constituciones*, que Clemente V promulgó en el Concilio de Vienne en 1311, establece que debe ser desterrado de las comunidades cristianas bajo cargos de herejía quien hubiese argumentado que la usura no era pecado. Eso —empero— no bloquea una floreciente literatura que se desarrolla tanto desde el punto de vista puramente teológico cuanto legal. El análisis de la usura se vuelve detallado y meticuloso.

En este punto, es necesaria cierta clarificación: la usura se concibe inicialmente como un pecado de intención. En la *Summa Aurea*, Guillermo de Auxerre (1150-1231) la definió como «esa intención de recibir algo más que el capital prestado en un préstamo dado» (De Auxerre, s. f.). La reflexión teológico-filosófica se une a la reflexión jurídica en un intento de regularizar la práctica del préstamo de dinero.

Si el requisito regulatorio se estrecha entre la existencia real de un costo de riesgo asociado con el capital prestado y la clara superioridad del tenedor del capital en la negociación, permanece constante la clásica «relación negativa» según la cual «percibir la usura, o interés, por el dinero prestado es una injusticia para sí mismo: porque vende algo inexistente, lo que resulta en una desigualdad que es contraria a la justicia» (Tomás de Aquino, II-II, q. 78 a. 1).

Para los pensadores escolásticos tardíos, sin embargo, parece claro que un costo de oportunidad motivado por una posible pérdida de capital justificaría la licitud del interés en términos no usurarios. Una de las mayores dificultades en la reflexión sobre la usura es el cálculo real de una transacción intertemporal. La estimación del bien futuro y la definición de riesgo chocan con ese principio que limita al acreedor a la simple recaudación del préstamo. La literatura escolástica del siglo XIV se enriquece de nuevas interpretaciones, como la de Egidio de Lessines (1230-1304), según la cual ciertas variaciones de precios en algunas transacciones no deben considerarse usura porque:

El tiempo puede estar ligado a ciertas transacciones de bienes, ya que agrega o, por el contrario, menoscaba el valor propio de esos bienes. En ese caso, si alguien, en virtud del tiempo, vende por encima o por debajo del precio justo un contrato no es usurario. Porque una medida de grano es, con razón, más cotizada en valor en verano que en otoño. (de Lessines, s. f.)

Sin lugar a duda se puede encontrar allí una idea embrionaria del concepto de actualización, pero es en el cálculo de la estimación «futura» y de los probables costos que hay vacilaciones y retrocesos. Por lo tanto, a pesar de los problemas de valoración, es bueno señalar aquí una ulterior diferenciación: se desenvuelve, de hecho, una distinción esencial en el contrato de «mutuum» entre *res fungibiles* (cosas que se consumen en el uso actual) y *res no fungibiles*. Utilizando esta terminología legal, el préstamo de una «cosa fungible» no es un préstamo, sino una venta por la sencilla razón de que la posesión de su uso pasa de un propietario a otro.

Aquí la venta justa se lleva a cabo sobre la base de la *aequalitas* entre el vendedor y el comprador. Pero el argumento se vuelve más articulado cuando la mera moneda está en el centro de la transacción: «percibir dinero por la oferta de otro dinero es algo legítimo. Por lo tanto, para el dinero prestado, es legítimo recibir el pago de un préstamo del prestamista» (Tomás de Aquino, II-II, 78, a. 2).

El dinero, por lo tanto, en sí mismo no es perjudicial ni completamente estéril. El concepto de esterilidad del dinero, de hecho, es válido siempre que el trabajo y la inteligencia no se le hayan aplicado. La moneda no es un «bien negativo», pero asume un valor estrictamente dependiente del uso adecuado o inapropiado de su propietario. San Antonino de Florencia al respecto afirma que «el dinero no es rentable en sí mismo, ni puede multiplicarse, pero puede ser rentable mediante su uso por parte de los mercaderes» (Brants, 1895, p. 134). Esta interpretación muestra que el desarrollo de los comercios había revalorizado por completo el papel del dinero como motor económico en una función productiva.

San Bernardino de Siena (1380-1444), en efecto, se da cuenta de esto al afirmar que la moneda no tiene simplemente el carácter de dinero, sino que además tiene un carácter productivo, que comúnmente se llama capital⁷. Lo anterior demuestra un cambio de perspectiva en la definición de la oferta monetaria y del crédito, tanto que Pedro Juan Olivi (1248-1298) en su «*Tractatus de emptione et venditione, de usuriis et restitutionibus*» ya había hecho una clara distinción entre un préstamo «puro» y un préstamo integrado en la producción. En el primer caso, la condena de la usura es clara; en el segundo caso, el

⁷ Léase de Roover R. (1967). *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence. The two Great Economic Thinkers in the Middle Ages*, Harvard University Press.

prestador, tomando el riesgo en la inversión, tiene derecho a una recompensa suficiente por cualquier daño (Odd Langholm, 2009).

Aparece claro que las características del préstamo de dinero cambian en una sociedad en evolución. El concepto de propiedad sobre una suma de dinero se expande y se conecta directamente al derecho a un justificado ingreso futuro. Incluso si el uso privado del dinero o de los bienes no debe estar en contradicción con la comunidad, parece que se ha producido una metamorfosis del pensamiento en esta justificación del beneficio personal (Jourdain, 1869). La indemnización por cualquier daño sufrido por el prestamista se ingresó en el contrato de hipoteca. El alcance del daño, en general, es la diferencia entre las condiciones iniciales antes del préstamo y en el momento del reembolso.

En el ámbito jurídico este daño se justifica por la presencia en el contrato de la *poena conventionalis* según la cual era legítimo añadir en el contrato inicial una penalización en caso de incumplimiento de pago dentro de la fecha límite. Esta convención se divide en dos partes distintas: *damnum emergens* y *lucrum cessans*. El *damnum emergens* acaece porque «prestar dinero a menudo nos expone a daños. Por lo tanto, está permitido pedir e incluso solicitar, además del dinero prestado, una compensación por el daño sufrido» (Tomás de Aquino, II-II, q. 78, a. 1). El *lucrum cessans* ocurre cuando el deudor incurre en una pérdida después de ingresar al préstamo.

De esto tiene origen otra sutil distinción adicional —debida a algunas tensiones apremiantes provenientes de las ciudades hanseáticas— que se expresa en la diferenciación entre el *damnum* y el mero interés (Endemann, 1983, p. 279). Nos parece particularmente interesante cómo esa cuestión de la productividad del capital y de los riesgos de capitalización era común en la reflexión económica medieval (Cleary, 1914, p. 95). E. Böhm-Bawerk argumenta que el tema antes mencionado era obvio para la mentalidad tardío-medieval por la cual se aceptaba universalmente recibir un ingreso de una transacción «financiera» que no implicaba solo trabajo manual (von Böhm-Bawerk, 1990, p. 39).

Conclusiones

A pesar de algunas dificultades epistemológicas, en esos años hubo un intento formidable de analizar profundamente y armonizar la actividad comercial a la luz de las normas éticas en sintonía con el rápido desarrollo de los negocios transnacionales y los consiguientes cambios políticos y sociales (Kulisher, 1964).

La reflexión filosófico-teológica —centrada sobre los métodos, el análisis y la inherente racionalidad lógica de las acciones humanas— es sustentada por las escuelas jurídicas con la considerable producción de sus glosadores (Brundage, 2016, pp. 63-75). Toda esta riqueza hermenéutica se articula y evoluciona en los pasillos de todas las universidades europeas, donde

confluyen las tensiones y demandas de las compañías comerciales y financieras internacionales que estaban transformando gradualmente el sustrato cultural (Reinert y Fredona, 2017).

La autoridad y el legado de estos textos —con sus interpretaciones del bien común y de la pública utilidad— se mantienen durante siglos en el centro de la especulación académica, tanto como para ser la base no solo del *curriculum studiorum*, sino también de la evolución de la estructura legal y administrativa (Le Goff, 1960). Este esfuerzo, no sin contrastes e impedimentos, es indudablemente un paso importante hacia la modernidad que verá en la *Escuela de Salamanca* su punto de partida (Grice-Hutchinson, 1978).

Referencias

Antonino de Florencia. (s. f.). *Summa*.

Baldwin, J. W. (1959). The Medieval Theories of the Just Price: Romanists, Canonists, and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries. *Transactions of the American Philosophical Society*, 49(4), 1-92. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/1005819>

Barath, D. (1960). The Just Price and the Costs of Production According to St. Thoxnas Aquinas. *The New Scholasticism*, 34(4), 413-430.

Bazzichi, O. (1985). Valore economico e giusto prezzo nella teologia medievale. *Rivista di politica economica*, 75(10), 1055-1086.

Béraud, A., y Faccarello, G. (2000). *Nouvelle histoire de la pensée économique*. La Découverte.

Brants, V. (1895). *L'économie politique au Moyen-Age: Esquisse des théories économiques professées par les écrivains des XIIIe et VIVE siècles*. C. Peeters.

Brennan, Geoffrey., y Buchanan, J. M. (1987). The Normative Purpose of Economic Science: Rediscovery of an Eighteenth-Century Method. *Economics. Between Predictive Science and Moral Philosophy*.

Brundage, J. A. (2016). The Practice of Canon Law. En W. Hartmann y K. Pennington, *The History of Courts and Procedure in Medieval Canon Law*. Catholic University of America Press.

Buridán, J. (s. f.). *Questiones in Decem Libros Ethicorum ad Nichomacum*.

Calasso, Francesco. (1957). *I Glossatori e la teoria della sovranità: Studio di diritto comune pubblico*. Le Monnier.

- Canning, J. (2017). The Medieval Roman and Canon Law Origins of International Law. En W. Bain, *Medieval Foundations of International Relations*. Routledge.
- Capitani, O. (1974). *L'etica economica medievale*. Il Mulino.
- Chafuen, A. A. (2003). *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*. Lexington Books.
- Cleary, P. (1914). *The Church and the Usury*. M.H. Gill and Sons.
- Crepaldi, G., y Fontana, S. (2006). *La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa*. Cantagalli. <https://www.edizionicanthagalli.com/shop/la-dimensione-interdisciplinare-della-dottrina-sociale-della-chiesa/>
- Cunningham, W. (1902). An Essay on Western Civilisation. En *An essay on western civilization in its economic aspects: (Ancient times)* (Stereotyped edition.). Cambridge University Press.
- De Auxerre, G. (s. f.). *Summa Aurea*.
- de Lessines, E. (s. f.). *De Usuris*.
- De Roover, R. (1958). The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy. *Journal of Economic History*, 18(4), 421-437.
- De Roover, R. (1971). *La pensée économique des scolastiques: Doctrines et méthodes*.
- De Roover, R. (1974). *Business, banking, and economic thought in the late medieval and early modern Europe* (J. Kirshner, Ed.). The University of Chicago Press.
- Dupuy, C. (1989). *Traté des monnaies de Nicolas Oresme et autres écrits monétaires du XIV. siècle*. La Manufacture.
- Endemann, W. (1983). *Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre bis gegen Ende des siebenzehnten Jahrhunderts* (Vol. 2). Guttentag.
- Escoto, J. D. (s. f.). *Questiones quodlibetales ex quattuor Sententiarum*.
- Fitte, H. (2000). *Teologia e Società. Elementi di Teologia Morale Sociale*. Apollinare Studi.

- Gilson, E. (1952). *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales* (Vol. 42). Vrin.
- Gilson, E. (1997). *La filosofia nel Medioevo*. La Nuova Italia.
- Gregg, S. (2001). *Economic thinking for the theologically minded*. Univ. Press of America.
- Grice-Hutchinson, M. (1978). *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*. Alien & Unwin.
- Jourdain, C. (1869). Les Commencements de l'Economie Politique au Moyen-Age. *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 13(1), 34-39.
- Kaye, Joel. (1998). *Economy and nature in the fourteenth century money, market exchange, and the emergence of scientific thought*. Cambridge University Press; /z-wcorg/.
- Knies, K. (1930). *Politische Oekonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode*. H. Buske.
- Kulisher, I. M. (1964). *Storia economica del Medioevo e dell'Epoca moderna: Vol. I*. Sansoni.
- Langholm, O. (1992). Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200-1350. En *Economics in the Medieval Schools*. Brill.
- Langholm, Odd. (1987). Scholastic Economics. En S. T. Lowry, *Pre-classical Economic Thought* (pp. 115-135). Kluwer Academic Publishers,.
- Langholm, Odd. (2009). From Olivi to Hutchenson: Tracing an Early Tradition in Value Theory. *Journal of the History of Economic Thought*, 31(2), 131-141.
- Laurent, H. (1938). *La loi de Gresham au Moyen-Age*. Sirey.
- Le Goff, J. (1960). Au Moyen-âge: Temps de l'église et temps du marchand. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 15(3), 417-433.
- Moreno-Riaño, G., y Nederman, C. J. (2011). *A Companion to Marsilius of Padua*. Brill.
- O'Brien, G. A. Thomas. (1967). *An essay on medieval economic teaching*. Kelley.

- Oresme, N. (1995). *Tractatus de origine, natura, iure et mutationibus monetarum (De moneta)*, ed. Verlag Wirtschaft und Finanzen.
- Patriarca, G. (2009). *Il pensiero economico di Nicola de Oresme. Una risposta etica alla crisi del XIV secolo*. Pontificio Ateneo Regina Apostolorum.
- Patriarca, G. (2015). Die spätscholastische Methodik und die Dialektik der Naturbeherrschung. En R. Martorana y V. Pascual, *Raccolta di saggi in onore di Marco Arosio* (Vol. 2, pp. 339-381). Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. <https://www.upra.org/filosofia/raccolta-di-saggi-in-onore-di-marco-arosio-vol-2/>
- Patriarca, G. (2017). La metodología científica de la Escolástica Tardía De la Escuela Franciscana a la vía moderna. *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, 33(63), 91-108.
- Pellicani, L. (2013). *Saggio sulla genesi del capitalismo. Alle origini della modernità*. Rubettino.
- Pirenne, H. (2006). *Economic and Social History of Medieval Europe*. Routledge.
- Quaglioni, Diego., Todeschini, G., y Varanini, G. Maria. (2005). *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (sec. XII-XVI)*.
- Radding, C. M. (1988). *The Origins of Medieval Jurisprudence: Pavia and Bologna, 850-1150*. Yale University Press.
- Reinert, S. A., y Fredona, R. (2017). *Merchants and the Origins of Capitalism*. Harvard Business School.
- Rothbard, M. N. (1995). *Economic thought before Adam Smith: An Austrian perspective on the history of economic thought*. Elgar Publishing.
- Schumpeter, J. A., y Boody Schumpeter, E. (1954). *History of economic analysis*. Oxford University Press.
- Spicciati, Amleto. (1977). *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medioevale*. Accademia Nazionale dei Lincei.
- Tarabochia Canavero, A. (1992). La virtù della giustizia da "Habitudo" a "Habitus". A proposito della giustizia "metaphorice dicta in Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 84(4), 608-631.
- Todeschini, Giacomo. (2002). *I mercanti e il tempio: La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed età moderna*. Il Mulino.

Tomás de Aquino. (s. f.-a). *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*.

Tomás de Aquino. (s. f.-b). *Summa theologiae*.

Totaro, F. (1988). Razionalità ed etica economica. En G. Crepaldi y R. Papini, *Etica e democrazia economica*. Marietti.

von Böhm-Bawerk, E. (1990). *Capital and Interest*. Mcmillan and Co.

Vos, A. (2006). *Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh University Press.

Wood, D. (2002). *Medieval Economic Thought*. Cambridge University Press; Cambridge Core. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511811043>



«¿Puede aprovecharse uno de la maldad ajena?» Una lección inédita de fray Luis de León con Maquiavelo al fondo

*“Is it moral to take advantage of the evil of others?”
On Fray Luis de León’s lesson on a Machiavellian
background*

José Manuel Díaz Martín¹
Investigador independiente
jm.diazmartin@gmail.com

Resumen: Este artículo tiene como fin principal publicar, por vez primera, las lecciones que fray Luis de León dictó como sustituto extraordinario en la cátedra de Prima de Salamanca en marzo de 1567 sobre si se puede aprovechar uno de la maldad ajena. Al texto, incluido como apéndice, lo precede una breve presentación que, en primer lugar, justifica la autoría atribuida al agustino; a continuación, traza el contexto del debate tomista en el que se insertan tales lecciones para hacer de ellas, además, unas lecciones únicas en el conjunto de la escuela; y, finalmente, pone en conexión el tema, a través del nexo de Cayetano, con la fundación de la política moderna a manos de Maquiavelo.

Palabras clave: *El Príncipe*; Escuela de Salamanca; filosofía moral; Luis de León; *La mandrágora*; *La perfecta casada*; modernidad política; Nicolás Maquiavelo; Tomás de Aquino; Tomás de Vio Cayetano

Abstract: The main aim of this article is to bring into light, for the very first time, the lectures that Fray Luis de León read, as extraordinary substitute in the Prima chair at Salamanca (March 1567), about the morality of taking advantage of other’s wickedness. The text of these lessons, included as appendix, is preceded by a brief introduction. This introduction, first of all, claims, against the opposite opinion, his authorship; then, it traces the Thomist context of these

¹ Agradezco a Enrique Alarcón, Miquel Àngel Garau y Rita Bonnín las atinadas sugerencias que me hicieron llegar durante la redacción del artículo intimidados por mi ignorancia y carencia de ideas. Con él contribuyo, además, al Proyecto español de investigación «Tres relegadas nociones clave en la configuración de la Primera Europa Moderna. Edición de textos que lo prueban» (Ref: PGC2018-093827-B-I00).

lessons to underline their uniqueness; finally, it connects, through the common background of cardinal Caietan, the issue under discussion with the foundations of the modern politics in the hands of Machiavelli.

Key Words: Luis de León; *Mandrake*; Moral Philosophy; Niccola Machiavelli; Political Modernity; Salamanca School; *The Prince*; *The perfect bride*; Thomas of Aquinas; Thomas a Vio Caietan.

Recuperación y caída en desgracia de una *disputata quaestio* frayluisiana

Cuando la edición del volumen XIV de las *Opera* de fray Luis de León estaba ya prácticamente cerrada (de León, 2012), pensando en ella como la que podría cerrar la de la serie de sus obras latinas, repasé una vez más el clásico libro de Salvador Muñoz Iglesias sobre fray Luis de León para comprobar que no dejáramos ningún texto frayluisiano inédito en el manuscrito en el que trabajábamos.² A su luz, surgió la duda sobre si no contendría también la suplencia extraordinaria que se concedió a fray Luis el 22 de marzo de 1567 para cubrir la ausencia del titular de la Cátedra de Prima de Salamanca, el dominico Mancio de Corpus Christi, durante los días que este marchó a Madrid para atender unas consultas del Consejo Real (Muñoz Iglesias, 1950, pp. 19-20). La redacción del manuscrito, según el estudio previo que había hecho el padre Rodríguez (Rodríguez Díez, 2007, pp. 798-799), se podía datar hacia los primeros años de la década de 1570, entre 1571 y 1573 (2007), cierto; pero las lecciones que recogían habían sido dictadas en torno a la segunda mitad de la década de los sesenta del siglo XVI: la gran mayoría de aquellas en las que deja constancia de su autoría pertenecía bien a Mancio, el titular de la cátedra (quien la ganó el 23 de noviembre de 1564, fecha en la que comenzó a dictar la primera cuestión de la II-II, en unas lecturas que le llevarían hasta diciembre de 1567) (V. Beltrán de Heredia, 1935, p. 25-ss.), bien a sus sustitutos Bartolomé de Medina (ordinario) y fray Luis de León (veraniago).³

El resultado de esa investigación son estas seis páginas que se publican aquí por vez primera sobre «si es lícito aprovecharse de la maldad ajena». Se insertan en el manuscrito al final de la cuestión 78 de la II-II, en la materia *De usura*, donde juegan el papel de apéndice para la reflexión sobre el marco

² Códice 109 de la Fernán Núñez Collection de la Biblioteca Bancroft, Ms. 143 de la Universidad de California en Berkeley (en adelante, Vol. 109FNC).

³ Discrepo, pues, de la datación del padre José Rodríguez de las lecciones frayluisianas del manuscrito. Él (Rodríguez Díez, 2012) las piensa dictadas en 1562, en la cátedra de santo Tomás, cuando otras razones avalan (Díaz Martín, 2018) que sean sus lecciones de 1568 como sustituto veraniago en cátedra de Prima.

moral general en el que interpretar el recurso a la usura en la *civitas christiana*. Entonces me pareció un texto cuya autoría frayluisiana podía ser afirmada con algunas dudas. Finalmente, el texto y su breve justificación quedaron fuera de aquel último volumen de *Opera* para dormir en el cajón y marear de vez en cuando por la mesa de algún compañero de fatigas. Años más tarde, en una concienzuda investigación sobre el manuscrito revelé por primera vez al público la existencia de estas lecciones (Díaz Martín, 2018, pp. 60-63) junto con otros rastros de la presencia del agustino en él (Díaz Martín, 2018). En ella, sin embargo, rechazaba su autoría (y desaconsejaba, por tanto, publicarla); y eso, aun a pesar de los innegables paralelismos que trazaba entre la *quaestio* y otras lecciones del agustino y de la escuela agustiniana. Para dicho artículo, el problema de la atribución a fray Luis residía en que, en el margen del manuscrito, junto al nombre «F. Luys», que parecía emborronado, aparecía un tal «licenciatus Cuenca», de lo que deducía que la mención a fray Luis de León solo aludía al autor del dictado del fragmento —igualmente tachado— que encabezaba el folio, el cual habría sido traído ahí para aprovechar el resto del folio en blanco, dando en él comienzo a la copia de la *quaestio*, que habría dictado don Juan de Cuenca, licenciado en julio de 1570.

Al volver hoy sobre el asunto, esta explicación no deja de antojárseme rocambolesca. ¿No es más fácil y atendible suponer que fray Luis es el autor espiritual y material del dictado de la cuestión y que Cuenca fuera el que pasó a limpio los apuntes originales —incluidos sus errores—? El «*prosequitur licenciatus Cuenca*» del margen indicaría así el cambio de manos: lo que en realidad proseguía don Juan, ya como recién licenciado, era la copia o el pasado a limpio de los apuntes que le prestaron o que tomó todavía como alumno, esclareciéndose así el autor de la copia del resto de lecciones frayluisianas de ese códice, que tienen su misma caligrafía. A eso hay que sumar las concomitancias de estas lecciones con el resto de la obra teológica escolar de fray Luis y sus hermanos de hábito, tanto las que señalé entonces como las que se podrían añadir,⁴ y el hecho de que el nombre del agustino aparezca donde se le espera según los libros de visitas con la brevedad de una suplencia (rellena unos tres días de ausencia del titular).

⁴ Dentro de su obra, (León et al, 2005, pp. 468-470); en la doctrina agustiniana posterior, (Márquez, 1612), 1664 (I, 22 y 24; II, 6), 139-140, 148-149 y 239) lo explotará en abundancia.

Contexto tomista de un tema sin (aparente) fortuna

La reflexión sobre el tema propuesto en esta *quaestio disputata*, el de la licitud del aprovechamiento de la maldad ajena, no ha sido, que digamos, un éxito ni un tema del que la filosofía moral, sea escolástica o moderna, se haya ocupado con la sistematicidad de otros temas concomitantes también tratados en estas lecciones como el del mal menor (*Summa Theologiae* I, q. 48, a. 6 y II-II, q. 10, a. 11) o el del doble efecto —o efecto colateral— (*Summa Theologiae* II-II, q. 64, a. 7). Y en los escasos ejemplos en que eso ocurrió, parece no haber podido independizarse de la casuística usuraria en la que el problema resultó tipificado por santo Tomás en su magna obra (*Summa Theologiae* II-II, q. 78, a. 4), trayendo a ella sus previas alusiones en otros tratados.

Ya en sus *Cuestiones disputadas sobre el mal* había echado mano del argumento para justificar la petición de un préstamo a usura en caso de necesidad sin destruir su ilicitud genérica (*De malo* q. 13, a. 4, arg. 19). El caso recuerda al del hurto en caso de necesidad, pero la justificación no podía ser la misma, como no era el mismo el aspecto psicológico, si se quiere ver así, bajo el que se presenta cada uno de ellos. En el hurto famélico se nos representan dos voluntades contrapuestas; una es la del sujeto pasivo a la que la reflexión moral le recuerda que hay obligación de dar limosna al que está necesitado si no hay otro que socorra o que las cosas, cuando el estado de necesidad es generalizado, se convierten en comunes (*Summa theologiae* II-II, q. 32, aa. 5 y 6; q. 66, a. 7); se le invita, por así decirlo, a que contemple el hecho desnudo de la sustracción desde una perspectiva más amplia que la del puro derecho de propiedad (y en la que este tiene sentido). En el caso de la petición de un préstamo a usura, en cambio, el razonamiento moral se encuentra, ante el mismo estado, ante dos voluntades concurrentes: si una comete un delito, la otra incita a cometerlo. Es ante este otro escenario que santo Tomás hace entrar en juego la licitud de aprovechar la malicia ajena: ciertamente, un hombre de bien no debe consentir que otro peque para evitar en su persona cualquier perjuicio material, corporal; pero, ante la necesidad, si puede aprovecharse lícitamente de la maldad ajena e incluso suministrarle combustible, como haría quien aplaca al que busca su sangre ofreciéndole un botín a cambio. Modo de actuar, dirá en otra parte (*Super Sententias* III, d. 20, q. 1, a. 5, ql. 1), que es ejemplo del supremo modo de sabiduría: el que puso en práctica el Padre cuando entregó a su Hijo en manos del demonio, de cuya maldad tiró aquel acto para salvar al género humano. Estos dos veneros son los que confluyen en la *Suma* para no volver a levantar el vuelo. Ni siquiera cuando, a principios del XVI, el cardenal Cayetano dé relevancia a la cuestión (sin apenas antecedentes registrados)⁵ en sus comentarios a la *Secunda secundae* en materia de usura (*De Vio*, 1567,

⁵ Se conserva el enunciado de una cuestión quodlibetal sostenida en el último tercio del XV en Salamanca (Saranyana, 1975).

pp. 273-274). Entre nosotros, de hecho, su tratamiento dará más bien lugar a la crítica, como hará Soto (1569), volviendo la solución de la pregunta por la corrección moral de pedir un préstamo a usura en caso de necesidad hacia el enfoque del mal menor.⁶

La entidad del tratamiento que fray Luis da a la cuestión, y su abierta voluntad por independizarla del problema moral de la usura son, pues, inéditos fuera de las páginas que aquí se traen. Algo de lo que su autor es consciente y deja claro no solo en el título y su planteamiento como «cuestión profundísima cuya solución no sólo [sic] atañe al conocimiento de la moral, sino ciertamente también al obrar regido por ella» (p. 454),⁷ sino también en el eje que articula para resolverla desde la propia obra comentada, la *Suma* tomista. Eje que traza entre la estructura moral de los actos humanos en tanto actos libres (fin, objeto y circunstancias: pp. 455-57; *Summa Theologiae* I-II, qq. 18, 20 y 73) y el escándalo como punto de partida para la calificación moral del caso (*Summa Theologiae* II-II, q. 43 y 78, a. 4, ad 2): si quien pide a usura en caso de necesidad no peca por ello, aún se le podría acusar de pecar de escándalo, que consiste precisamente en dar a otro ocasión de tropiezo, pues peca quien presta con usura (p. 454).⁸

La hora de una pregunta olvidada

Debemos a la depuración medicea de la *Signoria* tres de los textos indiscutibles de la dogmática política moderna: *El Príncipe*, los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y *La mandrágora*. Todos redactados por Maquiavelo entre su salida de la cárcel tras previa tortura y su vuelta al ruedo político tras el exilio (1513-1520). Uno de los pilares sobre los que se apoya esa dogmática tiene que ver con el manejo de la maldad ajena. Lo enuncia tempranamente en el comentadísimo capítulo XVIII del *Príncipe*:

Y hay que tener claro esto: que un Príncipe, sobre todo un Príncipe nuevo, no puede cumplir con todo aquello por lo que los hombres son considerados buenos, dado que, para conservar el Estado, a menudo es necesario obrar contra la humanidad, contra la caridad, contra la religión. Por eso es menester que tenga un alma dispuesta a virar según sople el viento y a someterse a los cambios de la fortuna: para que, como dije antes, no parta del bien mientras

⁶ En la escuela dominicana (Bañez, 1615, p. 317) y jesuita (de Molina, 1614, p. 344).

⁷ En adelante se señalarán entre paréntesis y sin más indicación las páginas del manuscrito que se hacen constar en la edición del texto frayluisiano que el presente artículo incorpora como apéndice.

⁸ El manuscrito de Berkeley, en esta parte desordenado (Vol.109FNC, pp. 189-190 [revera, 179-180], 184 [revera, 181]), conserva unos apuntes sobre la cuestión del escándalo que probablemente fueron redactados a la vista del dictado de fray Luis (Díaz Martín, 2018, p. 70).

pueda, pero que, en la necesidad [*necessitato*], sepa adentrarse en [*intrare*] el mal. (Machiavelli, 1810, pp. 91-92)⁹

Apelando sutilmente a un lenguaje náutico que a menudo se pasa por alto, el fragmento evoca la recurrente metáfora del Estado como nave de toda la tradición grecorromana. La referencia al puerto, sin embargo, invita a considerar como fuente de la reflexión una pieza horaciana, la Oda I, 14 (*O, navis, referent in mare te novi/ fluctus. O, quid agis? Fortiter occupa portum...*), que en aquella tradición, al menos desde la *Historia* de Dión Casio, habría servido para inspirar las palabras con que Mecenas, en su debate con Agripa ante el César, defendió el gobierno de *basileia* frente al de *demokratia* postulado por su amigo para dar en una elección, la del Imperio, como intento por incorporar lo mejor de ambos mundos (Dion Casio, 2011).¹⁰ Pero el florentino, invirtiendo la dirección del viaje propuesto en los versos de su inspiración, insta, para el buen fin de la política de sus días, a asumir el riesgo de salir del tranquilo puerto del bien, el de la rara vida privada bien ordenada (humana, caritativa y religiosa), que solo parece un punto de partida para el Príncipe, hacia el mar del mal, destino mucho más cierto para él (que, como cualquier hombre, no puede obrar bien, hacer lo que debe hacer, sino en la necesidad: *Discorsi* I,3,5). Un buen piloto debe saber que ha de ser un profesional en el manejo del mal —el estado habitual de los hombres que definen el afuera de la política de la necesidad—, habituado a habérselas con él (a sus cambios de viento y duras condiciones).

Calímaco (se traduce como «el bueno en la batalla»), el protagonista de *La mandrágora*, encarna el éxito en la ficción del proyecto maquiavélico para la realidad política italiana de sus días. Vuelto de Francia para apoderarse de Lucrecia («la ganadora»), hija de Sóstrata («la salva») y esposa del viejo Nicias («el victorioso»), pone en marcha una maquinaria de engaños en la que caen todos los personajes de la comedia para salir tan contentos como indican sus nombres. La asimilación entre la conquista amorosa y la política y de ambas (con el *Ars amandi* de Ovidio al fondo) con la guerra es obvia. Pero una guerra que se pretende limitada: el esfuerzo por conferir a los ojos ajenos un barniz de religión y moralidad a todo aquello produce el momento culminante de la acción de la comedia, el parlamento a Lucrecia de su confesor, fray Timoteo (III, 11):

En cuanto a vuestra conciencia, debéis quedaros con este dato: que donde hay un bien cierto y un mal incierto no se debe renunciar nunca a aquel bien

⁹ Ed hassi ad intendere questo: che un principe, e massime un principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali gli uomini sono tenuti buoni, essendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla umanità, contro alla carità, contro alla religione. E però bisogna che egli abbia un animo disposto a volversi secondo che i venti e le variazioni della fortuna gli comandano; e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene potendo, ma sapere entrare nel male necessitato.

¹⁰ El debate ocupa todo el libro LII; la referencia a la nave, en el parágrafo 16 (97-160, 119-120).

por miedo de este mal... En cuanto al acto, que éste [sic] sea pecado es un cuento, porque es la voluntad la que peca, no el cuerpo... Finalmente, en todas las cosas hay que considerar el fin, y vuestro fin es sentar a otra alma en el paraíso y dar contento a vuestro marido. Dice la Biblia que las hijitas de Lot, creyendo que habían quedado solas en el mundo, yacieron con su padre y, como su intención fue buena, no pecaron. (Machiavelli, 1811, p. 143)¹¹

En su argumentación, estructurada según el esquema filosófico-escolar del acto, los principios y ejemplos aplicables desde la teología moral que se podía leer en la obra del más eminente teólogo de la Italia de sus días, la ya citada página del cardenal Cayetano, fuente también de la reflexión de fray Luis,¹² recibían una interpretación venal (el fraile cobraba de Calimaco) y torticera. Su fin era justificar que la joven esposa yaciese con alguien distinto de su impotente marido para tener el hijo que todos (incluida su madre) deseaban, arriesgando la muerte del candidato (dado que, para preñarla, este había de tomar una pócima de mandrágora —símbolo de la amenaza de deposición para el rector de la cosa pública en Platón (Platón, s. f.)— que le habían dicho que solía ser mortal).

Ante este planteamiento, la teología católica (al menos, la que todavía hablaba por boca de fray Luis en sus lecciones para permear, como se sugirió antes al aludir a Márquez, la tratadística política hispana de cuño rectamente agustiniano), mucho antes de entrar en juicios sobre la honestidad del político, su *virtù* conquistadora, la pureza de sus intenciones, o el bien y la libertad que todo ello pudiese conseguir idealmente, despeja el panorama poniendo límites al trato con el mal que el pensamiento maquiavélico (y, tras él, tanto la modernidad como la postmodernidad política) se resiste a reconocer como constitutivos de la función y servicio de la política. Los trae al comienzo de las lecciones (p. 455), como conclusiones fuera de toda discusión (tanto en la escuela teológica como en la tratadística canonista, que fray Luis cita aquí con profusión, como haría más adelante en otras lecciones de dimensión moral) (de León, 1996, pp. 527-607): ni se puede invitar a que cometa ningún tipo de pecado a aquel que no estaba inclinado a él ni, a quien lo está, pedirle un acto intrínsecamente pecaminoso. Estos son los límites que trasgrede explícitamente el planteamiento maquiavélico en la estilizada forma que adquiere en *La mandrágora*: Calimaco

¹¹ Voi avete, quanto alla coscienza, a pigliare questa generalità: che dove è un bene certo e un mal incerto, non si debbe mai lasciare quel bene per paura di quel male... Quanto all'atto, che sia peccato, questo è una favola, perchè la volontà è quella che pecca, non il corpo... Oltra di questo, il fine si ha a riguardare in tutte le cose. Il fine vostro si è riempire una sedia in paradiso, contentare il marito vostro. Dice la Bibbia che le figliuole di Lotto, credendosi di essere rimase sole nel mondo, usarono col padre; e perchè la loro intenzione fu buona non peccarono.

¹² La primera edición de su comentario a la *Secunda Secundae* (De Vio, 1567) salió en Venecia en 1518. Su creativa recepción en el parlamento de fray Timoteo daría para un hermoso estudio complementario.

pide a Timoteo, viejo fraile encallecido en la avaricia, que tuerza en favor de su interés la verdad que debe proclamar; y el fraile, a su vez, para cumplir ese fin, sugiere a Lucrecia, joven dama inocente, que adúltere (que la mendaz lógica del fraile convierte en mero pecado venial que se perdona con un poco de agua bendita).

La razón que comparten los dos límites señalados es clara: a ambos subyace una suerte de esfuerzo por no aumentar la tasa de mal que puebla el mundo. Esfuerzo o higiene previa: para tratar con la maldad existente (es decir, con la condición subjetiva que puede anidar en el otro de una manera más o menos viva) hay que evitar, en lo posible, que esta se reproduzca, que prolifere de modo cierto, sacando a la luz un nuevo pecador o aumentando el número de los pecados. Pero el problema planteado por la pregunta sobre la licitud de aprovecharse de la maldad ajena no termina su recorrido en ese punto, al contrario: el pecado es en ella, esencialmente, un pecado en comunicación, comunicado. Cuando Lucrecia (imagen del cuerpo político) da un sí, entre dudas, a los principios y a los hechos que el fraile, escandalosamente, para cumplir el encargo de Calímaco, le propone deducir de ellos en su obediencia, da el sí (como contrafigura de la Virgen ante el arcángel), desde luego, al pecado que cometerá. Pero el círculo no se cierra hasta que la inocente adquiere plena consciencia de lo que ha hecho revelado ya no por fray Timoteo, sino por boca del propio Calímaco en el lecho del pecado, momento en el que la joven decide hacer suyo —y de modo pleno— el pecado cometido.

Eso quiere decir para Maquiavelo, expresa y exclusivamente, la asunción por parte de la comunidad política del vínculo político obtenido por el arte del Príncipe como de estricta obediencia y sumisión. Así se entiende que, una vez que Calímaco le desvela la artimaña de que ha sido presa, Lucrecia haga uso de ese conocimiento para convertir a aquel astuto joven en su verdadero «signore, padrone e guida», a cuyo mando subordina en su fuero interno todos los poderes que han servido a su engaño (la autoridad religiosa del «triste» fraile, la razón social de su «simplona» madre y la histórica de su «estúpido» esposo y formal señor) (Machiavelli, 1811, p. 171). Pero Maquiavelo también sabe (de ahí el aire paródico y hasta desesperanzado —¿desesperado?— del texto) que, en el momento en el que se revela a la joven el secreto subyacente a los acontecimientos, se traspasa una línea que lo deja todo dispuesto para la privatización y universalización de la conducta del Príncipe en lo que este tiene de más característico: aquel estar obligado a hacerse a la mar de lo otro como el mar del mal ante el que todo está permitido para la supervivencia de un bien que, ahora, no va más allá de los límites que es capaz de abarcar el propio deseo (deseo que define las políticas de la posmodernidad mucho más que las de la modernidad, que resultaron más bien del esfuerzo por limitar este deseo, como es evidente en Spinoza y Hobbes o en la tradición republicana revolucionaria anglosajona y jacobina). Solo entonces, cuando brota la semilla

de la destrucción que le nombra y ha sembrado, puede decirse que el Príncipe ha triunfado.

Conclusión

En la primera epístola a los Corintios atribuida al primer Clemente que ocupó la cátedra de san Pedro, ante el incoado alejamiento de aquel pueblo de la sede romana, se planteaba una pregunta que ha acuciado a todo creyente fiel de aquella prolongación del credo judaico a cuyo frente había sido puesto su supuesto autor: «qué mundo (*kosmos*) puede acoger al desertor lejos de Él [de Dios]». Clemente, con todos esos fieles se respondía implícitamente desde el salmo (139,8: *si subo a los cielos (ouranos), allí estás Tú;... si desciendo al abismo (abyssos), allí encuentro tu Espíritu*): ninguno (Gebhardt, 1876).¹³ La universalidad del *kosmos* abarcaba ahí, en el lenguaje tomado prestado del estoicismo, un orden que no se detenía en lo creado natural, sino que se extendía también hacia lo artificial dado en y por el hombre, su orden religioso, moral y político. De hecho, su epístola distingue esas dos facetas complementarias de Dios con dos nombres también distintos: Dios es *dēmiourgos kai despotes*, creador y patrón (Gebhardt, 1876, p. 38).

En un concentrado juego con las palabras, el irse de sí del hombre implícito en toda deserción es ya aquí, antes de responder a la pregunta en la que surge, alejamiento de Dios (*tōn automoloutōn ap' autou [Theou]*); qué orden podrá acoger al que sale de sí alejándose del ordenador, patrón de todo. El mito fundador maquiavélico propone otra respuesta a la misma pregunta: ese lugar se puede crear y es lo que se llama *stato* («dios mortal» según Hobbes). Una politicidad, la del hombre moderno, sin otra esperanza que la que le ofrece, paradójicamente, la materia, aquello que ve, aquello que desea, estable y firme, a pesar de atravesar la más recia tormenta. El único personaje de peso de *La mandrágora* que, con el omnipresente consejero Ligurio —parodia del propio autor—, no lleva nombre triunfal y victorioso, a pesar de salir también contento de la fachenda, es el fraile Timoteo, «el que honra a Dios». Pero a qué dios honra este fraile. Aún más: a qué dios honran todos los personajes de la comedia, que no pueden tener mejor maestro de ceremonias. Desde luego, no a un Dios que es Espíritu. Salvo la inocente Lucrecia antes de asumir la participación en el juego, ninguno de ellos, como los antiguos saduceos, espera al margen de la materia; es este deseo actual y urgente el que genera la condición de necesidad ante la que no hay pecado que valga. Ni hay para ellos infierno o abismo, solo

¹³ ποιος δε κόσμος δέξεται τινα των αυτομολούντων απ' αυτου; λέγει γάρ που το γραφειον· Που αφήξω και που κρυβήσομαι από του προσώπου σου; εάν αναβω εις τον ουρανόν, συ εκει ει· εάν απέλθω εις τα έσχατα της γης, εκει η δεξιά σου· εάν καταστρώσω εις τας αβύσσους, εκει το πνεύμα σου. (Gebhardt, 1876, pp. 46-48) "given": "Adolf", "dropping-particle": "von"}, "issued": {"date-parts": [{"1876"}]}, "locator": "46-48"}, "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}>

cielo, que funge en la materia: con ella el contento está asegurado a todos los personajes... siempre que sean guiados por un político bien ayudado.

Como al Timoteo maquiavélico, también a fray Luis le cupo decir una palabra de consejo a la mujer casada: *La perfecta casada*. Esta, como *La mandrágora*, bajo la descripción de la más hermosa y virtuosa mujer, la del capítulo 31 de Proverbios, hablaba también en clave sobre la comunidad humana, solo que no en términos de técnica política, sino de vida en esperanza sobrenatural como Iglesia.¹⁴ En su función de consejero, como exégeta no de sí mismo como el florentino puesto ante *El príncipe*, sino de la página sagrada, nuestro fraile ya vio protegido en el original (Prvb 31, 11) el límite que en sus lecciones había defendido, para entrar en una dimensión escatológica:

CONFÍA en ella el corazón de su marido, no le harán mengua los despojos...Y como dizen de Solón, el que dio leyes a los Athenienses, que señalando para cada maleficio sus penas no puso castigo para el que diesse muerte a su padre ni hizo memoria deste delicto porque dixo que no conuenia que tuuiesen por possible los hombres ni por acontecedero vn mal semejante, assi, por la misma razón, no trata aquí Dios con la casada que sea honesta y fiel, porque no quiere que le passe aun por la imaginación que es possible ser mala...Entendiendo que el quebrar la muger a su marido la fe es perder las estrellas su luz, y caerse los cielos, y quebrantar sus leyes la naturaleza y bolverse todo en aquella confusión antigua y primera. (de León, 1587, f. 15)

El fin de los tiempos y la traición de la esposa a su Señor como acontecimientos sincrónicos aparece aquí profetizado sin apenas embozo. Ese peligro, más adelante, se cierne, cierto, como la introducción del mal bajo especie de bien traído de allende las fronteras que aquel límite protegía (en la república, en la casa) previsto en Prvb 31, 19:

Tanto es dissimulado el mal, o tanto procura dissimularse para nuestro daño o, por mejor dezir, tanta es la fuerça y excellencia del bien, y tan general su prouecho que, aun el mal, para poder biuir y valer, se le allega y se viste del y dessea tomar su color... Por donde todo lo semejante pide grande aduertencia para que el mal, dissimulado con el bien, no pueda engañarnos... En las repúblicas bien ordenadas, los que antiguamente las ordenaron con leyes, ninguna cosa vedaron más que la comunicación con los estraños, de diferentes costumbres. Assí Moysén o, por mejor dezir, Dios por Moysén a su pueblo escogido le auisa desto en mil lugares con encarecimiento grandíssimo. Porque lo que no se vee no se dessea; que, como dize el versillo Griego, Del mirar nasce el amar. Y, por el contrario, lo que se vee y se trata, quanto peor es, tanto más ligeramente por nuestra miseria se nos apega. Y

¹⁴ Así, al menos, lo propone últimamente José Manuel Díaz Martín (2014, pp. 266-288).

lo que es en toda vna república, esso también en vna sola casa, por la misma razón, acontece. (de León, 1587, f. 40v, 41r, 43)

El resultado, y con esto quisiera concluir, se precipita en el comentario más extenso y complejo de todo aquel libro, el que dedica a Prvb 31,22, que ha llamado siempre la atención de los críticos por cómo lo hace discurrir hacia la crítica del uso de los afeites, el engaño de la esposa, que devuelve todo el negocio al ámbito de la escena (donde ni siquiera ella es ya ella, sino él):

Porque la buena en ninguna cosa ha de engañar aquel con quien biue si quiere conseruar el amor, cuyo fundamento es la caridad, y la verdad, y el no encubrirse los que se aman en nada... assí, en tanto que la muger cierra el ánimo con la encubierta del fingimiento y, con la postura y afeytes, asconde el rostro, entre su marido y ella no se puede mezclar amor verdadero. Porque si damos caso que el marido la ame assí, claro es que no ama a ella en este caso, sino a la máscara pintada que se parece, y es como si amasse en la farsa al que representa una donzella hermosa. (de León, 1587, ff. 50v, 51r.)

APÉNDICE

[QUÆSTIO 78. DE USURA.]

...

Articulus 4. Utrum liceat pecuniam accipere mutuo sub usura.]

...

/p. 454/ Circa istum articulum est gravissima

Quæstio: Utrum licitum sit unicuique in omnibus aliis materiis uti malitia alterius.

Videtur quod non, nam, [primo,] non licet aliquem ad peccandum inducere neque illi occasionem peccandi præbere. Sed, qui alterius utitur malitia, quamvis paratissimus sit eum ad peccandum, movet estque ei non levis peccandi occasio, et præterea offert tempus opportunum ad patrandum peccatum; ergo peccat ipse atque adeo non licet. Maior est evidens, et probatur quoniam est peccatum scandalum, quod, ut definit divus Thomas supra, quæstione 43, articulo 1, est «dictum, factum minus rectum præbens occasionem peccandi» **15**; at scandalum peccatum est, ut probat divus Thomas ibidem, articulo 2, [ergo.] Probatur, vero, minor: qui petit ab aliquo, ad peccandum paratissimus, actum peccati, determinat eius voluntatem ut, hic et nunc, peccet et eam quodammodo de potentia ad actum reducit et, ut dictum est, offert tempus ut peccatum

¹⁵ Revera (S. Th. II-II, q. 43, a.1), «Occasionem ruinae».

fiat, quod sane tempus, si non adesset, ne quaquam committeret; ergo vera est minor pro utraque parte.

Et confirmatur: qui utitur alterius peccato, etiam in finem bonum et honestum, approbat illud peccatum et in illud consentit; ergo peccat ipse iuxta gravitatem materiæ in qua peccatum contingit. Probatur consequentia: ex illo divi Pauli *digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus* (ad Romanos 1[,32]); item, secunda quæstione, prima causa, *Notum*, definitur quod agentes et consentientes pari pœna puniuntur. Antecedens patet, nam qui petit aliquem actum, approbat illum et placet sibi, quia nemo petit quod sibi non placet.

Secundo: actus exterior peccati vere peccatum est; sed qui petit actum peccati¹⁶ ab illo qui paratissimus est, est vere causa actus exterioris peccati, ergo est vera causa peccati veri. Maior probatur quoniam eam [sententiam] omnes fere doctores docent in II [libro *Sententiarum*], distinctione 40. Probatur minor: ille, quamvis esset paratus et prava voluntatis affectissime affectus [ad peccandi], non exiret in actum externum peccati si alius non moveret: petens eiusmodi actum; ergo iste actus exterior referendus est in moventem.

Tertio: non licet petere, etiam propter bonum et honestum finem, usum artis magicæ ab homine perito in illa arte, quamlibet promptissim[us?] sit; ergo neque in qualibet alia peccatorum materia licebit uti alterius malitia. Antecedens est notum. Consequentia patet ex paritate rationis. Antecedens habetur ab omnibus in IV [libro *Sententiarum*, distinctione] 34, quod, præter Aureolum ibidem, quæstione 2, et *Summam Angelicam*, verbo 'Superstitio', nullus audent[ur] negare, gravissimis enim poenis in antiqua lege Moysis puniebantur illi qui cum magicis et pythonissibus commercium habebant, ut patet Deuteronomio 18[,9-14], et Levitico 19[,31], et I Regum [Samuelis] 28. Et [causa?] 26, quæstione 2, capite *Sine salvatore*, refertur divo Augustino *Decretum* ubi [dicit] «qui sibi beneficio dæmonum mederi sat agunt, non sani, sed ægri, non prudentes, sed stulti et dementes et ad æternam punitionem tendentes pronuntiantur»; ergo non licet petere usum artis magicæ.

In oppositum est omnium [fere]¹⁷ theologorum opinio, quam acceperunt a divo Augustino, *Epistola ad Public[olam]*¹⁸, [ubi] inquit: «qui illius utitur fide, qui per falsos deos iurat non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius re sociat quo per dæmonia iuravit, sed facto eius bono quo fidem servavit.»¹⁹

¹⁶ Ms. repite «sed qui petit actum peccati»

¹⁷ 'Ferme' en ms.

¹⁸ Publicanum en ms.

¹⁹ El mismo fragmento en S. Th. II-II, q. 78, a. 4, co. Fray Luis cita también la epístola en *De iuramento*, en

Pro solutione huius quæstionis, quæ gravissima est et cuius resolutio non modo cognitionem, verum et moralem operam concernit, primo supponendum est actus esse in duplici differentia: quidam omni ex parte et intrinsece sunt mali ut nulla ratione possint honestari, ut mendacium, homicidium, etc.; quidam, autem, sunt qui suo genere sunt liciti et bene et male possunt fieri, ut dare mutuuum, fidem iuramento servare, etc.

/p. 455/ Nota, secundo, quod actus peccati potest peti ab eo qui sua sponte paratus est committere et ab eo qui non promptus est committere.

Nota, tertio, quod actus peccati dupliciter potest peti, vel cum causa urgenti, rationabili et honesta, vel sine istis.

His suppositis, ut certa ab incertis separemus, duæ statuuntur conclusiones negativæ quæ ab omnibus fere doctores habentur:

Prima [conclusio] est: ab eo qui non est paratus ad peccandum, non licet petere actum peccati cuius[cumque] generis sit. Et ratio est: huiusmodi petitio esset directa peccandi occasio, ergo non est licita.

Secunda conclusio: non licet petere actum ex suo genere et intrinsece peccatum a quolibet promptissimo. Et ratio est evidens: nemini licet petere quod nullo modo potest fieri licite; sed iste actus non potest fieri licite, ergo iste actus non potest licite peti.

Ista sunt in quibus omnes fere doctores conveniunt. Ceterum, qu[ando] actus est posterioris ordinis, scilicet, quod potest licite fieri, et ille a quo petitur non est paratus, non convenit[ur] inter doctores quid dicendum sit de petitione hac.

Innocentius, capite super eo *De usuris*, ut refert ibidem Panormitanus, inquit quod non est licita huiusmodi petitio; et movetur argumento primo proposito in principio præsentis [quæstionis] cum sua confirmatione; eamdem sententiam habet Gulielmus de Rubione in IV [libro *Sententiarum*], distinctione 15²⁰.

Et Maior, in III [libro *Sententiarum*], distinctio 39, quæstione 3, et in IV [libro *Sententiarum*], distinctio 15, quæstione 35, dicit quod si causa huius petitionis fuerit licita et honesta, alias non. Et probat hac ratione: nulli licitum est offerre alteri occasionem peccandi sine causa rationabili et honesta; sed qui petit peccatum ab homine parato, offert illi occasionem peccandi, ergo non licet nec potest petere sine causa rationabili et honesta. Probatur minor ab eo isto exemplo, scilicet: sicut mulier pulchra non potest sine causa rationabili et honesta se iuveni petulanti coram ponere quem probabiliter putat esse recitum, ne concupiscentiam illius [excitetur], potest tamen cum causa rationabili, quoniam utitur iure suo; unde sequitur ex hac sententia sua quod eiusmodi actus petitio sine causa peccatum scandali est, cum causa autem non est. Ratio est quoniam ibi petitio est directa peccandi occasio, hic non. Eamdem sententiam docet

este manuscrito (Vol. 109FNC, p. 600), para tema similar: Luis de León (2012, p. 342).

²⁰ (de Rubione, 1518, libro IV, distinción 15, qq. 1-3, 170v-173r). Sobre la penitencia, algo traído por los pelos.

Conradus, *De contractibus*, tractato 2, quæstione 47, et addit quod non solum hæc petitio sine causa est peccatum, verum et acceptatio ipsius actus ablati.

Eadem [sententiam habent] Paludanus, in III [libro *Sententiarum*], distinctione 37, quæstione 2; et Durandus, [ibidem,] quæstione 4; et Sylvester, verbo 'Usura', [quæstione] 4, §1. Verum est quod omnes isti doctores loquuntur in casu particulari: quando petitur mutuum ab usurario; tamen, eadem ratio est in omnibus aliis actibus qui possunt licite fieri. Paludanus tamen, et Durandus, addunt quod si usurarius explicet se nolle dare sine usura, petens non potest acceptare mutuum illa conditione et dare illi quod sibi petitum est ultra sortem ea ratione qua mutuator petit, scilicet propter mutuum, sed ex sua liberalitate, propter evitandum damnum suum. Ex quo sequitur quod, si circumstantia actui obiecta ab eo a quo petit actus fuerit omni ex parte mala, talis actus potest acceptari cum tali circumstantia. His constitutis, est

PRIMA CONCLUSIO: Qui, sine causa urgente et honesta, petit actum suo genere licitum ab homine non parato [ad peccandum]?, quem tamen putat probabiliter sine peccato non facturum, peccat peccato scandalii.

Quæ conclusio ab omnibus recipitur; et probatur ratione facta pro sententia Ioannis Maior: quia scilicet ille est occasio directa peccandi.

SECUNDA CONCLUSIO: Qui, cum causa iusta et honesta, petit huiusmodi actum etiam ab homine non parato, quem tamen probabiliter putat non esse facturum sine peccato, non peccat peccatum scandalii.

Quæ conclusio est contra Innocentium, Panormitanum, Sylvestrem, locis citatis, dicentes quod cum quis petit mutuum ab homine non paratum dare cum usura, tamen de quo probabiliter putat esse daturum cum usura, solum excusatur a peccato scandalii, quia consulit minus malum; consulit enim ut potius det mutuum cum usuris quam permittat hominem fame perire, quod est /p. 456/ occidere illum. Unde isti auctores solum extremum necessitati casum videntur excipere. Est etiam contra Maior, distinctione 39 citata, dicente quod iudex ideo potest petere iuramentum ab homine non parato ad iurandum falsum, quem tamen putat esse peieraturum, quia illud facit non propria auctoritate, sed ad petitionem partis et ad dispositionem legis.

Probatur, tamen, nostra conclusio: nullus tenetur gravem iacturam pati ut alterius commodis consulat. Sed potest quilibet homo libere iure suo uti, quamvis sequatur alterius incommodum propter eius vel alterius culpam, et hoc, licet iactura quam pateret si non peteret esset levior quam sit alterius damnum quod sequitur ex petitione; ergo urgente causa et necessitate rationabili potest quilibet a non parato petere actum illum quem tamen ille sua culpa sine peccato non præstaret. Consequentia est evidens, et probatur antecedens quoniam, licet lege caritatis teneamur plus diligere bonum spirituale proximi quam bonum corporale nostrum, et evitare plus damnum spirituale nostrum quam damnum

nostrum corporale, hoc tamen intelligitur quando bonum nostrum temporale est simpliciter necessarium ad bonum spirituale proximi, non tamen quando est dumtaxat ex malitia alterius, ut in præsentiarum. Probatur antecedens exemplis: mulier pulchra non tenetur in perpetuum domi reclusa manere ne aliis, etiam non parati [ad peccandum], eius colloquio et aspectu in peccatum incidant; item, parochianus, etsi certo sciat curatum suum non auditurum eius confessionem, sine peccato potest illam confessionem ab illo petere cum scilicet necessitas præcepti Ecclesiæ vel alia alicuius ponderis instaverit causa; item etiam, qui est in gravi necessitate potest petere rem debitam ab eo quem scit non daturum sine peccato; item, etiam si sum in gravi necessitate ab subveniendum ei, licet mutuuum petere ab homine non parato dare sub usura, etiam si ego certo sciam non daturum sine ea. Omnia ista sunt in consensu apud omnes ea solum ratione quæ posita est in antecedenti, ergo antecedens est verum. Itaque, licet non sit tanta necessitas ut maius malum sit si non petatur mutuuum quam dare sub usura, si tamen homo gravem necessitatem patiat, potest petere mutuuum a non parato non daturum tamen sine usura. Item etiam, quod iudex possit petere iuramentum casu proposito non est ratio[ne] quam assignat Ioannes Maior, quia, si illud esset peccatum, quod pars peteret aut lex disponderet, non excusaret iudicem a peccato; ratio, ergo, propter quam licet est illa quam posuimus pro nostra conclusione.

Qua re, pro ampliori [demonstratio] nostræ conclusionis et illius probationis, est notandum quod qui in tali necessitate, scilicet gravi, petit actum illum, non est causa moralis illius peccati quod ex illo facto ex malitia alterius sequitur, quamvis sit prævisum a petente; et ratio est quoniam, licet possit illam occasionem, scilicet petitionem, non offerre, non tamen tenetur non offerre, sed potest offerre; et, ut quis dicatur causa moralis illius eventus qui sequitur ex suo pacto, non satis est quod sit prævisus, sed requiritur ut sit volitus; at, ut sit volitus, non satis est quod possit evitare, sed requiritur quod teneatur evitare. Itaque, tunc temporis ille erit occasio peccandi dumtaxat in genere naturæ, non tamen in genere moris. Hanc doctrinam tradit divus Thomas I-II, quæstione 20, supra, ubi inquit quod, eventus actus, actus exterioris, si est prævisus, addit bonitatem si est bonus, et malitia si est malus actui exteriori, quod Caietanus explicat «si est prævisus et volitus». Mihi tamen videtur quod divus Thomas se explicat, quoniam etiam I-II, quæstione 73, articulo 8, inquit quod nocumentum quod sequitur ex peccato aggravat ipsum peccatum si est prævisum et volitum; quoniam vero non est talis necessitas, sed dumtaxat levis est, petens peccat peccatum scandali; et ratio est quoniam tunc temporis potest et tenetur iure caritatis illam occasionem, scilicet petitionem, non offerre, ergo.

TERTIA CONCLUSIO: Qui, sine ulla causa et necessitate petit huiusmodi actum ab homine parato ad patrandum peccatum, non peccat peccatum scandali, peccabit iuxta finis intentionem a qua movetur.

Prima pars [conclusionis] est verissima et a gravissimis auctoribus recepta: a divo /p. 457/ Thoma et Caietano hic; Soto, libro VI [*De iustitia et iure*], quæstione 1, articulo 5. Est tamen contra Conradum, Maiorem, et ceteros supra citatos auctores. Probatur, tamen: qui petit eiusmodi actum ab homine parato, neque illum ad peccandum inducit neque est illi directa peccandi occasio; contra, non peccat peccatum scandali. Consequentia patet ex definitione scandali; et probatur antecedens: illa petitio non est, natura sua, materia peccati patrandi sive fiendi, neque est deflexiva voluntatis alterius in peccando, ergo non est occasio directa peccandi. Unde si alter peccat in eius dumtaxat iniquam affectionem et pravam dispositionem qua male dispositus est, peccatum est referendum.

Et confirmatur: si esset peccatum scandali exponere malis hominibus materiam de qua sumunt occasionem peccandi, sequeretur omnes homines timoratos debere esse ¿nimirum? sollicitos in evitandis huiusmodi occasionibus quas tamen adhuc vix possent evitare cum sint innumeri homines qui sua sponte peccant; hoc autem est durissimum, ergo non est admittendum.

Secunda pars conclusionis, scilicet quod peccabit si peccat iuxta finis intentionem a qua movetur, est evidens et est divi Thomæ, I-II, quæstione 18, articulo 4, ubi inquit quod bonitas et malitia in operatione humana ex fine sumenda est. Unde si finis propter quem petitur iste actus est peccatum mortale, ipsa petitio erit peccatum mortale; si autem est peccatum veniale, petere erit peccatum veniale; si autem finis nullum peccatum est, illa petitio non erit peccatum.

Ex hac conclusione sequitur

Primum [corollarium:] Quod qui sine ulla vel non iusta causa accipit mutuum sub usura ab homine parato, peccat dumtaxat peccatum prodigalitatís, quod ex genere suo peccatum veniale est; ex circumstantiis tamen fieri potest mortale, ut si propterea non consulit familiæ et filiis.

Et ratio est quoniam operationes humanæ, etsi primario ex suo obiecto desumant bonitatem et malitiam, secundario tamen ex circumstantiis accipiunt, ut docet divus Thomas I-II, quæstione 18, articulo 3.

Secundum [corollarium] sequitur: Qui accipit mutuum ab usurario exposito ad exercendas negotiationes, si peccat, peccat tamen venialiter, quoniam negotiationes temporum ad lucrum nimis abundans tendunt; aliquando, tamen, nullum peccat peccatum: quando scilicet non potest instituere aliam rationem vivendi.

Ratio est quoniam [qui] indigent pecuniis sine ullo pacto possunt petere mutuum ab usurario, ut colligitur ex capite *Debitores, de iureiurando*, ubi habetur quod iurans solvere usuras tenetur solvere ratione iuramenti; ergo licitum est solvere. Probatur consequentia quoniam iuramentum de re illicita non obligat, ut

habetur in regula iuris in sexto [libro *Decretalium*]: «non est obligatorium contra bonos mores iuramentum»; idem habetur in capite *Iuncta vallis, de iureiurando*, et capite *Si diligenti, de foro competente*.

CONCLUSIO QUARTA: *Si ille a quo petitur eiusmodi actus explicet se nolle illum exequi nisi apposita circumstantia omni ex parte mala, licitum est petenti illum acceptare cum tali circumstantia.*

Hæc est contra Paludanum [et] Durandum, ubi supra.

Et probatur, [primo]: qui petit eiusmodi actum ab illo homine non induxit illum ad peccandum nec consentit peccato illius, ergo nullo pacto peccat. Probatur consequentia quoniam nulla alia ratione potest peccare. Antecedens probatur quoniam, cum ille petivisset a principio actum qui poterit bene fieri satis suam explicavit voluntatem, scilicet illi peccatum non placere, ergo non censendus est consentire in illa mala circumstantia, sed dumtaxat alterius malitia uti.

Secundo, probatur: qui petit ab idololatra ut irritum fœdum iuramento firmet, si idololatra dicat se nullo alio iuramento uti nisi nomine suorum idolorum petere, potest acceptare tale iuramentum cum illa conditione; sed illa conditio est omni ex parte mala et iniqua, ergo vera est nostra conclusio. Minor probatur quoniam idololatra honorem uni Deo debitum aliis qui non sunt eo digni confert, quod est ingens blasphemia. Maior probatur quoniam ex sententia omnium theologorum ab Augustino accepta loco citato in argumento sed contra adducto. Et certe si Laban explicuisset Iacob (ut habetur Genesis [29, 18²¹]) se nolle aliter iurare quam per sua idola, liceret Iacob illius utens malitia tale iuramentum acceptare; et ratio est quoniam esset durissimum ut aliqui sine culpa ob alterius malitiam teneret gravem iacturam pati. Et hoc est verum etiam si acceptans privatis dumtaxat commodis consulat per talem acceptationem, quod [est] contra Alexander Alensem, tertia parte, quæstione 26, membro 2, et contra Maior, ubi supra, dicentes hoc solum licere propter bonum commune.

/p. 458/Est tamen gravior difficultas: utrum, quemadmodum licet acceptare eiusmodi actum cum tali circumstantia liceat etiam petere. Navarrus dicit quod non in *Manuali*, capite 17, numero 262. Mihi tamen videtur quod sic, quod docent viri timorati et docti, inter quos est divus Antoninus, secunda parte, titulo 1, causa 9, § 14. Et ratio est quoniam huius petitionis hic est sensus: si aliter non vis facere, fac ut volueris; itaque, in rei veritate permissiva, potius acceptatio est quam absoluta petitio, atque adeo licet.

Hucusque diximus de actu suo genere licito, restat inquiremus quod iuris erit de actu intrinsece malo. Qua re est

²¹ Ms., «39». Este mismo ejemplo, en *De iuramento*, en este mismo manuscrito (Vol. 109FNC, 600), para tema similar: de León (2012, pp. 342-344).

QUINTA CONCLUSIO: *Qui ab homine ad peccandum parato petit actum intrinsece malum, non peccat peccatum scandalum.*

Hæc conclusio est contra Caietanum hic, dicente quod qui petit huiusmodi actum ab homine promptissimo inducit illum ad peccandum ac propterea peccat peccatum scandalum, sed in fallor. Hæc conclusio colligitur ex magistro Soto, ubi supra, dicente eum qui misero cum prostibulo damnabili coitu micetur peccare solum peccato fornicationis, non tamen peccatum scandalum, quia mulier illa exposita est peccando.

Et probatur: illa petitio non est directa peccandi occasio, sed est solum causa sine qua non peccati; ergo non est peccatum scandalum: tam in naturalibus causis quam in moralibus est causa per accidens, neque effectus subsequutus ascribitur, at scandalum vere et proprie in esse moris est causa peccati subsequuti, quoniam, ut dictum est, «est dictum vel factum minu[s] rectum præbens occasionem peccandi» (de León, 2012, p. 454).. Patet antecedens quoniam, cum ille a quo petitur iste actus sit promptissimus ad peccandum et dispositus, petens non deflectit eius voluntatem in malum neque in desiderium eius firmat, sed tota firmitas illius voluntatis, in eius pravam dispositionem, tanquam in formam intrinsecam est referendam.

Confirmatur: qui petit eiusmodi actum non sollicitat illum a quo petit ad malum, neque istud malum ei consulit, sed solum permittit; ergo non peccat peccatum scandalum. Consequentia patet. Et probatur antecedens: quando illa petitio istum reddit sensum, «si decretum est apud te hoc facere, exsequere illud ut meis commodis consulam». Ex hoc sequitur

[Corollarium:] Quod si petens eiusmodi actum intrinsece malum peccat, eo dumtaxat est: quoniam consentit peccato alterius atque idcirco eodem crimine implicat.

Quam verissima est nostra conclusio quam diximus ab omnibus teneri.

SEXTA CONCLUSIO: *Licetum est cuilibet ei, qui dispositus est ad peccandum, illius peccati materiam proponere, non quidem animo deflectendi illum in peccatum, sed propter suum bonum aut alterius.*

Hæc [sententia] est Caietani expresse hoc loco.

Et, [primo,] probatur: ista expositio materiæ non est peccatum scandalum [et] non est complacentia in peccatum, nec formalis nec virtualis, ergo. Consequentia est evidens, quoniam nullum aliud peccatum esse potest. Patet antecedens: primo, quod non sit scandalum, probatur ex prædedenti conclusione per locum a fortiori; [secundo,] quod non sit formalis consensus, supponimus in conclusione: præsupponimus, enim, quod ille non placeat formaliter in peccatum alterius, sed dumtaxat in bonum quod sibi aut proximo ex peccato alterius provenit; [tertio,] quod non sit virtualis complacentia probatur nam, si

ex aliqua parte colligeretur hæc virtualis complacentia, ex eo esset: quod ille est occasio peccandi directa; sed est per accidens, ergo. Maior est evidens, quoniam ego rogo, unde alias potest colligi hæc virtualis complacentia. Probatur minor ex probatione præcedentis conclusionis; explicatur hæc minor sicut in causis naturalibus: qui applicat ignem ligno solum concurrat per accidens ad combustionem illius ligni, quoniam ille nullam confert vim et virtutem igni ad comburendum, sed ipse ignis sub forma essentialis tamquam primo principio quo, et calore tamquam immediato principio, ipsum lignum comburitur; ita in causis moralibus: qui promptissimo homini ad peccandum aliquod peccatum materiam confert, est causa solum per accidens illius peccati et sine qua non, quoniam /p. 459/ ex eo, quod extrinsecus applicat illi materiam, nullam vim et virtutem eius voluntati confert, sed ipse peccator sua prava dispositione qua dispositus est tamquam forma intrinseca determinat eius voluntatem ad peccandum et se in actum peccandi reducit. Etiam sicut gravitas lapidi ipsum lapidem in centrum propendit, quoniam est habitualis quædam dispositio ad ipsum centrum, ita etiam illa prava dispositio se habet in proposito: inclinatur hominem ad peccandum.

Secus, tamen est dicendum: si ille cui materia proponitur non esset plena libertate dispositus ad peccandum, tunc enim qui proponeret peccati materiam, nisi urgens causa adesset, censeretur voluntatem illius cui materiam peccati proposuerat ad peccatum determinare; et, si non ut præcipua causa, saltem ut occasionalis per se et directe concurrens. Dixi «plena libertate» quoniam non sufficit quod ille homo vel ex infirmitate vel ex passione vel ex pravo habitu sit dispositus ad peccandum, sed requiritur quod vel actualiter vel saltem virtualiter sit dispositus ad peccandum. Verbi gratia: idololatra, qui paratus [est] ad peccandum propter sua idola, qui illi offert materiam ad peccandum, scilicet ad iurandum, est illi causa determinans eius voluntatem in esse naturæ in hac vel illa specie iuramenti; tamen, in esse morali, ipsa idololatriæ prava voluntas se determinat ad peccandum, quod in hac conclusione dictum est, intelligitur quando ex peccato illius cui materia proponitur nulli tertio sequitur aliquod damnum, maxime spirituale, quoniam tunc peccaret proponens materiam [quod est] contra Caietanum. Et ratio est quoniam si gravis non urget necessitas, tenetur homo bono proximi consulere et eius damna vitare. Quare, licet ratione illius peccatoris cui materia peccandi proponitur non teneatur non offerre illam, quia nullum infert damnum, ut probatum est, tamen ratione alterius tenetur non offerre.

CONCLUSIO SEPTIMA: *Est prorsus improbable asserere licitum esse petere actum intrinsece malum ab homine promptissimo.*

Hanc [conclusionem] tenent Aureolus et *Summa Angelica*, ubi supra; quorum sententia, licet in particulari de quo loquebantur non sit segura, in communi tamen accepta aliquam habet probabilitatem.

Et probatur: licitum est acceptare et petere actum suo genere licitum cum circumstantia omni ex parte mala, ergo licitum est istum actum petere. Antecedens patet in quarta conclusione. Et probatur consequentia quoniam non magis licet actus ex se bonus cum mala circumstantia quod actus ex se malus.

Et confirmatur nam [Elias²²], vir iustus, III [I] Regum 18[,22ss.] a sacerdotibus Baal sacrificium [petivit], quod erat actus intrinsece malus, dicitur enim Exodus 22[,19] *qui immolat diis, occidetur, præterquam Domino soli*. Et probat divus Thomas, I, quæstione 85, articulo 2.

Sed dices quod [Elias] fecit ut consuleret minus malum propter vitationem maioris, quod est licitum, et infra probabitur. Respondetur quod est opinio probabilis quæ asserit non licere consulere minus malum; qua re, secundum hanc opinionem, etiam probabiliter dicetur ab homine malo licere petere actum intrinsece malum.

Nota quod hæc conclusio est intelligenda hoc moderamine: quod petens re aut verbis se explicet non petere istum actum quia amat illum, alias, enim, petendo, videretur consentire in illum suoque consilio faveret delicto peccantis; itaque, oportet ut ex aliqua circumstantia iste sensus subintelligatur: «si non vis tuam pravam voluntatem deponere, et decretum est apud te istud committere peccatum, quod tamen ego non suadeo exequere modo illud utiri dæmone aut alterius utilitati consulam.» Et hoc ipsum necessarium [est] quando petitur circumstantia mala cum actu suo genere licito, quod dictum est in hac conclusione, speculative loquendo, probabile est; tamen, opposita sententia est securior et ideo in disputatione morali est præferenda.

Ad primum et secundum argumentum in principio huius quæstionis facta iam patet solutio ex dictis.

Ad tertium, negatur consequentia: quod non liceat usum artis magicæ petere non provenit quoniam iste actus sit intrinsece malus, sed ne ratione aliqua dæmonis operibus communicemus et ab eo auxilium expectemus, quoniam est publicus hostis qui totis viribus nobis nocere conatur; et certe, qui malefici, peccato et opera uteretur seipsum dæmoni subiiceret, quoniam tale opus est opus dæmonis.

Atque hæc de usura.

²² En ms., «als»», abreviatura de 'alias'. Se repite a continuación.

Referencias

- Báñez, D. (1615). *Decisiones de iure et iustitia: Vol. IV.*
- Beltrán de Heredia, V. (1935). El maestro Mancio de Corpus Christi. *Ciencia Tomista*, 51.
- de León, L. (1587). *La perfecta casada.*
- de León, L. (1996). *De symonia. Commentaria in Summa Theologiae II-II* (J. Rodríguez Díez, Ed.). Opera IX.
- de León, L. (2012). *Tratado sobre la religión = Tractatus de religione* (J. Rodríguez Díez, Ed.). Ediciones Escorialenses.
- de Molina, L. (1614). *De iustitia et iure: Vol. VI.*
- de Rubione, G. (1518). *Secundus Tomus huius operis, continens disputata & decisa, per venerabilem patrem. F. Guilielmu de Rubione ordinis Fratrum Minorum: Super Tertisi & Quartum Magistri Sententiarum: 2.* Jodocus Badius Ascensius. <https://books.google.com.gt/books?id=mypJAAAaAAJ>
- de Soto, D. (1569). *De iustitia et iure.*
- De Vio, T. O. (1567). *Secunda secundae partis Summae... Commentariis illustrata.*
- Díaz Martín, J. M. (2014). *Leyendo a fray Luis de León.* Juan de la Cuesta.
- Díaz Martín, J. M. (2018). Introducción. En L. de León, *Cuestiones sobre la encarnación* (pp. 10-13). Ediciones Universidad de Salamanca.
- Díaz Martín, J. M. (2018). Nuevas huellas de la docencia de Fray Luis de León en Salamanca. (A propósito del Códice 109 de la Fernán-Núñez Collection, Ms. 143 UCB). *Azafea: Revista de Filosofía*, 20(1), 55-75.
- Dion Casio. (2011). *Historia romana: Vol. Libros L-LX* (J. M. Cortés Copete, Trad.). Gredos.
- Gebhardt, O. von. (1876). *Clementis Romani ad Corinthios quae dicuntur epistulae. Patrum apostolicorum opera.*
- León, L. de, Barrientos García, J., y Fernández Vallina, E. (2005). *Tratado sobre la ley.* Ediciones Escorialenses.
- Machiavelli, N. (1810). *Il Principe.* Opere.

Machiavelli, N. (1811). *La mandragola*. Opere.

Márquez, J. (1612). *El gobernador christiano*.

Muñoz Iglesias, S. (1950). *Fray Luis de Leon, Teólogo*.

Platón. (s. f.). *La república*.

Rodríguez Díez, J. (2007). « Quaestiones theologicae» inéditas de Fray Luis de León:(manuscrito latino, FNC, UCB 143, código 109). *La ciudad de Dios*, 220(3), 775-822.

Rodríguez Díez, J. (2012). Introducción general. En L. de León, *Tratado sobre la religión = Tractatus de religione* (p. lv-lvii). Ediciones Escorialenses.

Saranyana, J. I. (1975). Santo Tomás y san Buenaventura frente al “mal uso”. (Ms 52, folio 1v, de la Catedral de Pamplona). *Anuario filosófico*, 8(1), 271-306.



Análisis comparativo de la conceptualización de propiedad privada entre la escolástica tardía y el capitalismo del siglo XXI

Comparative analysis of the conceptualization of private property between late scholasticism and 21st century capitalism

Chantal Marie Soldini López
Universidad Francisco Marroquín
cmsoldini@ufm.edu

Resumen: Para el capitalismo, tal y como lo entiende la Escuela Austriaca de Economía, los individuos tienen derecho absoluto a su propiedad. En la tradición cristiana, sin embargo, se sostiene el principio del destino universal de los bienes, y se considera el derecho a la apropiación privada como secundario y derivado del primero. Esto justifica, entre otras cosas, el derecho de los gobernantes a la expropiación. Quienes sostienen la tesis de los orígenes escolásticos del capitalismo olvidan o ignoran esta discrepancia.

Palabras clave: propiedad privada, escolástica, Escuela de Salamanca, expropiación

Abstract: For capitalism, as understood by the Austrian School of Economics, individuals have absolute right to their property. In the Christian tradition, however, the principle of the universal destination of goods is upheld, and the right to private appropriation is considered secondary and derived from the first. This justifies, among other things, the rulers' right to expropriation. Those who support the thesis of the scholastic origins of capitalism forget or ignore this discrepancy.

Keywords: private property, scholasticism, School of Salamanca, expropriation

Introducción

La fascinación con el capitalismo en tiempos contemporáneos nos impulsa a preguntarnos sobre su inicio ideológico. Autores como Alejandro Chafuen y Jesús Huerta de Soto son académicos que han escrito sobre el origen del libre mercado y capitalismo en la escolástica tardía en España, específicamente en la Escuela de Salamanca, lo cual reta la teoría generalmente aceptada de Max Weber, quien identifica el inicio del capitalismo en el calvinismo protestante del siglo XX. Mientras que ambos autores se enfocan en desenterrar un génesis ideológico, creo que la pregunta del capitalismo y la escolástica supera ideas de inicio. La pregunta central que deseo explorar es: ¿será la teoría de propiedad privada de la Escuela de Salamanca del siglo XVI compatible con la ideología capitalista del siglo XXI? Como método de apoyo, utilizaré un texto de Chafuen como guía sobre la teoría que sostiene la época escolástica española como el inicio del capitalismo.

La premisa de Chafuen resalta por su ambición teórica al tratar de unificar dos épocas a través de un hilo conductor de principios de libre mercado que se pueden, según él, ubicar en el siglo XVI. Al leer su libro *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*, uno puede sentirse a gusto con la noción de que el capitalismo del siglo XXI es el fruto de los esfuerzos escolásticos. A través del análisis histórico, Chafuen entrega al cristianismo contemporáneo la justificación teórica para que el capitalismo moderno sea compatible con sus creencias espirituales.

Sin embargo, mi ensayo es una contestación a esta conclusión acelerada que carga el impulso de la justificación religiosa. Para demostrar mi punto de investigación, mi enfoque será sobre el supuesto más fuerte e importante en el capitalismo: la propiedad privada.

Para comprender el auge del capitalismo moderno proveeré un análisis breve sobre diversos autores importantes en el movimiento liberal y libertario acompañado de un examen de los escolásticos. Mi doble pregunta central es: ¿cómo conceptualizaban los escolásticos españoles la propiedad privada? ¿es esta compatible con el concepto de propiedad que tiene el capitalismo moderno?

Al leer textos y reflexiones de escolásticos como Domingo de Soto, santo Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria, concluyo que la preocupación económica de los escolásticos es de naturaleza moral, incompatible con el utilitarismo del siglo XVIII, y la noción del derecho natural de la tierra como derecho común es devaluada e ignorada, porque no sostiene la premisa que la propiedad privada es inviolable como lo presupone el capitalismo moderno. Espero poder ejemplificar cómo la ideología del capitalismo del siglo XXI es incompatible con las preocupaciones morales en la época escolástica, la idea del bien común, y la importancia de la pobreza en la vida espiritual.

Como punto de partida, me gustaría describir el capitalismo como un movimiento ideológico más que como simple propuesta económica. Hay diferentes interpretaciones del capitalismo moderno, pero la defensora del sistema económico más popular es Ayn Rand. Cito a Rand, porque en el 2010, *Ayn Rand Institute* reportó que la novela *La rebelión de Atlas* ya había vendido más de 7 000 000 de copias desde su publicación. Innegablemente, el *Geist* de Rand ronda en la conceptualización del capitalismo moderno y su justificación moral.

En su libro, *Capitalism: The Unknown Ideal*, Rand describe el sistema político-económico del capitalismo como:

El capitalismo es un sistema social basado en el reconocimiento de los derechos individuales, incluidos los derechos de propiedad, en el que toda la propiedad es de propiedad privada. El reconocimiento de los derechos individuales conlleva el destierro de la fuerza física de las relaciones humanas: básicamente, los derechos solo pueden ser violados por la fuerza. En una sociedad capitalista, ningún hombre o grupo puede iniciar el uso de la fuerza física contra otros. La única función del gobierno, en una sociedad así, es la tarea de proteger los derechos del hombre, es decir, la tarea de protegerlo de la fuerza física; el gobierno actúa como agente del derecho del hombre a la legítima defensa y puede usar la fuerza solo como represalia y solo contra quienes inician su uso; por lo tanto, el gobierno es el medio para colocar el uso de la fuerza como represalia bajo un control objetivo. (Rand, 1996)

Para la autora rusa, el capitalismo es el sistema político moral superior, porque se centra en el individuo y sus derechos inviolables. Es importante observar aquí que el punto del sistema capitalista es la defensa del *individuo* en sí mismo y lo que conlleva su libertad individual (la propiedad), pero no hay ninguna consideración al bien común. Esto es, porque según Rand, la idea del bien común es inmoral al ser una idea colectivista que suprime la identidad del individuo¹.

Sin embargo, dudo que Chafuen esté defendiendo su tesis sobre la justificación de Rand (considerando que ella criticaba de manera brutal la religión) y en su libro no hay ni una mención de la autora rusa. Lastimosamente, no encontré ninguna definición de capitalismo y libre mercado ofrecida por Chafuen de manera explícita, lo cual genera dudas. ¿A qué capitalismo se refiere? ¿A qué se refiere con libre mercado?

Quisiera ofrecer otras defensas del capitalismo por otros autores. Tomemos el ejemplo de Rothbard, quien es un académico insoslayable en el desarrollo de

¹ «La noción tribal de "bien común" ha servido como justificación moral de la mayoría de los sistemas sociales —y de todas las tiranías— en la historia. El grado de esclavitud o libertad de una sociedad correspondía al grado en que se invocaba o ignoraba ese lema tribal» (Rand, 1986; traducción de los editores).

la teoría anarcocapitalista, donde el gobierno es reducido a funciones mínimas y la propiedad privada es indispensable. Por otro lado, también tenemos a otros libertarios (quienes considero los defensores auténticos del capitalismo) como Nozick. En el capitalismo como ideología el respeto absoluto a la propiedad privada es sumamente importante y por lo mismo los defensores de este sistema económico hacen un llamado al principio de no agresión para limitar la redistribución forzosa y las acciones que puede ejercer los individuos o el gobierno en contra de los individuos². Este concepto de defensa del individuo en contra de la agresión externa inicia con John Locke y se sostiene con los autores ya mencionados³. En fin, la propiedad privada del individuo y su violación se evalúa bajo una noción de justicia y no de misericordia, como expondré más adelante.

En resumen, podríamos comprender el liberalismo como la liberación del individuo de un tirano, sea individuo o estado, el establecimiento de las normas negativas que rigen esa libertad y la *necesidad* de la propiedad privada para lograr este fin.

Resalto este breve análisis del libertarianismo y liberalismo, porque Rafael Termes, el autor del prefacio del libro de Chafuen, describe la obra que comenta como una defensa al capitalismo (aunque el título dice libre mercado). Yo sostengo que el capitalismo es una ideología que fomenta una mentalidad de comportamiento y comprensión del mundo, mientras que el libre mercado es una asociación libre de individuos en un espacio comercial⁴. Como expondré más adelante, ninguno de los dos encaja de manera cómoda con los escolásticos.

Termes nos ofrece la siguiente definición del capitalismo en el prefacio:

(...) hoy, por capitalismo, entendemos ni más ni menos que un sistema de organización social basado en la propiedad privada, incluso de los bienes de producción, que utiliza el mecanismo de los precios para la eficiente asignación de recursos, y en el que todas las personas, libremente responsables de su futuro, pueden decidir las actividades que desean emprender, asumiendo el riesgo del fracaso a cambio de la expectativa de poder disfrutar del beneficio si éste [sic] se produce. (Chafuen, 2009, p. 15)

² De aquí nace la frase: *taxation is theft*.

³ «El principio normativo que estoy sugiriendo para la ley es simplemente este: ninguna acción debe considerarse ilícita o ilegal a menos que invada o agreda a la persona o simplemente la propiedad de otro. Solo las acciones invasivas deben declararse ilegales y combatirse con todo el poder de la ley. La invasión debe ser concreta y física. Hay grados de gravedad de tal invasión y, por lo tanto, diferentes grados adecuados de restitución o castigo». (Rothbard, 1982, p. 127; traducción de los editores).

⁴ Por ejemplo, el anarcosindicalismo —que es una forma de libertarianismo de izquierda— sostiene principios de libre mercado mientras rechaza el capitalismo de forma rotunda. A nivel teórico, libre mercado no es un término intercambiable con capitalismo.

La definición de Termes es un esfuerzo titánico, pues resumir el capitalismo es algo difícil dentro del mismo círculo liberal. Personalmente, sostengo que el capitalismo tiene repercusiones en la comprensión del mundo, la relación de los individuos, y en las justificaciones morales. El capitalismo tiene una preocupación materialista de producción en su centro y las consecuencias positivas en la vida del individuo son de aspecto material. Dentro de la descripción de Termes, no hay una explicación de un sistema moral (al menos que hagamos un llamado a Ayn Rand) ni hay tampoco una preocupación del bien común (al menos que hagamos un llamado a John Rawls). En la insistencia de separar las consideraciones de moral y justicia del sistema económico, esta definición del capitalismo termina alienando por completo a los escolásticos.

Mientras que un escolástico podría ver la definición de Termes y estar de acuerdo sobre los beneficios del libre intercambio entre individuos, ellos rechazarían que el fin último del hombre debe ser la búsqueda de la riqueza material. Incluso, la mayoría de los escolásticos en la Escuela de Salamanca estaban a favor de la intervención de precios, porque en la mente de los escolásticos existía la idea del «precio justo» para bienes necesarios (Hutchinson, 1952, p. 49), algo que es refutado y rechazado entre los defensores del *laissez-faire* hoy en día.

Sin embargo, Chafuen ha identificado similitudes entre el pensamiento escolástico y la defensa del individuo, al igual que ciertos análisis importantes en la economía como el valor subjetivo de los bienes (Hutchinson, 1952, p. 25). Incluso, el análisis de propiedad privada es bastante completo, pero la existencia de una excepción en la normativa de propiedad privada, como veremos más adelante, es un golpe mortal a la conclusión de que el capitalismo proviene de ese germen teórico.

Los escolásticos bebían mucho de santo Tomás de Aquino para comprender el rol de la propiedad privada. Tomás de Aquino, por su parte, era un gran admirador y estudioso de Aristóteles, quien también defendía la propiedad privada. Para Aristóteles y santo Tomás, la propiedad privada es un vehículo para adquirir virtudes y llegar a la armonía social.

Otra justificación para la propiedad privada en la época medieval es la idea de que los hombres son creados a la imagen de Dios, lo cual les da el derecho de dominio⁵. Este supuesto se encuentra en la ley natural que rige al hombre, la cual es asequible a través del uso correcto de la razón. Según Megías,

Tomás define el derecho natural como era usual en su época, es decir, como el conjunto de los primeros principios de la razón práctica, indemostrables

⁵ «Solamente Dios tiene un dominio pleno y principal sobre todo lo creado: al hombre le corresponde un dominio participado» (Megías, s. f., p. 135).

y evidentes de por sí, que conoce o puede conocer todo hombres desde que posee uso de razón. (Megías, s.f., p. 123)

Para ambos, Locke (considerado el padre del liberalismo) y Tomás, hay una ley natural la cual es accesible a través del uso de razón⁶ y ambos defienden rigurosamente la propiedad privada. Esto demuestra que Locke es más afín a los escolásticos de lo que uno pensaría.

Hay tres justificaciones para la existencia de la propiedad entre los escolásticos. Según Megías (s.f., pp. 142-145), las razones son las siguientes: 1. Productividad, porque el hombre está interesado en invertir su trabajo de mejor manera cuando algo es suyo y también facilita el ejercicio de las virtudes en los individuos; 2. Administración, porque la propiedad gobernada simultáneamente por muchas personas lleva a ineficiencia; 3. La paz social, porque cuando un bien tiene muchos dueños, esto genera discordia y discusiones entre partes. Todas estas justificaciones todavía se sostienen en tiempos contemporáneos y estoy segura de que la mayoría de libertarios y liberales estarían de acuerdo con estas justificaciones.

Sin embargo, al final, Tomás advierte que el hombre debe usar la propiedad bajo los principios de la ley natural, que incluye la noción del bien común. Locke, de igual manera, advierte que el hombre tiene reglas inquebrantables que seguir (vea el pie de página 12). Para Tomás, el fin último de la obtención de propiedad debe servir a los intereses de la sociedad y no solo al que obtiene el bien (Megías, s.f., p. 145).

Es más, santo Tomás declara que el hombre debe ofrecer sus bienes cuando surja la necesidad extrema por parte de un tercero. Megías lo explica de mejor manera:

El hombre puede poseer bienes privadamente, pero deberá adecuarse a las exigencias establecidas por esta institución y las razones objetivas y comunitarias de utilidad que la hacen conveniente. De lo contrario se estaría haciendo un uso que rebasa lo permitido por derecho natural. (Megías, s.f., p. 145)

Aquí resalta la noción *comunitaria* de utilidad que hace mención Tomás, lo cual es un punto se suma importancia en el pensamiento escolástico.

Veo el eco del bien común en la justificación de dominio sobre propiedad por parte de Locke. Nozick crea el término de *Lockean proviso*, en el cual Locke explica que la propiedad puede ser declarada como privada si y solo si esta no

⁶ «Puede decirse, sin embargo, que la ley de la naturaleza ha de inferirse, no de la conducta de los hombres, sino de sus pensamientos. Hemos de indagar, no en las vidas de los seres humanos, sino en sus almas; pues es ahí donde los preceptos de la naturaleza están impresos y donde residen las reglas de moral, junto con esos principios que pueden ser corrompidos por la conducta de los hombres. Y como estos principios son los mismos para todos y cada uno de nosotros, no pueden tener más autor que Dios y la naturaleza» (Locke, 2007, p. 56).

deja a los otros en una peor situación neta en términos de utilidad o bienestar. Curiosamente, Locke utiliza la idea de *commons* en vez de solo hablar de tierra sin dueño, lo cual indica que todavía hay presencia medieval en el concepto de tierra como un bien común entre las personas, donde todos tienen el mismo derecho de dominio hasta que un individuo mezcla su trabajo con la tierra. El *provisio* de Locke es la resolución final entre el derecho común al dominio y la adquisición de propiedad privada; se resuelve cuando la obtención de propiedad no puede dejar en una situación precaria a un tercero⁷. Esto, mientras suena como una excelente solución, no resuelve el problema de escasez que puede ocurrir en ciertas partes de la sociedad, lo cual podría —irónicamente— resultar en disputas en vez de paz social.

La idea del bien común es central en el pensamiento judeocristiano. En un inicio, la propiedad era común, hasta que el hombre ejerce dominio sobre la tierra y la convierte en privada. La propiedad privada es legítima, porque sostiene el bien común, pero, si un tercero vive precariamente, *esta convención puede ser violentada*. En otras palabras, el individuo en un estado de necesidad extrema puede tomar posesión de la propiedad de otro. Como explica Aquino, «En caso de necesidad todas las cosas son comunes, y por lo tanto, no constituye pecado el que uno tome cosa de otro, porque la necesidad la hace común» (cit. en Megías, s.f., p. 148).

Francisco de Vitoria también defiende instancias de excepcionalidad en las que se puede violentar la propiedad privada a causa de necesidad extrema (*ius necessitatis*). Incluso, Vitoria le llama la atención a los ricos que no atienden a las necesidades de los pobres hasta que estos estén en un estado precario de vida (Chafuen, 2009, p. 116). Domingo de Soto, en sus cartas al príncipe Felipe, defiende a los pobres y su derecho a pedir ayuda, por otro lado, dice explícitamente que los «los ricos han de ser como estómago para mantener los pobres» (cit. en Soto y Robles, 2003, p. 65).

Para combatir la idea de la necesidad extrema sin compensación, Chafuen cita a Martín de Azpilcueta, quien explica que hay intercambio de uso, no de bienes, y por lo tanto se requiere la restitución de la propiedad obtenida a través del *ius necessitatis* (Chafuen, 2009, p. 117). Pero al analizar las explicaciones de Tomás, Vitoria e incluso Tomás de Mercado, se llega a una a una conclusión diferente.

⁷ «Esta apropiación de una parcela de tierra, mejorándola, tampoco fue un perjuicio para ningún otro hombre, ya que aún quedaba lo suficiente y lo mismo; y más de lo que podrían utilizar los que aún no se han proporcionado. De modo que, en efecto, nunca quedó menos para los demás debido a su encierro para sí mismo: porque el que deja tanto como otro puede hacer uso, hace tan bien como no tomar nada. Nadie podía creerse herido por la bebida de otro hombre, aunque tomó un buen trago, que tenía todo un río de la misma agua que le dejó para saciar su sed: y el caso de la tierra y el agua, donde hay suficiente de ambos, es perfectamente igual» (Locke Sect. 33).

Algo que el mismo Chafuen admite es que el tema de la acción ante la necesidad extrema es un acto de misericordia y no de justicia. El mismo Santo Tomás de Aquino decía que la restitución no era necesaria si aquel en plena necesidad consume el bien, porque el bien se volvió de los comunes —a través de la necesidad— entonces no se ha causado injuria (Chafuen, 2009, p. 117). Ya vimos que Vitoria exige de los ricos la asistencia a los pobres, al igual que Domingo de Soto, y Tomás de Mercado tenía el siguiente pensamiento:

Sería absurdo pedirle a una persona en pobreza extrema que se comporte virtuosamente, cultivando la paciencia y la moderación. De la misma manera, tampoco se le puede exigir que sea un buen observante de la ley, respetando los bienes que no son de su propiedad, cuando, en cierta manera, la misma ley ha contribuido a su situación. En suma, no hay que esperar que un hombre que no tiene satisfechas sus necesidades básicas (alimentos, vestido, y casa donde vivir), que sea virtuoso y observante del estado de derecho. Por eso dice Mercado que un hombre en estas condiciones «no tiene ley, ni aun paciencia, ni moderación» (cit. en Torales, 2005, p. 741)

Estoy plenamente de acuerdo con la conclusión de Torales cuando dice que para los escolásticos el derecho de propiedad debe subordinarse al derecho de vida (Torales, 2005, p. 741). Al final, el mismo Mercado analizó la economía no para entender el mercado como tal, sino para llegar a respuestas *morales*. En la época escolástica, era impensable separar la teología moral de los mecanismos económicos.

El capitalismo moderno carece de este peso moral y, hoy en día, se ha instalado a través de una justificación utilitarista. A pesar de que los anarcocapitalistas reniegan del utilitarismo como sistema moral, en el capitalismo «auténtico» ese sistema no existe en la actualidad, y el mercantilismo se sostiene sobre los hombros de la justificación utilitarista. Esta gran división entre moral y economía se logró con Adam Smith, quien inició el estudio de la econometría como una ciencia en sí misma. Sin embargo, Smith sí estaba preocupado por la ética y moral en el comercio y, a diferencia de su colega Hume, tenía una postura de virtudes éticas aristotélicas en vez de una visión utilitarista (Polanco, 2017, p. 10).

Parte de la esencia del libertarianismo y el liberalismo actual es la rebelión en contra de la redistribución forzosa por parte del Estado. Todo intercambio debe ser voluntario y libre, ausente de coerción arbitraria, entre individuos. Como diría Rand, el *self-interest* prevalece ante todo, porque, al final, toda propiedad es vista como una extensión del individuo.

Mi conclusión es contraria a la de Chafuen por diversas razones. Principalmente, para el escolástico, el *ius necessitatis* era justificación suficiente para intervenir y quitar propiedad privada en nombre del bien común, que es una noción moral cristiana, y la protección de los bienes del individuo sobre

el bien común *no es justificable*. Aún más, el lucro era causa de diversas crisis teóricas entre los escolásticos, porque apunta a una búsqueda de riqueza material que no es compatible, nuevamente, con la doctrina cristiana que busca unir el hombre con Dios.

Se ha hablado de la restitución de lo robado cuando se ejerce la idea del robo justificado. Es decir, que la persona en una crisis que roba algo privado *debe* devolver lo robado de alguna forma. Sin embargo, ¿acaso no contradice esto la idea de misericordia y amor del cristiano? Es decir, ¿será auténticamente misericordioso ayudar al prójimo esperando algo a cambio?

Alejandro Chafuen es un reconocido libertario y, como ya fue mencionado anteriormente, entre los principios más fundamentales en el capitalismo ideológico respaldado por la filosofía libertaria está el principio de no agresión. Nozick, un gran defensor de la propiedad privada, decía que la agresión solo era justificable bajo la premisa de defensa propia. Las excepciones a la violación de este principio son escasas en la teoría libertaria y se considera absoluta para el sostenimiento del capitalismo auténtico (que no debe confundirse con el capitalismo aplicado en sociedades contemporáneas, que son más mercantilistas que capitalistas).

La privatización de bienes comunes y necesarios no sería de agrado a los escolásticos, porque son objetos de necesidad básica y no de lujo. Es decir, como el bien común es la justificación consecuencialista de la propiedad privada, esta debe responder a un deber moral en sociedad. Por esto mismo, Domingo de Soto defendió el derecho de los mendigos para realizar limosnas de casa en casa y también se hablaba de «precios justos» para los bienes necesarios. La armonía social era la consecuencia más importante de la propiedad privada, pero esta jamás podía estar por encima de la vida propia.

La gran diferencia es el fin último de la propiedad privada entre ambas corrientes de pensamiento. En el libertarianismo e ideología capitalista, la propiedad privada es el vehículo para la defensa de la libertad negativa del individuo, mientras que para el escolástico es la herramienta para sostener la paz y armonía social, que corresponde al bien común. El error es confundir la noción de libertad liberal con la idea de libertad espiritual.

Aunque haya autores como Francisco de Vitoria que parecen contradecirse por momentos en cuanto a la redistribución de riqueza (como lo expone Chafuen), es impensable que Vitoria abandonase la idea del *ius necessitatis*, porque sería dejar a un lado el credo cristiano y para los escolásticos la ideología cristiana está por encima de cualquier utilidad económica. Los hombres solo administran la tierra de Dios, y al final, todos somos hijos de Dios. El bien común prevalece en la ideología cristiana y el pobre es virtuoso y merecedor de asistencia por decreto divino⁸.

⁸ Véase *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI*.

Por otro lado, la idea de generar riqueza solo por generar riqueza, como lo fomenta el capitalismo moderno, es una noción ajena a las consideraciones religiosas. Lo primordial en la época medieval era satisfacer las necesidades básicas del humano, no en búsqueda de una mejora material en sí misma, sino una mejora espiritual. La preocupación escolástica es en torno al mundo interior del hombre, no el mundo exterior.

Considero los esfuerzos académicos de pensadores como Chafuen necesarios en la revitalización de temas antiguos que consideramos obsoletos. En un intento de vincular el capitalismo con los escolásticos, él ha logrado resaltar similitudes que recalcan la importancia de la libertad individual, pero, curiosamente, también podría ser un punto de resurrección para las ideas de bien común en la implementación del capitalismo para los liberales conservadores que creen en el poder del libre mercado.

Referencias

- Alioto, D. (2009). *La justicia de los contratos: dialéctica y principios de los contratos privados*. Instituto de Estudio Filosóficos.
- Chafuen, A. (2009). *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Fundación para el Progreso.
- de Soto, D. y de Robles, J. (2003). *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI*. Ariel.
- Grice-Hutchinson, M. (1952). *The School of Salamanca*. The Clarendon Press.
- Locke, J. (2007). Traducción de Carlos Mellizo *La ley de la naturaleza*. Tecnos.
- Megías, J. J. (s.f.). *Propiedad y derecho natural en la historia: una relación inestable*. Universidad de Cádiz.
- Polanco, M. (2017). *La filosofía moral de Adam Smith*. Unión Editorial.
- Rand, A. (1986). *Capitalism: The Unknown Ideal*. Signet Editions.
- Torales, S. (2005). *La concepción de la propiedad privada en Tomás de Mercado*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Rothbard, M. N. (1982). Law, Property Rights, and Air Pollution, *Cato Journal* 2, No. 1 (Spring 1982): pp. 55–99.



Francisco de Vitoria y su concepto de la persona humana

Francisco de Vitoria and his concept of the human person

Alejandro A. Chafuen

Acton Institute
achafuen@acton.org

En colaboración con

Alejandra Martínez Cánchez

Universidad Francisco Marroquín
alejandramartinez@ufm.edu

Resumen: La labor educativa de Francisco de Vitoria tuvo una tremenda influencia en la civilización occidental. Sus opiniones nos llegan gracias a sus estudiantes que transcribieron sus clases más que a sus escasos escritos. El artículo describe aspectos esenciales de la vida académica de Vitoria y se centra en sus aportaciones a temas relevantes para la sociedad libre y la libertad humana. El artículo analiza la visión de Vitoria sobre la persona humana que se desarrolló a partir de lo aprendido en sus estudios, especialmente de santo Tomás de Aquino, y de sus contactos personales con sus diversos compañeros, estudiantes y profesores de la Universidad de París. Los temas cubiertos incluyen la propiedad privada, el libre comercio y cómo los derechos de propiedad y comercio son derechos humanos que pertenecen a todas las personas, incluidos los pecadores y las poblaciones indígenas, y se basan en su condición de hijos de Dios y no en la gracia. Algunos lo llaman el «Sócrates español», y es considerado uno de los fundadores del derecho internacional y fundador de la Escuela de Salamanca.

Palabras clave: Francisco de Vitoria, libertad humana, persona humana, santo Tomás de Aquino, propiedad privada, libre comercio, derechos humanos, libertad económica, Hugo Grocio

Abstract: Francisco de Vitoria, O.P. (1483-1546) educational work had a tremendous influence in western civilization. His views come to us thanks to his students who transcribed his classes rather than from his scant writings. The article describes essential aspects of Vitoria's academic life and focuses on

his contributions to issues that are relevant for the free society and human liberty. The article analyzes Vitoria's views on the human person which were developed by what he learned from his studies, especially of St. Thomas Aquinas, and from his personal contacts with his diverse classmates, students and teachers at the University of Paris. Topics covered include private property, free trade, and how the rights to property and trade are human rights which belong to all persons, including sinners and indigenous populations, and are based on their status as children of God and not on Grace. Referred by some as the "Spanish Socrates" he is regarded as one of the founders of international law and founder of the School of Salamanca.

Keywords: Francisco de Vitoria, human freedom, human person, Saint Thomas Aquinas, private property, free trade, human rights, economic freedom, Hugo Grotius

Introducción

Quizá porque mi visión de las ciencias sociales está fuertemente influenciada por los postulados de la Escuela Austríaca de Economía, que dentro de esa disciplina es una corriente minoritaria, siempre que me aproximo a un tema, es fácil para mí encontrar algo nuevo qué decir, o hacer una crítica a la interpretación dominante sobre las contribuciones de un autor. El enfoque de la economía austríaca se basa en el análisis de la acción humana real, con seres humanos y mercados imperfectos. Y, los que la hemos estudiado, vemos cómo, los que descuidan este enfoque, a veces descuidan puntos importantes de análisis.

Sin embargo, esta vez no fue así. De hecho, he encontrado que la mayoría de quienes han analizado las contribuciones de Francisco de Vitoria (1483-1546), han llegado a conclusiones similares y, en la mayoría de los casos, correctas.¹ Solo encontré disputas y diversas opiniones acerca del año de nacimiento de este gran educador.

Mientras escribía mi libro sobre el pensamiento económico de la escolástica tardía estudié a Vitoria principalmente desde la óptica de sus enseñanzas económicas. Pero, esta vez, en este breve ensayo, iré más allá de lo económico y me enfocaré además en la relevancia de la concepción de Vitoria de la persona humana, además de otros aspectos de su vida y su relevancia en la historia.

Lo que surge de mi nueva y más extensa lectura de su vida y sus contribuciones es que su análisis de la persona humana tan rico fue fruto en gran parte de — además de su genio— de la diversidad y los talentos, de profesores, colegas y alumnos, con los que Vitoria compartió la mayor parte de los años de su vida. Su visión de la persona nunca se quedó en generalidades, sino que siempre respetó

¹ La mejor bibliografía que he leído sobre Vitoria es *Bibliografía Vitoriana*, por Jean-Paul Coujou y Ma Idoya Zorroza, Cuadernos de Pensamiento Español, Pamplona, 2014.

a la persona como individuo, influido por su entorno, por sus conocimientos e ignorancia. Una visión que lo llevó a respetar a la libertad de la persona en el campo social, político y económico.

Para entender su mundo, los invito a que trasladen su mente hasta los tiempos de Francisco de Vitoria. En su juventud, comenzó a experimentar el impacto y la emoción que trajo a España la conquista de América. El entorno económico europeo comenzó a experimentar una gran transformación. El intercambio y la actividad comercial en el Mediterráneo afrontaban una nueva competencia que cambiaría las dinámicas de la civilización occidental.

Occidente también enfrentaba otra amenaza: el islam y el Imperio Otomano estaban al acecho de Europa, listos para tomar ciudades clave como Viena (1529). En ese sentido, Luciano Pereña (1920-2007) describe la preocupación de Vitoria:

La unidad de Europa constituyó para él la gran obsesión ante el peligro del imperialismo otomano. ¿Cómo podría evadirse a la ola de pánico que invadía a todo el Occidente? Con Belgrado (1521) y Rodas (1522) caían las dos barreras de la cristiandad, consideradas inexpugnables contra el imperio otomano. Europa quedaba amenazada por el norte y el mediodía. Después de la victoria de Mohacs los turcos ponían en el trono de Hungría a Juan Zapolya. El vasallaje y protección turca sobre aquél [sic] país satélite dejaba las puertas abiertas a Solimán el Magnífico, sobre el centro de Europa. No tardó en pasar el Danubio. Se apoderó de Buda y cercó a Viena. Quedaban amenazadas Alemania y Austria. (Pereña, 1981, p. 29)

Algunos líderes religiosos de entonces argumentaron que los europeos no debían reaccionar ante los invasores. Para ellos, el avance de los musulmanes era resultado de los pecados de la cristiandad católica. Afortunadamente para los cristianos, los 16,000 defensores bajo el mando del Archiduque Fernando de Austria defendieron exitosamente a Viena de las 250,000 tropas enemigas. Las fuerzas de Solimán fueron incapaces de traspasar los muros y a los guerreros austriacos. Fue en ese momento que Vitoria comenzó a desarrollar sus disertaciones éticas y filosóficas más elaboradas sobre las razones para justificar posibles guerras. Como escribe Pereña, «Francisco de Vitoria concebía al islam como el mayor enemigo exterior de Europa» (Pereña, 1981, p. 57). De manera que, dado este contexto, entendemos entonces por qué Vitoria y otros miembros de «su» Escuela de Salamanca analizaron los límites y las reglas de la lucha, los derechos de los ganadores y los perdedores y la importancia de buscar la paz. Y, de hecho, el punto de partida para el análisis de este, y de todos los temas que tienen que ver con la justicia, era su concepción de la persona humana.

Su perspectiva fue difundida gracias a sus clases y conferencias en un ambiente académico que mostraba una internacionalización cada vez más activa y dinámica. Estudiantes de distintas partes del mundo asistían a las universidades principales como Bolonia (fundada hacia finales del siglo XI) y la Universidad de París (fundada en la segunda mitad del siglo XII), donde se fueron formando muchas de las ideas de Vitoria.

Como alumno, en la Universidad de París, Vitoria pudo ver lo rica que era la diversidad cultural. Incluso las universidades más internacionales de hoy tendrían problema para competir. Las facultades estaban divididas en «naciones» y cada una de ellas incluía a varios de lo que hoy son los países más importantes de Europa.

El descubrimiento de nuevos territorios y rutas de navegación, y la nueva economía que emergió de estos acontecimientos, la amenaza de los musulmanes, la mezcla de culturas, razas y las tradiciones intelectuales de los principales centros académicos, la explosión en la cantidad de material impreso nos presenta un mundo bastante similar al nuestro.

En cuanto a las tradiciones intelectuales que nutrieron el pensamiento de Vitoria en París, Idoya Zorroza menciona las tres principales. Primero el «*tomismo* y, más aún, la renovación de los estudios tomistas en el seno de la orden dominicana» (Contratos y Usura, 2006, p. 16). Luego «el *nominalismo* parisiense, en particular la versión moderada del nominalismo, distanciada de las tesis extremas que se habían defendido con anterioridad» (Contratos y Usura, 2006, p. 16). En tercer lugar, «el *humanismo* que provocó una renovación —a veces en ruptura con la época anterior— en distintos órdenes sociales, culturales y universitarios»; el cual estaba volcado en el problema del hombre y su dignidad, así como en su reforma cultural y espiritual» (Contratos y Usura, 2006, p. 16).

Su persona

Francisco de Vitoria fue criado en Burgos, Castilla y León, España. Nació en el seno de una familia próspera en medio de un período de importantes cambios para España. Alguna de las fechas más relevantes en la vida de Vitoria luego de su entrada a la Orden de los Predicadores, que sirven para entender su formación, debería incluir su viaje en 1507 a París, donde estudia humanidades y letras. Unos años más adelante, en el 1509-1510, comienza a estudiar bajo grandes profesores, incluido a Juan de Celaya (c. 1490-1558). Además de ser un experto en teología y filosofía, Celaya era especialista en matemáticas, física y cosmología. En 1513, Vitoria termina sus estudios de filosofía y comienza a estudiar teología, la cual empieza a enseñar en 1516. En 1522, recibe su licenciatura y doctorado en teología y, al año siguiente, parte

de París. En 1526, gana la cátedra de Prima en la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca.

Su labor educadora lo llevó a ser recordado con admirables descripciones: el Sócrates español; Padre de la Teología española; Fundador del Derecho Internacional; y Fundador de la Escuela de Salamanca. Sobre él, un académico de su tiempo, Joannes Vasaeus (1511-1561), escribió: «Su erudición era increíble, su lectura casi ilimitada, su memoria lista, era como un milagro de la naturaleza... En toda España no había nadie tan sabio, tan sencillo y, me atrevo a añadir, tan santo» [traducción propia] (Nys, 1917, p. 81).

En palabras de otro admirador, Vitoria expresó ideas: «en una forma digna, que no pudiera servir de escándalo e irrisión a los enamorados del Humanismo» (Villoslada, 1938, p. 2). Publicó poco durante su vida, pero dictó sus clases a estudiantes capaces de registrar y transcribir sus enseñanzas para la posteridad.

Dos de los principales estudiosos de Vitoria, Jean Paul Coujou y Ma Idoya Zorroza resumen así su persona:

Vitoria tenía un carácter abierto, cordial y cercano, una inteligencia brillante (que le permitía la exposición de los temas con claridad y sencillez expositiva) y, de especial interés para sus clases, una exposición amena y ágil, de gran viveza y claridad, aunando la profundidad en el tratamiento de los temas con la cercanía que daba a algunos puntos, vinculándolos a experiencias y realidades del tiempo, motivaciones profesionales de sus alumnos, etc. Francisco de Vitoria hacía 'vivas' las explicaciones, y ello ha quedado reflejado en los manuscritos. (Bibliografía Vitoriana, p. 23)

Las enseñanzas de Vitoria continuaron propagándose a través de sus alumnos y sus colegas. Quizás el más importante fue Domingo de Soto, O.P., (1494-1560) cuya obra *De Iustitia et Iure*, fue de los libros más usados y populares en las universidades. El texto de De Soto tuvo alrededor de 100 ediciones en un lapso de 50 años. Luciano Pereña, gran conocedor de las contribuciones de ambos ve a Vitoria y Soto como que tienen casi una doctrina unificada, con muy pocas diferencias.

En uno de los libros más recientes sobre Vitoria, el Padre Juan Belda Plans describe su persona y legado:

El genio creador de Vitoria supo afrontar los graves problemas de su época con una sorprendente originalidad y apertura de mente, buscando y encontrando nuevos caminos que dieran con soluciones fructíferas y duraderas; y todo ello desde la fidelidad a los principios evangélicos, con un gran sentido de misión y servicio eclesiales de la teología a la comunidad humana. El sabio dominico aprovechó a la perfección todas las aportaciones positivas de la reforma eclesiástica y espiritual de su tiempo, así como de los nuevos

aires culturales del Humanismo cristiano, para aplicarlos a la renovación de la teología, sin renunciar a las mejores esencias escolásticas medievales, en particular del tomismo, de donde generalmente partía en su labor investigadora. (Belda Plans, 2015, p. 3)

La persona humana y su libertad económica

La concepción de la persona humana en Vitoria no era distinta a la de su tiempo. El ser humano es una criatura racional, libre y capaz de hablar y comunicarse, y con la necesidad de una vida social. Al igual que santo Tomás (por ejemplo en I-II, q. 6) define el acto puramente humano como el acto libre de la voluntad, señalado por la razón. Pero es en la aplicación de esa visión cristiana de la persona y la libertad humana a los dilemas de su tiempo donde encontramos la contribución más duradera de Vitoria.

Hoy en día los economistas, cuando hacen pura ciencia económica, estudian cómo son los procesos mediante los cuales los seres humanos asignan recursos económicos. Rara vez preguntan: ¿Qué es un derecho? ¿Quién es sujeto de derecho? ¿Qué es poseer? ¿El uso es distinto de la posesión? ¿Quién está autorizado para celebrar un contrato? Todas estas preguntas, sin embargo, son esenciales para entender la libertad económica. Francisco de Vitoria, al igual que la mayoría de los teólogos y juristas de su tiempo, analizó y respondió a esas preguntas.

En la introducción de la magnífica nueva edición de *Contratos y Usura*, Idoya Zorroza Huarte escribe que Vitoria vio claramente que:

Las actividades económicas son una parte de la necesaria inserción de la persona en comunidad y sociedad, y como tales, incluyen todos los elementos que constituyen antropológicamente lo propio de la acción humana como humana (que es de carácter moral) y de modo especial su necesaria vinculación y apertura al todo comunitario o social. (Zorroza Huarte, 2006, p. 47)

En tiempos de Vitoria, la economía no era vista como una disciplina especial. Los análisis económicos tendían a aparecer en los manuales de teología moral, al analizar por ejemplo el robo y el séptimo mandamiento²; también en los tratados sobre la justicia, en relación con la justicia conmutativa o distributiva; y en los manuales para los confesores. Del mismo modo, Vitoria abordó la economía mientras estudiaba y enseñaba filosofía y teología.

² En varias tradiciones protestantes, excepto la luterana, el séptimo mandamiento es «no cometerás adulterio», en la tradición católica, el séptimo mandamiento es «no robarás».

El dominio del hombre sobre todas las cosas

Vitoria impuso a la *Suma Teológica* como libro de texto para sus alumnos. Las contribuciones de Vitoria sobre los derechos y deberes que vienen asociados con la posesión de bienes, la propiedad privada, aparecen en sus comentarios a la II-II de santo Tomás.

Consistente con Génesis 1:26-28, Vitoria enseña que Dios:

Dio a todos los hombres todos los bienes creados y todas las criaturas, es decir les dio dominio sobre todas las cosas (...) el hombre es dueño del cielo y de la luna y del sol, en aquel modo en que puede usar de ellas, porque el cielo también ha sido creado para los hombres, y usamos de él en la medida que conviene; pues usamos de la luz del sol, de la luz de la luna y de otras estrellas³

El derecho de los seres humanos a tener posesión de las cosas creadas se deriva del derecho natural, pero la división real y genuina se ha constituido a través de la ley positiva. Vitoria repitió los argumentos aristotélicos-tomistas a favor de la propiedad privada aplicados al razonamiento de su tiempo.

Adicionalmente a los argumentos económicos y políticos de que la propiedad debe ser privada porque lleva a un mejor uso y mantenimiento, y porque conduce a menos disputas y a una sociedad más ordenada, Vitoria también defendió a la propiedad privada, porque permite la práctica de actos de caridad cristiana tales como vestir al desnudo, alimentar al hambriento y cobijar a los que no tienen hogar. Según la cita de Conradus Summenhart (1450-1502), Francisco de Vitoria definió *Dominium* como la facultad de usar algo de acuerdo con las leyes racionalmente establecidas. Las personas pueden hacer uso de las cosas, aunque no sean sus dueños. Es por eso por lo que «*Dominium*» y «uso» son diferentes. Cuando uno tiene dominio perfecto sobre un bien, puede usarlo como le plazca, incluso hasta el punto de destruirlo.

Vitoria fue uno de los teólogos que explicó con mayor claridad que los pecadores, incluso aquellos que están en pecado mortal, tienen derechos humanos, tales como el derecho a la propiedad privada:

Los hubo que defendieron que el título del dominio es la gracia, y, por lo mismo, los pecadores, al menos los mortalmente tales, no tienen dominio alguno sobre las cosas. Fué [sic] el error de los pobres de Lión o valdenses, y posteriormente, de Juan Wicleff; el cual error fue condenado en el Concilio

³ Hoy en día vemos cómo esta posibilidad de dominio se ha convertido en un tema de enorme relevancia. Por ejemplo, las comunicaciones satelitales se han convertido en uno de los bienes esenciales para la economía del siglo XXI. La exploración espacial, la ocupación de otros planetas y otros esfuerzos humanos en el espacio pueden beneficiarse de los principios enseñados por Vitoria.

de Constanza en esta proposición: «Nadie es señor civil mientras está en pecado mortal». (Ripoll, Vitoria, 1917, p. 14)

Para Vitoria, los derechos civiles derivan de la ley positiva que a su vez derivan de los derechos naturales. En ese sentido, los pecadores tienen un derecho natural y civil a la propiedad y al intercambio comercial. Sobre este punto, escribió:

Si el pecador no tiene dominio civil, del que parece hablan valdenses y wicleffistas, tampoco lo tiene natural. Mas como el consiguiente es falso, es decir, es falso que el pecador no tenga dominio natural. Luego también lo tiene civil... El dominio natural procede de Dios como el civil, y aún más directamente, porque el dominio civil parece ser establecido por derecho humano; si, pues, por ofender a Dios perdiese el hombre el dominio civil, con mayor razón perdería el natural. Que el pecador no pierde el dominio natural se prueba porque no pierde el dominio de sus propios actos y de sus propios miembros, pues tiene el pecador derecho a defender su propia vida. (Ripoll, Vitoria, 1917, p. 16)

Luego agrega otros argumentos, si bien varios reyes eran pecadores, los reyes tienen derecho de jurisdicción e incluso las escrituras se refieren a ellos como «reyes». David pecaba ocasionalmente, pero eso no resultó en la pérdida de su majestad. Vitoria se apoya en san Agustín en *De Trinitate*, para demostrar que el hombre tiene derechos producto de los poderes racionales de su naturaleza innata.

Vitoria nos enseña que los derechos de la persona se fundan en la imagen de Dios

pero el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, a saber, por las potencias racionales, que no se pierden por el pecado mortal. Luego, como ni la imagen de Dios, su fundamento, se pierde el dominio por el pecado mortal. (Ripoll, Vitoria, 1917, p. 17)

Por la falta de gracia, no se pierde tampoco la potestad espiritual, por lo que Vitoria lógicamente concluye «luego ni la [potestad] civil, que mucho menos parece radica en la gracia que la espiritual». (Ripoll, Vitoria, 1917, p. 18)

Vitoria añade: «como remate afirmo que la doctrina que combatimos es manifiesta herejía; y así como Dios hace salir su sol sobre buenos y malos, y hace llover sobre justos e injustos, así dióles [sic] también a buenos y malos bienes temporales» (Ripoll, Vitoria, 1917, p. 19).

Aunque para probar su punto Vitoria no necesita hacer una lista exhaustiva de los pecados mortales, cita algunos como la infidelidad y la herejía, pero concluye, «ni de los mahometanos ni de los judíos ni de ningún otro infiel es

licito quitar nada de lo que poseen, por razón de ser infieles; fuera hurto o rapiña no menos que quitado de cristianos», el cual es un principio consistente con su defensa de la libertad religiosa (Ripoll, Vitoria, 1917, p. 20).

Vitoria muchas veces se apoyó en la opinión de sus predecesores dominicos, como santo Tomás de Aquino y el cardenal Tomás de Vio, Cayetano (1469-1534), cuando se referían al porqué se deben proteger los derechos de propiedad de los nativos y otros no cristianos.

De todo lo hasta aquí tratado siguese que los bárbaros, ni por pecados mortales, ni por el especial pecado de infidelidad, hallan obstáculo para ser verdaderos dueños, ya pública, ya privadamente; ni a título de ser sus dueños pecadores e infieles pueden ser ocupados por los cristianos los bienes y tierras de ellos, como elegante mente deduce Cayetano en sus comentarios a santo Tomás (2-2, q. 66, art. 8). (Ripoll, Vitoria, 1917, p. 24)

De su defensa del derecho de los indígenas de poseer propiedad, tanto privada como comunal, se desprende su defensa de que los indígenas tenían derecho al intercambio comercial con quienes quisieran. Estos derechos, además, se podían ejercer globalmente. De allí, que el padre Téofilo Urdániz, O.P., (1912-1987) menciona a Vitoria como uno de los precursores del neoliberalismo, y otros lo mencionan como campeón de la globalización.

El respeto a la propiedad privada y al derecho de intercambiar esa propiedad es la esencia de la libertad económica y Vitoria defendió estos derechos mejor que la mayoría de sus antecesores. El padre Bede Jarrett, O.P. (1881-1934) conecta de este modo al comercio con la propiedad privada en la visión de entonces:

Pero el comercio se basa en la práctica en la necesidad del individuo de poseer lo que ha acumulado. Quitarle al hombre los frutos de su propio trabajo, y no tendrá ningún estímulo para trabajar. El comunismo vuelve indolente a la mayoría de la gente; solo desean compartir las ganancias de su vecino y no tener que producir ninguna para ellos mismos. Ésa [sic] es la enseñanza económica de fines del siglo XV, la nueva versión de los viejos argumentos que Tomás de Aquino tomó prestados de Aristóteles. Por lo tanto, el comercio era una de las nuevas fuerzas más fuertes a favor de la propiedad absoluta, ya que cuanto más completamente posees, más motivos tienes para esforzarte por aumentar tus posesiones. Además, como consecuencia, la mente que comercia se convierte con el tiempo en una mente que quiere retener y nunca quiere soltar. El comercio se basa en la propiedad absoluta e insiste en ampliar su ámbito. [Traducción propia] (Jarrett, 1942, p. 147)

Además del comercio y la propiedad, Bede Jarrett señala que otra nueva enseñanza que cobró fuerza a fines del siglo XIV es «el culto del individuo.

Vivir es ser uno mismo. Con la elegancia de la latinidad esto fue predicado, expuesto en las universidades y practicado de todo corazón» (Jarrett, 1942).

Vitoria con sus enseñanzas le da fuerza a estos principios, pero es más recordado por sus aportaciones a los principios de guerra justa donde aplica lo que venía aprendiendo sobre las batallas con las poblaciones indígenas de Centro y Sudamérica a los principios de guerra justa. En su libro sobre las teorías sociales de la Edad Media, Bede Jarrett cita a Vitoria en el tema de guerra y paz y no cuando aborda la economía. El libro de Jarrett termina en el 1500, y la contribución académica de Vitoria fue durante la primera mitad del siglo XVI, pero fue tan relevante que se vio en la necesidad de mencionarla y resumirla en su libro.

Los límites a la propiedad

Vitoria, al igual que todos los autores medievales tardíos, reconocía los límites al uso de la propiedad privada. En casos de necesidad extrema, la gente podía tomar y usar aquello que pertenecía a otros. Según sus enseñanzas,

en la necesidad extrema, no habiendo otro recurso, puede uno tomar lo de otro; porque el uso de las cosas es de Derecho natural y no hay que suponer que los hombres, al establecer la división de bienes, quisieran hacer leyes inicuas que les estorbasen utilizarlos en ese caso extremo, lindero de la muerte. (Getino, 1939, p. 145)

Aunque siempre está la obligación de la limosna, los que están en necesidad grave, más que extrema, no tenían derecho de tomar los bienes de otros para socorrerse; pero aclaraba Vitoria que no debemos definir «necesidad extrema» como la condición en la que se está a punto de morir, sino cuando se está herido, o casi moribundo por falta de comida y con la muerte no muy lejos del horizonte (Getino, 1939, p. 145). La propiedad conviene que sea privada porque se usa mejor, pero en situaciones límites, se acepta que, para escapar males mayores, uno pueda usar de la propiedad de otros, como usar el caballo del vecino para escaparse de ladrones o raptos.

En los casos de necesidad extrema, los seres humanos tienen que dar limosna incluso hasta el punto en que su condición social se afecte, como por ejemplo pasarse a caminar en lugar de montarse en el caballo o casar a menos hijas [Vitoria de hecho usa este argumento en español en lugar de latín] «dejar de casar también a sus hijas como las casara si no los socorriera». En extrema necesidad, para escapar de la muerte o de una lesión muy grande, la gente puede usar la propiedad de otra persona, como una doncella que escapa de un violador usando el caballo de su vecino. Incluso, de ser posible, se debe devolver la propiedad una vez que el peligro ha pasado. En casos de una

necesidad muy grave, menos sería que una necesidad extrema, la obligación es de los otros de dar limosna al necesitado. La obligación de la limosna, que obliga a todos los cristianos, no era tanto un límite a la propiedad, sino la prueba del derecho a poseer propiedad, «pues no se puede dar lo que no es propio» (Getino, 1939, p. 138).

Vitoria también aceptaba que existiesen impuestos, que son una limitación a la propiedad. Pero siempre matizaba su análisis con posibles excepciones. Si los impuestos eran injustos, uno podía en buena conciencia no pagarlos. La justicia en los impuestos debería ser determinada por los principios de justicia distributiva. Esa rama de la justicia es la que trata de la provisión y manutención de los bienes comunes. La justicia distributiva no incluía los salarios, las ganancias ni las rentas, pero sí el cobro de los impuestos y la distribución de esos ingresos del fisco. También incluía la adjudicación de cargos públicos. La doctrina era que, en temas de justicia distributiva, a distingo de la justicia conmutativa (la justicia en los contratos), se debe prestar atención al mérito de las personas.

En ese sentido, no todas las personas tienen el mismo mérito. Los que ayudaban al príncipe o al rey en tareas de gobierno, como por ejemplo en la defensa, podían ser tratados preferentemente en la política impositiva. Los cargos de gobierno también debían ser otorgados de acuerdo con el mérito. Vitoria aclaraba que había que ser mucho más cuidadosos en la elección de autoridades religiosas que en la selección de miembros del gobierno. De hecho, cuando había procesos muy competitivos de selección, como para las cátedras en la Universidad de Salamanca, se debían respetar rigurosamente. Es natural que Vitoria haya visto el proceso competitivo como algo positivo, no solo en el campo académico, sino en el campo económico y político.

Las costumbres que aceptamos y adoptamos implican, en cierto modo, que pensamos que son acordes con nuestra visión de la persona humana. Tomemos dos costumbres de los procesos académicos durante el tiempo de Vitoria: la competencia y el rol de los involucrados (hoy se los llamaría los «stakeholders»). En tiempos de Vitoria, la competencia o concurso para ver quién ocuparía las cátedras más importantes en una universidad tenía un componente democrático. Luego de escuchar las ponencias, eran los alumnos los que elegían al ganador. Así, Vitoria ganó la cátedra de prima (la principal). Del mismo modo, eran los alumnos quienes elegían al rector. Pero para sorpresa de muchos hoy, el puesto de rector solo duraba tres meses. «El poder tiende a corromper, y el poder absoluto a corromper absolutamente» decía Lord Acton (1834-1902), y este corto tiempo de los rectores en el «poder académico» evitaba problemas de acumulación de poder. En la mente de Vitoria, los poderosos, o las personas con cargos importantes, no eran vistos como ángeles, sino como seres con la misma posibilidad de ser pecadores que los demás.

Mientras que parte de su conocimiento sobre cómo los seres humanos interactúan en el mercado y conducían sus negocios venía de su experiencia

personal, de visitar ferias y escuchar confesiones⁴, lo que escribió de los indígenas lo aprendió de los reportes de los religiosos que escribían desde las colonias, y de los que retornaban de las colonias a España. Debía dar su opinión en los debates entre su compañero de Orden, fray Bartolomé de las Casas, O.P. (1484-1566), defensor de los indios, y de Juan Ginés de Sepúlveda (1494-1573), el jurista del emperador y defensor de los derechos de los conquistadores; Vitoria, que nunca puso pie en las Américas, por lo que tuvo que estudiar todos los reportes. Sus juicios fueron más cercanos a los de Las Casas, pero presentados con más «placidez y mesura» (Ripoll, Vitoria, 1917, xxviii).

Respetuoso de las cortes y los jueces, siempre miraba al caso personal. Sabía que existe la posibilidad de que, en un juicio, una de las partes use falsos testigos a los que llamaba «verdaderos lobos» (Getino, 1939, p. 148). Aunque no los eximía de la pena, los que se sentían injustamente condenados tienen derecho natural a resistirse (Getino, 1939, p. 149). Las confesiones que eran arrancadas por medio de torturas o amenazas no deberían ser aceptadas en un juicio.

Los derechos humanos y la guerra justa

Así como en economía (precios y contratos), Vitoria continuó con las enseñanzas de sus compañeros de orden, santo Tomás de Aquino, Conrado Summenhart, Cayetano, y san Antonino (1389-1459) entre los más importantes, lo mismo hizo con temas de guerra y paz. También citaba frecuentemente a Aristóteles.

Para ser justa, la guerra debía ser declarada por autoridad competente, para una causa justa, y llevada a cabo con una intención recta. Vitoria entraba luego en descripciones de todo tipo de circunstancias de guerra, desde los botines, los prisioneros de guerra, y la de evitar muertes de inocentes.

Algunos puntos esenciales de Vitoria sobre la guerra justa:

- ▶ La diversidad de religión no es causa justa para hacer la guerra. El hecho de que los «bárbaros» no quieren recibir la fe cristiana no era excusa para que los españoles los domine. «Es sentencia de Santo Tomás (2-2, q. 66, art. 8), y parecer común de los doctores; ni sé de nadie que haya sostenido lo contrario». Hoy el tema de la libertad religiosa vuelve a estar en discusión y Francisco de Vitoria también puede verse como un gran precursor de este derecho fundamental (Ripoll, Vitoria, 1917, p. 98).

⁴ En "An economic theory of economic analysis: the case of the School of Salamanca" *Public Choice*, <https://doi.org/10.1007/s11127-019-00662-y>, publicado el 13 de abril del 2019, la autora, Clara Jace, describe cómo el crecimiento del comercio llevó a una mayor demanda para confesiones y para que los moralistas opinen sobre temas económicos.

- ▶ Tampoco es razón bastante para hacer la guerra el ensanchamiento del Imperio. Ni la gloria del príncipe ni otra alguna ventaja para él es razón suficiente para hacer la guerra. Aclara este punto:

El príncipe debe ordenar lo mismo la guerra que la paz al bien común de su nación; no puede destinar las rentas públicas a su comodidad y a lustre suyo, y mucho menos puede exponer a sus súbditos a los peligros. Ahí está la diferencia entre un buen rey y un tirano, que el tirano ordena el gobierno a su negocio y comodidad, y el rey verdadero lo ordena al bien público. (Arist., IV *Politic.*, 10.) (Ripoll y Vitoria, 1917, p. 99)

Pruébese esta proposición primeramente por la autoridad de San Agustín, lib. 83, cuestión *Iusta bella solent deffiniri, etc.*, como arriba se ha dicho, y es doctrina de Santo Tomás (2-2, q. 40, art. 1) y de todos los doctores. (Ripoll, Vitoria, 1917, pp. 99-100)

Además: La guerra ofensiva es para vengar una injuria y castigar a los enemigos, como se ha dicho. Mas, no puede haber venganza, donde no hubo culpa e injuria. Luego... Otra razón. No tiene el príncipe mayor autoridad sobre los extraños que sobre los suyos; pero contra los suyos no puede usar la espada sino cometieren injurias; luego ni contra los extraños. (Ripoll, Vitoria, 1917, p. 100)

Otra definición esencial es que no cualquier injuria y de cualquier magnitud es suficiente para declarar la guerra.

No por cualquier culpa es lícito infligir penas graves a los propios conciudadanos y súbditos, como la pena de muerte, la de destierro, la de confiscación de bienes... Comoquiera, pues, que todos los efectos de la guerra son graves y atroces, como asesinatos, incendios, devastaciones, no es lícito por leves injurias perseguir con la guerra a los injuriadores, pues la dureza de la pena debe medirla la magnitud del delito. (Ripoll, Vitoria, 1917, p. 100)

Como mencioné antes, existían al menos dos grandes factores que requerían reflexionar sobre los derechos humanos⁵ y la guerra: el encuentro con las poblaciones nativas en las Américas y el avance de los turcos-otomanos hacia Occidente, al acecho de Viena.

⁵ Sobre la importancia de este tema para Vitoria y la discusión sobre derechos humanos, vea el artículo de Alejandra Martínez para el Instituto Fe y Libertad del 12 de enero de 2021: "Nominalismo y realismo: un debate medieval con consecuencias para el Nuevo Mundo" Partes I y II <https://feylibertad.org/2021/01/nominalismo-y-realismo-un-debate-medieval-con-consecuencias-para-el-nuevo-mundo/>

En cuanto a los otomanos, la pregunta era: ¿Cómo debían los cristianos y las naciones cristianas responder a este desafío? Había divisiones en Europa. Por un lado, Francisco I (1494-1547), rey de Francia 1515-1547, estaba listo para hacer acuerdos con los invasores turco-otomanos. Por otro lado, la alianza entre Carlos V (1500-1558), emperador del Sacro Imperio Romano Germánico (1519-1554), favoreció una postura más dura frente al invasor. Para Vitoria era mucho más fácil ofrecer principios para justificar la guerra cuando era cuestión de defensa, porque uno siempre puede tratar de repeler la fuerza del invasor con la propia fuerza (Jarrett, 1942, p. 207).

Las preguntas eran distintas en los dilemas en lo que hoy son las Américas. Los primeros compañeros dominicos de Vitoria que llegaron a América central, el Caribe y Sudamérica se quejaban no solo del maltrato a los indígenas, sino también contra las políticas mercantilistas que restringían el derecho al libre intercambio entre las colonias. Tal era el caso de los que estaban en la isla de La Española, que tenía que enviar sus productos a Sevilla, en lugar de hacerlo a las islas colindantes y otros asentamientos.

El historiador Luciano Pereña escribió una larga introducción a una edición del *Relectio de Iure Belli* de Vitoria y definió el análisis de Vitoria como uno de «paz dinámica». Pereña describe a Vitoria como el «maestro de la paz internacional». En las enseñanzas de Vitoria, «la paz es concebida como una situación de convivencia en el orden de la libertad. El hombre se constituye en el centro de gravedad en cuanto persona, súbdito del Estado y miembro de la comunidad mundial» (Pereña, 1981, p. 64). Si bien la persona humana es central y está primero que todo, como los seres humanos vivimos en una realidad histórica concreta y cambiante, la forma de lograr la paz cambia, es dinámica. Sobre esta visión de la paz, Pereña escribe:

Viene, ante todo, impuesta por una realidad social de las relaciones interhumanas, políticas e internacionales. Libertad y poder se articulan a un orden objetivo, natural e independiente de la voluntad humana, pero se completa y actualiza a través de la historia. La paz es así esencialmente dinámica en esta tensión permanente entre orden natural y voluntad de poder. (Pereña, 1981, p. 64)

Prosigue Pereña:

El orden de la paz se apoya y adquiere seguridad en el ordenamiento jurídico. Comprende los derechos de la persona, del Estado y de la Comunidad Internacional, que hacen posible el progreso de los pueblos. Las relaciones económicas empiezan a jugar un papel decisivo en su teoría de paz dinámica». (Pereña, 1981)

Comerciar en lugar de hacer guerra parecía resumir la mayor parte del enfoque de Vitoria:

«Vitoria terminó por crear un espíritu nuevo de comprensión y tolerancia internacional. Definió a España como un estado nacional, democrático e independiente del Papado y del Imperio. Concibió a América como una comunidad de pueblos libres protegidos políticamente por España. Defendió una Europa fuerte y unida sobre la alianza franco-española al servicio únicamente de la paz internacional. (Pereña, 1981, p. 65)

Concluye Pereña:

El redescubrimiento del hombre se constituye en objetivo prioritario de su investigación. La humanización y moralización de las relaciones sociales condicionan su tesis de paz y se hacen norma de política internacional. Y la fe en el hombre y en la capacidad de la libertad humana define su tratamiento metodológico. Este humanismo social y político llega a ser verdadero determinante de la Escuela. (Pereña, 1981, p. 67)

Sobre la influencia de Vitoria en Grocio

Para muchos, Hugo Grocio (1583-1645) compite con Francisco de Vitoria por el «título» de fundador del derecho internacional. Su libro más famoso *Del Derecho de la Guerra y de la Paz* abordaba temas similares a los analizados por Vitoria.

Durante esos años de intolerancia y luchas religiosas, era peligroso para protestantes como Grocio citar a católicos como Vitoria, y viceversa. Nos toca muchas veces a nosotros, a los que estudiamos la historia de las ideas, atar los hilos y ver cómo las ideas de autores del pasado influyeron en los autores que los sucedieron, como en el caso de Grocio, quien escribió medio siglo después de la muerte de Vitoria.

En su introducción a la edición inglesa más reciente de *Mare Liberum* (*The Free Sea*), de Hugo Grocio, el editor David Armitage (Liberty Fund, 2004) argumenta que en su defensa de la libertad de navegación y de comercio:

Grocio apeló a la literatura griega y romana, al derecho romano (en particular, a Institutos, II. 1. 1 y Recopilación, I. 8. 4), y a las autoridades españolas del siglo XVI, sobre todo al teólogo dominico Francisco de Vitoria y su compatriota salmantino, el jurista Fernando Vázquez de Menchaca. Una omisión notable en su arsenal de autoridades fueron las Sagradas Escrituras, un recurso que el antagonista escocés de Grocio, William Welwod, explotaría más tarde. Sin embargo, al enmarcar su argumento de esta manera, Grocio pudo ilustrar

las obligaciones de la religión natural (más que revelada), más allá de las tradiciones interpretativas de denominaciones particulares, y mostrar que incluso las tradiciones jurídicas de la monarquía española (que desde 1580 había incluido Portugal) se opuso a la posición portuguesa. [Traducción propia] («Introduction», 2004, p. XV)

Para recordarle al lector, en una de sus obras, Grocio argumentó que muchas de sus conclusiones serían ciertas incluso «si no existiese Dios», porque provenían de la recta razón. Hoy en día, eso no llamaría atención, pero, en su época, pensar en un mundo sin Dios era ilógico y peligroso. Le llovieron las críticas a este experto jurista.

Añade Armitage que el enfoque más amplio del argumento de Grocio:

También aseguró que *Mare Liberum* se entendiera como una declaración general del derecho a la libertad de comercio y navegación. De esta manera, desató una controversia más amplia y duradera sobre los fundamentos de las relaciones internacionales, los límites de la soberanía nacional y la relación entre soberanía (*imperium*) y posesión (*dominium*) que garantizaría su fama y notoriedad duraderas. [Traducción propia] («Introduction», 2004, p. XV)

En su análisis de los derechos de las poblaciones nativas, Grocio razona de un modo similar a Vitoria. Cito de nuevo a Armitage:

Los portugueses no podían reclamar ningún derecho de posesión en virtud del primer descubrimiento, porque las tierras de las Indias Orientales no eran *terra nullius* (tierras no poseídas) sino que estaban en posesión de sus gobernantes nativos. El hecho de que esos gobernantes fueran «en parte idólatras, en parte mahometanos» no invalidaba su derecho al dominio. [Traducción propia] («Introduction», 2004, p. XV)

En ese sentido, Grocio repitió los argumentos de Vitoria y ayudó a diseminar estos principios en el mundo protestante.

Relevancia de Vitoria para el mundo de hoy

Las enseñanzas de Francisco de Vitoria en las que hice hincapié en este corto ensayo siguen teniendo vigencia e importancia hoy. Cada sumo pontífice tiene sus propios carismas, pero pocos discrepan que parte del carisma de Benedicto XVI, Joseph Ratzinger, hoy pontífice emérito, era su gran intelecto. Benedicto XVI conocía bien las contribuciones de Vitoria, de la Escuela de Salamanca y de sus tiempos. En un librito que contiene su diálogo con Jürgen Habermas, Ratzinger escribe sobre los tiempos de Vitoria y su contribución:

Más cercano nos resulta examinar la doble fractura que se produjo en la conciencia europea al comienzo de la época moderna y que sentó las bases de una nueva reflexión sobre el contenido y los orígenes del derecho. En primer lugar, está el desbordamiento de las fronteras del mundo cristiano europeo que se llevó a cabo con el descubrimiento de América. En ese momento tuvo lugar el encuentro con pueblos ajenos al entramado de la fe y el derecho cristianos, que hasta entonces había sido para todos origen y modelo del derecho. En el terreno jurídico no había nada en común con aquellos pueblos. Pero ¿eso significaba que carecían de leyes —tal como algunos afirmaron actuando en consecuencia—, o bien existía un derecho por encima de todos los sistemas jurídicos, que muestra que los hombres son hombres y los une entre sí? Ante esta situación, Francisco de Vitoria desarrolló una idea que ya existía, la idea del *ius gentium*, el «derecho de los pueblos», donde la palabra pueblos se asocia a la idea de «paganos», de «no cristianos». Se trata de una concepción del derecho como algo previo a la concreción cristiana del mismo, y que debe regular la justa convivencia entre todos los pueblos. (Ratzinger, 2018, pp. 45-46)

Ratzinger también explica las razones por las que Grocio, y también Samuel Von Pufendorf (1632-1694), buscó llegar a conclusiones similares a las de Vitoria, pero sin tener que poner a Dios y a la religión en juego:

La segunda fractura se produjo dentro de la misma cristiandad debido al cisma que dividió la comunidad de los cristianos en diversas comunidades contrapuestas entre sí, a veces de modo hostil. Y de nuevo fue necesario desarrollar una noción de derecho previa al dogma, una base jurídica mínima que no se apoyase en la fe sino en la naturaleza, en la razón humana. Hugo Grocio, Samuel von Pufendorf y otros elaboraron la idea del derecho natural como derecho de la razón, que valora la razón como el órgano de la construcción de un derecho común por encima de las fronteras de la fe. (Ratzinger, 2018, p. 46)

Aunque no menciona a Vitoria, la última encíclica salida del Vaticano de la pluma del papa Francisco, *Fratelli Tutti*, toca muchos de los puntos en los que el gran maestro de Salamanca dejó su huella: libertad religiosa, caridad, dignidad humana, guerra justa y propiedad privada, entre otros.

Teólogos e historiadores serios de la Orden Dominica, como los mencionados en este ensayo, Bede Jarrett, o Teófilo Urdánoz, no pensaban que insultaban a Vitoria al llamarlo campeón de la propiedad privada o del neoliberalismo. Estos autores usaban las palabras en una forma más seria y menos politizada de cómo se usan en este último pontificado.

La forma en que el papa Francisco se refirió a la propiedad privada fue quizás el que más impacto produjo en los medios periodísticos y sociales y aquí la

culpa es para mí doble. Todos esperan que el actual pontifice esté de acuerdo en la enseñanza que enfatizó Vitoria de que los pecadores, herejes, y demás, tienen derecho a la propiedad privada. Pero en *Fratelli Tutti*, el papa Francisco hace tanto hincapié en que el derecho de propiedad privada es «secundario» que da la impresión de que es afín a las doctrinas socialistas.

Que Dios hizo la creación para todos los seres humanos lo acepta John Locke (1632-1704), y casi todos los que creen en Dios. Pero después del pecado original, no solamente que la propiedad privada se muestra como legítima, sino como la mejor manera que se cumpla su función social, de que los bienes sean más fructíferos, de que haya menos dudas y peleas, de que los menos virtuosos y holgazanes no se aprovechen de los más productivos. Muchos de estos beneficios fueron bien explicados y aplicados por una tradición que va desde Aristóteles a León XIII, que pasan por santo Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria. Pero el papa Francisco no los enfatiza.

Como escribí antes, en la tradición tomista, a la cual pertenecía Vitoria, el derecho de los seres humanos a tener posesión de las cosas creadas se deriva del derecho natural, pero la división real se ha constituido a través de la ley positiva. Cosa que no «es de derecho natural», pero sí es coherente con el derecho natural. Si queremos podemos tener propiedad en común. Que yo sea dueño de mis bienes no es por ley divina, sino por fruto de mi trabajo y contratos e intercambios conforme a la justicia conmutativa.

En *Rerum Novarum* se refuerza el carácter natural de la propiedad privada, porque eran tiempos de populismo socialista⁶ y se empujaba el argumento de que, si la propiedad privada era un tema de ley humana positiva, se podía cambiar a antojo. Como señalé en otras publicaciones, lo llamativo es que en círculos eclesiales y doctrinales parece haber más respeto por la propiedad privada cuando no era considerada como derecho natural sino como algo útil y beneficioso para la sociedad, que cuando fue declarada como de «derecho natural».

En temas de libertad religiosa, Vitoria fue un precursor, y me imagino que el papa Francisco estaría de acuerdo en casi todo. Pero Vitoria podría llegar a justificar guerras contra aquellos que impedían a los cristianos difundir su doctrina. En forma muy sucinta, el papa Francisco afirmó en *Fratelli Tutti* que «hoy es muy difícil sostener los criterios racionales madurados en otros siglos para hablar de una posible “guerra justa”». Es difícil, pero no imposible, y pienso que muchos de los principios de la guerra justa de la Escuela de Salamanca serían útiles para determinarlos.

En temas de caridad y limosna, que son prueba de propiedad privada, ya que hacer caridad con lo ajeno no es caridad, también hay afinidad entre las doctrinas de Vitoria y las del papa Francisco. En Vitoria, y en la mayoría de los

⁶ *Mateo Liberatore*

teólogos y moralistas de su tiempo, había menos optimismo sobre el rol de las autoridades de los gobiernos. A ninguno se le ocurría suponer que actuarían como ángeles. Aunque ponían muchos resguardos, santo Tomás de Aquino, Vitoria, Juan de Mariana, todos contemplaban la posibilidad de tiranocidios. Dudo que el papa Francisco aborde este tema durante su pontificado.

Es en el tema de la verdad de la persona humana donde se encuentra la fortaleza de los principios que unen a Vitoria con la doctrina social de la iglesia de hoy, incluido claro está al papa Francisco. En *Fratelli Tutti* escribe:

quiero recordar un texto memorable: «Si no existe una verdad trascendente, con cuya obediencia el hombre conquista su plena identidad, tampoco existe ningún principio seguro que garantice relaciones justas entre los hombres: los intereses de clase, grupo o nación, los contraponen inevitablemente unos a otros. Si no se reconoce la verdad trascendente, triunfa la fuerza del poder, y cada uno tiende a utilizar hasta el extremo los medios de que dispone para imponer su propio interés o la propia opinión, sin respetar los derechos de los demás. [...] La raíz del totalitarismo moderno hay que verla, por tanto, en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible y, precisamente por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar: ni el individuo, el grupo, la clase social, ni la nación o el Estado. No puede hacerlo tampoco la mayoría de un cuerpo social, poniéndose en contra de la minoría» (S. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus* (1 mayo 1991), 44: AAS 83 (1991), 849)

Espero que esta reflexión sobre la persona de Francisco de Vitoria y su visión sobre la persona humana, nutrida por sus estudios y su contacto personales con tantos profesores, colegas y alumnos ilustres sirva para convertirlo en una figura mucho más conocida, seguida, y emulada. Una de mis lecturas preferidas es la de estudiar la vida de los muchos santos de la Iglesia cristiana. No puedo dejar de pensar que Vitoria pertenece a ese mundo de canonizados. No depende de mí, pero si algún día es declarado santo, lo llamaría el santo de la academia.

Referencias

- Armitage, D. (trad.), Grotius, H. (2004). *The free sea. Hugo Grotius*. Liberty Fund.
- Belda Plans, J. (2015). *Francisco de Vitoria. Estudio crítico*. Fundación Ignacio Larramendi.
- Beltrán de Heredia, V. (1939). *Francisco de Vitoria*. Editorial Labor.

- Brett, A. S. (1997). *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*. Cambridge University Press.
- Brown Scott, J (edit.) y Nys, E. (edit.) (1917). *Franciscus de Victoria. De Indis et Iure Belli Relectiones*. The Classics of International Law 1911-1950. The Carnegie Institution of Washington.
- Getino, L, O.P. (edit.) (1939). *P. Francisco de Vitoria. Sentencias Morales*. Ediciones Fe.
- Habermas, J. y Ratzinger, J. (2018). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Fondo de Cultura Económica.
- Jarrett, B, O.P. (1942). *Social Theories of The Middle Ages 1200-1500*. The Newman Book Shop.
- Pereña, L. (edit.) y Vitoria, F. (1981). *Relectio de jure belli, o, Paz dinámica: Escuela Española de la Paz primera generación, 1526-1560*. Editorial CSIC.
- S. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*. 1 mayo de 1991.
- Villoslada, R. (1938). *La Universidad de Paris Durante Los Estudios De Francisco de Vitoria, O.P. (1507-1522)*. Universidad Gregoriana.
- Vitoria, F. y Ripol, J. (trad.) (1917). *Reelecciones Teológicas*. Librería Religiosa Hernández.
- Zorroza Huarte, I. (2006). *Contratos y usura. Francisco de Vitoria*. EUNSA- Ediciones de la Universidad de Navarra.
- Zorroza Huarte, I., Coujou, J. P. (2014). *Bibliografía Vitoriana, Cuadernos de Pensamiento Español*, 2014.



«Navegar es necesario vivir, no»

«*It is necessary to sail; to live, it is not*»

Moris Polanco

Instituto Fe y Libertad
mpolanco@feylibertad.org

Resumen: En este artículo se sostiene la tesis de que la gran transformación cultural que se inició en el siglo XIV con el nominalismo y que dio como resultado la modernidad, cambió la actitud del hombre ante la vida. Básicamente, en lugar de ser vista como un don, esta se ve como un derecho (el primero) ante el cual se supedita todo, incluso la religión. Mientras no cambie su concepción de la vida, la modernidad será reacia a los valores cristianos, y los cristianos corren el riesgo de diluir y desfigurar el mensaje evangélico al tratar de vivir en este mundo si no se forman intelectualmente en las fuentes de su tradición.

Palabras clave: secularismo, modernidad, vida y muerte, nominalismo, darwinismo.

Abstract: This article claims that the great cultural transformation that began in the fourteenth century with Nominalism, and that eventually configured Modernity, changed man's attitude towards life. Basically, instead of being seen as a gift, life is seen as a right (the first one). Everything —including religion— is subordinated to life. As long as Modernity keeps this ideal of life, modernity will be reluctant to Christian values, and Christians are at risk of diluting and disfiguring the evangelical message by trying to live in this world as if they are not intellectually formed from the sources of their tradition.

Keywords: Secularism, Modernity, life and death, Nominalism, Darwinism.

1. Introducción

Cuenta Plutarco que en cierta ocasión Pompeyo el Grande debía dirigir una flota cargada de trigo hacia Roma, y que «cuando estaba a punto de zarpar, se levantó sobre el mar un fuerte viento, y los pilotos vacilaron; él subió el primero a la nave, ordenó levar el ancla y gritó: ‘Navegar es necesario; vivir, no’. Gracias a este acto de audacia y celo, acompañado por la buena suerte, llenó de grano los mercados y de barcos el mar» (Plutarco, 2007, p. 359). Esta famosa anécdota ilustra muy bien, a mi parecer, la actitud fundamental del hombre de la Antigüedad frente a la vida (y a la muerte, como consecuencia). La vida nos ha sido dada para algo, para desempeñar una tarea. No se trata de vivir, simplemente, sino de vivir bien, diría Sócrates. Si, en el cumplimiento de mi misión en este mundo, pierdo la salud o los bienes, o incluso la propia vida, habré vivido bien. Lo que no cabe, la actitud que para un antiguo no tiene sentido, es tratar de conservar la vida a cualquier precio. El hombre moderno, en contraste (sobre todo el hombre de nuestro siglo), piensa que la vida es el valor fundamental, pues es la condición para realizar cualquier proyecto, cualquier tarea. Y al cuidado de la vida y de la salud se orientan la cultura y los medios de comunicación social.

Este cambio de actitud frente a la vida y a la muerte tiene para mí su origen en los cambios culturales que comenzaron a gestarse en la Baja Edad Media, en el calamitoso siglo XIV. Después de la peste negra, la cristiandad no volvió a ser la misma. En el campo filosófico, aparecieron el nominalismo y el voluntarismo; en el social, comienza la lenta transformación del modelo feudal y el nacimiento del Estado, de las monarquías... Aparece la burguesía como nueva clase social, y comienza un período de guerras prolongadas: la guerra de los cien años, las guerras de religión. Sin olvidar la caída de Constantinopla y la llegada de sabios griegos a las ciudades italianas, cargados de volúmenes celosamente guardados durante siglos. Comienza el Renacimiento, y con él, la primera revolución científica y el predominio del método experimental, respaldado por la matemática.

El director cinematográfico Joseph Losey, en *Galileo* (1975), pone en boca del astrónomo de Pisa unas palabras que reflejan el espíritu de la nueva época: «La virtud no es monopolio de la pobreza. Si sus padres¹ fueran ricos y felices, podrían practicar la virtud de la prosperidad y la felicidad» (Losey, 1975). Haciendo omisión del error categorial de llamar virtudes a la prosperidad y la felicidad, lo que Losey intenta señalar es que no hay nada de malo en perseguir

¹ Se dirige al monje astrónomo Fulganzio, que ha ido a visitarlo en la villa en la que estaba recluido, para contarle que iba a dejar la astronomía, pues los descubrimientos de Galileo resultaban «peligrosos», para la gente sencilla que, como sus padres, encontraban consuelo en la idea, aprendida en la iglesia, de que la tierra era el centro del universo y no una roca insignificante perdida en su inmensidad. La virtud de sus padres consistía en sufrir y resignarse, con la esperanza puesta en el descanso del cielo.

la prosperidad material; que no todo debe ser sacrificio y abnegación². Así, paulatinamente, va transformándose la actitud de los hombres ante el don de la vida. Nuestra vida no se ve más como «una mala noche en una mala posada» (santa Teresa de Jesús) ni como un valle de lágrimas (antifona *Salve Regina*). La finalidad y el significado de la vida deben encontrarse en este mundo. A esto podemos llamarle «secularización».

La tesis de este artículo es que la esencia de la modernidad es la secularización de la vida. La secularización de la vida implica o conlleva lo siguiente: (1) el papel de la religión se invierte, en relación a la antigüedad; (2) las virtudes se «aburguesan»; (3) en lugar de ser ideal, la naturaleza es vista como limitación que es preciso superar; (4) la libertad es vista como superación de las limitaciones a mi capricho, no como dominio de mis caprichos, instintos y sentimientos; (5) la felicidad se asocia con el tener y el ejercer dominio sobre el mundo exterior más que con el ser y el autopoerse.

Todo ello implica, y a la vez supone, considerar la vida como un derecho en lugar de un don. Es decir: el criterio de valor es la vida; algo vale en la medida en la que sirve a la vida. Todo tiene como finalidad servir a la vida: virtudes, ciencia, religión... En contraste, para el hombre antiguo, el fin es el valor y el medio, la vida. La vida se nos da, como don, para entregarla, y en esa entrega, en ese vaciarnos de nuestra vida, encontramos la felicidad. El hombre moderno cree que tiene el derecho a vivir y a que todo esté al servicio de la preservación y crecimiento de la vida. Soy feliz en la medida en la que preservo mi vida, no en la medida en la que la entrego. El hombre antiguo «muere porque no muere» (la muerte es «la hermana muerte»). La «última tula» para el hombre moderno es, precisamente, la muerte: todo su empeño radica en superar la muerte y alcanzar la inmortalidad.

El corolario de estas tesis es que una cultura construida con los supuestos de la modernidad rechaza el cristianismo. O bien, que la modernidad es la ciudad terrena, fundada por el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios (san Agustín). Quien acepta esta tesis y su corolario, si es cristiano, no debe caer en la trampa de tratar de «hacer las paces» con la modernidad. Debe tratar de superar la modernidad.

Quienes objetan mi tesis citan a san Ireneo: «La gloria de Dios consiste en que el hombre viva». A esta objeción respondo que la cita completa dice: «La gloria de Dios consiste en que el hombre viva, y la vida del hombre consiste en la visión de Dios» (Deiverbum.org, 2020). Esto implica que fuera de la visión de

² Creo que Losey comete el error común de asociar virtud con sacrificio. Es cierto que las virtudes se adquieren con esfuerzo; pero el esfuerzo no es la esencia de la virtud. Es justamente lo contrario: se sabe que se ha alcanzado una virtud cuando, precisamente, realizamos su acción correspondiente con facilidad y alegría. Así, quien posee la virtud de la castidad, por ejemplo, no tiene problema en guardar su alma y su cuerpo de las tentaciones de la sensualidad.

Dios, fuera de la vida de la gracia, la vida del hombre no es auténtica, no puede florecer. La modernidad, pues, está abocada al fracaso.

Aun se puede objetar que no conviene rechazar de plano la modernidad; que sus frutos son utilizables. Y citan a san Mateo: «no quebrará la caña cascada, ni apagará la mecha que aún humea» (Mt 12:20). Pero la modernidad ni es caña cascada ni mecha apagada. Su proyecto es firme, y no solo se apaga, sino que crece.

En lo que sigue expondré con más detalle las implicaciones del proyecto moderno enumeradas arriba, las objeciones a mi tesis y mi réplica, para concluir esbozando un proyecto de investigación para construir una cultura nutrida por los valores cristianos.

2. Implicaciones o supuestos de la modernidad

► *En la modernidad, el papel de la religión se invierte*

German Grisez define la religión como «la más-que-humana fuente última de significado y valor» (Grisez y Shaw, 1993). Desde sus orígenes, los pueblos han organizado la vida de los individuos y de las familias en torno al culto divino. Los dioses protegían a la ciudad porque eran honrados, porque sus habitantes sacrificaban (volvían sagrado) lo mejor de su vida: le consagraban el hijo primogénito, escogían los mejores animales y frutos de sus cosechas como ofrenda, de la cual no se podían alimentar los hombres. En muchos pueblos, incluso, ofrendar la propia vida a Dios era considerado un honor. Así fue, por ejemplo, en el caso de tantos mártires (=testigos) de Israel y de la Iglesia cristiana. Aun hoy en día, multitud de cristianos dan su vida por su fe. El ejemplo más claro de que Dios nos puede pedir ofrendar la vida es, desde luego, el sacrificio que Dios exige a Abraham para poner a prueba su fe. Le pide, ni más ni menos, la vida de su hijo Isaac, y Abraham no lo considera un absurdo.

Para el hombre moderno, en cambio, el martirio es un contrasentido. El hombre está destinado a vivir, no a morir. Incluso la mortificación corporal resulta absurda. Dios no puede (¿o sí?) querer que el hombre sufra. Ya Cristo, el Hijo de Dios, padeció y murió por nuestros pecados³. Un ejemplo de este cambio de paradigma lo encontramos en la película *Silencio*, de Martin Scorsese. En ella se narra la historia de un par de sacerdotes jesuitas que piden permiso al general de su orden para ir a Japón a buscar a su mentor, quien había partido como misionero años atrás (siglo XVII). Corría el rumor de que este sacerdote (el padre

³ En este sentido, se entiende por qué muchos consideran que la teología protestante está en consonancia con los valores modernos.

Ferreira) había cometido apostasía y vivía ahora cómodamente protegido por las autoridades japonesas. Incrédulos, los jóvenes jesuitas (Garupe y Rodrigues) se dirigen a Japón (serán los últimos que envía la orden). Después de llevar consuelo a la pequeña comunidad cristiana de japoneses, los discípulos de Ferreira son capturados; Garupe encuentra el martirio, ahogado en el mar, mientras que a Rodrigues lo destinan a servir un propósito similar al de Ferreira: pretenden que reniegue de su fe, a la vista del pueblo. Lo primero que hacen es llevarle a su antiguo mentor Ferreira. En efecto, este justifica ante Rodrigues su decisión de negar su fe y trata de convencerlo de que el martirio es inútil. Pero Rodrigues, escandalizado, permanece firme en su decisión de ser fiel a su fe. Entonces, los japoneses lo hacen presenciar la tortura de campesinos cristianos japoneses y le advierten que, a menos que él abjure de su fe, esos campesinos morirán desangrados lentamente. Es en ese momento cuando Rodrigues, supuestamente, escucha la voz de Cristo, que le pide negarlo para salvar a sus hermanos. Rodrigues entiende ahora que Dios no puede querer que sus hijos mueran, y hace lo que le piden los japoneses: que pise un icono de la Virgen. Posteriormente, Rodrigues se casará con una japonesa y trabajará junto con Ferreira para descubrir símbolos cristianos ocultos en las mercaderías que llegan de Occidente a Japón. Pero hay algo más: cuando, al pasar de los años, Rodrigues muere, es cremado según la tradición japonesa. Apretado en su puño derecho, junto al pecho, se aprecia un pequeño crucifijo. ¿Murió, entonces, Rodrigues como creyente o el hecho de haber negado públicamente a Cristo lo separó de la iglesia? El mensaje de la película parece ser que Cristo no quiere que sus discípulos mueran, sino que lleven una vida plena (Scorsese, 2016). ¿Cómo entender, entonces las palabras del Evangelio: «Y a cualquiera que me niegue delante de los hombres, ¿yo también le negaré delante de mi Padre que está en los cielos» (Mt 10:33)?

Aunque quiero generalizar, me parece que los movimientos pentecostales, que tanto han proliferado en Latinoamérica desde las últimas décadas del siglo pasado, difunden precisamente la idea de que Dios y la religión están al servicio de la prosperidad humana, entendida en términos materiales. La adoración que se le debe a Dios resulta, en cierta forma, interesada. Dios bendice con abundancia de bienes a quienes cumplen sus mandamientos. Desde la doctrina de los evangelios de la prosperidad se hace difícil la interpretación de los textos bíblicos: «El que quiera venir conmigo, que se niegue a sí mismo, que cargue con su cruz y me siga» (Mt 16:24); «El discípulo no es más que su maestro, ni el siervo más que su señor. Bástale al discípulo ser como su maestro, y al siervo como su señor. Si al padre de familia llamaron Belcebú, ¿cuánto más a los de su casa?» (Mt 10: 24-25).

► *Las virtudes de la modernidad son burguesas, lo cual es un contrasentido*

Deirdre McCloskey dice en *Las virtudes burguesas* que «los burgueses pueden ser buenos. Generalmente son buenos» (p. XII), pero que aun así «tienen escrúpulos» («And yet it worries»). Obsérvese que asume la carga de la prueba; la conclusión de su libro es que «entonces, los burgueses pueden ser buenos». Esto es así porque tradicionalmente se ha dado por descontado que los comerciantes (quienes viven atentos a las ganancias, los ricos) difícilmente entran en el reino de los cielos (Mt 19:24). El intento de McCloskey es loable. En cierto sentido, es parecido al de Adam Smith en algunos pasajes de *La teoría de los sentimientos morales*: el mundo inevitablemente ha cambiado, las virtudes heroicas o marciales hacen el papel de don Quijote (el ridículo), así que aceptémoslo y convivamos con los burgueses, los nuevos ricos. Incluso —para que la transición sea más suave— que se les permita comprar títulos nobiliarios, así todos ganan. Pero las virtudes de McCloskey no dejan de ser virtudes al servicio de la sociedad comercial —así lo pone el subtítulo. ¿Y si una o más de estas virtudes no representan ventaja para el comercio? ¿Qué sucede con los consejos evangélicos, pobreza, castidad y obediencia? McCloskey no los menciona. ¿Cómo conciliar las advertencias contra la codicia y la avaricia de los doctores de Salamanca con la neta afirmación de McCloskey de que «la ganancia es buena, para nosotros y para nuestras almas» (p. XI)? Se pueden —McCloskey lo prueba— salvar los valores religiosos en una sociedad capitalista («Capitalistic work is consistent with religious values», dice nuestra autora), pero esto parece más una concesión graciosa; como cuando los nuevos ricos se mudan a una casa amueblada y decorada: dejan todo en su lugar porque no saben qué quitar o qué dejar. Con el tiempo venderán las reliquias de los antiguos propietarios (McCloskey, 2007, xii).

Desde un punto de vista tradicional, la expresión «virtudes burguesas» parece un oxímoron. En efecto, la virtud se ha asociado con los fuertes y nobles (etimológicamente, viene del latín *vis, vir*: fuerza; «viril» también procede de allí); y los burgueses son, justamente, el sector social que, por definición, no es noble. A lo largo de la historia, la clase de burgueses y comerciantes se ha asociado con el dolo y el engaño, con lo ruín y perverso, con la astucia calculadora. La virtud de la prudencia, por ejemplo, se presenta en los burgueses como «prudencia de la carne»:

La prudencia de la carne, opuesta a la verdadera prudencia o «prudencia del espíritu», es la de la persona que se propone como fin el deleite de la carne o la propia excelencia, y realiza los actos propios de la prudencia (consejo, juicio, imperio) para alcanzarlo. Se puede decir que esa persona actúa «prudentemente», pero no para conseguir su verdadero fin último, sino un fin falso que le aparta de Dios. (García, 2020)

El burgués se caracteriza, precisamente, por el excesivo interés que pone en conservar sus bienes:

Los bienes materiales, el trabajo, los negocios, la ciencia, el éxito profesional, etc. son bienes, pero bienes mediales, es decir, medios que sirven para conseguir el fin último. Puede suceder, sin embargo, que la persona los convierta en fines. La consecuencia es que entonces dejan también de servir como medios. La solicitud que se pone en obtener esos bienes no puede llamarse prudencia.

Puede ocurrir también que, sin llegar a considerarlos fines últimos, la persona ponga una solicitud excesiva en obtenerlos. La causa de ese excesivo interés puede ser la vanidad, la sensualidad, etc.

Otro vicio consiste en el temor excesivo a perder en el futuro lo que se tiene (salud, belleza, bienes materiales, trabajo, prestigio, etc.), a pesar de poner los medios razonables para cuidar esos bienes. Esta preocupación excesiva por el futuro puede revestir también la forma de temor a no lograr lo que se piensa alcanzar. (García, 2020)

Lo que McCloskey llama «virtudes burguesas» son aquellas cualidades que se necesitan o que conviene tener para llevar una vida cómoda y sin sobresaltos. Podemos decir que esta autora da la razón a Alasdair McIntyre cuando, en *Tras la Virtud* (1981) sostiene que la modernidad solo conserva el léxico moral de los clásicos, pero que lo ha vaciado de contenido, o bien, ha alterado las definiciones, de manera que «en el mundo actual que habitamos, el lenguaje de la moral está como en un grave estado de desorden conceptual» (Santiago, 2020).

Incluso Adam Smith se lamentaba de que la sociedad industrial y comercial, cuyo origen situaba en la división del trabajo, tenía como efecto indeseable la desaparición de las virtudes que él llamaba marciales. Como dije en otro lugar, para el padre del capitalismo «La sociedad comercial tiene la desventaja de “diluir” las virtudes marciales y de exponer a los hombres a la corrupción de su carácter, pero tiene la inestimable ventaja de que favorece la libertad y la seguridad, condiciones indispensables para la felicidad» (Polanco, 2017, p. 10). En las propias palabras del autor de *La riqueza de las naciones*: «De esta forma, parece que su destreza en su propio oficio es adquirida a expensas de sus virtudes intelectuales, sociales y marciales (RN, pp. 717-718)» (Polanco, 2017, p. 21).

Esto no quiere decir, sin embargo, que Smith fuera partidario de las «virtudes burguesas»; al contrario: en varios lugares alaba Smith las virtudes marciales, y se lamenta de que el comercio tenga un efecto negativo en ellas. Lo

que Smith busca, en cierta forma, es quedarse con ambas: «[l]a explicación dialéctica de las virtudes que hace Smith está dedicada más bien a mostrar cómo ambas formas de virtud pueden ser armonizadas» (Hanley, 2009, p. 45), maximizando los beneficios y reduciendo las deficiencias de cada categoría. (Polanco, 2017, p. 28)

En conclusión, lo que la modernidad llama «virtudes» no son más que destrezas encaminadas a asegurarse una vida cómoda y segura (el ideal de la burguesía). Las auténticas virtudes son «hábitos operativos buenos» que nos predisponen a vivir la vida según la voluntad de Dios. Esas mismas virtudes nos capacitan para entender la paradoja de la que habla el gran místico san Juan de la Cruz: «Muere si quieres vivir, sufre si quieres gozar, baja si quieres subir, pierde si quieres ganar».

► *Para la modernidad, la naturaleza no es ideal, sino límite para superar*

Para los griegos de la Antigüedad, el mayor pecado que podía cometer un hombre era la *hybris*, la desmesura que lo lleva a transgredir los límites impuestos por los dioses a los hombres. El hombre conoce sus límites al conocer su naturaleza, que es, a la vez un ideal de perfección. El hombre perfecto es el que se posee en el origen, y domina sus pasiones y sentimientos por medio de la razón. Algo análogo sucede con el mundo natural que lo rodea: puede y debe adaptarlo a sus necesidades, pero solo en la medida en que lo necesite. Se busca un equilibrio entre la naturaleza exterior y la interior, equilibrio que da como resultado la paz del espíritu. Ese «actuar conforme a naturaleza» produce como fruto característico la paz interior, así como la convicción de que ni la muerte ni la enfermedad son males; el verdadero mal es el moral, como pensaba Sócrates: «entonces yo hice ver, no con palabras sino con hechos, que la muerte a mis ojos era nada, permítaseme esta expresión, y que mi único cuidado consistía en no cometer impiedades e injusticias» (Platón, 1871, p. 73).

En contraste, desde la primera revolución científica (siglo XVI) el hombre ve la naturaleza (propia y exterior) con temor, pues sabe que, si no la domina, lo puede destruir. Por otra parte, el hombre moderno cree haber descubierto que la matemática es la esencia de todo (a lo Pitágoras). De la filosofía como forma de vida («la práctica de la vida cotidiana de Sócrates es su verdadera filosofía» (Hadot, Carlier y Davidson, 2009, p. 156)) se pasa a la filosofía como ciencia natural y luego a la ciencia experimental. La naturaleza, entonces, es considerada como «lo otro» que debe ser dominado, con el fin principal de hacerse una morada más cómoda en esta tierra. Sobre la naturaleza se opera. Como dice el papa Ratzinger,

Su relación con la naturaleza a la (que se mira no como creación) resulta ser la de alguien que opera sobre ella y en modo alguno la de quien aprende. Persiste entonces como una relación de dominio basándose en la presunción de que el cálculo racional puede ser tan inteligente como la «evolución» y por lo tanto puede llevar al mundo a nuevos niveles. Antes de este punto, el proceso de desarrollo debía abrirse paso sin intervención humana. (Ratzinger, 1989)

El hombre moderno pierde así la oportunidad «de oír el profundo mensaje de la creación, el mensaje del Creador» (Ratzinger, 1989). En lugar de escuchar atenta y respetuosamente la creación, el hombre de hoy se propone

transformar la condición humana mediante el desarrollo y fabricación de tecnologías ampliamente disponibles, que mejoren las capacidades humanas, tanto a nivel físico como psicológico o intelectual. («Transhumanismo - Wikipedia, la enciclopedia libre» 2020)

Y es que, para la modernidad, madre del existencialismo,

el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y (...) después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Solo será después, y será tal como se haya hecho.

Pero sabemos que esa dominación del mundo natural no siempre ha tenido el éxito pretendido, y en algún caso ha producido más daños que beneficios (alteraciones climáticas, nuevas epidemias y enfermedades...). El hombre, en definitiva, no vive en paz con la naturaleza ni con su propia naturaleza.

► *La modernidad concibe la libertad como ausencia de limitaciones, no como libertad interior*

En la modernidad predomina una concepción de la libertad como capacidad para hacer lo que se desea, como ausencia de limitaciones. Incluso si tenemos en cuenta la famosa distinción entre libertad negativa y libertad positiva de Isaiah Berlin, no se sale del ámbito político.

En la Antigüedad, además de la visión «política» de la libertad, se concedía gran importancia a la libertad interior o dominio de sí. Es verdad que en la Antigüedad no se veía mal la esclavitud ni la discriminación hacia la mujer o los extranjeros. Pero también sabemos que los esclavos, por lo general, eran tratados con humanidad. Exesclavo era el filósofo estoico Epicteto, autor de un manual y de dos cartas que han llegado hasta nosotros. El estilo de vida filosófico, la vida filosófica, consistía sobre todo en una vida libre de las presiones

del ambiente, de las ansias de poder y dominación, del afán de riquezas. Sabido es, por ejemplo, que para Sócrates «no necesitar nada es algo divino, y necesitar lo menos posible equivale a estar muy cerca de la divinidad» (Olivares Chávez, 2009). De igual manera, los académicos, los estoicos e incluso los epicúreos ponían especial cuidado en conservar su libertad interior.

Quien no se posee en el origen, quien no es dueño de sí, no puede entregar su vida. Y, como hemos visto, el hombre antiguo ve la vida como un don que ha recibido para gastarlo, para entregarlo en el servicio o cumplimiento de una misión. Según Barrow, ese sentimiento de misión era el que movía el espíritu de los romanos:

A través de toda su historia, los romanos sintieron de un modo intenso que existe una «fuerza» ajena al hombre, considerado individual o colectivamente, que éste [sic] debe tener en cuenta. Necesita el hombre subordinarse a algo. Si rehúsa, provoca el desastre; si se somete contra su voluntad, se convierte en víctima de una fuerza superior; si lo hace voluntariamente, descubre que puede elevarse a la categoría de cooperador; por medio de la cooperación puede vislumbrar la dirección e incluso la finalidad de esa fuerza superior. La cooperación voluntaria da a su obra un sentido de dedicación; las finalidades se hacen más claras, y el hombre se siente como agente o instrumento en su logro; en un nivel más alto, se llega a tener conciencia de una vocación, de una misión para sí y para los hombres que, como él, componen el Estado. (Barrow, 1992, p. 11)

Pero para ser cooperador en la misión que se le asigna, el hombre debe poseerse, para poder entregarse. Esta entrega no le resta libertad, sino que le da un sentido u orientación a su libertad. La calidad de la vida de un hombre se mide por la calidad de los compromisos en que empeña su libertad. No es más libre quien «guarda» su libertad, sino quien la emplea mejor.

El hombre moderno ve en los compromisos limitaciones de la libertad; considera que es más libre quien tiene más poder y riquezas, pues puede hacer lo que le dictan sus caprichos. No comprende que el querer es un apetito racional; que una cosa es querer y otra «tener ganas». Las ganas son sentimientos o caprichos, que muchas veces son rémora para lo que queremos, guiados por la razón.

Obviamente, tras los mandamientos divinos, el hombre moderno no ve más que limitaciones a la libertad, mientras que el antiguo ve el cauce para el ejercicio de ella.

- *El hombre moderno asocia felicidad con tener riquezas y poder; el antiguo, con dar sentido a la vida*

Si se hiciera una encuesta en la que se preguntara «¿en qué consiste la felicidad?» a los hombres de nuestro tiempo, con las opciones: a) poder, b) dinero, c) sentido de la vida, es casi seguro que nuestros voluntarios elegirían mayoritariamente las dos primeras opciones. Y como el hombre es hombre, y las pasiones son las pasiones, seguramente en cualquier ciudad del mundo antiguo también muchos responderían de la misma forma. Pero no los filósofos.

En este punto (la noción de felicidad) se da un cambio radical con el Renacimiento. El más claro ejemplo de la mentalidad moderna es el filósofo inglés Thomas Hobbes. Según Hobbes, «cada individuo está preocupado exclusivamente en la gratificación de sus deseos personales, y la medida de la propia felicidad es el éxito alcanzado en mantener un flujo continuo de gratificaciones» (Polanco, 2018, p. 170). Nada más opuesto a la ética clásica. Para casi todas las escuelas filosóficas antiguas, la felicidad consiste justamente en lo contrario: no en «mantener un flujo continuo de gratificaciones» sino en contener o dominar las pasiones.

Una excepción a esta tendencia, materialista y mecanicista, la constituyeron los autores del Humanismo (italiano, pero también el hispano y el nórdico). Así, por ejemplo, para Francisco Petrarca «la dignidad del individuo no es consecuencia de lo que es (el animal racional que ocupa la cúspide de la creación) sino de lo que hace, del hecho de que emplea su voluntad en liberarse a sí mismo del dominio de sus pasiones» (Gillespie, 2008, p. 64). También la ética kantiana, que se inspira bastante en la estoica, pone la piedra de toque de la dignidad humana en liberarse de las pasiones: «Pero las inclinaciones mismas —sostiene Kant en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*—, como fuentes de las necesidades, están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas, que más bien debe ser el deseo general de todo ser racional el librarse enteramente de ellas (Polanco, 2018, p. 232)⁴.

El hombre de la Antigüedad asocia con relativa facilidad «conformidad con el ordenamiento natural» (de su propio ser, del ser de las cosas con las que se relaciona) con felicidad, de manera que es más feliz quien vive de acuerdo con los dictados de la naturaleza. Por eso las distintas escuelas de filosofía antigua —particularmente, los estoicos— desarrollaron una física o estudio de los entes naturales, desde los astros hasta los ríos y los insectos, para saber con mayor exactitud cómo adecuar la conducta propia a las exigencias del orden cósmico, transido de racionalidad y sentido.

⁴ Desde un punto de vista cristiano, su único fallo está en no considerar la debilidad propia de la naturaleza humana, consecuencia del pecado de origen. Solo con la ayuda de la Gracia, santificante y actual, es posible al hombre alcanzar el completo dominio de sus tendencias (Servizio Internet Vaticano (2020).

Como consecuencia del darwinismo, la noción de orden (teleología) y aun la de naturaleza se abandonan; solo quedan procesos gobernados por la casualidad que terminan produciendo las distintas especies.

En un solo capítulo, [Darwin] reemplazó por completo siglos de certeza sobre el diseño divino con la noción de un proceso mecanicista no intencional —la selección natural— que podía lograr el mismo resultado. Es difícil sobreestimar el efecto que esta intuición tuvo no solamente en biología, sino en la visión del mundo de la gente ordinaria (Coyne, 2009, p. 126)

La revolución darwinista es análoga, por sus efectos, a la revolución nominalista del siglo XIV, que niega la existencia de los universales y, por consecuencia, nuestra capacidad para conocer las esencias o naturalezas. No existe, pues, la causalidad formal aristotélica. Y ahora, con el darwinismo, tampoco existe la causalidad final. No es de extrañar que los existencialistas lleguen a la conclusión de que «el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo [solo] será después, y será tal como se haya hecho» (Mente Filosófica, 2020).

El efecto del nominalismo-darwinismo-existencialismo en la comprensión de la moral es obvio: subjetivismo, relativismo, éticas de situación...

Ya no se entiende la conciencia como el conocimiento proveniente de una forma superior de comprensión. Es en cambio la autodeterminación del individuo, que no puede estar dirigida por otros, una determinación mediante la cual cada persona decide por sí misma lo que es moral en una situación dada. (Ratzinger, 1989)

3. Corolarios

De la tesis anterior se sigue con necesidad lógica que:

1. En el mundo antiguo, la vida se veía como un don que, a su vez, exigía fuera donada o entregada, en la forma de servicio de una causa, una tarea o una misión. La parábola evangélica de los talentos ilustra esta actitud fundamental: son premiados los siervos que hicieron rendir los talentos recibidos, mientras que el siervo que simplemente guardó el talento es condenado a las tinieblas exteriores (Mt 25: 14-30).
2. En contraste, en el mundo moderno la vida es el primero de los derechos. Las personas tienen derecho, ante todo, a preservar su vida y a hacer todo lo necesario para ello. Cada uno es libre de emplear su vida en lo que de-

see, y solo él puede decidir cómo vivir. La primera obligación del Estado es defender la vida de los ciudadanos. La religión, como todas las demás instituciones sociales, debe estar al servicio de la vida.

3. El mensaje cristiano resulta extraño a la modernidad, o en todo caso poco realista en sus exigencias y planteamientos. Los cristianos del siglo XXI se ven compelidos a vivir de acuerdo con unos valores que, para el mundo moderno, resultan incomprensibles (piénsese en la práctica de la mortificación y de la penitencia, en la exhortación a practicar la virtud de la pobreza, o de dedicar tiempo a los ritos sagrados). No cabe duda de que la modernidad se construyó con supuestos distintos a los cristianos.

4. Objeciones a la tesis

Como adelantaba en la introducción, quienes objetan la tesis de este ensayo sostienen que Dios es glorificado precisamente con la vida, no con la muerte, y citan a san Irineo: «Gloria Dei, vivens homo» (*Contra las Herejías*, 4:20). Pero esta cita hay que entenderla en su contexto. La cita continúa: «Vita hominis visio Dei» (la vida del hombre consiste en la visión de Dios). Esto significa que Dios no es glorificado solamente con la vida natural del hombre, sino con que este viva la vida de la gracia y alcance la visión beatífica. Una vida humana sin Dios es una vida puramente animal, y una vida así no glorifica a Dios.

También se puede objetar que «toda la ley y los profetas» se resumen en un doble mandamiento: amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo. Y que la forma en que sabemos que amamos al prójimo es si lo alimentamos cuando está hambriento, le damos de beber cuando está sediento, lo vestimos cuando está desnudo...; en suma, cuando vivimos la misericordia. Todo ello está bien y es preciso vivirlo, pero también conviene recordar que, como discípulos de Cristo, estamos llamados a ser testigos de su muerte y resurrección. El mensaje del Evangelio no consiste en hacer la vida más cómoda o llevadera, sino en vivir para la gloria de Dios y la salvación de las almas. La Iglesia no es una organización no gubernamental más, destinada a aliviar la pobreza, las enfermedades y demás miserias humanas; su misión es sobrenatural («mi reino no es de este mundo»). Los cristianos debemos ser como el alma para el mundo, recordar a todos que «no solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios». En este sentido, la vocación de los religiosos, que abandonan el mundo para dedicarse exclusivamente al servicio de Dios no ha pasado de moda y cumple una función importantísima en el seno de la iglesia: recordarnos que de nada nos sirve ganar el mundo entero si perdemos nuestra alma.

La segunda objeción proviene de los compatibilistas o conciliadores. Sostienen algunos filósofos cristianos que los mejores frutos de la modernidad

son de raíz cristiana, y que mal haríamos en rechazarlos de plano solo porque han brotado en sociedades ateas, agnósticas o anticristianas. Como ejemplos de estos logros de la modernidad que el cristiano no puede ni debe rechazar señalan la ciencia y la tecnología, la sana separación de la Iglesia y el Estado, el derecho a la libertad de conciencia y a la expresión del pensamiento (en suma, todos los derechos humanos contenidos en la declaración de la ONU de 1948), el sistema económico de libre empresa o libre mercado, etc. A esta objeción puede responderse con la frase de Terencio: «Homo sum, humani nihil alieno a me puto» («Soy hombre y nada de lo humano me es ajeno»), y con la de san Ambrosio (o a él atribuida): «Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu sancto est» («Toda verdad procede del Espíritu Santo»). Desde luego, no todo en la modernidad es malo o contrario a los valores evangélicos. Nuestro Señor, en su tiempo, vivió como un judío normal y corriente, que incluso pagaba sus impuestos y recomendaba obedecer a las legítimas autoridades. Seguramente, además del arameo, hablaba griego, la *koiné* propia de su región. El punto es que los cristianos no podemos distraernos con los medios (la economía, la tecnología) porque corremos el riesgo de olvidar nuestro destino último. Si bien es cierto que el mundo presente, en los países desarrollados, dista mucho de ser una «mala posada», en el fondo todos sabemos que los bienes materiales no colman nuestras ansias de felicidad; que, como decía Oscar Wilde, «solo hay algo más triste que desear algo con toda el alma y no tenerlo: desear algo con toda el alma y tenerlo».

No sabemos cómo sería nuestro mundo sin los avances tecnológicos y científicos que nos ha legado la modernidad, pero algo sabemos de su costo: el secularismo, el materialismo, el consumismo. El reto es conservar lo bueno sin tragarse lo malo. El peligro, creo yo, es siempre la idolatría: el hacer otros dioses del producto de nuestras mentes y olvidar al único Dios verdadero.

5. Conclusión

En cierta forma, es conveniente que el cristiano se sienta extranjero en este mundo (Rom 12:2), pues así no olvida su destino eterno, su patria verdadera. Pero también es cierto que debe esforzarse en construir un mundo que, de una u otra forma, lo haga elevar su mente y su corazón al Creador. El cristiano debe vivir en el mundo, sin ser mundano; debe ser la sal de la tierra, el alma del mundo. Para ello necesita vivir endiosado, con los pies en la tierra, pero la cabeza en el cielo. Todo lo humano noble (incluidas la ciencia y la tecnología) le pertenecen, como heredero que es del Creador del universo. Es cierto que el mundo es de Dios, pero, lamentablemente, resulta que los hijos de las tinieblas son más astutos que los hijos de la luz (Lc 16:8). Nadie puede negar que vivimos en un ambiente cultural que no solo no aprecia, sino que rechaza y persigue, los valores cristianos. A nosotros, cristianos del siglo XXI nos ha tocado el reto

de mostrar a los hombres la belleza de nuestra fe, mediante nuestras obras, plenamente humanas por ser plenamente cristianas.

Más concretamente, pienso que la manera de construir una cultura nueva, que esté nutrida por los valores cristianos (como la sangre nutre al cuerpo), tiene como requisitos ineludibles: (1) que los cristianos se formen intelectualmente con los escritos de los autores cristianos y clásicos; esto supone: (a) que en el plan de estudios se le dé mayor importancia a la lectura de dichos autores, preferiblemente en su lengua original (griego y latín); (b) que la formación académica de los cristianos esté centrada en las artes del lenguaje, en la filosofía, la historia y la teología; (c) la formación en ciencias debe ser teórica, sin necesidad de que descienda a la enseñanza práctica. (2) Es preciso recuperar el legado de los autores humanistas cristianos de los siglos XVI a XVIII, como Giambattista Vico, Baltasar Gracián y los doctores de la llamada Escuela de Salamanca, que entrevieron el rumbo que estaba tomando la filosofía de su tiempo, de raíces nominalistas, racionalistas y empiristas. Se trata de construir un nuevo humanismo, que busque formar hombres sabios y virtuosos, no hombres simplemente informados, o muy hábiles para resolver problemas técnicos. (3) Devolver a la política su nobleza original, de manera que los cristianos no teman dedicar sus mejores esfuerzos a trabajar por el bien común. Esta es una tarea que también requiere formación en el *trivium* (gramática, lógica y retórica). (4) Fomentar la formación de institutos dedicados a investigar precisamente este tema: cómo construir una cultura auténticamente cristiana en el siglo XXI.

Referencias

- Barrow, R. H. (1992). *Los romanos* (2a ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Coyne, J. A. (2009). *Why evolution is true*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Deiverbum.org. (2020). *San Ireneo de Lyon (28 de junio) – Homilias | deiverbum.org*. Recuperado de https://www.deiverbum.org/06-28_memoria_san-ireneo-obispo-y-martir_homilias/
- García, R. (2020). *Los pecados contra la prudencia*. Recuperado de <https://psicolog.org/teologa-moral.html?page=8>
- Gillespie, M. A. (2008). *The theological origins of modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Grisez, G. y Shaw, R. (1993). *Ser persona: Curso de ética. Manuales universitarios*. Madrid: Rialp.

- Hadot, P., Carlier, J. y Davidson, A. I. (2009). *La filosofía como forma de vida: Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson* (1° ed.). *Alpha, bet & gimmel: Vol. 15*. Barcelona: Alpha Decay.
- Kino Lorber (Productor). & Losey, J. (Director). (1975). *Galileo*.
- McCloskey, D. N. (2007). *The bourgeois virtues: Ethics for an age of commerce* (Paperback edition). Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Mente Filosófica. (2020). *La existencia según Jean Paul Sartre*. Recuperado de <https://www.mentefilosofica.com/2010/10/la-existencia-segun-jean-paul-sartre.html>
- Olivares Chávez, C. (2009). Jenofonte y su recuerdo de Sócrates: algunos apuntes. *Nova tellus*, 27, 149-180. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30582009000200006&nrm=iso
- Platón. (1871). *Apología de Sócrates*. Madrid.
- Polanco, M. (2017). *La filosofía moral de Adam Smith. Biblioteca de la Libertad. Formato menor: Vol. 32*. Madrid: Unión Editorial.
- Polanco, M. (2018). *Teorías Éticas: De Platón a Nietzsche*. Miami: Editorial Arje.
- Ratzinger, J. (1989). *Dificultades a las que se enfrenta la Fe hoy en Europa*. Recuperado de <https://sedessapientiablog.wordpress.com/2018/02/13/dificultades-a-las-que-se-enfrenta-la-fe-hoy-en-europa/>
- Santiago, P. (2020). «Tras la virtud»: síntesis y recensión - Almudi.org. Recuperado de <https://www.almudi.org/recursos/virtudes/9661-Tras-la-virtud-sintesis-y-recension>
- SharpSword Films (Productor) & Scorsese, M. (Director). (2016). *Silence*.
- Servizio Internet Vaticano. (2020). *Catecismo de la Iglesia Católica, Tercera parte, Primera sección, capítulo tercero, artículo 2, 1987-2029*. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c3a2_sp.html
- Transhumanismo - Wikipedia, la enciclopedia libre.*



Dos mundos en guerra: El territorio donde se libra la batalla es la moral

*Two worlds at war
The morale is the territory where
the battle is fought*

Marco Tulio Arévalo Morales

Universidad de San Carlos de Guatemala
marcotulioarevalo@yahoo.com

Resumen: Existe una oposición entre el mundo de los escolásticos, centrado en cuestiones teológicas y metafísicas, y el mundo moderno, más interesado por el avance de la ciencia natural y el bienestar material. Esta oposición se nutre del positivismo de Comte. El que la modernidad se ocupe más de la ciencia no es una opción o elección, es inevitable, pues lo único que le queda es la immanencia pura del conocimiento. Comte saca de la teoría del conocimiento kantiana sus últimas consecuencias y un terreno donde esto se aprecia con más claridad es en la fundamentación de la moral.

Palabras clave: escolástica, Edad Media, Modernidad, Augusto Comte, immanencia

Abstract: There is an opposition between the world of the scholastics, focused on theological and metaphysical questions, and the modern world, more interested in the advancement of natural science and material well-being. This opposition feeds on the positivism of Comte. The fact that modernity deals more with science is not an option or choice, it is inevitable, for all that remains is the pure immanence of knowledge. Comte draws its ultimate consequences from the Kantian theory of knowledge, and one area where this is most clearly appreciated is in the foundation of morality.

Keywords: scholastics, Middle Ages, Modernity, Auguste Comte, immanence

*«Dos amores fundaron dos ciudades, a saber:
la terrena el amor propio hasta llegar a menospreciar a Dios,
la celestial el amor a Dios
hasta llegar al desprecio del sí propio»
(San Agustín)*

A la mirada atenta de un observador preparado se mostraría que existe una oposición entre el mundo de los escolásticos, que estaría centrado en cuestiones teológicas y metafísicas, y el mundo moderno, más interesado por el avance de la ciencia y el bienestar material. Al menos, esa percepción tenemos los hombres modernos de este nuevo siglo que lleva ya veinte años; pero la tuvieron otros desde finales del siglo XVIII y más aún en el XIX y XX.

La visión que tenemos de la Edad Media —en cuyo seno se cultivó la escolástica inicialmente y en la cual llegó a su plenitud— es esa. Pero cabe otra posibilidad: ¿No será solo un espejismo creado por nuestras propias emociones o necesidades espirituales no resueltas, lo que nos lleva a verlo así?

Quizá en apoyo de la idea del contraste quedan las catedrales románicas y góticas, las que testimonian la fe de una época que no comprendemos bien, dado nuestro prejuicio cientificista heredero del positivismo comteano. Este esfuerzo arquitectónico nos dice mucho de lo que ahora pensamos. Era una época centrada en Dios y por ello la fe ocupó un lugar que ahora no tiene, al menos la fe en un Dios trascendente y personal, que nos llama a la amistad con él y que se revela en Jesucristo. ¿Pero no será que lo vemos así porque el positivismo de Comte, entre otros, nos llevó a ello? ¿O será que nuestro afán de pensar todo en forma dialéctica nos lleva a buscar siempre oposición entre contrarios y por ello pensamos el pasado frente al presente como si se tratara de dos mundos diversos que están entre sí en guerra, pues ambos postulan —a nuestro juicio— hechos y principios que de suyo lo son, sin que esto implique validar la visión dialéctica como tal?

¿Cómo resolver esta cuestión? El objeto de este artículo es justamente trazar lo que pudiera ser una ruta para este propósito y proponer una respuesta al interrogante inicial, pero no desde lo que suele decirse de esta época, sino desde una perspectiva que lo haga evidente por sí solo; dicho de otra forma, no porque suele decirse que así es, sino porque efectivamente encontramos pruebas de ello. Esto nos llevará al territorio poco conocido de la filosofía de la cultura y la filosofía de la historia, pues creemos es en este donde puede esclarecerse la cuestión. Aquí proponemos como una clave una relectura de Augusto Comte y su visión particular de la historia del pensamiento.

Puede decirse, siguiendo a María Ángeles Vitoria

que el ambiente del que parte Comte es primordialmente el enciclopédico, con su extrema valoración de la ciencia, y sus crecientes modulaciones historicistas, junto a las preocupaciones sociales de principios del siglo XIX, ya latentes en los filósofos ilustrados. Tienen especial influjo en él D'Alembert, Montesquieu, Turgot y Condorcet. Además, en cuanto a la crítica de la metafísica, indudablemente Comte se inspira en el empirismo de Hume, al que señala en el *Cathéchisme positiviste* como su principal precursor en filosofía. Y, de modo más inmediato, en lo que concierne a sus ideas científicas y sociales, depende de Saint-Simon. (Vitoria, 2009)

Lo anterior nos da la pauta de que su pensamiento sigue una línea que va desde Hume pasando por los ilustrados, hasta llegar a él.

1

Para ello comenzaremos presentando la forma en la que suele mostrarse el dilema: uno es el que adoptó la historia como suele ser narrada, consistente en oponer Edad Media, por mediocre o que simplemente esté en medio entre la antigüedad clásica y la Edad Moderna, llamada así por nueva o actual. Se debe a Cristóbal Cellarius, (1638-1707, en alemán: Cristoph Keller), quien fue un historiador alemán y profesor de retórica e historia en la Universidad de Halle. Este es conocido por la introducción de la división clásica de las Edades de la historia occidental en Antigua, Media y Moderna (Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico, s. f.).

Quizá lo hizo con un afán meramente didáctico, pues aparece en un manual escolar de historia antigua editado en 1685 y, dada la difusión, le indujo a repetirla en otro, de mayor extensión, publicado en Jena en 1688.

Este enfoque fue cultivado con entusiasmo por los enciclopedistas y dio pauta de ello la ilustración. Luego llegará Augusto Comte, como se recordó, dándole un ropaje conceptual. A esto mismo Maritain le dará una forma más acabada en su obra *Humanismo Integral* presentándolo como la edad teocéntrica frente a la edad antropocéntrica, pero este autor nos parece que sí llega a fundamentar la cuestión de fondo y aporta una fundamentación a la respuesta.

Sin embargo, a este no nos dedicaremos por exceder los límites trazados, pero con la reserva de hacerlo en otro artículo sobre el particular, eso sí, sin dejar de mencionar algunas de sus ideas, sobre todo las expuestas en su conferencia *La Tragedia del Humanismo*, que fue la primera de seis conferencias dictadas por Maritain en 1934, con el título *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*, en la Universidad Internacional de verano de Santander,

España, las que, dos años más tarde, y con algunos agregados, darían forma a su capital obra *Humanismo Integral*.

A nuestro juicio, la sola oposición de medioevo y modernidad como dos polos opuestos y enfrentados, se nutre sobre todo del positivismo comteano. Recordemos que Augusto Comte (1798-1857), comúnmente considerado el iniciador del positivismo y de la sociología científica, lanzó con gran fuerza y acierto —si lo queremos ver en términos de incidencia— la que él llamó ley de los tres estadios.

En ella se contiene su crítica a la religión y a la metafísica, y la declaración de su positivismo. Esta posición teórica es, paradójicamente, una *filosofía antifilosófica*, que considera conocimiento auténtico sólo [sic] el conocimiento científico-experimental, declarando vana e inútil la pretensión sapiencial de la filosofía. El positivismo comteano, al menos en su instancia científicista, fue la filosofía dominante en buena parte del siglo XIX. (Vitoria, 2009)

Evidentemente Comte siembra y labra sobre un terreno ya preparado por los siglos de modernidad, con el eco que en la cultura tienen el racionalismo y el empirismo como únicos métodos de conocimiento de la realidad, que de suyo descartan todo aquello de lo que puede ocuparse la escolástica medieval, sobre todo el ser tanto en su consideración metafísica y teológica, es decir, el Ser (con mayúscula) y Dios como se muestra en la Revelación.

Y justamente esta es la ruta que proponemos para resolver la pregunta inicial. La oposición se da de suyo, no porque ambos mundos estén ocupados o enfocados a lo suyo, sino más bien porque uno no puede ver lo que el otro ve: la postura actual está cerrada a lo trascendente, mientras que la escolástica medieval de suyo no lo hizo ni surge de la misma un rechazo *per se* a la ciencia natural y menos aún experimental. El que la modernidad en su actual estado se ocupe más de la ciencia y de bienestar material es el resultado de su forma de pensar —filosóficamente hablando—, que le lleva a ello; no es en sí una opción o elección, es inevitable hacerlo de esta forma, pues lo único que le queda es la inmanencia. Ya lo decía Jean Guitton: «El hombre moderno teme lo trascendente y si hombre no siente esta dimensión no siente verdaderamente la religión» (Guitton, 1967).

Ya en otro lugar hemos planteado la tesis que el inmanentismo es para Occidente un fundamentalismo cultural (Arévalo, 2019). A tal grado se advierte esto, que se ha caído en el nihilismo total en cuanto a la religión y se le rebaja a fenómeno psíquico propio del hombre primitivo que por no poseer ciencia cae en la superstición haciendo eco de nuevo de lo que Comte postula.

Visto así, se da una oposición y puede, por ello, decirse que se trata de dos mundos diferentes, dos mundos que aun así conviven en cierto modo dentro de Occidente; sobre todo, dos mundos que se enfrentan a diario, hasta el punto

de que puede hablarse de mundos en guerra, como es el título de este artículo. Una prueba empírica de esto son los ya usuales continuos ataques a lugares de la fe cristiana, tanto en Sudamérica como en Europa o Estados Unidos por grupos de diversa índole pero que tienen lo mismo en común.

Se dijo que ambos mundos están en pugna no propiamente porque estén enfocados a lo suyo, como si fuese todo fruto de una elección; es más bien porque no ven igual. Uno ve lo que el otro no ve. Y dicha mirada está inscrita en la filosofía, más bien tiene por firma la filosofía misma y por ello es imposible que vean; y mientras esto no se entienda de manera clara, estos mundos en guerra tendrán sus alzas y bajas. El que los modernos terminaran prisioneros de la inmanencia subjetiva deriva del acto de conocimiento y por ello temen lo trascendente, como afirmó Guitton. En nuestro estudio (Arévalo, 2019) sobre la inmanencia como fundamentalismo cultural en Occidente puede verse con más detenimiento esta tesis.

2

Según Comte (Vitoria, 2009), «el hombre individual y la historia humana llegan a la perfección del conocimiento a través de una evolución lenta que sigue, de modo necesario, la misma ley». Y luego, citando a Comte nos dice:

Estudiando el desarrollo total de la inteligencia humana, en sus diversas esferas de actividad, desde su primera manifestación más simple hasta nuestros días, creo haber descubierto una gran ley fundamental, a la que se halla sometida, por una necesidad invariable, y que, me parece, puede establecerse con pruebas racionales y también por medio de la verificación histórica. (*Curso de filosofía positiva*)

Pero a ello hacemos el siguiente reparo. Lo anteriormente citado puede ser valedero en algunos casos, sobre todo del conocimiento empírico fundado en prueba y error, conocimiento que es útil para la vida diaria y no por ello menos importante, pero no puede decirse que sea así en todos los casos.

Vemos cómo en la modernidad, y sobre todo hoy, solo se privilegia el conocimiento que conduce a lo útil y por ello, lo que los medievales consideraban conocimiento de rango mayor centrado en cuestiones teológicas y metafísicas, queda automáticamente fuera.

María de los Ángeles Vitoria describe sucintamente los grandes momentos de esta ley citando directamente a nuestro autor:

Esta ley consiste en que cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico o ficticio; el estado metafísico o abstracto; el estado científico o positivo (...) De ahí resultan tres clases de filosofía o de

sistemas generales de concepciones sobre el conjunto de los fenómenos, que se excluyen mutuamente: la primera es el punto de partida necesario de la inteligencia humana; la tercera, su estado fijo y definitivo; la segunda sólo [sic] está destinada a servir de transición. (*Curso de filosofía positiva*)

Un elemento que asoma en este planteamiento es propio de la modernidad y ya Descartes lo señalaba como las reglas del método para cualquier conocimiento y que pueden resumirse en cuatro fundamentales, enunciadas por este en su *Discurso del método*: Una de ellas, en particular, es aquí la clave: la regla del Análisis. Esta la enuncia así nuestro autor: «Dividir cada una de las dificultades que han de examinarse en tantas partes como fuera posible y como requiriese para resolverlas mejor».

Siguiendo esta regla, un determinado problema que sea menester estudiar no es más que un conjunto medular de ideas complejas. Analizar consiste en descomponer lo complejo en sus elementos simples, elementos estos que podrán ser susceptibles de ser intuitos como ideas claras y distintas, esto es: evidentes. Se aplica aquí dicho método a la historia misma y por ello se crean dichas categorías; pero estas surgen de cómo se está viendo el objeto de estudio, no cómo este es en cuanto tal y de ahí la distorsión que de ello surge. Por esta vía se reduce lo complejo a lo simple. Al final pues, estamos ante un simplismo en el cual se da una confusión de lenguaje. Aparte de todo, que ese «estar viendo» presupone una toma de posición frente a lo teológico y metafísico y he aquí el núcleo del problema.

Estamos ante una de las claves de la ciencia moderna: el reduccionismo. Es este mismo lo que hará que, considerar la realidad de un modo no científico o apegado a este, sea algo impensable.

Como señala de manera amplia Héctor Mancini (Mancini, 1995):

La ciencia necesita del reduccionismo operativo. Salvo algunos casos muy elementales, no se puede expresar nunca toda la realidad simultáneamente en un discurso finito. Aprehender toda la realidad simultáneamente se llama contemplación. La ciencia nace del interés en predecir determinados aspectos del futuro y controlarlos y esto excluye, como es fácil intuir, realizar esta operación simultáneamente sobre toda la realidad. Debemos contentarnos con la reducción a unos pocos aspectos de interés.

Y la Edad Media —con la escolástica al frente pero no solo con ella, sino con todo su ser—, precisamente se orienta a la contemplación y no a la reducción que demanda *per se* dicho método.

Continua Mancini:

En un lapso de ochenta años, muere Leonardo da Vinci, considerada una de las mentes más brillantes de la humanidad y nace Galileo Galilei en quien, *a posteriori*, se ha visto el origen del método científico moderno. ¿Qué diferencia importante hay entre ambos? ¿Por qué de los trabajos científicos de Leonardo quedan en la física unas pocas consideraciones? ¿Qué hace de Galileo un pilar del edificio científico contemporáneo? Simplemente, en Galileo se encuentran presentes todos los elementos de la ciencia actual y en Leonardo no, en particular, el reduccionismo. En su observación de la naturaleza, Leonardo se planteaba problemas globales como el vuelo de las aves, la turbulencia de las aguas, la aparición de las formas en la naturaleza... problemas que en muchos casos aún no ha resuelto en detalle la ciencia contemporánea. El análisis completo de esos problemas descompuesto en elementos simples y evidentes, derivables de primeros principios, necesita de un esfuerzo formidable.

Esta globalidad que se plantea Leonardo —que lo lleva al arte pictórico entre otras realizaciones— es justamente lo que la Modernidad rechaza en aras de la especialización y la reducción. Por ello se da otra incompatibilidad —ya de origen— entre un mundo y otro, entre el mundo medieval y el mundo moderno. Pero el elemento clave aquí es que en Galileo —nos dice— se encuentran presentes todos los elementos de la ciencia actual y en Leonardo no, en particular, el reduccionismo; y por este mismo reduccionismo es que el mundo de hoy en la modernidad se queda con la parte, en lugar de acceder al todo. Per se esto lleva al mundo actual a lo fáctico e instrumental, obviando la contemplación. Sobre todo, la contemplación del ser, tarea propia de la metafísica.

3

Veamos en un texto capital de la filosofía comteana, que muestra su pensamiento, para que sea más comprensible el punto:

En el estadio teológico, el espíritu humano, al dirigir esencialmente sus investigaciones hacia la naturaleza íntima de los seres, las causas primeras y finales de todos los efectos que percibe, en una palabra, hacia los conocimientos absolutos, se representa los fenómenos como producidos por la acción directa y continuada de agentes sobrenaturales, más o menos numerosos, cuya intervención arbitraria explica todas las anomalías aparentes del universo. (*Curso de filosofía positiva*).

Aquí vemos algo curioso —por decir lo menos—, pues da por hecho o dado algo. Veámoslo de nuevo; dice, «se representan los fenómenos como

producidos por la acción directa y continuada de agentes sobrenaturales», da pues ya una conclusión y la asume, lo cual en sí no altera nada, pues podría ser de esa forma, cabalmente pueden darse dichos agentes y que estos sean la causa de lo observado; pero de entrada, que así fuere, lo considera algo que no es relevante, no quiere verlo de este modo y su intervención no es apreciada y ni siquiera vista como posible y aun más, legítima.

Luego repasemos el siguiente estadio. Dice así:

En el estadio metafísico, que no es en el fondo más que una simple modificación general del primero, se sustituyen los agentes sobrenaturales por fuerzas abstractas, verdaderas entidades (abstracciones personificadas), inherentes a los diversos seres del mundo, y concebidas como capaces de engendrar por ellas mismas todos los fenómenos observados, cuya explicación consiste, entonces, en asignar a cada uno de ellos la entidad correspondiente. (*Curso de Filosofía positiva*)

Si así se trata la cuestión, si dicho estadio es «en el fondo más que una simple modificación general del primero» queda abierta la puerta para la dicotomía propia de la pregunta inicial: ¿existe una oposición entre el mundo de los escolásticos, que estaría centrado en cuestiones teológicas y metafísicas, y el mundo moderno, más interesado por el avance de la ciencia y el bienestar material? Pues, si se sigue este esquema simplista de la historia, es claro que se da dicha oposición y, si esto se difunde así, se acentúa la misma. Algo que recuerda el título de la obra de García Márquez, *Crónica de una muerte anunciada*.

Se ha creado ya el clima para que florezca la idea dominante de hoy en la cultura sobre la incompatibilidad de la Edad Media con sus valores y la actual; pero ¿no será que más que ser algo de suyo propio es algo que se ha «vendido» y cuyo sustento es un tanto débil? Dicho de otra manera, ¿no será que si en la educación superior de hoy se incluyera el estudio de las cuestiones teológicas y metafísicas desde una perspectiva sana vería florecer ambos campos y no una guerra aparente entre estos?

Una prueba empírica de lo anterior es lo que ya Mariano Grondona tituló en un antiguo artículo suyo en una la revista *Visión, El Regreso Triunfal de las Religiones*. Esto puede verse en el mundo no Occidental como el islámico o el indio, para poner dos casos; pero alguien diría que esto es así, porque siguen atrapados en el estadio teológico, a ello se responde la gran desarrollo tecnológico de países como China e India, para poner dos casos; sin mencionar a Japón entre otros, lo que conlleva un mentís a la teoría de Comte, desde el terreno de la práctica; pero en Occidente se da una difusión de la misma espiritualidad hindú, del budismo y del islamismo, lo cual prueba que, más que rechazar la religión como tal, lo que se da es un abandono del cristianismo y un

rechazo a este, pero la necesidad de espiritualidad sigue viva y demandante. Es lo que Viktor Frankl llamó «la presencia ignorada de Dios».

4

Por último, Comte nos lanza a lo que bien puede encajar en nuestro mundo moderno actual en guerra con el medioevo. Con mucho entusiasmo nos dice:

En fin, en el estadio positivo, el espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y el destino del universo y a conocer las causas íntimas de los fenómenos, para dedicarse únicamente a descubrir, con el empleo bien combinado del razonamiento y la observación, sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y de semejanza. La explicación de los hechos, reducida entonces a sus términos reales, no es ahora ya más que la unión establecida entre los diversos fenómenos particulares y algunos hechos generales que los progresos de la ciencia tienden cada vez más a disminuir en número. (*Curso de Filosofía positiva*)

Llama la atención lo contundente de sus afirmaciones. En primer término, señala que «el espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y el destino del universo», y dicha imposibilidad está ya contenida en el nominalismo como tal, no fruto de una conclusión sino más bien como una decisión de que así sea. Lo paradójico es que, a sus afirmaciones, como todo escéptico, sí les da el carácter de absolutas.

Ese renunciar lo mutila a comprender el sentido de lo que existe. Por ello queda la humanidad moderna desprovista de este y cae en el vacío, el cual en el caso del hombre se llamará «vacío o frustración existencial», en expresión de Viktor Frankl. Es la crisis del hombre de hoy, varón o mujer, que existe, que aprovecha las cosas del mundo en el que vive, que lucha por que su vida se prolongue lo más posible, pero no sabe por qué ni para qué vive. Se trata de un rasgo propio de la modernidad, no se sabe nada ni se quiere hablar del origen, en cuanto esto nos lleva a Dios —al menos como hipótesis más probable—, ello para no contar con lo que más se rechaza: la revelación de este mismo Dios en la persona de Jesucristo, dada a la humanidad a través del pueblo de Israel y recogida en la antigüedad y arropada por la misma filosofía grecolatina.

No cabe duda de que esa «explicación de los hechos, reducida entonces a sus términos reales, no es ahora ya más que la unión establecida entre los diversos fenómenos particulares y algunos hechos generales que los progresos de la ciencia tienden cada vez más a disminuir en número» revela un Comte cientificista puro e ingenuo de fines del siglo XIX; pues hoy la misma ciencia lejos

de llegar a esa disminución, cada vez que avanza más en sus descubrimientos y en sus aplicaciones, se enfrenta a nuevos horizontes por explorar.

Esto se comprueba en diversos campos, desde la biología y la química hasta la geología o la física. Aquí de nuevo se transparentan los rasgos propios del método de la ciencia de hoy, los que incluyen, según señala Mancini (Mancini, 1995), el

reduccionismo, es decir, la reducción del problema a unos pocos aspectos centrales que interesa predecir. La verificabilidad, para controlar la certeza de sus descubrimientos, la ciencia utiliza el experimento como criterio para controlar la verdad (relación de identidad —*adaequatio*— entre una sucesión de números resultado de un experimento y los obtenidos de una teoría).

A lo anterior se une el modelo matemático, pues los conocimientos verificados se resumen en un «modelo matemático» constituido por ecuaciones que son a la vez matemáticas y dimensionales.

5

Pero volvamos a Comte:

El sistema teológico llegó a la más elevada perfección de que es susceptible, cuando sustituyó el juego vario de las numerosas divinidades independientes, que habían sido ideados primitivamente, por la acción providencial de un ser único. Asimismo, la culminación del sistema metafísico consiste en concebir, en vez de entidades particulares, una sola entidad general, la naturaleza, considerada como fuente única de todos los fenómenos. Análogamente, la perfección del sistema positivo, hacia la que tiende sin cesar, aun cuando sea muy probable que no lo logre nunca, será el poder representarse todos los fenómenos observables como casos particulares de un solo hecho general: por ejemplo, el de la gravitación universal. (*Curso de filosofía positiva*)

Resulta clara la visión de Comte en cuanto las divinidades o la divinidad son creación o ideación humana, junto a la idea —también falsa— de confundir la naturaleza como un todo al que se le da categoría de entidad personal con la visión metafísica de que los seres poseen una naturaleza. En esta cita se puede ver el desconocimiento de la metafísica realista propia de la escolástica más lograda, como lo es el pensamiento aristotélico tomista¹. Luego algo que es propio de esta visión —ya señalado anteriormente: el reduccionismo—; puesto que señala como fin último llegar a «poder representarse todos los fenómenos observables como casos particulares de un solo hecho general».

¹ Véase al respecto la obra de Étienne Gilson, *El realismo metódico*.

6

La conclusión es clara: sí existe oposición entre ambos mundos, entre el mundo de la escolástica tomada la expresión en su generalidad y el mundo de la ciencia moderna. Existe porque se ha creído la versión de la historia que Comte entre otros difundió terminado de fundamentar algo que ya latía en la cultura occidental y sobre todo porque ambos mundos, partiendo de premisas diferentes, no llegan a cruzarse. Además, esto se debe a que el mundo moderno, por definición, se cierra a la trascendencia y no puede por sus postulados epistemológicos propios ver más allá. Pero esta oposición no es solo conceptual o de enfoque, no se queda en un marco de referencia; es mucho más que eso. Se trata de una oposición violenta y negadora, principalmente por parte de la modernidad en su estadio actual. Lo vemos en hechos contra toda lógica racional como la destrucción de templos y la profanación de lugares sagrados en ciudades de Occidente o la exaltación de la libertad transformada en absoluta.

La ciencia natural viene así a sustituir todo conocimiento que no le brinda esta, el cual *a priori* es rechazado y por tanto se cierra el mundo moderno a esta visión y lo que ella conlleva; se cierra sobre todo a la consideración de la realidad plena, tanto la realidad material como el orden espiritual. Esto a lo que Comte se atreve, no es más que la culminación de la visión kantiana del conocimiento, algo a lo que aquí no nos hemos referido. Puede decirse por ello que Comte llega hasta donde Kant ha señalado. Comte saca de la teoría del conocimiento kantiana sus últimas consecuencias y como él mismo recuerda, de Hume. Señala al respecto Jacques Maritain:

Con Kant todo ha cambiado. Podríamos decir que la filosofía kantiana es el ejemplo de una filosofía moral a la cual la influencia (mal recibida) del cristianismo ha contribuido a desviar; es una filosofía moral cristiana, pero falseada. Kant ha tratado de trasponer dentro del registro y los límites de la pura razón —lo cual, ya de por sí, implicaba deformarla completamente— la moral revelada tal como nos la presenta la tradición judeocristiana. Procuró conservar la absolutización judeocristiana de la moralidad en una ética de la pura razón, que se desembarazaba de todo elemento propiamente revelado o sobrenatural. De ahí la insistencia de la moral kantiana sobre el desinterés. (Maritain, 1966)

Pero no se trata solo de un olvido o de un resultado de determinado enfoque metodológico, también se busca dejar de lado todo aquello que la consideración de la realidad como tal implique para la vida humana, es decir, dejar de lado la ley moral natural que queda así sin asidero firme en la realidad y, por lo mismo, el hombre queda solo con su libertad que se torna absoluta.

La moral se torna así, de heterónoma en una moral autónoma. Esto significa que el bien y el mal moral no lo determina ya la realidad humana en cuanto la naturaleza humana ya no es la medida de la misma. Maritain lo dice así:

En esta perspectiva ética, el bien moral está fundado en la realidad extramental: Dios, la naturaleza de las cosas, y especialmente la naturaleza humana, la ley natural. Es la perspectiva de la conciencia común de la humanidad, y es la verdadera y auténtica perspectiva de la filosofía moral. (Maritain, 1966)

En cambio, en el sistema de moral autónoma queda sujeta a la voluntad del hombre, pero una voluntad sin atadura ya no cuenta esa realidad extramental, que señala Maritain como límite, sino solamente el hombre con su propia razón, la que queda así, elevada al rango de absoluta.

Por ello se hizo al inicio la cita de la obra de San Agustín *La ciudad de Dios*, donde este santo doctor alude a que dos amores fundaron dos ciudades. El positivismo comteano le dará *al amor propio del hombre que llega hasta menospreciar a Dios* una justificación gnoseológica. Con ello dará consumación a lo que Kant promovió con su particular teoría del conocimiento.

Por ello mismo, estamos ante dos mundos en guerra, puesto que no pueden coexistir por principio, de tal manera que se requiere como solución al conflicto el relativismo y la tolerancia fundada en la idea que no hay verdad que buscar y encontrar. Como menciona el mismo Maritain:

En consecuencia, se ha creído poder establecer una concepción del conocimiento de las cosas morales que estaría desembarazada de todo juicio de valor que haya de formularse como verdadero, y de toda regla de conducta que haya de proponerse como objetivamente requerida; en una palabra, de todo carácter normativo; y aun no nos hemos liberado en nuestras escuelas universitarias de esta concepción. (Maritain, 1966)

Referencias

Arévalo, M. T. (2019). La inmanencia como fundamentalismo cultural. *Revista de Filosofía*, (6), 1–12.

Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico. (s. f.). Cellarius, Christoph, 1638-1707. Recuperado el 1 de diciembre de 2020, de https://bvpb.mcu.es/es/consulta_aut/registro.do?id=30653

Guitton, J. (1967). *Diálogos con Pablo VI*. Ediciones Guadarrama.

Mancini, H. L. (1995). Sociedad, ciencia y fe: la perspectiva de un físico. *Nuestro Tiempo*, 1–12.

Maritain, J. (1966). *Lecciones fundamentales de filosofía moral*. Club de lectores.

Vitoria, M. A. (2009). Augusto Comte. Recuperado el 1 de diciembre de 2020, de <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/comte/Comte.html>



La tasa de interés y el sentido teológico del tiempo: Reflexiones

Interest rate and the theological idea of time: some reflections

Guillermo W. Méndez

Instituto de Servicios a la Nación
guillermow.w.mendez@gmail.com

Resumen: En este trabajo, nos proponemos revisar el concepto de tasa de interés, tomando en cuenta un factor poco aludido, la idea del tiempo. Pretendemos señalar que la idea que se tiene del tiempo es determinante para establecer la noción del interés. En un segundo momento, hablaremos de la idea de los reformadores acerca del dinero y del tiempo.

Finalmente, culminaremos con lo que Eugene von Böhm-Bawerk estimó que había sido la contribución más importante a la idea del interés por parte de los reformadores. El artículo no se propone hacer una contribución nueva en el área de la economía, pero es un asunto no trivial determinar qué idea del tiempo hizo posible la noción del interés y a eso volcamos ahora nuestra atención.

Palabras clave: Tasa de interés, tiempo, reformadores, Escuela de Salamanca, dinero, Juan Calvino

Abstract: This work, as the title reveals, purports to review the idea of interest rate as it is based on the concept of time. But, since there is more than one concept of time, the question that the article tries to ascertain is what idea of time serves best the concept of interest rate. The article proposes that the idea of time that serves economics better is aligned with the protestant and biblical reformation idea of time.

Finally, we will end with what Eugene von Böhm-Bawerk considered to have been the most important contribution to the idea of interest by the reformers. The article does not propose to make a new contribution in the area of economics, but it is a non-trivial matter to determine which idea of time made the notion of interest possible, and to that we now turn our attention.

Keywords: Interest rate, Time, Reformers, Salamanca School, Money, John Calvin

I. Dios y el tiempo

El debate sobre qué significa el tiempo se ha bifurcado. Es decir, existen por lo menos dos sentidos en los que se entiende el tiempo en sentido teológico. Uno es el que lleva la impronta griega. El sentido del tiempo es un eterno presente, con el pasado y el futuro incluidos en su punto de mira y en donde Dios permanece adentro del tiempo, y Dios y el tiempo son coexistentes. Paradójicamente, esta es una definición «atemporal» del tiempo. Es atemporal porque no se reconoce objetividad al pasado, al presente y al futuro. El pasado, el presente y el futuro no existen en esta visión. El pasado ya se desvaneció, el futuro está por venir y el presente se nos escapa como agua entre los dedos. Por otro lado, ni Dios ni el hombre son realmente libres de esa eternidad por estar ineluctablemente imbuidos en ella.

En esta visión, la relación de Dios con el tiempo está dada de antemano y, como es anterior a la creación Dios, está, por decirlo así, unido inexorablemente al tiempo. De hecho, la comprensión de Dios depende de la comprensión del tiempo. Si el tiempo es coexistente con Dios, entonces Dios, su propósito, su libertad y su conocimiento son un eterno presente. Saltar de ahí a la relación con el mundo y con el hombre es una necesidad de Dios en vez de un acto de su libre y soberana voluntad.

La actuación de Dios en el mundo no es algo que tenga sentido sobrenatural o que se pueda expresar, pues Dios que creó al mundo desde esa «eternidad atemporal» no puede separarse del tiempo para actuar sobre él, ya que resulta lógicamente imposible. Según Newton, el tiempo es independiente y anterior a los acontecimientos, según sus propias palabras «el tiempo absoluto, el tiempo matemático, por sí mismo y por su propia naturaleza, fluye inmutablemente sin consideración de nada externo» (Funes, 1969, p. 369). Dios es eterno, pero lo es también el tiempo, es más, Dios está adentro del aspecto cuadrimensional de la realidad compuesta de anchura, altura, profundidad y tiempo, como propuso Einstein, en la teoría de la relatividad general. Variantes de este argumento han llevado a afirmar dogmáticamente a la profesora alemana, Dr.^a en física teórica, Sabine Hossenfelder «You Don't Have Free Will, but don't Worry» (Hossenfelder, 2020). Su argumentación es un reduccionismo *ad-absurdum* utilizando la física como herramienta. Esta postura no la exige la teoría general de la relatividad a menos que la atiborremos de otros supuestos ajenos a la teoría, por ejemplo, que el cerebro está hecho de partículas subatómicas y que ellas condicionan de antemano la decisión del ser humano. ¿Pudo Dios ser eternamente ajeno al tiempo? No en este caso, ni antes, ni después de la creación.

Por otro lado, está la visión de Dios creador del tiempo. Dios es eterno en la medida que, de miras al pasado, no se puede decir que Dios haya tenido principio y, en este sentido, esa eternidad es atemporal, pero el tiempo que empieza con la creación no es eterno, es «temporal». Dios no está vinculado

a la eternidad porque él es el creador del tiempo y, aparte del acto creativo de Dios, el tiempo no existe. En este sentido, la existencia de Dios es atemporal, y se hace historia hasta que Dios crea el paso del tiempo y le enseña al hombre la diferencia entre pasado, presente y futuro. Y es, por decirlo así, igual a pedirle a un niño de tres años una explicación de dónde provienen sus padres, o que explique cuál es el origen de la vida, en general, o de la vida de sus padres. Para el niño, la vida empieza con su nacimiento y sabrá de sus padres lo que sus padres quieran revelarle. De ahí, hacia atrás, la edad o vejez de sus padres, para él, es como para usted hablar de la eternidad pasada de Dios. En este caso, sí se reconoce la existencia objetiva del pasado, el presente y el futuro, porque es el hombre quien se encarga de registrarlo siguiendo el modelo de Dios que, al comunicarse con el hombre, hace esa distinción en la Biblia. Si, en este ejemplo, usted representa al mundo, y sus padres, a Dios, usted tuvo un principio empíricamente concreto, sus padres lo saben y comparten esa experiencia con usted en un sentido muy diferente. Cualquier secreto oscuro de la familia o asunto que de niño o de adulto usted no pueda entender o no deba saber, es posible que nunca llegue a conocer.

La implicación teológica de esto es que Dios, al crear el mundo, creó el tiempo. Dios se relaciona con el tiempo de una manera misteriosa, porque Dios no depende de él, pero ha decidido relacionarse con él por un acto libre de su voluntad. Este aspecto admite que existe tal cosa como pasado, presente y futuro, objetivamente, pero solo para el hombre y a partir de la creación. Para Leibniz, en cambio, no puede haber un tiempo independientemente de los acontecimientos, pues está formado por los acontecimientos y las relaciones entre ellos, y constituye el orden universal de sucesión (Funes, 1969, p. 369). Dios es «eterno» en cuanto a nosotros respecta, pero no está vinculado a esa eternidad de manera inexorable, porque el tiempo es parte de la creación y carece de existencia independiente. Por otro lado, Dios tampoco puede, ni quiere, desvincularse del inicio del tiempo, ni del hombre, ni del mundo, después de la creación, porque al crear al mundo y a la humanidad, lo hizo a partir de un acto informado por su soberanía y su sabiduría, y estas jamás querrían deshacer semejante relación. De hecho, ¿cómo conoce Dios lo actual y lo posible? Es algo de lo que el ser humano no puede reclamar conocimiento. Las decisiones de Dios son eternas y libres en el sentido de que son anteriores al hombre y Dios conoce, de las decisiones del hombre, no solo la alternativa a cada acto humano, sino la infinidad de opciones en las que pudo resultar cada alternativa de ese acto libre del ser humano. Si yo dejo una tarea a mis alumnos, y ellos deciden cómo van a ejecutarla, la decisión que tomen será auténticamente libre, a pesar de que yo sepa que pudieron plagiarla, presentarla usando fotos, elaborando un texto, haciendo diapositivas, y hacer un trabajo excelente o uno mediocre. Que yo sepa todo eso y tenga una calificación anticipada para cada una de esas posibilidades, no quita libertad a la ejecución. ¿Puede Dios ser

eternamente ajeno al tiempo? Solo puede serlo antes de la creación. Después de la creación, Dios ha decidido crear, sustentar, revelar, salvar a sus criaturas y se ha aproximado a ellas tomando forma humana, siendo Dios-hombre.

Todas estas controversias han movido a muchos autores a pensar que el concepto del tiempo no puede explicarse suficientemente a menos que distingamos entre tiempo perceptivo o subjetivo, limitado al «ahora» del presente en perceptible flujo, y tiempo conceptual u objetivo, que incluye todos los periodos de tiempo y en el cual pueden relacionarse todos los acontecimientos que llamamos pasado presente y futuro. (Funes, 1969, p. 369)

¿Cómo se relacionan estas ideas con el interés? Es sobre esta última visión del tiempo que nos proponemos establecer la teoría del interés como un fenómeno temporal. Definimos el interés como un fenómeno temporal, a diferencia de quienes lo entienden como un fenómeno monetario. Como fenómeno temporal, al interés le resulta importante que el tiempo no sea definido como el eterno presente, sino de acuerdo con la visión realista que entiende de manera objetiva el paso del tiempo como pasado, presente y futuro. Veamos otros elementos que se relacionan con la discusión como la hemos propuesto en este trabajo.

II. El dinero y el tiempo

Aquí presentamos tres puntos de vista, no austriacos, acerca del interés. Primero, como fenómeno monetario, John Maynard Keynes afirmó que este es el pago que hay que hacerle a alguien por su renuncia a la liquidez (en donde dinero es 1. un flujo en conjunto de dinero constante, 2. los depósitos a la vista y 3. los depósitos a plazo en los bancos) (Keynes, 2009, p. 152). Segundo, por su parte, los clásicos propusieron que la oferta y la demanda del dinero, se encuentran en un punto de equilibrio, en donde la mayor cantidad desea prestar, unos, y tomar prestado, otros; es decir, en donde la mayor cantidad de transacciones es posible para el consumo, la inversión y el gasto gubernamental. Ese préstamo es una cantidad X que tiene una devolución de $X + \%$ que equivale al pago de cierta cantidad de dinero en el futuro. En vena clásica, el precio de equilibrio entre la oferta y la demanda del dinero es la tasa de interés (Mill y Ashley, 1996, p. 547).

En tercer lugar, es posible ir más atrás en el tema del interés, hasta llegar a la escuela escolástica. Este es un punto no despreciable en tanto se entiende que, en la escuela escolástica, quienes opinaron sobre la tasa de interés eran precisamente teólogos. Siguiendo a Aristóteles, Aquino, y con él otros teólogos, sugirieron que el dinero en sí mismo era estéril (Chafuen, s. f., p. 151).

La discusión, por parte de los teólogos, sobre el concepto del tiempo es confusa al referirse al tema del interés. En lugar de usar el tiempo como un

indicador o referencia de medición, se involucraron en una discusión sobre la validez del interés asumiendo el concepto eterno o atemporal del tiempo. Haciéndose eco de esa concepción del tiempo, que el lector vio al principio, llegaron a decir que cobrar renta por el uso de algo era privatizar el tiempo y, como el tiempo era de Dios, esto era inadmisibles (Chafuen, s. f., p. 152).

No menos interesante es la idea según la cual cobrar por el uso del dinero en el tiempo es algo indebido porque al consumirse el plazo del préstamo, se estaría cobrando por algo que no existe, pues el tiempo simplemente se consumió (Chafuen, s. f., p. 152). Por supuesto, esto evoca el concepto atemporal o eterno del tiempo, que no reconoce pasado, presente y futuro, y funde en la eternidad el origen de todas las cosas, incluido Dios. En esa visión presentada brevemente arriba, la eternidad está por encima del paso del tiempo, pasado, presente y futuro, es decir, no es importante como unidad de medida o referencia para el lucro porque, el pasado no existe, el presente se nos esfuma de las manos y el futuro aún no ha llegado. Por tanto, «el alquiler del dinero o... cobrar por su uso constituye el cobro por algo que en realidad no existe» (Chafuen, s. f.). Esta es la visión que hemos llamado el tiempo perceptivo o subjetivo que se limita a un escurrir «ahora».

Esta visión del tiempo coloreaba también cómo se interpretaban los bienes. Se consideraba al dinero emparentado solo a los bienes finales, es decir, como el pan y el vino, que una vez consumidos o terminados no daban pie a cobro alguno (Böhm-Bawerk, 2015, pp. 41-48; Chafuen, s. f., p. 212). Esto era un callejón sin salida para la teoría del interés. Chafuen cita a Joseph Schumpeter quien dice que los doctores escolásticos diferían tanto como los economistas modernos sobre el tema del interés (Chafuen, s. f., p. 153).

Sin embargo, y a propósito Schumpeter, él también nota en su obra *Historia del análisis económico* que es precisamente a partir de Jeremy Bentham y de von Böhm-Bawerk y Jevons, que estos teóricos caen en la cuenta de «que una característica general del hombre es cierta subestimación del futuro y que la mayor parte de la gente no experimenta los gozos futuros con la misma punzante sensación de la realidad con que experimentan los disfrutes del presente» (Schumpeter, 1975, p. 149). De esta observación tendrá mucho que decir von Böhm-Bawerk, a quien Schumpeter acredita como «la autoridad en el tema del interés», matizando algunos de sus éxitos y elogiando sus logros (Schumpeter, 1975, pp. 146-155).

Entre los escolásticos es difícil encontrar una referencia clara que establezca la relación entre el interés y el tiempo. En un valioso capítulo, Alejandro Chafuen pasa lista a los grandes nombres: Tomás de Aquino, San Bernardino, Diego de Covarrubias y Francisco de Vitoria que se ocupan de rescatar el préstamo de la acusación de usura. Asuntos como el riesgo por no pagar, recibir recompensa no pactada, la recompensa por buena voluntad, la gratitud, la variedad de precios entre oferentes y demandantes, perdonar el interés ausente recibiendo

el capital presente, hacen una discusión interesante, en tanto habla del interés, pero rastrear referencias al tiempo no rinde grandes beneficios (Chafuen, s. f., pp. 209-226).

III. Los reformadores y el interés

El marco de la Reforma protestante ayudó a consolidar el papel del hombre y la mujer cristianos. El laico adquiere conciencia de su papel como creador, *homo faber*, en el mundo del trabajo, especialmente del trabajo manual (Rougier y Hayek, 2005, p. 133). Algunos creen que no se puede decir que Lutero haya entendido a cabalidad el significado del dinero y menos la teoría del interés (Bieler, 1953, p. 59), desprestigiado entonces, como estaba por la usura, que resultaba digna de la pena capital, a la sombra de la Iglesia católica. Sobre este punto se ha revisado el asunto desde la idea del derecho.

Existe una defensa, entre historiadores, que distingue, fundándose en el derecho, entre la idea de la usura, por un lado, y la del interés, por otro, al punto de aclarar que Lutero se opuso a la usura, pero no al interés. En esa defensa entran Wycliffe, Lutero, Calvino, Zwingli, Bullinger y Melancton, a quienes se termina de absolver sobre este tema (Kerridge, 2002, p. 76). Von Bhöm-Bawerk dice:

El hecho de que hombres tan influyentes como estos fuesen partidarios de un régimen de tolerancia ante el problema del interés no podía por menos de influir poderosamente, como es natural, en el rumbo de la opinión pública, y con ello, indirectamente, en el desarrollo jurídico posterior. (Böhm-Bawerk, 2015, p. 51)

Pero, aparte de este debate, la Reforma retoma la teología del trabajo, del dinero y se crea una reflexión sobre el crédito y el interés bancario (de esto nos ocuparemos en el último segmento de este trabajo), ¡en el marco de la Reforma! Sin duda, tras esto se halla la influencia de Gabriel Biel, maestro de Lutero y autor de un tratado sobre el dinero; en él propuso que los precios surgen a partir de la necesidad y la escasez del bien. También habló el maestro Biel del intercambio, sin estigmatizarlo; elaboró también, con naturalidad, sobre la remuneración del mercader en virtud de su riesgo e inversión; algunas de estas ideas se encuentran en su *Tratado sobre la potestad y la utilidad de la moneda* (Biel, 1515).

Es en este contexto que von Bhöm-Bawerk viene en auxilio del relato. Es claro que en un mundo ideal el interés no tiene cabida, pero

...teniendo en cuenta la imperfección humana, no era posible arrancar de raíz esta institución, razón por la cual era más cuerdo tolerarla dentro de ciertos límites. Es el punto vista en que se sitúan, entre otros, algunos de los grandes reformadores de la iglesia: tal es, por ejemplo, el caso de Zwingli, el de Lutero en los últimos años de su vida, después de haber sido perseguidor implacable de la usura, y el de Melanchton, cuyas reservas en este problema eran todavía más marcadas que la de los dos anteriores. (Böhm-Bawerk, 2015, p. 51)

Sin embargo, es importante también volver al concepto del tiempo en los reformadores. No se trata del tiempo que sujeta a Dios y a la naturaleza desde la eternidad ni el tiempo subjetivo concebido por los griegos. Dios es el creador del tiempo y sujeta al orden temporal colocándose sobre él. Fotografiando, con lente *zoom*, el caso de la soberanía de Dios, lo más fiel y prístinamente que puede, el profesor católico de teología protestante, José María Gómez-Heras dice:

Bajo influjo del nominalismo, la Reforma olvida la estructura ontológica que une los polos Dios-hombre a ventaja de otra [estructura] histórico-existencial, en la que la filosofía es sacrificada a favor de la fe. Así se hace posible un retorno al Dios de la fe, «Dios de los padres» y «Dios en Cristo», presente en la historia con su actuar salvífico. La imagen abstracta de Dios, Dios de los filósofos, se pierde a medida que cobra contornos definidos la imagen histórica de «Dios en Cristo», Dios de los cristianos. El «Dios en sí» es sustituido por el «Deus pro nobis». (Gómez-Heras, 1972)

La alusión al nominalismo, a la historicidad, al tiempo y al espacio creados por Dios, logradas en la cita anterior, son enteramente a propósito. La idea es ubicar la visión de Dios en la historia como se definió en el segundo concepto del tiempo, objetivo e intrahistórico, expuesto anteriormente. Se trata del caso en el que Dios ni puede, ni quiere, desvincularse del inicio del tiempo, ni del hombre, ni del mundo, después de la creación, porque, al crear al mundo y a la humanidad, lo hizo a partir de un acto informado por su soberanía y su sabiduría, las cuales jamás querrían deshacer semejante relación, como indicamos arriba.

Es posible apuntalar esas ideas con la mirada hacia el pasado típicamente reformada, en donde el presente debe reformarse a la luz de la experiencia de la Iglesia primitiva. No hay una camisa de fuerza determinista que cierre el presente al cambio. ¿De dónde viene esa idea? Algunos la vinculan al Renacimiento, los reformadores prefieren vincularla a la idea lineal de la historia como se refleja en las páginas de la Biblia, en donde el tiempo tiene un origen, un desarrollo y una culminación, bajo la providencia divina.

¿Puede presentarse con mayor claridad este criterio sobre el interés en el marco de la Reforma? A la consideración de esa inquietud solicitamos ahora la atención del lector.

IV. Juan Calvino y la teoría del interés

Esta vez por parte de Juan Calvino, el reformador ginebrino, se hará un avance claro según von Böhmer-Bawerk, quien le dedica cinco páginas al ginebrino y lo coloca entre los defensores del interés. Dice von Böhmer-Bawerk: «Los primeros campeones de la nueva corriente fueron el reformador Calvino y el jurista francés Dumolin... en una carta dirigida a su amigo Ecolampadio. No lo trata por extenso, pero fija su posición decidida ante él» (Böhmer-Bawerk, 2015, p. 52). A diferencia de los escolásticos sobre si prestar o no prestar, si devolver o no devolver, si cobrar o no cobrar, si hay gratitud o si hay buena voluntad, si el interés está ausente y el principal está presente, Calvino aparta la vista de esas consideraciones.

En primer lugar, Calvino critica la idea de que *pecunian no parit pecunian*, que desde Aristóteles embrollaba a teólogos y juristas por igual (Böhmer-Bawerk, 2015, p. 53). En ese sentido, decía Calvino, ni el techo de una casa, si sus paredes pueden engendrar por sí dinero. En segundo lugar, al ceder por dinero una vivienda, puede obtener de la casa una ganancia lícita en dinero (2015, p. 53). Pero, de este segundo punto, Calvino saca una conclusión que será la clave para el futuro interés según von Böhmer-Bawerk.

No hay razón ninguna para que el dinero no pueda rendir frutos del mismo modo. Cuando se compra por dinero una finca, es realmente el dinero el que engendra nuevas sumas de dinero a través de los ingresos producidos por aquella. Es cierto que el dinero ocioso es estéril; pero el deudor no deja nunca ocioso el dinero recibido en préstamo. Por tanto, el deudor obligado a pagar interés no es engañado, pues paga los intereses *ex proventu*, es decir, a costa de las ganancias obtenidos por él del dinero prestado. (Böhmer-Bawerk, 2015, p. 53)

Ilustra Calvino su punto con el ejemplo del hacendado que posee tierras, pero poco dinero, y solicita un préstamo de dinero de otra persona que, siendo menos rica que él, dispone de mayor cantidad de numerario. El acreedor pudo con su dinero comprar una finca e hipotecarla exigiendo que la finca comprada por su dinero le pague la deuda hipotecaria. Si, en vez de eso, se contenta con percibir los intereses, es decir el fruto del dinero, ¿por qué ha de ser esto condenable? (Böhmer-Bawerk, 2015, p. 53).

El punto queda claro, Turgot llevará la idea de Calvino y de Molinaeus a su destino definitivo. La posibilidad de cambiar el capital por tierras como fuente de renta, el comercio y la industria, pasará a ser, no de la posibilidad de la ganancia el punto central, sino a girar toda ganancia en torno al capital, y

entonces surgirá una nueva teoría, la teoría general del interés (Böhm-Bawerk, 2015, p. 88).

El punto que nos interesa en Calvino, además de todo lo dicho, es la idea del tiempo. Note expresiones como las siguientes: «el deudor *nunca deja ocioso* el dinero recibido». El ocio está referido ineluctablemente al tiempo improductivo. El uso del dinero se da en el tiempo: «paga los *intereses ex proventu*, es decir, a costa de las ganancias». Esto quiere decir que el dinero, según Calvino, solo es rentable, produce, tiene resultados, fructifica, cuando se pone a trabajar inmediatamente. De igual manera, Calvino habla del dueño de numerario que pudo haber comprado una finca para hipotecarla, lo cual implica el vencimiento de un plazo para recuperar la inversión realizada.

Lo que estoy sugiriendo es que, en vena reformada y en agudo contraste a la idea griega prevalente en la baja edad media, Calvino no piensa en el tiempo como algo eterno, porque, a partir de la creación, ni el mundo ni el hombre lo son. La tasa de interés tiene sentido en el tiempo que se puede definir objetivamente, como pasado, presente y futuro y es en esa concepción bíblica del tiempo que el cobro del interés tiene sentido.

Tras comparar a Calvino con los agudos razonamientos de Molinaeus (Dumolin), von Böhm-Bawerk dice que «sus primeras manifestaciones presentan —tal vez por una coincidencia casual— una gran afinidad con los razonamientos de Calvino». Tal es la coincidencia que aun en sus ejemplos «volvemos a encontrarnos con el certero ejemplo, puesto por Calvino, del hombre rico que invierte el dinero recibido en préstamo, en comprar una finca» (Böhm-Bawerk, 2015, p. 54).

Conclusión

Hemos hablado de dos concepciones del tiempo, la subjetiva y la objetiva. Hemos sugerido que la concepción subjetiva que eterniza a Dios al hombre y al tiempo no es útil para la teoría del interés, además, de no ser adecuada, teológicamente, por enclaustrar a Dios en la eternidad. Finalmente, hemos sugerido que los reformadores tenían una idea adecuada del tiempo y von Böhm-Bawerk, el autor que es campeón de la teoría del interés reconoce en los reformadores, especialmente en Juan Calvino, una moderada coincidencia con lo que más tarde será la moderna teoría general del interés.

Referencias

- Biel, G. (1515). *Tractatus de potestate et utilitate monetarum*. Köbel.
- Bieler, A. (1953). *El Humanismo Social de Calvino*. Escaton. <https://es.scribd.com/document/187324812/Andre-Bieler-El-Humanismo-Social-de-Calvino>

Böhm-Bawerk, E. V. (2015). *Capital E Interés Vol. 1—Parte 1*.

Chafuen, A. A. (s. f.). *Economía y ética. Raíces cristianas de la economía de libre mercado*. todocoleccion.net. Recuperado 28 de diciembre de 2020, de <https://www.todocoleccion.net/libros/economia-etica-raices-cristianas-economia-libre-mercado-alejandro-chafuen-rialp~x17164587>

Funes, D. (1969). *Diccionario de Filosofía* (Grijalbo).

Gómez-Heras, J. M. (1972). *Teología protestante, sistema e*. Editorial Católica. <https://www.libros-antiguos-alcana.com/jose-maria-g-gomez-heras/teologia-protestante/libro>

Kerridge, E. (2002). *Usura, interés y Reforma*.

Keynes, J. N. (2009). *Alcance y método de la economía política*. Instituto de Estudios Fiscales.

Mill, J. S., & Ashley, W. J. (1996). *Principios de economía política: Con algunas aplicaciones a la filosofía social*. Fondo de Cultura Económica.

Rougier, L. y Hayek, F. (2005). *El genio de Occidente* (J. Cole, Trad.).

Sabine Hossenfelder. (2020, octubre 10). *You don't have free will, but don't worry*. https://www.youtube.com/watch?v=zpU_e3jh_FY

Schumpeter, J. (1975). *Historia del análisis económico vol., II*. Fondo de Cultura Económica.



La muerte, el cuerpo y el inicio de la Modernidad

Death, body and the beginning of Modernity

Alejandra Martínez Cánchica

Universidad Francisco Marroquín

alejandramartinez@ufm.edu

Resumen: Examinaremos el cambio de mentalidad que ocurrió entre los siglos XIV y XV en torno al abandono de la idea de trascendencia y de inmortalidad del alma, propias del *ethos* medieval; por una creciente preocupación por la muerte, la corrupción del cuerpo y la importancia de la vida terrena como plano de autorrealización individual, que finalmente daría paso a la Modernidad.

Palabras clave: modernidad, secularismo, racionalismo, cristianismo

Abstract: We will examine the shift that occurred between the fourteenth and fifteenth centuries regarding the abandonment of the idea of transcendence and soul immortality, typical of the medieval *ethos*; for a growing concern on death, the corruption of the body and the importance of earthly life as a realm of individual self-realization, which would finally give birth to Modernity.

Key words: Modernity, Secularism, Rationalism, Christianity

*Estaban los tenidos por dichosos, emperadores, reyes, pontífices:
desnudos, miserables e indigentes.
¿En dónde los honores y riquezas,
las gemas y los cetros, las coronas,
los vestidos de púrpura y las mitras?
Infeliz el que espera en lo terreno (pero ¿quién no lo hace?)
y si se encuentra al final engañado, lo merece.
¡Oh ciegos! ¿De qué sirve luchar tanto?
Francesco Petrarca. *El triunfo de la muerte* (1370 aprox.)*

*La mort le fait fremir, pallier
Le nez courber, les veines tendre,
Le col enfler, la chair mollir
Joinctes, es nerfs croistre el estendre
Francois Villon. *Testamento* (1461)*

Filósofos e historiadores por igual han rastreado los orígenes de la Modernidad en el quiebre filosófico y cultural del siglo XIV que se produce como reacción a la Escolástica y al debilitamiento del poder político de la Iglesia frente a poderes estatales emergentes¹. Esta crisis y ruptura fue en esencia de carácter cultural y doctrinal (aunque también tuvo manifestaciones políticas, sociales e incluso estéticas) y autores como Michael Allen Gillespie han sostenido que fue consecuencia de la tensión que surge de la «amalgama» entre la fe cristiana y el racionalismo neoplatónico que elaboró la filosofía agustiniana en el siglo V y que, por pocos siglos, el tomismo escolástico resolvería planteando la existencia de universales:

For all of its magnificence, the cathedral of scholastic thought depended on the delicate counterbalancing of Christian belief and pagan rationalism, and it was the instability of this relationship that brought it down (Gillespie, 2008, p. 20)

Historiadores como Ruggiero Romano y Alberto Tenenti sitúan este período, además, como el comienzo de la «cultura laica», que es uno de los fundamentos esenciales de la Modernidad, aunque mucho antes del siglo XIV surgieron manifestaciones de laicidad en el mundo cristiano que podemos observar, por ejemplo, en la pervivencia del estudio del derecho romano y romanista (Martínez Cánchica, 2019).

¹ El antecedente inmediato entre este choque político entre el poder estatal y el eclesiástico se encuentra en la llamada *Querrela de las investiduras*, que fue un enfrentamiento entre papas y emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico entre los siglos XI y XII por la autoridad en los nombramientos en la Iglesia católica.

... a partir de mediados del siglo XIV, aproximadamente, y, sin duda, antes de la segunda mitad del siglo siguiente, surgen en casi toda Europa, toman relieve y adquieren proporciones a veces ya notables una cultura distinta de la escolástica y clerical, una sensibilidad que no puede llamarse ya cristiana. (Romano y Tenenti, 1980, pp. 104-105)

Además, durante ese período, el mundo cristiano mediterráneo presenció rupturas y transformaciones en su propio seno doctrinal siendo una de las más importantes la aparición del nominalismo de Guillermo de Occam (que daría origen al racionalismo y el empirismo modernos), pero no menos importante, también lo es la aparición de herejías como el catarismo, el milenarismo, y el resurgimiento de otras que databan de los tiempos del Bajo Imperio romano, como el pelagianismo, el arrianismo, etc.

Por otra parte, desde el punto de vista histórico, tenemos transformaciones políticas, jerárquicas y geográficas que de alguna forma inauguraron y dieron origen una nueva era para el mundo occidental: la peste negra, la guerra de los Cien Años, la pequeña edad de hielo, el cisma de occidente (o de Aviñón), la ya mencionada revolución nominalista, fueron hitos que terminarían por «sepultar» el mundo cristiano que comenzó con la caída del Imperio romano de Occidente un milenio antes, en el siglo III, y que la historiografía ha denominado Edad Media.

El comienzo de la preocupación por el cuerpo y la vida terrena

Desde el punto de vista cultural, estético y de la sensibilidad cristiana también en el siglo XIV encontramos una ruptura con el mundo cristiano-medieval cuando comienzan a aparecer cada vez más representaciones del martirio corporal (Eco, 2007, pp. 43-72) y de la muerte desde una preocupación hacia la vida terrenal y no ya desde una idea de trascendencia.

En ese sentido, se observa un abandono a la preocupación por el alma humana y su inmortalidad, que es una idea que data de tiempos de la antigüedad clásica y del pensamiento helenístico en la Alta Edad Media, y que desarrollaría extensamente san Agustín en todo su pensamiento:

Preguntas qué es el alma, te complaceré fácilmente; pues a mi parecer es una substancia dotada de razón destinada a regir el cuerpo. (Hipona De, trad. 1951c, XIII, 22) 14. Ésta [sic] es la definición del alma que proporciona san Agustín en el *De quantitate animae*. (Saeteros Pérez, 2013, p. 191)

Esta es una idea capital, ya que el alma es aquella destinada a «regir el cuerpo», es decir, el cuerpo está subordinado completamente al alma y no tiene una

preponderancia para el desarrollo de la vida plena, porque la vida plena es la del más allá: la vida eterna. En otra de sus obras más destacadas, *De immortalitate animae*, san Agustín prueba entonces que el alma es inmortal por su capacidad de entender entes inalterables o verdades eternas (episteme) y también por su razonabilidad y por su carácter vital, que es lo que da vida y movimiento al cuerpo. Por esta razón, lo que es vida en forma sustancial, no puede dejar de serlo y, por ende, es vida inmortal.

En ese sentido, en la mentalidad medieval, al ser la vida eterna la única vida importante, la vida terrena debía estar exclusivamente encaminada hacia un propósito trascendental. La vida en este plano terreno era una buena vida solo si se la dotaba de un sentido superior. De hecho, la idea de morir por un propósito trascendental, combatiendo en la guerra, o sacrificar la vida por otro, era considerada la máxima expresión de valor, arrojo y heroísmo. De allí tenemos el ejemplo de otra manifestación de esta visión de trascendencia del espíritu medieval, que es el ideal caballeresco, el cual también fue durante esta época, el paradigma por excelencia de la belleza, la virtud y la utilidad (Huizinga, 1994, p. 181).

Es así como en el quiebre cultural del siglo XIV también comienza a debilitarse el ideal caballeresco y ocurre un cambio radical: empieza a cobrar fuerza el ideal de la vida tranquila y pastoril, el elogio de la vida burguesa, simple y longeva, frente a la gloria de la guerra cruel y peligrosa (Huizinga, 1994, p. 182). Comienza a extenderse la afirmación de que mientras un trabajador sencillo puede sobrevivir a cuatro reyes, el guerrero es difícil que llegue a viejo. Se trata de los remotos antecedentes de la mentalidad burguesa moderna. De hecho, a partir de este momento incluso en la nobleza comenzaron a aparecer estas representaciones idealizadas de la vida pastoril:

La imagen del príncipe como pastor y del pueblo como su rebaño habíase impuesto ya al espíritu por otro lado: en las descripciones de la forma primitiva del Estado hechas por los padres de la Iglesia. Como pastores habían vivido los patriarcas. La justa autoridad, tanto temporal como espiritual, no era un imperar, sino un apacentar. (Huizinga, 1994, p. 189)

La idea de vida trascendente, de ideal divino, heroico y extraordinario, de sentido superior, paulatinamente va a comenzar a ser reemplazada por un acento cada vez más marcado en el mundo terrenal y en el cuerpo. De manera que la vida ya no es «una mala noche en una mala posada», como dijo santa Teresa del Ávila, ni un mero tránsito hacia la vida eterna (que es la verdadera vida), sino que va a pasar a ser una esfera de realización individual de los goces y deseos mundanos.

Otro ejemplo interesante y muy claro de ese quiebre en la sensibilidad cristiana es la aparición, cada vez más frecuente entre los siglos XIV y XV, de

representaciones de la Pasión de Cristo que mostraban su mortificación corporal, flagelado, ensangrentado, agonizante, coronado en espinas; de una forma cada vez más gráfica y dramática, alejada de la representación de la crucifixión evocada solamente en el símbolo abstracto de la cruz; o en las representaciones iconográficas idealizadas más típicas de la Alta Edad Media como la de Jesús impartiendo la bendición o la del Buen Pastor, que lo representaban en su dimensión más divina que humana. De allí en adelante se inauguraría una suerte de «estética del dolor» que continuará hasta nuestros días:

De este modo la imagen del Cristo doliente pasará también a la cultura renacentista y barroca en un *crescendo* de *erótica del dolor*, en el que la insistencia en el rostro y en el cuerpo divino atormentado por los sufrimientos se moverá en los límites de la complacencia y de la ambigüedad. (Eco, 2007, p. 49)

Este desvío de la sensibilidad bajomedieval es bastante representativo y paradigmático en las expresiones artísticas de la época:

El espíritu del hombre medieval, enemigo del mundo siempre, se encontraba a gusto entre el polvo y los gusanos. En los tratados religiosos sobre el menosprecio del mundo estaban conjurados ya todos los horrores de la descomposición. Pero la pintura de los detalles de este espectáculo sólo [sic] viene más tarde. Sólo [sic] hacia fines de siglo XIV se apoderan las artes plásticas de este motivo. (Huizinga, 1994, p. 197)

Muchos historiadores ubican las causas de este viraje estético hacia la caducidad de la vida y la descomposición corporal, a las secuelas psíquicas que dejó la peste negra y la guerra de los Cien Años en Europa, pero también desde la historia económica se ha aportado la tesis de que el origen en ese cambio de mentalidad pudo deberse también a la progresiva prosperidad económica que comenzaron a experimentar varias ciudades producto del drástico descenso demográfico y de la aparición de la sociedad comercial de valores burgueses. Básicamente, cuando se generan excedentes o ganancias se le da preferencia al consumo presente y a la gratificación, por una parte, y por otra, se alarga el horizonte temporal y también se puede planificar la vida y el futuro.

Esta puede ser una explicación muy economicista, pero ciertamente expone la principal transformación social previa a la Modernidad: el acento en el mundo terrenal, en el destino del cuerpo, en la corrupción de lo que antes solía ser bello y rebosante; en detrimento del alimento del alma y la aspiración a la vida eterna: «Es como si el espíritu medieval en su última época no hubiese sabido contemplar la muerte desde otro punto de vista que el de la caducidad exclusivamente» (Huizinga, 1994, p. 195). Prosigue: «El espíritu que habla aquí es en el fondo un espíritu materialista, que no podía librarse de la idea del cuerpo» (Huizinga, 1994, p. 202) que no podía tolerar la idea de caducidad de

la belleza sin dudar de la idea de belleza misma, de allí también el alto valor que, a partir de esta época, se le da en el mundo católico a la incorruptibilidad y conservación del cadáver de algunos santos. Se trata pues del entierro [nunca mejor dicho] del hombre medieval y del nacimiento del hombre moderno.

Para Huizinga, la muerte será una obsesión bastante insistente a lo largo del siglo XV, recordemos también, por ejemplo, las representaciones a la *danza macabra* o *danza de la muerte*, cuyo tema era el carácter igualador y universal de la muerte, y que tuvo diversas manifestaciones y representaciones, desde las artes plásticas y los grabados, la poesía y la música, hasta la danza. La *danza de la muerte* era también una sátira social, ya que la muerte, usualmente representada en un horrendo esqueleto, invita a bailar por igual al papa, al rey, al noble, al jornalero, al monje, al niño y a todas las clases y condiciones sociales que existen. La muerte es un elemento igualador común a toda la humanidad y demás seres vivientes.

Adicionalmente, es posible que en este momento se encuentre también la ramificación por toda Europa (y posteriormente América) de la celebración del día de los fieles difuntos el 1 y 2 de noviembre, que si bien tiene sus orígenes en la Europa bajomedieval —concretamente en el milenarismo hacia el siglo XI—, quizás en este período que estamos analizando entre los siglos XIV y XV, la celebración se haya extendido y haya sido cada vez más aceptada por la Iglesia como una celebración de la religiosidad popular.

El arte de morir

De esta fuerte preocupación por la muerte y presunción de salvación, en esta época surge una obra titulada *el Arte de morir*, o *Ars moriendi*, conformada por varios opúsculos y varios autores, que, al igual que *La danza de la muerte*, tiene gran difusión en Alemania, Francia, España e Italia y realmente en el resto de toda Europa, gracias a la amplísima expansión de la imprenta y del grabado.

Probablemente, el primer *Ars moriendi* del que se tiene noticias fue un manuscrito alemán del siglo XV que se recopiló en latín y fue traducido en varios países de Europa, alrededor de 1440. La versión más antigua al castellano de la que se tiene conocimiento se titula *Breve tratado muy bueno y provechoso de arte y forma de bien morir*, y no tiene fecha precisa, pero se presume que puede datar de finales del siglo XV. Luego hay otra obra titulada *Arte y doctrina de bien morir*, que data de 1478. De allí en adelante, se puede encontrar una efervescencia del opúsculo por todo el reino de España, que siempre solía venir acompañado de una serie de grabados cuya iconografía representaba al moribundo en su lecho de muerte siempre atrapado entre las tentaciones del demonio y los consejos del ángel de la guarda, escena que, por cierto, incluso hasta hoy en día sigue siendo profusamente representada en la cultura popular. En ese sentido, el contenido de la obra:

Trataba las tentaciones, cinco en número, con que el demonio tiende asechanzas al moribundo: la duda en la fe, la desesperación por sus pecados, la afección a sus bienes terrenos, la desesperación por su propio padecer; finalmente, la soberbia de la propia virtud. (Huizinga, 1994, p. 208)

Es probable que el éxito editorial y didáctico en que se convirtió el *Ars moriendi*, se debió a que era un texto muy breve y divulgativo que prácticamente extraía frases cortas de la Biblia o de los padres de la Iglesia y con ilustraciones, que las grandes masas analfabetas pudieran comprender.

En ese sentido, en muchas de estas representaciones no encontramos una idea de consuelo ante la muerte, o de la muerte como término del sufrimiento para alcanzar el ansiado reposo, o el descanso eterno; sino más bien se representa a la muerte como un mal en sí mismo y se entiende su cercanía como fuente de espanto y preocupación, lo cual demuestra —paradójicamente— un apego sin precedentes a los bienes y goces terrenales.

plasman una práctica para el bien morir, redactando con tal objeto plegarias, describiendo las tentaciones a las que el creyente debe resistir y la forma en que debe vencerlas. Pero sobre todo, la muerte es presentada como el acontecimiento central en la vida del cristiano, como el único momento verdaderamente decisivo para su salvación y, progresivamente, como la inspiradora y guía admonitoria de la conducta. (Romano y Tenenti, p. 90)

En palabras de Romano y Tenenti, el *Arte de morir* es un género literario en sí mismo y es fenómeno bastante sintomático del cambio de mentalidad de una época donde se asienta la creencia de que el alma que hay que salvar pertenece al «más allá» y que esa alma tiene una importancia mucho menor en el mundo terrenal y cotidiano. Aunque en apariencia el *Arte de morir* pareciera exaltar cierto ascetismo y penitencia, realmente es la forma laxa y pedagógica (y hasta ritualista y burocrática) en que la Iglesia evidencia el declive de las creencias. En ese sentido, la Iglesia del siglo XIV y XV se conformaba con que el cristiano viviera a su gusto en el mundo terrenal y en sus ocupaciones mundanas, pero recordando que existía un «más allá» y que lo aconsejable era que se preparara lo mejor posible acumulando una serie de méritos para ese tránsito. Así las cosas:

El pensamiento religioso de la última Edad Media sólo [sic] conoce los dos extremos: la lamentación por la caducidad, por el término del poder, de la gloria y del placer, por la ruina de la belleza, y el júbilo por el alma salvada en la bienaventuranza. Todo lo que hay en el medio permanece silenciado. (Huizinga, 1994, p. 212)

Para la vivencia del cristianismo en esta época era indispensable arrepentirse antes de abandonar esta vida mediante la confesión. Por esta razón:

La vida se convierte en el polo dramático de gran parte de la creencia religiosa, casi el único acto de verdadera expiación y de verdadero temor después de una vida inconscientemente liberada. (Romano y Tenenti, p. 89)

Para el fiel, era más importante la preocupación por el paso de un mundo al otro, que la preocupación por alcanzar la gracia de Dios en vida a través de un comportamiento moral y virtuoso. Inusitadamente esto comenzaría a provocar un alejamiento de las creencias y de la idea de trascendencia o de sentido superior al plano terrenal. La existencia cotidiana perdía cada vez más su propósito espiritual y sustancial.

Esta fue la forma pragmática en la que la Iglesia respondió a las demandas y exigencias de su feligresía en pleno cambio de mentalidad entre un siglo y otro, acaso porque también esta se hallaba carente de una renovación moral y mucho más preocupada de la consolidación de su poder económico y político. De manera que ese nuevo giro hacia la vida terrenal y el viraje que tomaría la muerte (ahora vista como una preocupación angustiosa), propició prácticas sociales y económicas que el estamento eclesiástico de alguna forma explotó en lugar de combatir:

other similar traditional elements had been combined with a via moderna theology that gave precedence to works over faith, countenanced the sale of indulgences. (Gillespie, p. 131)

El acento en la vida terrenal y el declive de las creencias que se vivieron entre los siglos XIV y XV, también se manifestó en la propia administración eclesiástica con la práctica cada vez más extendida de la simonía, que es la venta de cargos e influencias dentro de la propia institución, pero interesadamente, también en la venta de indulgencias a los fieles, que buscaban desesperadamente expiar sus pecados mundanos para acceder a la salvación. Para el cristiano era más importante la gratificación en el mundo terreno e igualmente el acceso a la «vida eterna» estaría asegurado con la compra de una indulgencia.

Con el paso de los siglos, el énfasis en la vida terrena y en la gratificación de los actos mundanos (lo que muchos llaman el *hybris* moderno), no se ha mantenido estática y monolítica y se puede resumir en la idea del *carpe diem et memento mori* (cosecha el día y recuerda que morirás pronto). Sin embargo, paradójicamente, la preocupación angustiosa por la muerte no se manifiesta hoy en el interés por la corrupción y descomposición del cuerpo, sino (por el contrario) en una fuerte pulsión de vida exteriorizada en un culto a la juventud, a la salud, a la belleza, al crecimiento personal y al bienestar.

Regresando al siglo XIV, podemos ubicar también en esta época, y derivado de este cambio de mentalidad hacia los asuntos mundanos y terrenales, la llamada emergencia del individuo o del «yo», que es una idea profundamente moderna, y cuyos orígenes se encuentran en la obra de Francesco Petrarca. Precisamente, el pensamiento de Petrarca es también una respuesta a la crisis y ruptura que se está viviendo entre los siglos XIV y XV en el que la estabilidad cultural y política de Europa se derrumba y ante ese mundo en ruinas, el único refugio y consuelo pasa a ser la individualidad y el «yo»:

He finds an answer to this crisis in a vision of man as a finite individual capable of self-mastery and self-perfection. However, for Petrarch such self-mastery is only possible outside of political life. At its foundations, the modern notion of the individual and thus the modern age is intensely private and apolitical.
(Gillespie, p. 47)

Para Petrarca, los seres humanos debían tener un propósito moral y debían desear alcanzarlo a través de una especie de «individuación» de sí mismos. En ese sentido, el individuo debía encaminarse hacia la búsqueda del bien. «*For Petrarch, all moral questions thus go back to self-knowledge, and all human history is a study of human biography*» (Gillespie, p. 52).

De allí los orígenes del interés moderno en «hacerse a sí mismo», «autorrealizarse» y «autoperfeccionarse», es en cierta manera una especie de *individualismo prometéico* (Gillespie, p. 71), que se inauguraría en el humanismo y que moldearía una idea radicalmente distinta de libertad (libertad positiva), entendida ahora como «capacidad» de ejercer la «voluntad», capacidad de acción o, como lo expresaría Isaiah Berlin, «el deseo de todo hombre de ser su propio amo».

Sobre este punto, algunos pensadores afirman que con el humanismo del siglo XV hubo una suerte de «resurgimiento» del epicureísmo y de cierto hedonismo que proponía colocar al hombre en el centro del mundo, en lugar de Dios, y la exaltación de las capacidades humanas para alcanzar la salvación. Y el problema es que, al colocar al hombre como centro del mundo, se renuncia a ese límite superior que era dado por la Ley Natural (o por Dios):

Esto que por conveniencia he llamado el Tao, y que otros llaman Ley Natural o Moral Tradicional o los Cinco Principios de la Razón Práctica, no es uno entre una serie de posibles sistemas de valor. Es la única fuente de todos los juicios de valor. Si se rechaza, se rechaza todo valor. Si se conserva algún valor, se conserva todo él. El esfuerzo por refutarlo y levantar un nuevo sistema de valores en su lugar es contradictorio en sí mismo. Nunca ha habido, y nunca habrá, un juicio de valor radicalmente nuevo en la historia del mundo. Los que pretenden presentarse como nuevos sistemas o (como ahora los llaman) «ideologías», consisten todos ellos en fragmentos del Tao, sacados

arbitrariamente del contexto de su totalidad para luego inflarlos hasta la locura como elementos aislados, pero siguen debiendo única y exclusivamente al Tao la validez que poseen. (Lewis, 2016, p. 55)

No solamente eso, Petrarca también «aterriza» el pensamiento a la realidad concreta y se aleja de las discusiones teológicas-filosóficas que la escolástica que no abordaban «el mundo real». Aquí tenemos la misma idea, de nuevo, poderosamente moderna de es que el mundo terrenal, la realidad concreta, lo único que importa:

Like many of his time he was fed up with what seemed to be an interminable squabbling about matters distant from reality in terminology that was impossible to understand. Theology, he felt, was becoming increasingly distinct from piety, and, with its abstract language and technical terms, it had moved as far as possible from anything that might actually persuade or inspire ordinary human beings. (Gillespie, p. 50)

Este es precisamente el comienzo del humanismo, el deseo de influir en la realidad a través de la razón y de dotar de un fundamento moral, político y secular a la sociedad, una vez abandonada la idea de trascendencia dada por la creencia en Dios.

El problema es que esta transformación de la idea de trascendencia no va a estar exenta de tensiones profundas que no van a hallar resolución, sino que más bien va a ser la permanente contradicción del hombre moderno, del que Nietzsche va a postular su degeneración:

En otro tiempo la gente sacrificaba a su dios seres humanos, acaso precisamente aquellos a quienes más amaba [...] Después, en la época moral de la humanidad, la gente sacrificaba a su dios los instintos más fuertes que poseía, la «naturaleza» propia [...] Finalmente, ¿qué quedaba todavía por sacrificar? ¿No tenía la gente que acabar sacrificando alguna vez todo lo consolador, lo santo, lo saludable, toda esperanza, toda creencia en una armonía oculta, en bienaventuranzas y justicias futuras?, ¿no tenía que sacrificar a Dios mismo y, por crueldad contra sí, adorar la piedra, la estupidez, la fuerza de la gravedad, el destino, la nada? Sacrificar a Dios por la nada –este misterio paradójico de la crueldad suprema ha quedado reservado a la generación que precisamente ahora surge en el horizonte: todos nosotros conocemos ya algo de esto. (Nietzsche, 1979, p. 81)

Paradójicamente, este hombre moderno pragmático, de valores burgueses y vida tranquila, que le ha proporcionado al mundo el mayor bienestar material y prosperidad de su historia; es también un hombre arrojado a la intemperie del mundo, carente de referentes y que (en la mayoría de los casos) es incapaz

de encontrar refugio en sí mismo² (a la manera en que le hubiese gustado a Petrarca, o incluso a Nietzsche). De hecho, el hombre moderno necesariamente va a ser incluso más proclive a ceder ante cualquier sistema que le explique el mundo, a una idea que le prometa una totalidad, un absoluto y de allí tenemos el surgimiento de los males contemporáneos de las ideologías y las religiones seculares.

Referencias

Eco, U. (2007). *Historia de la fealdad*. Mondadori.

Gillespie, M. A. (2008). *The theological origins of modernity*. University of Chicago Press.

Huizinga, J. (1994). *El otoño de la Edad Media*. Alianza Editorial.

Lewis, C. S. (2016). *La abolición del hombre*. Harper Collins en Español.

Martínez Cánchica, A. (2019). «La excepcionalidad europea: el derecho romano y romanista en la era cristiana como fundamento de la separación moderna entre Iglesia y Estado». *Fe y Libertad* 2. (1): 107-115.

Nietzsche, F. (1979). *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial

Romano, R. y Tenenti, A. (1980). *Los fundamentos del mundo moderno*. Siglo XXI Editores España.

Saeteros Pérez, T. (2013). «Por mi alma subiré a Dios. El concepto de alma de san Agustín de Hipona». *Civilizar* 13 (25): 189-210. Enlace en: <https://revistas.usergioarboleda.edu.co/index.php/ccsh/article/view/138/128>

² Más que hombre moderno, que bien puede ser un ilustrado, nos referimos realmente es a su «degeneración». Lo que para Arendt sería un «animal laborans» o lo que para Ortega y Gasset sería un «hombre-masa».



La transformación de la virtud privada aristotélica en una cuestión social en el siglo XVI

Transformation of an Aristotelian Private Virtue into a Social Question in 16th Century

María Idoya Zorroza

Universidad Pontificia de Salamanca
izorrozahu@upsa.es

Resumen: Durante el siglo XVI, el problema de la pobreza se convirtió en un fenómeno dramático por toda Europa. Sin embargo, este no era solo un problema económico; en él se ha visto el punto que diferenciaba la institución de la caridad medieval (como virtud religiosa) del inicio de la beneficencia moderna; o bien el punto de inflexión entre el espíritu del mundo medieval y el del precapitalismo. En Salamanca tuvo lugar una interesante polémica entre Domingo de Soto y Juan de Robles (que sigue en esto a Juan Luis Vives y las leyes de pobres de Ypres). Vives y Robles buscan transformar la mendicidad en un problema social que tenga también una solución social y política: la asistencia pública a los pobres en sus casas o en hospitales. En contra: Soto busca soluciones que respeten la ley natural y la virtud de la liberalidad como una virtud social.

Palabras clave: Escuela de Salamanca, leyes de pobres, liberalidad, caridad, s. XVI

Abstract: In the 16th century, poverty become a dramatic phenomenon. However, the fate of the poor is not only an economical problem: it means the difference between medieval charity (as a religious virtue) and modern welfare, and between the spirit of a feudal world and the spirit of pre-capitalism. At Salamanca (Spain), polemic arose between Domingo de Soto and Juan de Robles (following Juan Luis Vives and Ypres laws of poor). Vives and Robles wanted to transform mendicity into a social problem with a social and political solution: public assistance and poor's confinement in their houses or in hospitals. In contrast: Domingo de Soto ask for solutions which respect natural law and virtue of liberality as a social virtue.

Keywords: School of Salamanca, poor laws, liberality, charity, 16th century

1. Presentación

Esta obra es resultado del *Proyecto La finalidad de los bienes: riqueza, pobreza y mendicidad en la polémica intelectual del s. XVI. Estudio y edición de fuentes de la Escuela de Salamanca (Proyectos de Investigación, s. f.)* dirigido por Santiago García-Jalón de la Lama (2019-2021).

En el contexto de una investigación sobre la realidad del dominio desde un punto de vista antropológico, que nos remite a la cuestión más general de la relación del ser humano con los bienes naturales, nos encontramos dentro de la tradición de la escolástica española del s. XVI con una cuestión relevante que tuvo una aguda discusión. Se trata de la *polémica de la mendicidad del siglo XVI*, una cuestión que tiene la capacidad de plantear cuestiones fundamentales sobre la realidad personal y su dinámica existencial y social, al tiempo que presenta la cuestión del orden debido en la relación con los bienes externos en el marco de una comunidad organizada.

La polémica comienza con el valenciano Juan Luis Vives, autor del *De subventione pauperum* (Vives et ál. 2002) y que fue defensor del ordenamiento sobre la mendicidad que se estaba realizando en los Países Bajos, como el de la reforma de Ypres expuesto en su texto *Forma subventionis pauperum quae apud Hyperas Flandrorum urbem viget, universae reipublicae Christianae longe utilissima*, apud Martinum Cesarem, Antuerpiae (Nolf, 1915) publicado en 1531, la cual inspira a su vez la nueva ley de pobres que se ensaya en Zamora y se hace ley con Carlos V en 1540, conocida como Ley Tavera (instrucción de la orden que se ha de tener en el cumplimiento y ejecución de las leyes que hablan sobre los pobres), defendida por Juan de Robles (o de Medina); el mayor opositor fue el dominico Domingo de Soto (1547, 1965), crítico a los ordenamientos con su trabajo de 1545. Textos a los que se pueden sumar, como expresión de la preocupación por la mendicidad y la pobreza, los diversos *Tratados de limosnas, Amparo de pobres, Frutos admirables de los que hacen limosna* y otras muchas obras (de Alvarado, 1609; de Giginta, 1579, 1587; de Toro, 1548; de Trujillo, 1563; Díaz de Luco, 1553).

Desde comienzos del siglo XVI se produce en Europa una polémica con relación a la beneficencia que plantea un giro significativo a las puertas de la modernidad. Detrás de esta polémica se encuentran cambios que se han solidado codificar como la diferencia de la beneficencia medieval respecto de la moderna, la católica de la protestante, el espíritu de un mundo feudal del espíritu propio del precapitalismo. Lo que está detrás de la polémica es la progresiva conciencia de que la cuestión de la pobreza comienza a ser una *cuestión social* a la que responder no solo desde la acción individual o institucionalizada (a través de la Iglesia) ejerciendo las virtudes de la liberalidad y la caridad, sino también un «problema social» que las instancias públicas deben afrontar, evaluar y resolver por el bien común y con los recursos de la propia comunidad.

En este artículo se quieren plantear las principales cuestiones objetadas en la polémica entre Domingo de Soto y Juan de Robles por el maestro dominico, señalando principalmente cómo revelan una defensa de derechos fundamentales —que la eficiencia de las propuestas intervencionistas desatiende—, en la línea de las tesis defendidas por Vitoria en sus lecciones.

2. Una cuestión epocal: los primeros pasos de una asistencia social

Las difíciles cuestiones epocales (malas cosechas, peste, guerras, progresivo abandono del campo a medida que los pequeños propietarios perdían sus tierras o no podían cultivarlas, endeudamiento, aumento del trabajo asalariado a medida que cedía el sistema feudal, los desajustes de ir entrando a una etapa que prima lo monetario) (Gómez Camacho, 1998; Martz, 2009; Peiró Arroyo, 2002; Rheinheimer y Martín Ramírez, 2009; Santolaria Sierra, 2003), dejaban sin su sustento a grupos poblacionales que marchaban a la ciudad, o incluso de ciudad en ciudad, atraídos por el crecimiento económico de la clase burguesa (mercaderes, comerciantes, banqueros), y el reclamo de optar a nuevas posibilidades —condiciones preindustriales de trabajo— a costa de las estructuras tradicionales de vínculo y arraigo. Esto hizo aumentar hasta números alarmantes el conjunto de personas que vivían de la *mendicidad* y la *beneficencia*. Esta comienza a ser sentida como un «problema social» que debe ser estudiado desde recursos nuevos.

La atención dentro de una comunidad a los más necesitados había sido asumida tradicionalmente por la Iglesia. El pobre y la pobreza habían recibido desde la predicación patristica y la reflexión filosófico-teológica cristiana un tratamiento que superaba las coordenadas político-sociales: era expresión de una *pobreza* más radical (una indigencia biológica y existencial que subrayaba la necesidad de la interdependencia personal y sobre todo de la referencia a Dios como principio y fin de lo creado y especialmente de la creación del ser humano), era *ocasión* para el ejercicio de las virtudes (liberalidad, solidaridad, caridad, justicia... para el que salía al encuentro del pobre y sus necesidades; humildad, fe, confianza, mansedumbre... para el pobre que tenía ocasión de identificarse con Cristo), y finalmente era un recordatorio para vivir el *espíritu de pobreza* de manera que, en la relación del ser humano con los bienes, estos ocuparan un lugar preciso en el desarrollo de una vida humana llamada a la vida eterna, sin acaparamiento, avaricia, excesiva preocupación y solicitud a lo terreno que llevara a descuidar los bienes espirituales y, especialmente, a vivir el destino universal de los bienes creados, el sentido de la propiedad, y el uso correcto de los bienes.

Sin embargo, esta situación comienza a cambiar progresivamente durante la última mitad del siglo XV, se llega a manifestar con toda su crudeza en los

primeros años del siglo XVI. Félix Santolaria Sierra compara la situación de Roma en pleno deterioro económico y social (s. IV) con el tesoro de reflexión intelectual que aportaron los Cipriano, Crisóstomo, Ambrosio, Agustín; y la compleja situación de los pobres entre el s. XV y XVI con las dimensiones que cobra el pauperismo (Santolaria Sierra, 2003). Deben buscarse respuestas a la nueva situación en la que la pobreza se está convirtiendo en un problema social (se habla de *pauperismo*, una situación ya estructural, y que de un modo u otro se extiende por toda Europa), desde Inglaterra con Tomás Moro (1998); al holandés Erasmo de Rotterdam (*Los Coloquios de Erasmo / Alma / Dios*, s. f.); y el español afincado en Brujas, Juan Luis Vives (Vives et ál. 2002), que multiplica los problemas de pobreza y mendicidad de tiempos anteriores, añadiendo elementos nuevos que hacen del momento una realidad diferenciada, y ante los cuales no son eficaces los sistemas asistenciales y de caridad previos. Según Félix Santolaria Sierra, son ineficaces porque, entre otros motivos, actúan por conocimiento y proximidad, y dejan fuera a los «nuevos» y «desconocidos»; y expresan un horizonte común tras distintas posiciones (Santolaria Sierra, 2003, p. 14).

Las condiciones nuevas de este tiempo son:

–Por influencia del humanismo, el «derecho a la caridad» se va sustituyendo por un «derecho al trabajo» (Maza Zorrilla, 1999) como medio para el desarrollo personal y social; es el pilar de una crítica a la sociedad del momento, y de la propuesta de nuevos modelos de organización social —incluso de carácter utópico—. La *Utopía* de Tomás Moro se hace realidad en los pueblos-hospitales de Vasco de Quiroga (Quiroga y Serrano Gassent, 2002); más popular en Italia. En España se ha publicado una narración utópica desconocida: *Omnibona. Utopía del siglo XVI* (García Pinilla y Lillo Castañ, 2017).

–También por influencia del humanismo, al mismo tiempo que hay una crítica a las estructuras eclesiales por apartarse del espíritu evangélico, se cuestiona el «monopolio» de la Iglesia para atender la mendicidad, y se da comienzo a iniciativas seculares para el «cuidado del pobre».

–Cambia la imagen del pobre: ahora no es solo una persona que padece una situación adversa, sino también una persona de conducta cuestionable, que impone su presencia para obtener la limosna con engaños y artimañas, para luego gastarla de manera licenciosa; y además cuyo ejemplo arrastra, especialmente a sus hijos, a una vida ociosa y desordenada, viviendo a costa de otros con la mendicidad, e impidiéndoles una correcta inserción en la comunidad. Son muchas las críticas que comienzan a darse del *pobre*, Simon Fish escribe *La súplica de los mendigos* (2016), obra contra la que Tomás Moro dirige su tratado *La súplica de las almas* (Moro (Santo), 1529), en las que arremete contra ellos elaborando la tesis de la pobreza que anunció en su *Utopía*: Simon Fish, *A Supplication for the Beggars* (2016). Por otro lado, Martín Lutero (1526)

escribe su tratado para que la gente descubra los engaños, mentiras y tretas de al menos más de 25 tipos de mendigos y vagabundos. Es un proceso que Francisco Vázquez García ha denominado «desacralización de la pobreza y la mendicidad» (2009, p. 19) y como encumbramiento del *homo faber*. También José María Garrán aborda esta problemática en *La prohibición de la mendicidad* (Garrán Martínez, 2004), y Michel Cavillac desarrolla la problemática de los pobres en el siglo XVI en *Amparo de pobres o Discursos del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos* (Cervantes, s. f.).

Las respuestas comienzan de manera casi simultánea por toda Europa. La solución del problema se plantea desde un plano estrictamente «social», de manera institucional y pública —por quien tiene a su cargo el gobierno de la comunidad—, en vez de ser un problema que apela directamente al ejercicio de una virtud individual, tanto como *virtud moral* (hablamos sobre todo de la liberalidad) como de una *virtud teologal* (la caridad).

Las nuevas instituciones de beneficencia pública que se empiezan a desarrollar —con mayor o menor éxito— se dan, por poner unos ejemplos: en Alemania: Núremberg, Wittemberg, Augsburgo, Altenburgo (1522), Kitzingen, Breslavia, Ratisbona, Leisnig (1523), Magdeburgo, Königsberg (1524); en Flandes comienza con las ciudades de Mons e Ypres (1525), Brujas (1526), Lovaina, Tournai, Malinas (1531), Gantes (1535), Bruselas (1538) (Santolaria Sierra, 2017, p. 136). También Francia: Estrasburgo (1523), Lille (1527), Dijon (1529), Valenciennes, Troyes, París, Lyon, Poitiers (1530), extendiéndose a Italia —Venecia (1529), Verona (1530), Génova (1539) o Bolonia (1548)— y otros lugares de Europa (Santolaria Sierra, 2003, p. 16). Aquí se inspiran las *Leyes de pobres* británicas (1536) (Santolaria Sierra, 2003, p. 19). En España, esta inspiración se hace sentir en varias peticiones de cortes, en la denominada ley Tavera (1540) que se propone como ley municipal en Zamora, Salamanca, Valladolid, Toledo y Madrid, en particular en las peticiones de las Cortes de Valladolid de 1518, de Toledo de 1525, de Madrid de 1528 y de 1534 y la Instrucción. La ley Tavera propone la centralización municipal, pero respaldadas por las diócesis y las autoridades eclesiásticas. Todas ellas buscan:

- a) Poner la beneficencia bajo control municipal centralizando tanto la obtención como la gestión de los recursos para socorrer a los necesitados; esto no significa anular las medidas de beneficencia anteriores (hospitales, hospicios, bolsas de pobres de las parroquias, y el origen de su financiación en donaciones, fundaciones, legados, testamentos...), sino ordenarlas bajo una «bolsa común» con el fin de organizar y llevar un control sobre ella.
- b) Clasificar a los pobres en «verdaderos pobres», que deben ser atendidos (cada uno en su «naturaleza»), de los falsos (obligados a trabajar o con duros castigos, incluidos en ellos los trabajos forzados). Las penas para los

«falsos pobres» podían ser de prisión, azotes o la obligación de trabajos forzados; por ejemplo, la «instrucción»: «la primera vez ingresaban estos cuatro días en la cárcel y por la segunda ocho, y será desterrado por dos meses y por la tercera le será dada la pena de los vagabundos»; por ejemplo, la pena para los vagabundos establecida en las Cortes de Briviesca (1387) (Colmeiro, 2018).

Para atender a los necesitados en hospitales o en sus domicilios en lo preciso para su subsistencia, sean enfermos, viudas, familias sin recursos, entre otros, se les proporciona dinero, madera, ropa, alimentos, etc.; para ello se propone que desde las parroquias se elaboren los listados o «libros de pobres», (tanto en Ypres como en las leyes españolas se llevaría en un listado secreto para una atención especial a los denominados «pobres vergonzantes»; personas a las que les supondría una afrenta que querrían ocultar incurrir en pobreza) especificando sus circunstancias, condiciones y necesidades, y desde ellas obtener lo necesario para subvenirles, bien a través de una «bolsa de pobres» colocada en la parroquia para recibir la donación anónima de los fieles, bien por la colecta de recursos, casa por casa.

- c) Para conseguir esa atención ordenada al necesitado es preciso limitar la mendicidad a los pobres autorizados o prohibirla en las calles, ante las iglesias, por las casas, porque lo necesario para subvenir las necesidades de los verdaderos pobres se logra a través de la asistencia municipal. En la «ley Tavera» o la mencionada «Instrucción de la orden que se ha de tener en el cumplimiento y ejecución de las leyes que hablan sobre los pobres», de 1540, tan solo se limita la mendicidad a los «naturales» acreditados al respecto: «que las personas que verdaderamente fueren pobres y no otras puedan pedir limosna en las ciudades, villas y lugares de estos nuestros reinos, de donde fueren naturales y moradores y en sus tierras y jurisdicciones [...] teniendo para ello cédula y licencia según y como adelante será declarado y no en otra manera so pena aquel que pidiere limosna en otros lugares y no en los establecidos y sin tener dicha licencia, por la primera vez este cuatro días en la cárcel y por la segunda ocho, y sea desterrado por dos meses y por la tercera le sea dada la pena de los vagabundos».

La prohibición se encuentra claramente en las leyes de Ypres (Nolf, 1915, p. 26); pero también es solicitada en España en las Cortes de Valladolid de 1518 (Colmeiro, 2018, p. 272). Todo ello va acompañado por una limitación de movimientos de los pobres, que deben ser atendidos en «su naturaleza», en su lugar de origen, con duras medidas para vagabundos y gente de paso (en su acceso a bienes, identificando incluso con signos visibles a los que se benefician de la asistencia, y limitando el acceso a los foráneos (Nolf, 1915, pp. 31-32)). El rechazo a vagabundos se encuentra

en las leyes españolas desde antiguo, por ejemplo, las de Briviesca de 1387, citadas antes.

- d) Un capítulo especial lo tiene la atención a los niños y jóvenes, los que provienen de familias sin recursos, huérfanos o abandonados; a la comunidad se le encomienda darles una solución: los hospicios donde sus necesidades serían solventadas, además de proporcionarles una educación, en letras para los capacitados para ello; de oficio, para otros; o que entren al servicio de familias honorables.

Estas reformas parten de la iniciativa municipal y se ven confirmadas a nivel nacional por el poder estatal e incluso por la academia. En el caso de los Países Bajos, las *Ordenanzas* de Carlos V de 1531 (*Les ordonnances que l'empereur en sa présence a fait lire et déclarer aux gens des estatz de ses pays de, pardeça, Guillaume d'Orsteman y Michel Hoochstraten, Anvers, 15-12-1531*); en el caso de España, la «Instrucción» de 1540 (la «Instrucción de la orden que se ha de tener en el cumplimiento y ejecución de las leyes que hablan sobre los pobres», antes mencionada). La Universidad de París y la de Salamanca las habrían confirmado (Nolf, 1915, pp. 77-123). Y también están respaldadas por el papa y otras autoridades eclesiales. Las españolas son respaldadas por el cardenal Tavera, quien actuó como regente mientras Carlos V se encontraba en los Países Bajos; de hecho se le denomina «ley Tavera»; las de Ypres, que son anteriores, lo fueron por el cardenal de Lorraine y Campeggi: en la obra de J. Nolf, *La réforme de la bienfaisance publique* (1915, pp. 111-137), señala que es aprobada la delegación de la administración de las fundaciones de la beneficencia a los laicos por la bula de Nicolás V en 1448; con lo que se confirma que estas leyes no surgen ni de un proceso de laicización, ni fruto de la influencia protestante, por dos motivos: porque continúan las relaciones existentes entre asistencia pública e Iglesia, y porque mantienen muchas de las soluciones tradicionales realizadas de manera principal en el marco de las parroquias. Se ha supuesto que se trataba de una forma de influencia protestante también en países tradicionalmente católicos, porque Martin Lutero sobre todo en su *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano* (Lutero, 2019) planteaba que los laicos tenían que asumir un papel protagonista en la Iglesia en tareas descuidadas por el eclesiástico, de gobierno temporal; critica la vida de mendigos y pordioseros, las peregrinaciones; las órdenes mendicantes y de vida contemplativa; quiere prohibir toda mendicidad, que es posible si se gestiona ordenadamente la beneficencia asumida por la ciudad: «cada ciudad debería cuidar a sus pobres y no admitir pordioseros ajenos». Paradójicamente, en las ciudades alemanas, la gestión de la caridad volverá a las parroquias y, según Vigo (2006, pp. 786-808), con poco éxito, incluso fracaso. Más bien, como se puede ver en Ypres

(Nolf, 1915, pp. 21-23), se muestra que en los países católicos se trata de una reforma liderada por el poder civil secundado por la Iglesia. En España no dejan de ser iniciativas tomadas o respaldadas por personas eclesiásticas; por ejemplo, la misma «instrucción», es una iniciativa del cardenal Juan Pardo de Tavera, en ausencia de Carlos I, como su regente; según la obra de Robles, las de Zamora fueron iniciativa del fraile Juan de Robles y Diego de Toledo, prior de la Orden de San Juan de Jerusalén en Castilla.

En todo caso, como señala Santolaria (2003), pobreza y beneficencia deja de ser ahora una cuestión privada para pasar a ser una cuestión pública, aunque —señala este mismo autor— los principios de cambio no se debieron a una cuestión ideológica (moderno frente a medieval, protestante frente a católico, secular frente a religioso; estas tres han sido las claves utilizadas tradicionalmente para explicar la polémica de la beneficencia comparando Soto y Robles o incluso Vives), sino de *eficacia* de unas medidas que, en España, sufrieron además el revés de quedar interrumpidas por el Concilio de Trento, y nuevamente debatidas e instituidas en siglos posteriores.

3. Los argumentos de Soto: revalorización de la virtud individual y la ley natural

En esta polémica no vamos a detenernos en todos los argumentos que enfrentan a Soto contra Vives y Robles (Soto, además del texto de la polémica, dedicó a la cuestión en su docencia, sus lecciones al hilo del comentario al texto de Tomás de Aquino como profesor universitario en Salamanca), sino tan solo en dos de ellos de especial relevancia por sus implicaciones antropológicas por parte de Soto, teólogo y profesor de Vísperas y Prima de la Universidad de Salamanca; fundador con Vitoria de la Escuela de Salamanca (Barrientos García, 2011).

El primero y fundamental, supuesto efectivamente la correcta identificación del denominado «pobre legítimo» o verdadero pobre del «pobre ilegítimo» o pobre fingido que prefiere vivir del trabajo ajeno pudiendo y debiendo trabajar (Soto, 1965), atiende a la restricción del movimiento de los necesitados y pobres «que no salgan de sus naturalezas» (Soto, 1965). Domingo de Soto, dice que es «cosa nueva» y que la desigualdad de calidad en los lugares para sustento de los seres humanos siempre ha llevado a los desplazamientos de la población buscando recursos o mejoras en lo necesario para la vida, de ahí que, ciertamente, ninguna tierra está obligada, dirá Soto, a atender a los extranjeros con detrimento de los ciudadanos propios: «Lo que podrían determinar es: que nadie es obligado a mantener los pobres extranjeros que vinieren» (Garrán Martínez, 2004; Gómez Camacho, 1998, pp. 127-129; Soto, 1965, p. 23). Pero esto no tiene como consecuencia coartar la libertad de movimientos de las

personas que buscan, de esta manera, su sustento legítimo. Las palabras de Soto son gráficas:

Empero, negarles la puerta que no entren y lo pidan a quien se lo quisiere dar, ninguno que fuere entendido en Sagrada Escritura o en derechos podría afirmar tal cosa. Con mayor apariencia podrían, por ventura, alegar el segundo concilio Turonense, que cerca de mil años se celebró en Francia en tiempo de Pelayo papa, cuyas palabras en el capítulo 5 son estas: *Que cualquier ciudad mantenga competentemente a sus pobres. Y de esta manera se podrá hacer que los pobres no reciban fatiga andando por tierras ajenas.* Empero, este santísimo decreto antes hace en favor de nuestra conclusión que contra ella. Porque ninguna prohibición se hace a los pobres que salgan de sus tierras, más antes, solamente, en su favor se amonesta que cada ciudad tenga tal cuidado de mantener sus pobres, que no tengan ellos necesidad de recibir fatiga en salir de sus tierras. Ni esto se manda por precepto, sino es una amonestación conforme al Evangelio. [...] para mostrar que en el principio de la Iglesia no se remediaba que los pobres no anduviesen fuera de sus tierras, poniéndoles a ellos ninguna prohibición, más proveyéndolos tan abundantemente que no tuviesen ellos necesidad de desterrarse de ellas. Por lo cual me maravilló cómo se pudo pedir a su Majestad que interpretase la bula del papa que nadie saliese de su naturaleza a pedir por Dios. Porque no entiendo cómo se puede conceder tal bula sin que el papa o el emperador conviniese a cada obispado que mantuviese tan bastantemente sus pobres, que no les quedase ninguna necesidad por la cual les quedase algún derecho de salir a pedir limosna a otra parte, y de tal manera conviniesen los pueblos, que pudiesen ser forjados a contribuir para los pobres, como son compelidos a los otros justos tributos reales; la cual compulsión, como dicho tengo, su Majestad ni debería ni, por ventura, cómodamente podría hacer. (Soto, 1965, p. 23)

Limitar la libertad de movimiento es *más un castigo* que una ordenación acorde a la libertad de los ciudadanos «semejante al destierro y la expulsión, son un castigo, pero entonces ¿identificar la pobreza con un castigo es pertinente en una sociedad, e incluso en una sociedad cristiana?» (Soto, 1547). Ciertamente, la limitación de la libertad de circulación y comunicación entre lugares solo puede realizarse cuando resulta un daño al bien común o cuando se concibe como un castigo. Por eso Soto declara que solo puede entenderse como una proposición de tal tipo: que la ciudad provea a sus pobres de manera que no tengan necesidad de mendigar, o que no hay estricta obligación de justicia de mantener con detrimento propio a los pobres de otro lugar. En este sentido se trae a colación la coherencia con el argumento vitoriano (que se propone como una formulación de los «derechos humanos» en su obra) sobre el derecho de

libre circulación, una forma de *comunicación* (Sagües Sala, 2016) que puede referirse a las personas en sentido individual o incluso a las naciones, como en *De indís* (según Francisco Javier Sagües Sala, es el único título que puede tener validez para justificar la presencia española en las Indias; como señala A. E. Pérez Luño, *Derecho a la guerra y derechos humanos: Una aproximación desde los clásicos españoles de la filosofía del derecho* (2003)), del que surgen los demás derechos regulados en el derecho internacional público y privado: derecho de libre tránsito o circulación y residencia [*jus peregrinandi et illic degendi*].

En segundo lugar, en relación con la limitación de mendigar: es considerada por Soto una limitación de la libertad básica y, por tanto, algo que contraría el derecho natural y de gentes (Fuentes Quintana, 1999, pp. 298-326) para aquellos que tenían en la limosna (pública o privada) la única forma de sustento legítimo. De hecho, Soto lo considera tan contrario al derecho natural y de gentes que no piensa que sea posible que como tal haya podido ser aprobado por los doctores de la Universidad de París: «Dicen que lo aprobó la Universidad de París; lo cual yo jamás podré creer; y llega mi rudeza a tanto que, aunque en París lo hubiesen aprobado, no podría creer que sea verdad» (Soto, 1965, p. 23).

Aún más, según Soto, cuando para ser aceptado como legítimo pobre se acompaña no solo un examen de vida y costumbres, sino la obligación de una práctica piadosa. Surge aquí una objeción en la que aquí no entro detalladamente, pero que para Soto también contraría la libertad y dignidad de la persona, surge sobre todo con la confrontación del texto de Soto con el de Vives y el de Robles y en la «Instrucción» de 1540 española, que insisten en un tema que en Ypres se plantea de manera muy vaga (que los pobres sean examinados: ¿confirmación de que son verdaderos pobres y sus necesidades?) que en los textos de Vives, Robles y la pragmática expresan un *control y vigilancia* de los pobres, que tienen obligación de llevar determinadas costumbres honestas y vida piadosa (Fuentes Quintana, 1999, pp. 331-332).

Nuevamente, la prohibición solo tiene sentido cuando va acompañada de una proposición complementaria: en sentido positivo tendría validez si expresara que los pobres *no tienen necesidad* de buscar limosna porque son atendidos de manera suficiente, en su lugar natal. Esto no se aplica a los que fingiéndose pobres quieren vivir del trabajo ajeno porque su conducta es indigna y contraría a toda ley (natural, de gentes y positiva). Pero su aplicación, como expresa Santolaria (2003, p. 39) supone una conculcación de los derechos humanos en los más indefensos, los pobres, porque —supuesta la ineficacia de esta medida— se suprime una ley anterior de buscar libremente los medios de subsistencia. Y porque el hombre es anterior al estado y no se ordena a este como la parte al todo, sino al contrario, el estado tiene sentido para la promoción de la vida de la persona mediante el bien común. Y Soto considera que la limosna, cuando no queda satisfecha la necesidad de otra manera, es

también una forma de incorporar al pobre en la comunidad, cumpliendo una función en ella. Se puede aventurar una, señalada por Soto que es la obligación de un impuesto o tributo para subvenir las necesidades de los pobres: «de tal manera compeliere los pueblos, que pudiesen ser forzados a contribuir para los pobres, como son compelidos a los otros justos tributos reales»; aunque tampoco en ese caso podría prohibirse en sentido estricto el derecho del pobre a mejorar su posición y, desde este prisma, de tener en la sociedad una función social. En caso de no conseguirlo: «al pobre quien le quita el poder de pedir limosna le quita no menos de la vida, porque no le queda otro agujero donde se meta, sino la sepultura». Una función clara que es mover a la liberalidad y a la caridad desde la creación de una *relación interpersonal* que le incluya en las dinámicas de relación sociales, en lugar de esconderle (Soto, 1965). Como señala Gómez Camacho citando a Langholm, puede entenderse como el estudio y la búsqueda de mejora de los cauces de participación de las personas sin propiedad en los bienes de la humanidad, a los que tenían derecho natural, un derecho que de suyo es anterior y fundante del derecho civil y positivo (Gómez Camacho, 1998, pp. 110-113). Si el acceso del pobre a los bienes en un estado que pivota sobre la propiedad era por trabajo o por limosna, el segundo era la vía legítima para el que no podía trabajar. De ahí que Soto pudiera considerar que pedir era «el trabajo del pobre».

Este segundo punto da para una mayor extensión por todo lo que implica, en lo que aquí no vamos a insistir más: la función comunitaria de los bienes se pierde en una sociedad en la que se vive la propiedad privada como un *derecho*, dejando de lado la concepción de que los bienes están para ser *comunicados* (Salas, 1958, p. 27). Para Soto, negarle a alguien la libertad de pedir (cuando legitimamente no puede trabajar de otro modo) es negarle el cauce de participar activamente en la búsqueda de recursos para su propia vida. Sin embargo, la postura de Soto tampoco supone el desatender al bien común ni renunciar a que el gobierno trabaje por la justicia social; por supuesto que la comunidad debe velar por sus ciudadanos, pero sus medidas nunca pueden olvidar el carácter orgánico de toda comunidad humana y sustituir las interrelaciones que deben darse entre ellos, la *comunicación* debida entre unos y otros (Gómez Camacho, 1998, pp. 124-125).

Para esa *comunicación*, era conveniente la limosna, no ya como fruto de la caridad y «puerta» de los bienes eternos, que Soto como teólogo y religioso tan bien conoce, sino como medio para el desarrollo de una virtud que fortalece los vínculos sociales y hace de ella una verdadera comunidad. Aquí solo lo presentamos someramente, dejando para otro lugar un desarrollo mayor de la cuestión. La limosna, como *deber de caridad* quedaría fuera del espacio propio de la justicia entendida en sentido de «justicia conmutativa»; sin embargo, una concepción más orgánica de la realidad social y de la interrelación y comunicación en ella supondría una matización de esta tesis clásica.

Primero porque, como afirma Conderana (2002, p. 297), la presencia de los necesitados muestra a todos que «los bienes materiales son condiciones necesarias para la acción, por lo que no deben convertirse en fin» (Aristóteles, 2020). Efectivamente, no siendo *fin*es sí son necesarios como *medios* «para alcanzar un fin» (Aristóteles, 2020). Los bienes son, en cuanto a la vida humana, siempre un *medio*, un *medio necesario*, pero solo *medio*. Segundo, como es obvio, es preciso que esa relación con los bienes sea *ordenada*, por ello hay que establecer cuál es la virtud con la que ordenar dicha relación con los bienes materiales. El acto de *usar* de esos bienes, y el hábito correspondiente, debe estar ordenado virtuosamente o, en otras palabras, el hombre necesita de una virtud para ordenar la relación con los bienes materiales y en particular con el dinero y moderar su deseo de dichos bienes: esa virtud para Aristóteles es la virtud de la *liberalidad*. Para el pensamiento cristiano, el desarrollo de una virtud moral como la liberalidad, se ve reforzada por la cuestión de la *caridad* teologal, expresada como *amor al prójimo* según ejemplifica el Evangelio. La caridad refuerza la *fraternidad* entre cristianos y obliga a la virtud por la misericordia, a la beneficencia y limosna (S. T. de Aquino, 1955, pp. 31-33).

La autoridad de Aristóteles nos sirve entonces para defender la «liberalidad», como virtud personal con la que ordenar la relación y uso humano de los bienes externos. Pero también cultivar la virtud de la liberalidad como *parte de la justicia*, y esto por dos motivos: porque dice relación al otro, y segundo porque se refiere a cosas externas. Soto, obviamente, se centra más en la relación de *misericordia* y *caridad*, pero considero que reivindicar las virtudes «sociales» de solidaridad y liberalidad serían pertinentes también para favorecer esa *comunicación* entre distintas personas de una comunidad y estrechar en ellas los vínculos (Soto, 1965). La liberalidad hace *relación al otro* porque el liberal con su acción, no busca lograr algún provecho propio, sino beneficiar a otros, no necesariamente amigos o cercanos («Libri Quattuor Sententiarum», 2019), guardando eso sí la debida prudencia y justicia. Además, conceptualmente también se apoya en la justicia como virtud: la liberalidad no es anterior a la justicia, presupone la justicia (S. T. de Aquino, 1955), es una virtud diferenciada: ello se debe a que quien da, no da *lo debido* sino *con largueza*, por lo que puede ser considerada un «ornato de la justicia» y su «complemento» (S. T. de Aquino, 1955). Si la justicia da al otro *lo suyo*, la liberalidad da al otro *lo propio* en beneficio del otro y con incremento de la bondad y honestidad del que da. En segundo lugar, la liberalidad se refiere a cosas externas (Vitoria et ál., 2017), y se parece a la justicia en «que consisten en el uso de los bienes exteriores» («Libri Quattuor Sententiarum», 2019), por eso está entre las virtudes que se «refieren a cosas exteriores» (T. de Aquino y Mendoza, 2010), y en particular como referida a las riquezas o dinero (T. de Aquino y Mendoza, 2010), sin hacer referencia al *cuánto*, sino al *cómo* de dicho acto de donación y entrega: al dar a otro se realiza un beneficio al que lo necesita, lo cual implica una *largueza* y embellecimiento

de las relaciones sociales que, guardando lo debido a la justicia, favorece la vida en comunidad.

Con estos dos elementos, Soto propone dos argumentos que traspasan la cuestión de la *mendicidad* en el siglo XVI, y que curiosamente se reducen en una sola expresión con dos significados: el que Vitoria denominaba «derecho a la comunicación» o circulación por el que las personas busquen el lugar donde mejor pueden resolver sus necesidades, lo cual era limitado por una interpretación de las nuevas leyes que prohibían «salir» de sus lugares naturales, y cómo esa prohibición solo puede ser entendida en sentido positivo: porque no les es necesario dado que la comunidad, y quien tiene la función de velar por ella, proporciona de alguna manera lo necesario; y el derecho a la *comunicación*, a la relación interpersonal, incluso en las condiciones en que esta se entienda como relación de liberalidad: ir más allá de lo debido por justicia para «dar con largueza» en pro del bien del otro.

Referencias

Aquino, T. de y Mendoza, C. A. L. (2010). *Comentario a la ética a Nicómaco de Aristóteles*.

Aristóteles. (2020). *Ética a Nicómaco*. Greenbooks editore.

Barrientos García, J. (2011). *Repertorio de moral económica, 1526-1670: La Escuela de Salamanca y su proyección*. Eunsa.

Cervantes, B. V. M. de. (s. f.). *Discurso de amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos / Cristóbal Pérez de Herrera*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado 19 de diciembre de 2020, de http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/discurso-de-amparo-de-los-legitimos-pobres-y-reduccion-de-los-fingidos--0/html/feeaaa42-82b1-11df-acc7-002185ce6064_8.htm

Colmeiro, M. (2018). *Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla, Vol. 1: Introducción Escrita y Publicada de Orden de la Real Academia de la Historia*.

Conderana Cerrillo, J. M. (2002). *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*. Universidad Pontificia de Salamanca.

de Alvarado, F. (1609). *Frutos admirables de la limosna*.

de Aquino, S. T. (1955). *SUMA TEOLOGICA. TOMO IX: TRATADO DE LA RELIGION / TRATADO DE LAS VIRTUDES SOCIALES / TRATADO DE LA FORTALEZA*.

de Giginta, M. (1579). *Tratado del remedio de los pobres*.

de Giginta, M. (1587). *Atalaya de la caridad*.

de Toro, G. (1548). *Tratado de la misericordia divina y humana*.

de Trujillo, T. (1563). *Tratado de la limosna*.

Díaz de Luco, J. B. (1553). *Doctrina y amonestación caritativa en la cual se demuestra no ser licito a los cristianos ricos que dejen de socorrer con lo que les sobra a los pobres*.

Fish, S. (2016). *Una súplica para los mendigos, primavera*. Wentworth Press.
Fuentes Quintana, E. (Ed.). (1999). *Economía y economistas españoles* (1. ed.). Galaxia Gutenberg: Círculo de Lectores.

García Pinilla, I. J. y Lillo Castañ, V. (Eds.). (2017). *Omnibona: Utopía del siglo XVI: (Ms. 9/2218 de la RAH)*. Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas : Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas : Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas.

Garrán Martínez, J. M. (2004). *La prohibición de la mendicidad: La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)* (1. ed.). Ediciones Universidad Salamanca.

Gómez Camacho, F. (1998). *Economía y filosofía moral: La formación del pensamiento económico europeo de la Escolástica española*. Síntesis.

Libri Quattuor Sententiarum. (2019). En *Wikipedia, la enciclopedia libre*. https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Libri_Quattuor_Sententiarum&oldid=122195924

Los Coloquios de Erasmo | Alma | Dios. (s. f.). Scribd. Recuperado 19 de diciembre de 2020, de <https://es.scribd.com/document/326518676/Los-Coloquios-de-Erasmo>

Luño, A. E. P. (2003). Derecho a la guerra y derechos humanos: Una aproximación desde los clásicos españoles de la filosofía del derecho. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 30, 521-537. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=820444>

Lutero, M. (1526). *Liber vagatorum*.

Lutero, M. (2019, noviembre 4). *An den christlichen adel deutscher nation von des christlichen standes besserung*. casadellibro. <https://www.casadellibro.com/libro-an-den-christlichen-adel-deutscher-nation-von-des-christlichen-standes-besserung/9780526170104/10554708>

Martz, L. (2009). *Poverty and welfare in Habsburg Spain: The example of Toledo*. Cambridge University Press.

Maza Zorrilla, E. (1999). *Pobreza y beneficencia en la España contemporánea, 1808-1936*. Ariel.

Moro (Santo), T. (1529). *Súplica de las almas*.

Moro (Santo), T. (1998). *Utopía: La Mejor Forma de Comunidad Política y la Nueva Isla de Utopía: Librito de Oro, No Menos Saludable Que Festivo, Compuesto Por el Muy Ilustre e Ingenioso Tomás Moro ...* Alianza Editorial.

Nolf, J. (1915). *La réforme de la bienfaisance publique à Ypres au XVIe siècle*. E. van Goethem & cie.

Peiró Arroyo, A. (2002). *Jornaleros y mancebos: Identidad, organización y conflicto en los trabajadores del Antiguo Régimen*. Crítica.

Proyectos de Investigación. (s. f.). Universidad Pontificia de Salamanca. Recuperado 19 de diciembre de 2020, de <https://www.upsa.es/investigacion->

y-docencia/plan-de-investigacion/detalle-equipo-investigacion/proyectos-de-investigacion.php?idEquipo=8694

Quiroga, V. de y Serrano Gassent, P. (2002). *La utopía en América*. Dastin.

Rheinheimer, M. y Martín Ramírez, C. (2009). *Pobres, mendigos y vagabundos: La supervivencia en la necesidad, 1450-1850*. Siglo XXI de España.

Sagües Sala, F. J. (2016). *Francisco de Vitoria y los derechos humanos*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

Salas, M. J. (1958). *Historia de la asistencia social en España en la edad moderna*. Instituto Balmes de Sociología, Departamento de Historia Social, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Santolaria Sierra, F. (2003). *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI, 1545* (1.a ed). Ariel.

Santolaria Sierra, F. (2017). Aproximación a las fuentes de Miguel de Giginta. En A. Pagès (Ed.), *Giginta: De la charité au programme social* (pp. 135-176). Presses universitaires de Perpignan. <http://books.openedition.org/pupvd/3602>

Soto, D. de. (1547). *In causa pauperum deliberatio*.

Soto, D. de. (1965). *Deliberación en la causa de los pobres*. <http://www.marcialpons.es/libros/deliberacion-en-la-causa-de-los-pobres/9788425903502/>

Vázquez García, F. (2009). *La invención del racismo: Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*. Akal Ediciones.

Vigo Gutiérrez, A. del. (2006). *Economía y ética en el siglo XVI: Estudio comparativo entre los Padres de la Reforma y la teología española*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Vitoria, F. de, Stüben, J. y Repgen, T. (2017). *De Iustitia. Uber Die Gerechtigkeit. Teil II* (T. Duve, A. Fidora, H.-G. Justenhoven, M. Lutz-Bachmann y A. Niederberger, Eds.). frommann-holzboog.

Vives, J. L., Matheussen, C., Fantazzi, C. y Vives, J. L. (2002). *Introduction, critical edition, translation and notes*. Brill.



Tucidides y la crisis de nuestro tiempo

Thucydides and the crisis of our time

Joaquín E. Meabe

Universidad Nacional del Nordeste
jmeabegiredcom@gmail.com

Resumen: Este trabajo toma como punto de partida la Historia de Tucídides para analizar el mundo actual. Desde esa perspectiva se destaca el dilema que, en el mundo globalizado actual, enfrenta al individuo con el *überbau* sociopolítico, transformado en un edificio laberíntico donde casi no hay espacio para el sujeto particular que, igualmente, habría dejado de ser la clave para la bóveda de la comunidad política y el termómetro de los valores. Primero, se desagrega el problema (primera sección). Posteriormente, se confronta la posición de Leo Strauss (segundo apartado). Y luego, se analizan los alcances y los límites del proyecto moderno, establecido a partir de Thomas Hobbes por los filósofos políticos (tercera sección). Finalmente, se formulan las conclusiones (sección cuarta). La bibliografía básica de referencia se proporciona en la quinta y última sección.

Palabras claves: comunidad política, mundo globalizado, proyecto moderno, sujeto particular, termómetro de valores, *überbau*.

Abstract: This work takes the History of Thucydides as a starting point to analyze the current world. From that perspective, the dilemma stands out that, in the current globalized world, the individual confronts the sociopolitical *überbau*, transformed into a labyrinthine building where there is almost no space for the particular subject that, likewise, would have ceased to be the key to the vault of the political community and the thermometer of values. First, the problem is disaggregated (first section). Later the position of Leo Strauss is confronted (second section). And then, the scope and limits of the modern project, established from Thomas Hobbes by the political philosophers, are analyzed (third section). Finally the conclusions are formulated (fourth section). The basic bibliography for reference is provided in the fifth and final section.

Keywords: globalized world, modern project, particular subject, political community, thermometer of the values, *überbau*.

1. El problema

La importancia que le asigna Leo Strauss a la *Historia* de Tucídides con relación a la crisis de nuestro tiempo (Strauss y Livchits, 2006) se considera aquí en relación con la filosofía política y la teoría del derecho y la justicia del más fuerte, que hemos examinado en nuestro tratado *El derecho y la justicia del más fuerte* (Meabe, 1994).

El aspecto que vamos a analizar se orienta a demarcar la plataforma básica de una cuestión crucial que se relaciona con el dilema que, en nuestro actual mundo globalizado, pone de una parte al individuo y de otro al *überbau* sociopolítico que parece haberse transformado en un enorme y laberíntico edificio donde casi ya no existe espacio para el sujeto particular que, desafortunadamente, parece haber dejado de ser la clave de bóveda la comunidad política y el termómetro de los valores que desde Aristóteles en adelante ha estado representado por *spoudaios*, y que no es otro que el sujeto cuya conducta apropiada sirve de medida y ajuste de los tratos y de los valores que esos mismos tratos necesitan para garantizar la reciprocidad de la convivencia civilizada.

Frente a esta crisis en la que se desdibuja al individuo en esta era globalizada en la que impera ese nuevo Leviatán representado por el Estado homogéneo universal, el panorama no se muestra demasiado alentador y, a veces, los abordajes sesgados por toda esa suerte de empirismo cuantitativo y analítico, encerrado en el clóset de las ciencias sociales, de ordinario se han mostrado poco satisfactorios para la comprensión de conjunto más allá de las cuestiones de detalle en las que la razón parece quedar en *stand by*.

La cuestión, sin embargo, no es irresoluble y bien puede plantearse desde otra perspectiva que considere la plataforma básica de la vida sociopolítica para reordenar una agenda que nos permita superar ese *stand by*; y es allí justamente donde adquiere una especial relevancia la obra de Tucídides, así como el diagnóstico propuesto por Strauss en su libro *La ciudad y el hombre* que vamos a confrontar con la reformulación propuestas en nuestro tratado *El derecho y la justicia del más fuerte* citada en la bibliografía (Strauss y Livchits, 2006).

2. La plataforma de Strauss

El libro que aquí estamos analizando se compone de tres estudios agrupados en orden de secuencia: Sobre la Política de Aristóteles; Sobre la República de Platón; y Sobre la Historia de la guerra del Peloponeso de Tucídides a los que se agrega una introducción y un prefación informativa.

El autor desagrega su estudio sobre Tucídides en diez capítulos: 1) Filosofía política e historia política; 2) El caso de Esparta: moderación y ley divina; 3) El caso de Atenas: Audacia, progreso y artes; 4) Los discursos de los actores y el

discurso de Tucídides; 5) Diké; 6) Anaké; 7) El diálogo de Melos y el desastre de Sicilia; 8) Los modos espartanos y los modos atenienses; 9) El universalismo cuestionable de la ciudad; y 10) Historia política y filosofía política (Strauss y Livchits, 2006, pp. 201-341).

Aquí nos interesa en particular lo que sostiene respecto de la crisis de nuestro tiempo y acerca de lo cual en un trabajo anterior (Meabe, 2009) hemos señalado que, para Strauss, una comprensión adecuada de los principios tal como fueron elaborados por los clásicos puede ser el punto de partida indispensable para un análisis adecuado que nosotros debemos alcanzar, de la sociedad actual con su carácter peculiar y para la aplicación sabia, que nosotros deberemos alcanzar, de estos principios a nuestras tareas (Strauss y Livchits, 2006).

3. Análisis confrontativo

El asunto relativo a la importancia de Tucídides con relación a nuestro tiempo constituye un aporte crucial de Strauss y resulta, además, un elemento decisivo para determinar el valor que la obra del gran historiador griego reviste de cara a los estudios sobre el derecho y la justicia del más fuerte.

En nuestro tratado *El derecho y la justicia del más fuerte* (Meabe, 1994) hemos comparado ese persistente prejuicio, que sirve de excusa para ignorar el derecho del más fuerte, con aquel prolongado desconocimiento de subconsciente en la psicología científica que, solo a partir de Freud, ha permitido, a las disciplinas que se ocupan de la mente humana, sostener con eficacia un programa científico que dé cuenta de todo lo que hasta entonces se remitía a la imaginación y a lo inexplicable.

La limitación de la perspectiva racionalista e iluminista se parece bastante a aquello que se describe con la conocida metáfora popular que afirma que el árbol no deja ver el bosque porque la idea de que la ley se construye y se interpreta siempre de acuerdo a la razón no es más que una verdad parcial como lo ha explicado Thomas Hobbes (Hobbes, 2017) y como lo prueban instituciones milenarias como la esclavitud, la segregación racial y religiosa, y el establecimiento de estatutos de regulación regional o internacional cuya dirección estratégica y principal siempre queda reservada a los grupos o a las naciones o a las sociedades nacionales con mayor poder como ocurre, por ejemplo, en la actualidad con las Naciones Unidas, donde las grandes potencias (EE. UU., Rusia, China, Gran Bretaña y Francia) tienen el monopolio del poder de decisión en el seno del Consejo de Seguridad con una modalidad normativa que no es sino una de las tantas formas de institucionalización del derecho del más fuerte.

El fundamentalismo islámico, tan extendido en el Asia (Irak, Irán, Afganistán, etc.) es otra de las modalidades de ese mismo derecho del más fuerte siempre que se imponen reglas cuyo valor normativo se ajusta a un dispositivo que

privilegia la dominación confesional en el establecimiento y en la práctica material de la ley con independencia de cualquier juicio de valor moral o político.

Mucho de lo que se ha agrupado desordenadamente con el común rótulo de totalitarismo en el mundo moderno, como los fascismos, el comunismo soviético y toda esa variada gama de dictaduras militares, organizaban sus cuerpos legales y justificaban las prácticas de ejecución de las leyes de sus respectivos derechos positivos con fundamentos cuya filiación en el derecho del más fuerte resulta ostensible a poco que se confronta la desigual y desequilibrada revocación de deberes y derechos de cada una de las partes incluidas en las relaciones jurídicas resultantes.

Lo curioso es que, tanto las prácticas como esos mismos fundamentos, son isomorfos de los que se han venido discutiendo en la cultura clásica de la antigüedad griega desde la época de Homero y hasta el momento de esa fenomenal controversia entre Sócrates y los sofistas que ha quedado magistralmente retratada sobre todo por Platón en sus diálogos y por Aristóteles en su aún no superada construcción teórica que ha permitido pensar y reproducir la explicación de la ley como algo necesario e indispensable para la convivencia civilizada en el seno del cuerpo político cuyo paradigma era la *polis*. Y lo más notable es que, desde entonces, la problemática teórica no ha avanzado un solo paso en orden a la temática de la ley y la justicia del más fuerte.

Lo que nosotros señalamos como modalidades que necesariamente se explican con arreglo a los principios del derecho y la justicia del más fuerte, remite a su vez a otro problema que conviene confrontar en este tipo de investigaciones.

Strauss lo ha señalado muy bien en la introducción de la obra que estamos examinando (Strauss y Livchits, 2006, pp. 9-25), donde pone el acento en la función crucial que le cabe desempeñar al pensamiento y a la filosofía política clásica que incluye, por cierto, a Tucídides no solo como el principal historiador de la antigüedad, sino además como un pensador político que ofrece una profunda y singular lección acerca de aquello que es primero para nosotros (Strauss y Livchits, 2006, pp. 339-340) y que muestra al cuerpo político como realmente es (Strauss y Livchits, 2006, pp. 340-341), o sea su objeto primario. Pero antes de colocar a Tucídides en horizonte de nuestro tiempo conviene detenerse en el presupuesto que justifica su atención.

Acerca de esto dice Strauss que:

Tucídides no asciende a las alturas de la filosofía política clásica porque está más interesado que la filosofía política clásica por lo que es «primero por naturaleza». La filosofía es el ascenso desde lo que es primero para nosotros a lo que es primero por naturaleza. Este ascenso exige que lo que es primero para nosotros sea entendido adecuadamente como sea posible tal como se

presenta antes del ascenso. En otras palabras, la comprensión política o la ciencia política no puede partir de la ciudad como Caverna sino que debe empezar por entender la ciudad como un mundo, como lo superior en el mundo; debe partir del hombre completamente inmerso en la vida política: «la guerra presente es la guerra más grande». La filosofía política clásica presupone la expresión de este comienzo de la comprensión política, pero no lo exhibe como lo hace Tucídides de un modo insuperable, o, mejor dicho, inigualable. La búsqueda de esta comprensión del «sentido común» de los asuntos políticos que primero nos condujo a la Política de Aristóteles, nos conduce finalmente a la Historia de la guerra del Peloponeso de Tucídides. (Strauss y Livchits, 2006, p. 339)

El interés por el pensamiento clásico no es, para nuestro autor, un ejercicio desinteresado y masoquista del anticuario ni una exaltación romántica hacia el pasado, sino una tarea urgente en razón de que la filosofía política fue reemplazada por la ideología y de que afrontamos una crisis debido a que el objetivo de Occidente se volvió incierto porque la expectativa, fundada en el derecho natural de todos a una autopreservación desahogada, con progreso y prosperidad dentro de una liga universal de naciones libres e iguales, cada una compuesta por hombres y mujeres libres e iguales, garantizada por la racionalidad orientada a regímenes buenos en todos los países y un buen régimen entre todos los países, literalmente se derrumbó con la emergencia del fascismo y el comunismo (Strauss y Livchits, 2006, pp. 9-14).

Strauss enseñaba esto en 1963, cuando el enfrentamiento entre el Occidente democrático y liberal con el Oriente comunista, representado por la Rusia soviética y la China maoísta, transitaba una nueva etapa de la Guerra Fría, acentuada por el conflicto de EE. UU. con la Cuba castrista y la creciente contienda en Vietnam que, al final de la vida del autor, adquirirá una dimensión aún más dramática (Kissinger, 1980, pp. 440-451).

Desde luego, todo lo que, sobre esos puntos, dice no deja de ser válido, incluso hoy, porque aún es cierto que en el futuro inmediato la sociedad política permanecerá como lo que siempre ha sido: una sociedad particular o parcial cuya tarea primordial y más urgente es la autopreservación y cuya tarea más importante es el mejoramiento de sí (Strauss y Livchits, 2006, pp. 16-17).

El retorno liso y llano de la filosofía política clásica no es posible, pero como el proyecto moderno fue fundado por filósofos para satisfacer las necesidades naturales más fuertes del hombre y conquistar la naturaleza para ponerla a su servicio; y, dado que esto ha llevado a un predominio de la ciencia que, sin embargo, ya no puede distinguir entre el uso correcto y el insensato del poder, el retorno tentativo a la filosofía política clásica tal vez sirva para una coherente e integral comprensión de lo que, a menudo, se llama sentido común de los asuntos políticos, tal como lo entienden los ciudadanos y los hombres de estado,

lo que, por otra parte, estaría a disposición de cualquier persona inteligente en la *Política* de Aristóteles (Strauss y Livchits, 2006, pp. 17-25) y cuya utilización demandaría una preparación previa, como la que ofrece Tucídides, tal como lo hemos reseñado ya más arriba (Strauss y Livchits, 2006, pp. 339-341).

Lo que Strauss anota y propone respecto de la filosofía política resulta incuestionable y, más aún, decisivo de cara a una apropiada inteligencia del derecho y la justicia del más fuerte, desatendido por el autor, y donde el acervo del pensamiento clásico ha registrado todas las modalidades y variaciones del derecho natural del más fuerte, desde la originaria formulación homérica (Meabe, 1994) que, al desmantelarse definitivamente en el *Diálogo de los Atenienses y los Melios* registrado por Tucídides (Thucydides, 1966), facilita la ulterior y definitiva crítica de Platón (Meabe, s. f.).

En una época como la nuestra en la que no solo se ha vuelto incierto el objetivo de Occidente, como enseña Strauss, sino que además todo pareciera indicar que la autopreservación de las sociedades particulares, tras la guerra del Golfo (Meabe, 1994) y la posterior invasión a Irak (Sierra, 2006) Argentina", "ISBN": "978-987-22181-8-8", "number-of-pages": "214", "publisher": "Marea Editorial", "publisher-place": "Buenos Aires, Argentina", "source": "Library of Congress ISBN", "title": "Kabul, Bagdad, Teherán: relatos desde los campos de batalla", "title-short": "Kabul, Bagdad, Teherán", "author": [{"family": "Sierra", "given": "Gustavo"}], "issued": [{"date-parts": [{"2006"}]}], "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json", se encuentra en una encrucijada, por la acción hegemónica de las grandes potencias (Sierra, 2006), la lección de Tucídides incide tanto en la teoría como en práctica.

En la primera, se relaciona con la necesidad de asumir la realidad del derecho natural del más fuerte que rige en diferentes ámbitos, nacionales e internacionales, y de avanzar en el examen de su intrincada trama.

La lección práctica, por otra parte, remite a su vez a los estatutos puntuales que hoy se imperan, bajo un manto de silencio o complicidad de la mayoría de los juristas, y que, al menos, puede discutirse para dejar en descubierto el escándalo que subyace a la irracionalidad del caso.

4. Conclusiones provisionarias

Más allá de todas las diferencias y omisiones que, desde luego, es posible observar en la obra de Strauss acerca del derecho y la justicia del más fuerte, corresponde privilegiar la posición del autor, respecto del valor del pensamiento clásico, y su fundamental juicio acerca del interés que reviste para una adecuada comprensión de los presupuestos sobre los que se edifica y forja su destino la moderna sociedad secular. Queda claro que solo cuando llegamos a ser conscientes de los condicionamientos básicos en los que se articula la trama del edificio del estado homogéneo universal es posible, al menos, saber

que antes y después de toda la maraña de datos de la ciencia el horizonte reflexivo tiene en la filosofía política clásica un inusual y permanente acervo para alimentar el natural sentido de autoconservación del que seguramente depende nuestro actual destino planetario.

Referencias

Hobbes, T. (2017). *Leviathan*. anna ruggieri.

Kissinger, H. (1980). *Mis Memorias*. Atlantida.

Meabe, J. (s. f.). *Leo Strauss, las etapas de su carrera y su importancia para la filosofía política actual—Nota de 2000—Revisado para editar en Academia. Edu 2013—Pdf*. Recuperado 17 de diciembre de 2020, de https://www.academia.edu/5367196/Joaqu%C3%ADn_E_Meabe_Leo_Strauss_las_etapas_de_su_carrera_y_su_importancia_para_la_filosof%C3%ADa_pol%C3%ADtica_actual_Nota_de_2000_Revisado_para_editar_en_Academia_edu_2013_pdf

Meabe, J. (1994). *El derecho del más fuerte en los cargos contra Sócrates en los testimonios de Platón, Jenofonte y Diógenes Laercio*. https://www.academia.edu/5574372/Joaqu%C3%ADn_E_Meabe_El_derecho_del_m%C3%A1s_fuerte_en_los_cargos_contra_S%C3%B3crates_en_los_testimonios_de_Plat%C3%B3n_Jenofonte_y_Di%C3%B3genes_Laercio

Meabe, J. (2009). Nicias y los destinatarios de la Historia de Tucídides. Una conjetura acerca de la interpretación protréptica de Leo Strauss. *Konvergencias: Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo*, ISSN 1669-9092, No. 20, 2009, págs. 246-253.

Sierra, G. (2006). *Kabul, Bagdad, Teherán: Relatos desde los campos de batalla*. Marea Editorial.

Strauss, L. y Livchits, L. (2006). *La Ciudad y el hombre*. Katz.

Thucydides. (1966). *Thucydides Historiae Tomus Prior Libri I-IV*. Oxford University Press, Oxford, Inglaterra.



La esperanza natural según L. Polo: ¿tener o ser?

*Natural hope according to
L. Polo: To have or to be?*

Juan Fernando Sellés

Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

Resumen: En este trabajo, tras aludir, según L. Polo, a los hitos del tratamiento de la esperanza en la historia, y describir las dimensiones de esta dimensión humana —quien encomienda la tarea, quien es encargado, el futuro, la tarea, los recursos, los colaboradores, las adversidades, la existencia épica y el beneficiario—, se la estudia como virtud adquirida de la voluntad, potencia de la «esencia» del hombre, y como característica nativa del «acto de ser» personal humano.

Palabras clave: esperanza natural, historia, dimensiones, virtud de la «esencia» del hombre, nota del «acto de ser» personal, L. Polo.

Abstract: In this work, after alluding, according to L. Polo, to the milestones of the treatment of hope in history and describing the dimensions of this human dimension—who entrusts the task, who is in charge, the future, the task, the resources, the collaborators, the adversities, the epic existence and the beneficiary—, it is studied as an acquired virtue of will, potency of the 'essence' of man, and as a native characteristic of the personal 'act of being'.

Key words: natural hope, history, dimensions, virtue of the 'essence' of man, note of the personal 'act of being', L. Polo.

Planteamiento

La esperanza se ha predicado de muchas realidades humanas distintas: por una parte, de una pasión del apetito irascible; el irascible tiene los siguientes actos: la *esperanza*, la *audacia*, la *ira*; y los contrarios a estos que son la *desesperación* y el *temor* (Polo, 2015, p. 204). La esperanza se refiere al apetito irascible que es superior al concupiscible porque se refiere a los bienes arduos; por otra parte, de una virtud adquirida de la voluntad, potencia de la «esencia» del hombre; por otra, de la elevación sobrenatural de esa virtud (Tomás de Aquino et ál. 2010); por otra, de la libertad constitutiva del «acto de ser» personal humano; por último, de la elevación sobrenatural de dicha libertad mediante la virtud teologal de la esperanza. Polo conoce dicha pluralidad de sentidos, en sus palabras:

La esperanza es una palabra con varios significados. Con ella se designa una virtud teologal y también la dirección propia del apetito irascible. Aquí se emplea para expresar la intensidad de la búsqueda trascendente, cuyo equilibrio debe llamarse culminación. Dicha culminación supera la actividad coexistencial, que por eso se concentra en esperanza. (2005, p. 2020)

Pero aquí la vamos a tener en cuenta, siguiéndole a él, solo como dimensión natural humana, no sobrenatural. Como explicar el tratamiento poliano de ella daría para un extenso libro, tenemos que sintetizar su parecer, empezando a hacerlo por cómo ve él la historia de la humanidad y del pensamiento respecto de este tema.

Para Polo, la historia de la esperanza comienza antes de la filosofía, justo al comienzo de la humanidad, pues tras el pecado original, que es la muerte de la esperanza: «El pecado original contiene todas las razones de pecado: la soberbia, la falta de esperanza, la pretensión de autosuficiencia, la blasfemia y la mentira» (2014, p. 142). En otro libro suyo se lee: «Aquí está la razón formal primordial del pecado: la blasfemia, la escisión, la soberbia presuntuosa, la muerte de la esperanza, la soledad» (2003, p. 480). Dios abre de nuevo a la esperanza a los primeros padres. Se trata de la revelación divina recogida en el *Antiguo Testamento* que lo atraviesa por entero y que describe al judaísmo: «en el pueblo judío, el pueblo de la promesa, la virtud central era la esperanza» (1991, p. 130). «Sin duda la esperanza es el nervio del *Antiguo Testamento*. Recuérdese que Esaú fue despedido de su primogenitura por su falta de esperanza» (2005, p. 225). Se trata de la promesa de la venida del Mesías: «La esperanza de Israel se mantiene en la actualidad por lo menos en una parte del pueblo. Los peligros que la acechan son debidos a no aceptar que Cristo es el Mesías» (Polo, 2014, p. 215). Por eso, esa tradición contrasta con el pesimismo de otros pueblos antiguos, por ejemplo, el hindú. La orientación del *Antiguo*

Testamento es muy distinta de la hindú, como se ve el libro de Job. Job no es abatido por la acometida del dolor; su personalidad no queda sumida en una penosa interrogación sin esperanza de respuesta, es decir, dirigida al vacío (Polo, 2014, p. 266). Como es claro, «la importancia de la esperanza se agigantó con el advenimiento del cristianismo» (Polo y García González, 2017, p. 157), pero antes de aludir a él hay que atender, siguiendo el orden temporal, a la filosofía clásica griega.

En esa filosofía

el Mesías no aparece, es decir, lo que el griego no sabe es la esperanza. Yo creo que la diferencia entre la antropología griega y la antropología cristiana es que la antropología cristiana da a la esperanza un valor fundamental. El griego no sabe lo que es el *escaton* (lo último), precisamente, porque la sabiduría, como modo sapiencial, en Grecia está descompensada en los dos grandes temas sapienciales, que son el origen y el destino; lo que ellos intentan aclarar es el origen, es decir, el problema del «*proton*» (lo primero), pero lo que no tienen ya tan claro es el «*escaton*», es decir, la destinación humana. Yo creo que esa es la gran diferencia entre la *Biblia* y Grecia. Lo que falta enteramente en toda la antropología griega es la idea del restaurador, la idea de esperanza, y la explicación del destino final del hombre y de la historia.

Los pensadores griegos clásicos tenían puestas sus esperanzas en la razón, a la que consideraron susceptible de crecimiento irrestricto, y por tanto, de grandes descubrimientos, pero no pusieron su esperanza ni en la vida práctica humana (como se ha hecho en la modernidad), ni en la vida personal íntima tanto en la presente situación como *post mortem* (como hizo el cristianismo), porque desconocieron la persona.

Por eso la esperanza se intensifica mucho en el *Nuevo Testamento*, precisamente porque hay una diferencia entre la primera venida del Señor y la segunda. Lo cristiano es esperar, pues ahí está implícito el perdón, es dar esperanza; la esperanza es la espera segura de otros nuevos cielos y otra nueva tierra en que tiene su morada la justicia (Polo, s. f., p. 241). El cristiano es esperanzado; su vida está transida de esperanza porque espera en el Cielo. Es más, considera que la vida presente se puede caracterizar como esperanza. La virtud en que el encauzamiento de la vida cristiana se muestra mejor es la esperanza. La esperanza se vincula al amor, de él arranca y a él se encamina. Estas consideraciones enmarcan los temas centrales de la existencia y de la persona humana. La antropología griega es muy correcta en sus líneas básicas, pero no es completa (Polo, s. f., p. 247). «Tal línea de investigación ya fue emprendida (por ejemplo) por Gregorio de Nisa, padre griego del s. IV, que entiende la esperanza como *epéktasis*, palabra griega con la que se denomina el carácter creciente de la tensión hacia Dios» (Polo y García González, 2017,

p. 158). La investigación que he emprendido acerca del acto de ser humano como *además* se puede encontrar en la patristica griega. Al respecto se puede recordar lo que dijo San Gregorio de Nisa en el s. IV en su libro *Sobre la vida de Moisés*, en el que entiende la *esperanza* como *epéktasis*, es decir, el carácter creciente de la tensión hacia Dios. Asimismo, en una de sus homilias sobre el *Cantar de los cantares* sostiene que «la sustancia espiritual inmaterial escapa a todo confin, porque nada puede limitarla» (Polo, 2014, p. 111). Con el cristianismo adquirieron sentido no solo los temas positivos de la vida humana, sino incluso los negativos, como el dolor («El dolor humano alcanza sentido en el dolor de Cristo, antes del cual el hombre no podía *hacer* nada con su dolor, radicalmente hablando —el dolor es suspensión de la condición real—. Ahora, el dolor humano se abre a la esperanza, rompe su carácter más propio de limitación o crispación y se anima de un movimiento» (Polo, 1996, p. 172) y la muerte. Para el pensador griego, la inmortalidad del alma humana supone esperanza, pero desconoce el contenido de dicha inmortalidad, de modo que lo que afirma de ella es imaginativo, mítico: «la Isla de los bienaventurados», según Platón; «la región de las sombras», según Aristóteles. En cambio, el cristiano conoce en buena medida tal contenido, y por eso vive esperanzado respecto de su obtención, no por sus propios méritos, sino por don divino: «Esperanza, porque el desembocar la muerte en la vida eterna no se debe a nuestros méritos, sino a la misericordia de Dios» (Polo, 2014, p. 255).

Pues bien, este modo de ver la existencia estuvo vigente en todos los pensadores cristianos de la Edad Media hasta fines del siglo XIII, en que se debilita esta virtud y se encapota su horizonte: «La *tristitia* es el horizonte de la esperanza encapotado. La tristeza del espíritu, dice Tomás de Aquino, es el dolor más agudo de todos» (Polo, 2019, p. 248). Por eso, para recuperar la alegría en filosofía conviene inspirarse en los pensadores precedentes a la baja Edad Media, porque los pensadores clásicos son actuales, no unas fases pasadas a partir de las cuales hayamos construido otras nuevas, porque poseen una esperanza cierta que fue rechazada en los inicios de la era histórica a cuyo final hoy asistimos. En efecto, uno «de los aspectos positivos de la inspiración clásica es su mayor alcance y su mayor esperanza respecto de lo humano» (Polo, 2019, p. 218). En filosofía, esto fue así en los pensadores griegos y medievales sobre todo por su descubrimiento de los hábitos cognoscitivos y las virtudes de la voluntad, pues ambas dimensiones perfectivas humanas pueden ser crecientes de modo irrestricto.

En cambio, los hábitos y las virtudes se olvidaron en la filosofía moderna a partir dicha centuria: la Edad Moderna se inaugura con una drástica restricción de la esperanza que conlleva la degradación de lo óptimo a la condición de utopía.

La utopía dibuja un futuro mejor, pero como una situación exterior al hombre, por ser debida a un proceso determinista en el que la libertad está ausente... La utopía es una forma de alienación... En la utopía se oculta un reduccionismo antropológico: el hombre que no hace nada permanecerá invariado en un mundo magnífico. (Polo, 2014, p. 114)

Desde el siglo XIV se empieza a considerar que el conocer humano no es capaz de alcanzar a Dios, al mundo y a la propia intimidad personal, de modo que se deja sola a la voluntad en correspondencia con estos temas.

La Edad Moderna se inicia con la inversión de la importancia relativa de la voluntad y la inteligencia. Para los griegos, lo perfecto es el pensar; la voluntad es imperfecta, puesto que no es principio de actos posesivos. Es aportación cristiana superar ese desnivel. El amor es acto perfecto y va acompañado de un cortejo de actos también perfectos... El comienzo de la Edad Moderna es el cambio del desnivel griego: ahora la inteligencia, el conocimiento, es lo imperfecto en el hombre. Es el *voluntarismo*. La modernidad nace con la tesis de que la voluntad es espontánea e independiente de la inteligencia; por tanto, funciona como fuerza arbitraria. Si la voluntad se dispara de suyo sin esperar a la razón, lo hegemónico es la voluntad y la inteligencia es pasiva. La inteligencia, como un espejo, refleja el mundo; no es lo activo en el hombre. Por consiguiente, lo pensado como reflejo del mundo, es la posibilidad del mundo, no su realidad, la cual se corresponde con la voluntad. Esta unilateral reivindicación de la voluntad es claramente tributaria del descubrimiento cristiano de la persona. Pero también es claro que lo desvirtúa: la espontaneidad no es una aportación. Se pasa del personalismo al individualismo subjetivista. La idea de que el hombre está impulsado por una fuerza interior ciega e insolidaria ha dado frutos sumamente amargos. (2012, p. 247)

De ahí no solo el *voluntarismo* filosófico naciente, sino también el *fideísmo* teológico, es decir, la tesis de que el acceso a Dios es exclusivamente por fe sobrenatural (seguramente el error más combatido por la Iglesia católica a lo largo de todos los tiempos). Para Polo, «el fideísmo es una modalidad de desesperanza. A partir de él, el pensamiento se dedica a otras cosas (o trata de apoderarse de la fe. Es lo que acontece en el peculiar gnosticismo que es el idealismo alemán)» (Polo y Castillo, 2011, p. 67). En efecto, el fideísmo caracterizó a Ockham, Lutero, Kant, Kierkegaard, a muchos filósofos y teólogos protestantes relevantes hasta hoy, y no son inmunes a él demasiados católicos.

Los pensadores modernos no confían tanto en la razón como los clásicos, sino que la someten a crítica y, desde luego, han recortado la esperanza en Dios. Así, Polo pregunta: «¿No será Descartes un filósofo de la pobreza y limitación que resultan de descuidar la esperanza?» (Polo y Murillo, 2009, p. 61). Al languidecer

la esperanza en el ser divino, la modernidad puso sus esperanzas en la ciencia positiva (la idea de progreso indefinido, vinculada a estimulantes promesas, es en cierto modo una versión secularizada de la esperanza (Polo, 2002, p. 99)), hasta formular sobre ella el mito del progreso indefinido: La ciencia moderna es uno de los cauces de esa gran esperanza formulados con la noción moderna de progreso. Esta noción fue formulada por Leibniz a finales del siglo XVII; la primera formulación de Leibniz se interpreta así como un proceso indefinido con el cual nos iremos librando de los males que nos han aquejado hasta el presente. El futuro es mejor que el pasado. Es el futurismo, la gran esperanza en el porvenir. Tenemos una ciencia cuyo desarrollo nos permitirá alcanzar inéditas conquistas (Polo, 1991, p. 31). De esta utopía «su florecimiento máximo tiene lugar, a nivel ideológico, en la segunda mitad del XIX; parece renacer en el XX; pero se empieza a dudar de ello a partir de la guerra del catorce» (Polo y García González, 2017, p. 219), duda que se agigantó tras la Segunda Guerra Mundial, con «la crisis de la cultura basada en la razón científica. Es la obra de un grupo de pensadores críticos que denunciaron la esperanza moderna. El más importante es Martin Heidegger» (Polo, 2002, p. 100). En efecto, «la idea de progreso indefinido ha estado libre de sospechas hace pocos decenios, y, asimismo, se ha propuesto como continuación de la esperanza cristiana» (Polo, 2014, p. 114). Pero este procedimiento tan audaz en el que más esperanzas se han puesto en la modernidad, la ciencia, «ha sido considerado defectuoso por algunos teóricos de la ciencia. Los teóricos de la ciencia actuales que están más de moda —Popper, Kuhn o Feyerabend— señalan una crisis: la ciencia no garantiza el cumplimiento de las esperanzas que se han puesto en ella» (Polo, 1991, p. 32). En último término, la ciencia moderna tiene una limitación, que consiste en no vincularse a la moral, que aparece cuando los proyectos científicos no se subordinan a la ética (Polo, 2014, p. 80). En efecto, «la primera señal de alarma vino de la decepción de una de las grandes esperanzas puestas en el progreso» (Polo, 2002, p. 101). Pero la abundancia de señales ha proliferado hasta nuestros días, hasta el punto de que «hoy esta esperanza está puesta seriamente en duda y es reemplazada por una fundada inquietud por el futuro de la humanidad» (Polo y García González, 2017, p. 222).

Al margen de la ciencia, la filosofía más destacada en la modernidad, la de Hegel, también es desesperanzada porque este pensador dijo abarcar todo el saber en una visión global de presente, cerrando así el progreso filosófico futuro: «Hegel aspira a encontrar un factor que sustituya definitivamente a la esperanza... De acuerdo con ese rechazo de la esperanza, Hegel sostiene hacia el final de su vida que él ha establecido la plenitud definitiva, de manera que lo que venga después no es más que la locura» (Polo, 2014, p. 181). Es indudable que Hegel descalifica la esperanza. Con esto la filosofía se descoloca de la vida del hombre: deja de ser filosofía y se convierte en un final completamente prematuro. La presencia omniabarcante es la interrupción del crecimiento que

no deja sitio a los hábitos (Polo, 1996, p. 69). El conservadurismo de Hegel consiste, en definitiva, en esquivar la tensión hacia el futuro —es la falta de esperanza— (Polo, 2016, p. 108). Por eso los pensadores posthegelianos del siglo XIX fueron antihegelianos. Uno de ellos, Kierkegaard, fue el más crítico en la historia del pensamiento respecto de la desesperación, que caracteriza al que vive una vida superficial, placentera, centrada en el presente, pues al final desespera de ser un yo sin sentido, hasta el punto de no querer ser un yo. Otro posthegeliano del XIX, Marx, intentó recuperar la esperanza, pero en clave meramente terrenal, mientras que otro, Nietzsche, sucumbió a la desesperación. Attendamos brevemente a la concepción poliana de estos tres representantes decimonónicos.

Por una parte, Kierkegaard en *La enfermedad mortal*, tras el *Prólogo*, divide la obra en tres partes cuyos títulos son: a) *La desesperación de no querer ser uno mismo*; b) *La desesperación de querer ser uno mismo*, y c) *La desesperación es el pecado*. El tema de la desesperación ya fue tratado por él en su libro *O lo uno o lo otro*, y tanto en esa obra como en el *Post-scriptum* la vinculó al modo de vida por él llamado *estético*, es decir, placentero. Por su parte, en *Las obras del amor* contrapuso la desesperación al amor. Sin embargo, este sentimiento negativo del espíritu no se opone —como el odio— directamente al amor, sino a la esperanza propia de la libertad personal humana en orden a alcanzar su destino felicitario personal. Por lo demás, en su *Diario* declaró que la desesperación se debe a prescindir de Dios, lo cual es correcto, porque solo Dios puede aceptar enteramente la irrestricta vitalidad de la libertad personal humana, ya que esta no se puede invertir de modo completo en ninguna otra realidad. Polo, comentando al gran danés, distingue tres grados de desesperación: a) la de no ser un yo; b) la querer ser o bien otro, o bien nadie, o bien no ser uno mismo; c) la identificación entre el yo y la desesperación. El primero es la desesperación inconsciente: no tener conciencia de ser un yo; el segundo, la desesperación consciente, el cual a su vez se divide en dos: la desesperación consciente débil y la desesperación consciente correctamente entendida o fuerte. Aquella —o conciencia de la desesperación más imperfecta— tiene tres modalidades, que son: en primer lugar, querer ser otro; en segundo lugar, no querer ser nadie; en tercer lugar, no querer ser uno mismo —en esta última se recogen las dos modalidades anteriores—. Después se alcanza un grado de lucidez con el cual se descubre en su fondo la desesperación, la raíz enferma. Este descubrimiento es existencial y, por ende, la identificación del yo con la desesperación: querer ser yo desesperadamente (Polo, 2012, p. 161).

Por otra parte, «la esperanza de Marx mira a un colectivismo sin tensiones internas —igual que Hobbes— » (Polo, 2019, p. 248), pero, al igual que la de este pensador moderno, «la esperanza de Marx es utópica» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 286), porque «la esperanza marxista de superar la división del trabajo —el hombre polivalente de Marx— es incapaz de remontar la concentración

del poder de la voluntad en la destrucción». Además, «en la utopía marxista, se hace trivial la actividad del sujeto, porque el hombre polivalente es incompatible con proyectos dotados de alcance social» (Polo, 2014, p. 116). En efecto, suponer que por lucha dialéctica de clases se llegue a la sociedad sin clases donde solo haya paz y felicidad es utopía, futurología injustificable, parecida a la teoría de la «mano invisible» de Adam Smith, según la cual, aunque los agentes económicos busquen siempre su propio enriquecimiento debido a su constitutivo egoísmo, al final la mano invisible equilibrará la balanza. Para

Marx la mano invisible es el proceso dialéctico cuyo sujeto es impersonal. El adversario es la lucha de clases, y el beneficiario una futura sociedad que Marx tan sólo [sic] define negativamente. Así pues, lo trágico en la antropología moderna es una esperanza desguarnecida, residual y aleatoria. (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 252)

En virtud de dicha utopía marxista, algunos cristianos del siglo XX han intentado compatibilizar el cristianismo con esta esperanza secularizada, sin darse cuenta de que hay

una diferencia radical entre el enfoque cristiano de la vida y el enfoque marxista: el marxista se absolutiza al convertirse en salvador de sí mismo; la esperanza marxista es inseparable de la absoluta seguridad en la doctrina; una y otra son infalibles, mientras que para el cristiano la infalibilidad sólo [sic] se predica de la fe. (Polo, 1996, p. 83)

Al margen de dichos incautos, ha habido muchos materialistas ateos en el siglo XX, filósofos (recuérdese al respecto el neomarxismo, tanto ortodoxo como revisionista, aunque no menos ateos se han declarado muchos filósofos positivistas, utilitaristas, analíticos, pragmatistas, voluntaristas, psicoanalíticos, existencialistas, estructuralistas, posmodernos, etc.), sociólogos (téngase en cuenta, por ejemplo, a la Escuela de Frankfurt), literatos (un «ejemplo claro de anti-historia es la narrativa de Kafka, en la cual el hombre no es ayudado por nadie y no encuentra nada, porque está sumido en un angustioso proceso burocrático que se prolonga al infinito» (Polo, 2014, p. 116)), políticos (los políticos hablan de la ausencia de proyectos sugestivos y de la necesidad de despertar la esperanza, pero sus intentos en esta materia no pasan de suscitaciones fantasmales o se ven obligados a recurrir a la programación total. La planificación fuerza las cosas, no las fomenta, no las ayuda a crecer; no es esperanza sino desesperación. Las esperanzas solo valen para agentes responsables, pero las esperanzas estatales niegan este supuesto (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 180)), agentes culturales, de modas (la nostalgia y la moda dejan de lado la esperanza. Son formas, al menos larvadas, de desesperación. Con ellas el hombre se hace enemigo de su propia temporalidad (Polo,

1996, p. 72))... que han seguido teóricamente el marxismo o lo han intentado implementar. Sin embargo, a fines del siglo pasado cabe hablar de una crisis de la esperanza de las izquierdas. «El izquierdismo se define como la versión enteramente secular de la esperanza. Hoy este tipo de esperanza se ha agotado, esto es, se ha hecho insostenible». (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 346). Por otra parte, la filosofía de Nietzsche supuso en el fondo la negación de toda esperanza: «en Nietzsche no hay esperanza al suprimir la posibilidad de la síntesis por eliminación de lo otro» (Polo, 2003, p. 81). En efecto, si solo existe la «voluntad de poder y además nada», tal voluntad no tiende a lo otro porque no existe ningún otro, «y sin referencia al otro no hay esperanza ni amor» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 249). La voluntad de poder ha de renunciar a la esperanza, porque esta admite el otro (Polo, 2003, p. 417); por tanto, a pesar de las variaciones en el mundo, siempre existe lo mismo, lo cual se repite dentro de lo que el pensador de Röcken llama el «eterno retorno». «En un tiempo cíclico las esperanzas son muy cortas, y las oportunidades y alternativas de la libertad pragmática muy escasas» (Polo, 1991, p. 197). Añádase que si el «superhombre» que postula Nietzsche es manifestación de la voluntad de poder, por fuerza es el que renuncia a toda esperanza y acepta el destino ciego del eterno retorno.

En el ya mencionado siglo XX, además de autores como Pieper, Marcel, Ricoeur, Lain Entralgo, Bloch, que han hablado de la esperanza, el más celebre de los filósofos de esa centuria, Heidegger, sostiene que el ser extramental se muestra cuando él quiere siendo el hombre pasivo respecto de ese mostrarse. Pero «eso en cierto modo es una resignación, porque el ser se le da como quiere y, por lo tanto, está a la espera, que no es lo mismo que... la esperanza. En eso se ve un voluntarismo radical». En efecto, la esperanza es activa, mientras que esperar o aguardar es pasivo. Además, a la antropología heideggeriana no le cabe el calificativo de esperanzada, por cuanto describe al hombre como un ser para la nada, «el *nihilismo moderno* consiste en la restricción de elementos a que ha sido sometida la tarea esperanzada por parte de la ideología» (Polo y Castillo, 2011, p. 78). El posterior existencialismo sacaría las consecuencias negativas de esta actitud vital. Por otra parte, también la filosofía perenne ha sufrido en la pasada centuria la tentación de la falta de esperanza:

a poco ha estado que la perennidad del saber se perdiera en la misma línea de la filosofía tradicional, ya que un sector numeroso de los llamados “neoescolásticos”... ha interpretado la espléndida sabiduría heredada como un saber clauso, sólo [*sic*] susceptible de exégesis». (2015, p. 33)

porque cerrar el saber es matar la esperanza. Por lo demás, al final del siglo XX se ha entrado «en una nueva edad, el postmodernismo le llaman algunos, en la que las esperanzas de progreso se debilitan y solo resta sobrevivir, aspirar

a muy poco» (Polo, 1991, p. 41), pensamiento débil, «ir tirando», en el que seguimos inmersos. «La esperanza puesta en la razón para orientar la vida es una idea en la que pocos creen ahora» (Polo y García González, 2017, p. 232). Aprender es sumamente difícil; por eso la gente cae en la rutina. Quiere estar satisfecho con la situación alcanzada. No tiene esperanza (Polo y Murillo, 2009, p. 176).

Al margen de la filosofía también nuestra sociedad está cansada, sin proyectos y falta de esperanza. «En nuestra época hay una fuerte pérdida de esperanza» (Polo, 1997, p. 273). Repárese en el actual estado de salud de las tres bases de nuestra sociedad civil: familia, universidad y empresa. La desintegración familiar está marcada por la tendencia de cada uno sus miembros al individualismo. El divorcio atenta contra la fidelidad y la esperanza (Polo, 2003, p. 192). La educación (es una empresa siempre que sea una tarea esperanzada... Es sumamente importante la esperanza en la educación (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 254)), incluso a su nivel superior, la universidad, es carente de interdisciplinariedad («solo el conocimiento interdisciplinar permite que la esperanza de una sociedad del conocimiento sea una esperanza real, cierta, y no un proyecto que depare únicamente nuevas frustraciones» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 343)), es, por tanto, pluridiversidad disgregada. Y la empresa, aunque «un empresario es un hombre que existe en la esperanza» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 253), sin embargo, «la tarea de empresario, beneficiosa y fructífera, se halla comprometida en una crisis de la estructura de la esperanza que la inhibe» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 253).

Hasta aquí se ha indicado, en síntesis y según Polo, cuáles han sido las claves de la concepción de la esperanza a lo largo de la historia. Ahora conviene añadir lo que Polo piensa acerca de ella, porque «el hombre no puede perder la esperanza» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 351), ya que en la medida en que la pierde deja de ser hombre, pues «sin futuro el hombre no puede vivir. Por lo tanto, hay que reestablecer la esperanza» (Polo y García González, 2017, p. 310).

1. Las dimensiones de la esperanza

La estructura entera de la esperanza no se obtiene del análisis de la noción, sino de su integración en el hombre, atendiendo a las dimensiones humanas que concurren en el existir según la esperanza. Desde esta perspectiva, los elementos de la esperanza son los siguientes: *el sujeto* que desempeña la tarea; *los recursos* para llevarla a cabo; *el riesgo* o factores de inseguridad: *lo adverso*; *la tarea*, *el beneficiario* o destinatario. A lo cual ha de añadirse el elemento decisivo: *el que encomienda la tarea*, del que procederá la ayuda más importante. La existencia vivida en esperanza íntegramente implica todos estos elementos.

La esperanza implica *sujeto*; sin él la *tarea* es imposible y la esperanza sería utopía. Como la esperanza está en el orden del amor exige un *beneficiario* o destinatario, el cual debe ser otro que el sujeto. En la tarea aparecen *riesgos*, porque los recursos no son todos... y también porque siempre hay un *adversario*... Se precisa que la tarea esté bien dirigida, es decir que, en definitiva, haya respuesta: *alguien me la ha encomendado*; la tarea no es mía desde mí tan sólo [sic], puesto que yo soy persona como relación en el origen... De quien me encarga la tarea proviene la mayor ayuda que complementará mi aportación, es decir, hará que el riesgo que estoy corriendo no termine en la catástrofe. Antes de convocar *colaboradores*, está el que yo soy un colaborador del que me confía la tarea. Si se prescinde de alguno de estos elementos, la esperanza es incompleta en su estructura. (Polo y Castillo, 2011, p. 78)

Si se desglosan estos seis elementos, a los cuales, en otros lugares Polo añade otros tres, el futuro, los colaboradores, y la existencia épica, se pueden explicar sintéticamente cada uno de ellos así:

1.1. *Quien encomienda la tarea.*

Para que la tarea sea esperanzada es menester que no obedezca al mero capricho del sujeto, sino que haya sido *encomendada*, es decir, que se comprenda como un *encargo*. Aquí reside la ayuda, el acompañamiento original... En rigor, el autor de la encomienda es el Creador. Por eso, hay que entender el encargo como una misión otorgada. (Polo, 2014, p. 116)

En consecuencia,

el que se declara ateo y emprende algo, no actúa como persona. Si no existe Dios personal, el hombre no es persona. Si no me ha hecho nadie, tampoco nadie me ha encargado una tarea. Si no cabe este refrendo de mi actuación, no sé a qué atenerme en última instancia, pues carezco del criterio crítico imprescindible: ¿a la llamada de quién respondo? (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 253)

Por eso el ateo es individualista, aunque viva sumido en un colectivismo. Por el contrario, el que acepta la encomienda divina congrega. Es posible que un sujeto humano responda a las siguientes preguntas de este modo: ¿quién te ha encargado la tarea de existir? Nadie. ¿Con qué ayudas cuentas? Solo con mis propios recursos. ¿Quién es tu adversario? Todos los demás. ¿Quién es el beneficiario? Solamente yo. Sin embargo, conviene tener en cuenta que el que pone su esperanza en una tarea que nadie le ha encargado, y sin más beneficiario ni coadyuvante, se engaña (Polo, 2014, p. 117).

1.2. *Quien es encargado.*

«La esperanza implica *sujeto*: sin él la tarea es imposible y la esperanza sería utopía» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 252). Del sujeto esperanzado se deben tener en cuenta estas tres dimensiones:

- a) *Optimismo*. Deriva en el sujeto de notar que sus capacidades cognoscitivas pueden llevar a cabo la tarea encomendada.

No hay esperanza sin optimismo, es decir, si no se entiende que existe una situación por alcanzar que es mejor que el presente; también al revés: el único optimismo legítimo es el que mora en la esperanza, porque conformarse con las quebras de la situación sólo [sic] es propio de hombres tímidos y desilusionados. Ser optimista sin esperar equivale a detenerse en una llanura sin relieve; en el fondo, es un modo tonto de consolarse.

En otro lugar indica:

La esperanza lleva en sí optimismo y también, al revés, el único optimismo legítimo es el que mora en ella. El pesimismo encierra y paraliza. En cambio, el hombre esperanzado camina hacia lo mejor, sale del ensimismamiento y se pone en tarea: sale de sí, *ex-siste*, precisamente porque su aportación prolonga su intimidad. Por su parte, un optimismo sin esperanza es trivial y enajenado. El optimismo ante la situación presente es superficial y precario: es el optimismo del instalado, no del que está en tarea y en destinación, sino del satisfecho; un optimismo vacío de promesas, alienado en lo inerte... El satisfecho es el que considera que es bastante lo que ha hecho (*satisfacere*) y, por tanto, descarta el mejorar la novedad de la aportación, y se crispa en la retención, en la recuperación. Esto es el hombre íntimamente cansado... El optimismo de la esperanza es precisamente insatisfecho. La esperanza implica insatisfacción, y en eso radica su peculiar optimismo, que es el auténtico. Un optimismo satisfecho es tan ridículo como dormirse en los laureles, y como no va seguido de algo mejor se marchita... Existir y estar en la esperanza es lo mismo. *Sistere-extra*, estar en la salida, implica abandonar, justamente, a la inmovilidad. (Polo y Castillo, 2011, p. 69)

- b) *Crecimiento*. Si el optimismo comporta inconformidad, «la esperanza se corresponde con un modo de temporalidad vivida que es el *crecimiento*, claramente distinto del mero transcurso. Crecer es el modo más intenso de aprovechar el tiempo, es decir, de ponerlo al servicio de la vida. Conviene señalar que el hombre es capaz de un crecimiento irrestricto, superior al crecimiento orgánico por pertenecer al orden del espíritu; dicho crecimiento es interior a las potencias más altas: la inteligencia y la voluntad. El optimis-

mo esperanzado se basa en este tipo de crecimiento que, por irrestricto, es posible en todas las etapas de la vida humana» (Polo, 2014, p. 113). En efecto, no tendría sentido estar abierto de modo optimista al futuro, si no fuese para crecer intrínsecamente. La mejoría interna en la inteligencia la conforman los hábitos, y en la voluntad la virtud. Por eso, las éticas que están al margen de la virtud (sea kantiana, hedonista, de los valores, etc.) no se justifican, pues si uno no mejora intrínsecamente al actuar, ¿para qué actuar? Sin embargo, «la esperanza propone un futuro intrínseco para el hombre. El futuro es mejor con una condición: que el ser humano se haga mejor». En otro lugar añade: «La única esperanza de que el término del tiempo humano y la culminación de su vida coincidan estriba en la *organización del tiempo*. Y como la diferencia es relativa a una culminación, la organización pertinente del tiempo ha de ser un *crecimiento*» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 125). *c) Alegría*. Es el afecto del espíritu resultante de aceptar la tarea con optimismo: «la actividad esperanzada es un juego que no agobia: un juego alegre al que cabe apostar porque todos ganan. El último elemento de la esperanza es la alegría» (Polo, 2014, p. 117). Es el último, porque los afectos son consecuencias, redundancias.

- 1.3. *El futuro*. «La libertad tiene que ver, sobre todo, con el futuro humano, de manera que la valoración positiva de la libertad depende de la *esperanza*». En esto Polo coincide con el gran danés: «Esperar se relaciona con lo futuro, con la posibilidad, la cual, por su parte, es distinta de la realidad, y en cuanto tal es siempre doble: posibilidad de progreso o de retroceso, de elevación o de ruina, del bien o del mal» (Kierkegaard y Gutiérrez Rivero, 2006, p. 300). Tiene que ver también con el optimismo, pues «el verdadero optimismo no es un optimismo cualquiera, sino el abierto hacia el *futuro*. Ello comporta ponerse a prueba en la aventura de buscar un nuevo estadio de la vida superior al actual. Hay que salir del inmovilismo, de la pretensión de detenerse en lo que se estima bastante, y rechazar también la interpretación del tiempo como mero transcurso». En otro lugar indica:

Si no hay futuro, es decir, si se vuelve la espalda a la tarea, la esperanza no se puede montar. Mejor dicho, se puede montar de una manera falsa, a saber, haciéndola intemporal, colocando lo que se espera en un final que advendrá en virtud de una dinámica fatal, es decir, exterior a la tarea humana. Esta esperanza falsificada, porque está hueca del otorgamiento humano, de la actividad donante del hombre, es justamente lo que se llama *utopía*» (*La esencia del hombre*, ed. cit., p. 70). En efecto, «eso es una falsificación de la esperanza no sólo [sic] porque ese futuro no advendrá, sino porque al ser extraño a la contribución humana, no puede ser mejor ni, desde luego,

humano. La utopía es la deshumanización de la esperanza. (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 241)

En el hombre, el futuro importa más que el pasado y lo actual, porque él es un ser como proyecto nunca clausurado; por eso es constitutivamente inconforme. En consecuencia, «uno no puede ser un neurótico de su pasado y ser ético... Siempre hay esperanza, de modo que las imperfecciones del pasado (traumas) se purifiquen» (Polo, 2013, p. 131). El hombre utópico se parece al conformista en que ambos consideran que el advenimiento de un futuro mejor es independiente del actuar humano y de la mejora intrínseca, con lo cual ni mejoran por dentro ni llega tal mejoría extrínseca. No es que el pasado, todo lo que nos ha legado la tradición, no sea importante, pero todo eso hay que subordinarlo al futuro, porque este es más relevante. Por eso, se eligen unas posibilidades de lo heredado y se relegan otras. El hombre no es solamente autor o coautor del futuro, sino que también está constituido por su *pasado*, y en ese sentido asume algo que no ha contribuido a hacer. Sin embargo, la recepción de la *tradición* es también *recreación*, sobre todo si la tradición incluye la esperanza (Polo y Castillo, 2011, p. 74).

- 1.4. *La tarea*. «Si la esperanza se instaure en el tránsito hacia el futuro, si lo mejor está por venir pero no llegará sin contar con el esfuerzo humano, su advenimiento exige una *tarea*. La tarea... comporta un compromiso íntimo; por consiguiente, es un deber. La esperanza impone una obligación: ante todo, el que tiene que mejorar —creciendo— es el ser humano» (Polo, 2014, p. 114). La persona crece en la medida en que mejor realiza la tarea encomendada. Si la hace rutinaria o chapucera, no crece; si se conforma con su situación y no realiza la tarea, no crece; si espera a que la hagan los demás o que la mejoría advenga por sí sola, no crece. Pero de esas actitudes de mediocridad humana deriva el pesimismo. Lo que precede indica algo muy relevante, a saber, que «la esperanza es despliegue de la capacidad donal de la persona» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 251). Sin entrega, sin dar, no cabe esperanza. Y como el dar es propio del amar personal humano, sin amar, no cabe esperanza.
- 1.5. *Los recursos*. Siempre se dan, pero siempre son limitados. Por tanto, tenerlos en cuenta se opone tanto a considerar que no se tiene ninguno como a que se cuenta con todos.

Es claro que quien se considera un completo miserable, que no cuenta con nada, ¿qué va a esperar? Puede esperar que algo advenga, pero ¿con qué contribuye? Evidentemente, se precisa algún recurso. Pero también es evi-

dente que no se puede contar con todos. En otro caso, si todos los recursos necesarios para llegar al futuro mejor existen ya, ese futuro es el presente y no requiere tarea alguna. Por tanto, el futuro que se pretende no puede ser completamente seguro. (Polo y Castillo, 2011, p. 71)

Ahora bien,

la característica inseguridad de la esperanza no debe entenderse como indicio de esterilidad de la actividad existencial humana, pues el futuro se afronta de acuerdo con el puro sobrar, que es indicado por el carácter de *además*, que no es simplemente un crecimiento, sino un insistir sin cansancio. En efecto, el no culminar de suyo, que es propio de la esperanza existencial, es incompatible con el desistir. (Polo, 2014, p. 216)

En efecto, si el hombre esperanzado sabe que tiene que poner de su parte para que la tarea se cumpla, «se ha de preguntar con qué recursos cuenta para acometer la empresa. Los recursos son otra dimensión de la esperanza... El primer paso para afrontar este asunto es el siguiente: por el momento no se cuenta con todos los recursos que hacen falta para llegar a un futuro mejor, pues, en otro caso, no se trataría propiamente de un futuro, es decir, carecería de toda novedad y no sería mejor. Si se poseen todos los recursos para que advenga, en rigor, su advenimiento es superfluo» (Polo, 2014, p. 115). Si no se cuenta con nada, no se puede trabajar; si ya se cuenta con todo, ¿para qué trabajar? Pero

es falsa la hipótesis de que se cuenta de antemano con todo lo necesario para llevar a cabo la tarea que se ha de realizar. Los recursos contantes y sonantes son siempre escasos en el orden de la esperanza, puesto que esperar es querer ser más porque ahora se es poco. (Polo, 2014, p. 115)

Disponer ya de lo que se quiere alcanzar lleva a no actuar, pero si no se actúa, no se mejora, y, si no se mejora, se contradice la índole del ser humano.

1.6. *Los colaboradores.* Cuantos más, mejor, porque esto implica que la tarea es más excelsa y, por tanto, que la encomienda es muy alta. En efecto, si el proyecto es de mucha envergadura, uno no puede llevarlo a cabo en solitario:

la tarea esperanzada es imposible si se pretende afrontar en estricta soledad. El hombre aislado no puede llegar a un futuro mejor precisamente porque no tiene todos los recursos. Por tanto, la aventura de la esperanza no se puede acometer si no se cuenta con la ayuda de los demás, sin su cooperación. Por consiguiente, la tarea esperanzada no se puede emprender si el futuro no es común, y ello comporta el carácter común del bien que se pretende.

El trabajar en régimen de esperanza, el existir abierto a horizontes nuevos, es un carácter del ser humano que se desarrolla de modo comunitario, es decir, de acuerdo con el valor convocante de la esperanza. Este valor tiene un especial interés para la moral. (Polo, 2014)

Lo que precede indica que el fin de la voluntad, el bien último, es «común», no particular; asimismo, que el modo de alcanzarlo es mediante la virtud, la cual se adquiere «con el trato con los demás». Se podría pensar que lo que lleva a aunar esfuerzos puede ser tanto lo bueno como lo malo, la paz como la guerra, pero aun lo segundo convoca de cara a obtener lo primero. Por tanto, cuanto superior sea el bien que se persigue, mayor convocatoria. El único proyecto atractivo es el que congrega. Convocar es tanto como declarar que uno solo no puede, o que el triunfo aislado no es lo que le importa... Además, el que reúne confiesa que no excluye al fracaso y que espera de los demás (Polo y Castillo, 2011, p. 72). «La ayuda es la comunidad de la esperanza, su extensión misma y, por tanto, un requisito. Una esperanza que renuncia a ser compartida es contradictoria: individualista, no personal» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 243).

1.7. *Las adversidades*. Enfrentarse a lo adverso comporta riesgo. Pues bien,

el que quiere esquivar el riesgo de la vida humana, elimina la esperanza. El riesgo es uno de los aspectos de la vida en que la generosidad del amor se ve mejor. ¿Por qué se arriesga uno? Porque da; más aún, porque acepta dar en condiciones de insuficiencia, en esperanza y no en plenitud. (Polo y Castillo, 2011, p. 71)

Si se contase con todos los recursos, uno no se arriesgaría a nada; pero si no se arriesga, no suscita nada mejor que lo que hay: «así pues, la esperanza implica *riesgo*. Y es bueno que lo implique, porque sin riesgo no cabe novedad, y además el riesgo es la garantía peculiar del *dar*, es decir, de que el *tener* no es lo más alto». Es una equivocación pensar que jugando al ciento por ciento de garantías se logra más éxito. Los que asumen riesgos consiguen metas más altas (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 244).

El «tener» es distintivo de la «naturaleza» corpórea humana (el cuerpo humano se distingue de los demás porque es capaz de tener hasta tal punto que sin poseer no es viable) y de la «esencia» inmaterial del hombre (la inteligencia «posee» ideas, actos de pensar y hábitos adquiridos; la voluntad «posee» actos y virtudes). El «dar», en cambio, es distintivo del «acto de ser» personal humano. El riesgo, además, es lo que une, pues si uno aporta todos los recursos necesarios no cuenta con los demás, no pide ayuda. Precisamente por ser acompañada por el riesgo, la esperanza es fuente de solidaridad (Polo, 2014, p. 117).

Solamente el que se adelanta asumiendo el riesgo tiene capacidad de convocatoria y sirve de guía. Liderar esa petición es tener capacidad de convocatoria para llevar adelante grandes ideales a largo plazo. Solamente el que se adelanta asumiendo el riesgo tiene capacidad de convocatoria y sirve de guía. (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 243)

Piénsese en que los ideales de más larga trayectoria (los familiares, universitarios, empresariales) son imposibles en solitario. Bien mirado, «correr riesgos equivale a jugar. Si la sociología se desarrollada apelando a la teoría de juegos, la sociedad se ha de definir como un juego de suma positiva. Ello es posible por la esperanza tal como ha quedado descrita» (Polo, 2014, p. 117), pues uno no juega solo, sino con los demás; y como cuenta con su iniciativa, si el juego es de suma positiva, el juego no solo se mantiene, sino que va a más.

1.8. *La existencia épica.* Sin crecimiento, la existencia no es épica, porque crecer, sobre todo en virtud, cuesta, es dificultoso. También lo es enfrentarse a las dificultades y liderar la convocatoria. «La existencia humana, en cuanto que articulada por la esperanza, es constitutivamente épica. La épica es la narrativa de una pluralidad de experiencias intensas con las cuales el hombre llega a conocerse con profundidad» (Polo, 2014, p. 115). Se podría objetar que este tipo de existencia es exclusiva del sujeto que acepta la tarea y, por tanto, habría que incluir esta dimensión de la esperanza entre las notas esperanzadas atribuidas según ella al sujeto. Pero no es así, porque

la épica posee una estructura global: no bastan los recursos propios. Dicha estructura define el ser temporal del hombre, que puede narrarse como una historia porque tiene un pasado cuyo sentido se ha de actualizar y un empuje hacia un fin que convoca. (Polo, 2014, p. 116)

Ya se ha indicado que nadie cumple sin colaboración la tarea encomendada, y no la puede cumplir porque el ser humano es «coexistente» con los demás. Por tanto, el esfuerzo es compartido.

1.9. *El beneficiario o destinatario.* Es otra u otras personas humanas. Es así porque «como la esperanza está en el orden del amor, exige un beneficiario o destinatario, el cual debe ser otro que el sujeto» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 252). Si las dimensiones del amar personal son «aceptar» y «dar», el amar personal humano es constitutivamente abierto a otro ser personal. Una capacidad de amar completamente solitaria sería la tragedia absoluta... El término de la esperanza no es lo propio, puesto que la esperanza es coexistencial (Polo, 2014, p. 62). Tal ser personal es Dios, el único que puede aceptar irrestrictamente nuestro amor perso-

nal. Pero cuando la persona humana amante conforma dones con sus acciones, estos quedan referidos a otras personas humanas de las que espera que los acepten, aunque el destinatario último de tales obras sea el ser divino. Por tanto, si la esperanza está en el orden del amor, implica necesariamente a otras personas. A nivel íntimo somos coexistentes con Dios; a nivel manifestativo somos coexistentes con las personas humanas. En consecuencia, si el amor y la esperanza van unidos, ambos tienen esas dos vertientes: trascendental y manifestativa (también las tiene el conocer humano). En suma, hay que sentar que

otro factor de la esperanza reside en que el beneficiario de la acción no puede ser tan sólo [sic] el sujeto que la lleva a cabo. En este sentido cabe decir que el motivo de la esperanza es siempre trascendente. Ese motivo no puede faltar porque la esperanza es incompatible con el aislamiento. El futuro mejor que se pretende no puede ser para uno solo; el beneficio esperado debe alcanzar a otros. (Polo, 2014, p. 116)

Lo que precede indica que la esperanza es constitutiva de la intimidad personal humana y que se expresa sobre todo con la virtud de la voluntad a la que tradicionalmente se llama con este mismo nombre. La primera es nativa y elevable por Dios; la segunda, adquirida y susceptible de crecimiento por iniciativa de la persona humana. Por tanto, estamos ante dos niveles real y jerárquicamente distintos —*esencia— acto de ser—* de la esperanza (La intimidad del hombre es así un acto que se expresa. Dicha expresión está llena de la esperanza que tiene que ser (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 117)), de los que tenemos que dar cuenta a continuación. Si ahora se pregunta acerca de la esperanza tradicionalmente vinculada al *apetito irascible*, de ella cabe decir que «la esperanza no es estructuralmente el deseo, sino un fuerte requerimiento doblemente dirigido, más allá de la adaptación o del equilibrio. La esperanza no es homeostática puesto que busca la dignidad de todos los hombres y la fomenta» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 233), y busca sobre todo la aceptación divina.

2. ¿Es la esperanza una virtud de la voluntad?

Al final del precedente apartado se indica que la esperanza se puede entender como algo propio del «acto de ser» personal humano y como una virtud de la voluntad, potencia de la «esencia» del hombre. También Polo parece entenderla de esta doble manera: «se llega a entender la *esperanza* como característica del ser humano, es decir, situada en un plano superior a la virtud moral del mismo nombre» (Polo, 2014, p. 215). Como se ve, por una parte, parece que la toma como virtud, y por otra, como una dimensión personal superior a ella.

En algún texto Polo afirma explícitamente que la esperanza es una virtud de la voluntad: «la esperanza es la tendencia elevada a virtud» (Polo, 1997, p. 265). En otros textos se puede apreciar que vincula la esperanza con otras virtudes y, por tanto, con la ética. El pudor tiene que ver con la esperanza, y el impudor con la desesperación. El impúdico o impúdica no tiene esperanza porque la esperanza consiste en alcanzar a madurar (Polo y García González, 2017, p. 53). También es claro que la cooperación es propia de la ética, y Polo vincula la cooperación a la esperanza: «la tendencia a la cooperación se centra en la esperanza» (Polo, 1991, p. 130). Sí, la ética está vinculada a la esperanza («La ética se atiene a la realidad o se esfuma. No se puede pretender mejorar al hombre alentando una esperanza ilusoria» (Polo, 1997, p. 215)), y la ética no es trascendental o propia de la intimidad personal, sino manifestativa, por eso es segunda respecto de la antropología trascendental. Aristóteles distingue dos tipos de quietud: la de lo perfecto y la de quien no tiene esperanza de hábito. Ética y antropología tienen relación. Si se quita la ética a la antropología se priva a esta de manifestación (Polo, 2013, p. 29). Y si se quita, como ocurre de ordinario, la antropología trascendental o íntima a la ética, esta carece de justificación. Además, las virtudes están unidas entre sí, y si la esperanza es una virtud, debe estar unida a ellas. En este sentido Polo escribe, por ejemplo, que «la fortaleza implica esperanza y paciencia» (Polo, 1997, p. 272). Obviamente, las virtudes de la voluntad están asimismo vinculadas a la prudencia, hábito superior de la razón práctica, y Polo también aúna la esperanza con ella: «la característica inmediata de la razón práctica es admitir la corrección; por eso la esperanza es flexible». En otro lugar añade: «El que no innova no es prudente porque no tiene en cuenta la realidad, y es que el hombre es un ser temporal; es un ser que vive en el tiempo en esperanza, buscando y encontrando» (Polo y Murillo, 2009, p. 122); es más, considera que la esperanza —como otras virtudes tales como la justicia y la amistad— es superior a la prudencia. Yo creo que la esperanza es más importante que la prudencia, porque un prudente sin esperanza, no es prudente; la prudencia es para hombres que buscan, la prudencia no detiene, no encauza la vida de acuerdo con pautas siempre iguales; no, el prudente es el que se da cuenta de que el tiempo es tan importante para el hombre que si no encuentra algo ha fracasado como hombre (Polo y Murillo, 2009, p. 122).

Téngase en cuenta asimismo que la voluntad es —como decían los pensadores medievales— «intención de alteridad», es decir, que su tema, el bien al que tiende, es «otro» que ella, asunto que se manifiesta en todos sus actos y virtudes. En este sentido Polo indica que «el término de la esperanza no es lo propio, sino lo otro» (En otro texto se lee: «Hay una libertad más alta que la esperanza de vivir más con la innovación en el hombre mismo; ese más sería el ser para otro, ser libre para otro. Eso es una más alta libertad y esa es la libertad intersubjetiva» (Polo, 2007, p. 253)), de lo que se puede colegir que la toma como virtud de esta potencia. Repárese asimismo en que todas las

virtudes de la voluntad son adquiridas, mientras que la esperanza personal o trascendental es nativa al acto de ser personal, y si Polo dice que «hay que lograr la esperanza, pues sin ella no cabe el optimismo» (Polo, 2006, p. 225), seguramente está aludiendo a la esperanza como virtud, porque esta se logra, se adquiere, pues es claro que la voluntad en estado nativo no la *tiene*, ya que es potencia pasiva, mientras que la esperanza trascendental es constitutiva al acto de ser personal desde el inicio.

Se ha indicado asimismo que los hábitos y las virtudes son el crecimiento perfectivo de las potencias inmateriales humanas, inteligencia y voluntad respectivamente. Pues bien, Polo enlaza la esperanza con dicho crecimiento: «la esperanza está en el orden del crecer, es constitutiva del ser humano. Vivir en acto es vivir actualmente, pero en orden a la virtud vivir es con la esperanza de vivir más». En otro lugar escribe:

Los hábitos deben entenderse cibernéticamente como intensificaciones muy peculiares. No son la mejora de una estructura referida a la estructura misma, sino una optimación en términos teleológicos. Tal optimación no es directamente especificante, pues en tal caso clausuraría el ámbito de los fines en vez de abrirlo; hay que enfocarla como una capacidad mayor de esperanza del fin, como una suspensión de la intención de fines inmediatos en aras de una finalidad creciente, y por ello más alta. (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 161)

Como es sabido, algunas virtudes humanas controlan las tendencias sensibles propias, pero todas tienen una dimensión social, de lo que se colige que la esperanza de la que se habla es de la voluntad. Por último, cabe decir que uno de los actos distintivos de la voluntad respecto de los bienes mediales es la decisión, y que Polo vincula la esperanza con ella: «la esperanza estriba en aprender a decidir, pues el hombre está perdido si no rectifica su praxis» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 360). Pero la concepción de la esperanza como virtud de la voluntad no es lo que más le interesa a Polo, sino la esperanza del acto de ser personal humano en esta vida. Atendamos a esto.

3. Esperanza personal

La esperanza es distintiva del acto de ser personal humano: «la esperanza vibra, por tanto, en lo más nuclear de lo humano, constituyéndolo en relación a Dios» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 254). Si Dios es el tema de la esperanza (la crítica más fuerte a la esperanza secularizada es esta: el hombre sin Dios no puede ser feliz (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 353)), a tal esperanza se puede llamar «personal» porque la persona humana es coexistente con Dios. Polo designa a la persona humana con el adverbio *además*, el cual indica no solo crecimiento sino vinculación a un verbo. «Atendiendo a la esperanza personal

se suele admitir que los actos esenciales son actos potenciales: es la noción de potencia obediencial» (Polo, 2003, p. 356). En cambio, Polo no considera acertado predicar la «potencia obediencial» del acto de ser personal humano, puesto que es acto, y si bien es creciente, elevable, su paso de acto a más acto carece de potencia.

El final humano no es un término sino una culminación en el amor-don. Respecto de este final es la vida humana esperanza. El binomio esperanza-amor, entendido en su sentido metafísico riguroso, sustituye en la vida del cristiano al helénico potencia-acto. En rigor, el aún-no ser del hombre elevado no es una potencia que ha de pasar a un acto, sino una realidad que ha de alcanzar su ser definitivo, es decir, el ser que vale en el plano divino. De este ser definitivo no es el hombre *in via* potencia, sino esperanza. Tan profundamente es el hombre esperanza que aquello que espera no es exterior a sí. (Polo, 1996, p. 174)

El acto de ser personal está conformado por estos trascendentales: la coexistencia libre, el conocer y el amar personales, y Polo vincula la esperanza a ellos

Por una parte, la esperanza personal coincide con la libertad personal (no el libre albedrío):

la esperanza trascendental, es decir, el carácter de *además*, es equivalente a la libertad entendida como actividad radical de la persona humana. Salta a la vista que no se trata de la simple libertad de opción, sino... de una insistencia siempre renacida que de suyo no cambia de orientación. Por eso la llamo también *libertad de destinación*... la *libertad*... temáticamente se convierte con el intelecto y el amor. (Polo, 2014, p. 84)

Más adelante añade: «en la esencia humana su perfección final es *habitual* y, en el acto de ser humano creado, a la perfección la llamo carácter de *además*, que está vinculado directamente a la *esperanza*, entendida ontológicamente» (Polo, 2014, p. 252). En otro lugar indica que «la esperanza forma parte de la libertad. La esperanza es tanto antecedente como consecuente. La libertad se vive en esperanza. Uno espera ser libre, y al ser libre espera más» (Polo, 1991, p. 209). Si tal libertad es personal, por lo indicado, su destinatario es el ser divino: «en el hombre la libertad no es un trascendental fijo, sino que sólo [sic] se mantiene en tanto que crece apuntando a su fin. La aceptación divina de ese crecimiento justifica la *esperanza*» (Polo, 2014, p. 321). Por otra parte, Polo vincula la esperanza al conocer y amar personales, pues, señala tanto que «la raíz de la esperanza es el amor y, por eso en esta vida estar enamorado significa vivir el amor de esperanza, porque el amor en plenitud no es de esta vida» (Polo y Murillo, 2009, p. 123), como que «el confiar es base de la

esperanza, es decir, de la actitud ante el futuro» (Polo, 2003, p. 476), a lo que agrega: «hay que quitarse el miedo, ese miedo metido dentro que anula la capacidad humana de acometer proyectos y de abrirse a la esperanza» (Polo, 2003, p. 336) y confiar es distintivo del conocer personal. Atendamos a esto.

Por una parte, la razón de la vinculación de la esperanza con el amor personal estriba en que en esta vida «el amor del hombre es amor de esperanza. La cumbre de la esperanza es la correspondencia: amar como uno es amado» (Polo, 2003, p. 191), pero dicha correspondencia plena solo se puede dar en la otra vida. Aquí la esperanza nace del amor porque «aquí amar a Dios es más perfecto» (Polo, 2007, p. 117) que conocerle y esperar en él. Pero, como se ha adelantado, amor y esperanza están unidos: «al amor no se le puede quitar la esperanza» (Polo y García González, 2017, p. 141), porque en la presente situación el amor personal humano no ha sido entera y definitivamente aceptado por Dios; por eso, «en el amor humano redundan la esperanza personal de que el amor no se destruya por falta de correspondencia» (Polo, 2003, p. 509).

¿Qué es la esperanza en el orden del amor personal? Esta pregunta también se puede expresar así: ¿cuál es la tarea de mi vida? La tarea es una dilatación de la libertad. Para los griegos, la libertad es el dominio sobre los actos voluntarios (libre albedrío) en tanto que guardan una relación con el fin. Pero ha de haber una libertad mayor (personal) en la tarea esperanzada inserta en el otorgamiento amoroso, es decir, en la dilatación de la intimidad. El amor no es posible sin la libertad personal. (Polo, 2014, p. 118)

En efecto, superior a la esperanza como virtud de la voluntad es la esperanza personal, la cual se vincula al amar personal, que es aceptación y entrega al ser divino. «¿Quién responde a la iniciativa esperanzada? El problema clave es la correspondencia... Sin correspondencia, la superioridad del amor donante de la persona no tendría sentido... La esperanza deriva del amor de Dios e intenta corresponder» (Polo, 2014, p. 118). Tanto el amor como la esperanza personal son crecientes, pero de modo distinto a la amistad y esperanza como virtudes, las cuales incrementan perfectamente a una potencia, la voluntad. En el acto de ser personal la insatisfacción equivale al no cansarse de aceptar y de dar (en un inédito, Polo señala que «la esperanza es la laguna entre el dar y el aceptar, pero que todavía conserva que se puede mantener el dar, a pesar de que hay una laguna o una diferencia temporal»), y en consecuencia, a esperar la correspondencia. Por otra parte, la razón de la vinculación de la esperanza con el conocer personal estriba en que

la seguridad de la esperanza depende de la fe; espero porque creo, pero no cabe sentar el postulado de que llegaré a Dios necesariamente. Dios no puede fallarme, pero yo sí. La esperanza no es 'infalible'. No se quiere decir

que sea una virtud 'débil', sino simplemente que el hombre es criatura en camino». (Polo, 1996, pp. 82-83)

La fe es propia del conocer personal, el cual busca su tema. Por esa búsqueda el conocer personal es «fe natural», la cual puede ser elevada por la virtud teologal de la fe, es decir, la «fe sobrenatural». Pues bien, también la esperanza está vinculada al conocer personal (la esperanza es inherente al buscar (Polo, 2003, p. 234)), y asimismo a su elevación sobrenatural: «si yo espero el encuentro con Dios, espero en virtud de la fe, y espero que Dios me venga al encuentro» (Polo y Murillo, 2009, p. 123). Y de modo similar a como el amar esperanzado del «acto de ser» personal humano redundaba en la «esencia» del hombre conformando en ella dones, obras, así la búsqueda esperanzada del conocer personal también redundaba en la esencia humana conformando hábitos adquiridos en la razón.

Sin la búsqueda personal de Dios, la esencia humana no sería relevante... La persona sabe en esperanza que el encuentro esencial no es definitivo, sino que en la medida en que la búsqueda se abisma en la réplica, la esencia será traspasada por el intelecto personal. Abismarse en la réplica es un encuentro eternamente inacabable al que la esencia está asociada. Sin esa esperanza, el encuentro esencial sería un fracaso, que la persona no puede justificar. Esta observación vale también para el amor y para la vida. Según la futuridad de la libertad trascendental, el amor está a la espera de la aceptación divina. Asimismo, esta vida no es la más alta para el viviente, que espera una vida más plena después de la muerte (Polo, 2003, p. 356).

Una última cuestión sobre la temporalidad humana: el tiempo de la persona humana referido a la culminación en tanto que esta no es segura se llama esperanza. El tiempo de la persona es característico de su respecto a la culminación. En tanto que esa culminación no es segura, se puede llamar *tiempo de la esperanza* (Polo, 2005, p. 201). Ya se ha aludido a que el futuro es más relevante en nosotros que el presente y el pasado. Pero en el hombre caben diversos «futuros». El tiempo distintivo de la «naturaleza» corpórea humana es la sincronía, pero con la muerte pasa a ser pasado. El tiempo peculiar de la «esencia» del hombre es el paso del presente mental al futuro al que abren los hábitos adquiridos y las virtudes. La libertad de la esencia, que está vinculada a los hábitos adquiridos se describe como el paso del presente al futuro (Polo, 2005, p. 246). En cambio, el tiempo del «acto de ser» personal humano es el futuro que nunca deviene pasado a menos que se deje de ser persona (Polo, 2014, p. 83):

eso de la 'no desfuturización del futuro' está en el orden del acto de ser personal, de la persona. Eso es libertad trascendental y también el amor de

esperanza y asimismo lo inabarcable que no es desfuturizable. Se puede avanzar en él; después de la muerte lo inabarcable se conoce como Dios.

A Dios nunca lo rebasaremos. De modo que más que decir que siempre «tendremos» futuro, hay que decir que lo «somos», a menos que dejemos de ser personas.

Referencias

Kierkegaard, S. y Gutiérrez Rivero, D. (2006). *Las obras del amor: Meditaciones cristianas en forma de discursos*.

Polo, L. (s. f.). *La originalidad de la concepción cristiana*. Recuperado 30 de diciembre de 2020, de <https://gethesemani.com/la-originalidad-de-la-concepcion-cristiana-8843132735>

Polo, L. (1991). *Quién es el hombre: Un espíritu en el mundo*. Rialp.

Polo, L. (1996). *La persona humana y su crecimiento*. Eunsa.

Polo, L. (1997). *Ética: Hacia una versión moderna de los temas clásicos*. Unión Editorial : AEDOS.

Polo, L. (2002). *Introducción a la Filosofía*. EUNSA.

Polo, L. (2003). *Antropología trascendental. 2: La esencia de la persona humana* (1.º ed). EUNSA.

Polo, L. (2005). *Nietzsche como pensador de dualidades* (1.º ed). Ediciones Universidad de Navarra.

Polo, L. (2006). *Ayudar a crecer: Cuestiones de filosofía de la educación* (1.º ed). Universidad de Navarra.

Polo, L. (2007). *Persona y libertad*. <https://www.casadellibro.com/libro-persona-y-libertad/9788431324834/1165897>

Polo, L. (2012). *Hegel y el posthegelianismo*. EUNSA. <https://library.biblioboard.com/content/953046c0-6784-4372-afcc-1cf282e48552>

Polo, L. (2013). *Lecciones de ética*. EUNSA.

Polo, L. (2014). *Epistemología, creación y divinidad*. Ediciones Universidad de Navarra.

- Polo, L. (2015). *Obras completas: 22. Lecciones de psicología clásica*. EUNSA.
- Polo, L. (2016). *Nominalismo, idealismo y realismo*. EUNSA.
- Polo, L. (2019). *Presente y futuro del hombre*. Ediciones Rialp.
- Polo, L. y Castillo, G. (2011). *La esencia del hombre*. EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra S.A.
- Polo, L. y García González, J. A. (2017). *Escritos menores* (Primera edición). EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra.
- Polo, L. y Murillo, J. I. (2009). *Curso de psicología general: Lo psíquico, la psicología como ciencia, la índole de las operaciones del viviente*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Polo, L. y Polo, L. (2015). *El acceso al ser* (Tercera edición). EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra.
- Polo, L. y Sellés Dauder, J. F. (2012). *Filosofía y economía* (Primera edición). EUNSA.
- Tomás de Aquino, Mallea, A. y Lértora Mendoza, C. A. (2010). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. EUNSA.



Síntesis bibliográfica del pensamiento económico de la escolástica española

Bibliographic synthesis of the economic thought of Spanish Scholasticism

José Luis Cendejas Bueno

Universidad Francisco de Vitoria

jl.cendejas@ufv.es

Resumen: Este trabajo constituye una síntesis bibliográfica sobre el pensamiento económico de la escolástica española que tiene la intención de ser de utilidad para quienes deseen iniciar investigaciones más pormenorizadas. Se destaca la importancia de la escolástica española (conocida como Escuela de Salamanca, término que se aclara en el texto) en la evolución del pensamiento económico, que es responsable de elaboraciones teóricas fundamentales descubiertas a lo largo del siglo XX tras un olvido de siglos. La principal aportación de la escolástica española reside en su contribución a las teorías de los precios y del dinero, lo cual destaca la integración de ambas gracias a su común fundamentación en una teoría del valor subjetivo.

Este trabajo es resultado del proyecto de investigación «Sociedad, política y economía: proyecciones de la Escolástica española en el pensamiento británico y anglosajón» (Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, referencia: FFI2017-84435-P) financiado por la Agencia Española de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER).

Palabras clave: Escuela de Salamanca, economía, impuestos, mercado, escolástica.

Abstract: This work constitutes a bibliographic synthesis on the economic thought of Spanish Scholasticism that is intended to be useful for those who wish to initiate more detailed investigations. The importance of the Spanish Scholasticism (known as the School of Salamanca, a term that is clarified in the text) in the evolution of economic thought is highlighted, being responsible for fundamental theoretical elaborations discovered throughout the 20th century after being forgotten for centuries. The main contribution of Spanish Scholasticism lies in its contribution to the theories of prices and money,

highlighting the integration of both thanks to their common foundation in a theory of subjective value.

This work is the result of the research project “Society, politics and economy: projections of Spanish Scholasticism in British and Anglo-Saxon thought” (State Program for the Promotion of Scientific and Technical Research of Excellence, reference: FFI2017-84435-P) funded by the Spanish Research Agency (AEI) and the European Regional Development Fund (FEDER).

Keywords: School of Salamanca, economics, taxes, market, scholasticism.

1. La relevancia de la escolástica española en el pensamiento económico: la Escuela de Salamanca

Aunque el pensamiento económico de la escolástica española no fuera desconocido por los propios españoles (v. g., Colmeiro, 1888; Larraz, 1943; Viñas y Mey, 1945a, b; Iparraguirre, 1954, 1957) o por algunos extranjeros (Sayous, 1928; Dempsey, 1928, 1935a, b) las aportaciones de Grice-Hutchinson (1952), Schumpeter (1954) y De Roover (1955) constituyen referencias ineludibles en el proceso del (re)descubrimiento de la escuela española de economía. Los autores y obras que cita Grice-Hutchinson son los siguientes: Francisco de Vitoria (1483-1546, *Comentarios de la Secunda Secundae*, 1535), Domingo de Soto (1494-1560, *De iustitia et iure*, 1553), Domingo Báñez (1528-1604, *De iure et iustitia decisiones*, 1594), Juan de Medina (1489-1545, *Codex de restitutione et contractibus*, 1546), Martín de Azpilcueta (1492-1586, *Comentario resolutorio de cambios*, 1556), Diego de Covarrubias (1512-1577, *Veterum numismatum collatio*, 1550), Luis Saravia de la Calle (*Instrucción de mercaderes muy provechosa*, *Medina del Campo*, 1544), Luis de Alcalá (*Tratado de los préstamos que pasan entre mercaderes y tratantes*, 1543), Cristóbal de Villalón (*Tratado de cambios y reprobación de usura*, 1542), Tomás de Mercado (c. 1530-1575, *Suma de tratos y contratos*, 1569; Sevilla, 1571), Francisco García (1525-1583, *Tratado utilísimo y muy general de todos los contratos*, 1583), Bartolomé Frías de Albornoz (*Arte de los contratos*, 1573), Juan de Salas (1553-1612, *Commentarii in secundam secundae D. Thomae: de contractibus...*, 1617), Luis de Molina (1535-1600, *De iustitia et iure*, 1597), Pedro de Valencia (1555-1620, *Discurso sobre el precio del trigo*, 1605), Martín González de Cellorigo (1570-1620, *Memorial de la política necesaria y útil restauración a la república de España*, 1600) y Juan de Lugo (1583-1660, *De iustitia et iure*, 1642). Entre los escolásticos españoles, Schumpeter cita a Azpilcueta, Domingo de Soto, Juan de Medina, Tomás de Mercado, Luis de Molina, Juan de Lugo y Juan de Mariana. Este último no es citado por Grice-Hutchinson, si bien Schumpeter se

refiere a su *De rege et regis institutione* (1599) y no a su *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón* (*De monetae mutatione*, 1609). Por su parte, De Roover tiene en cuenta los trabajos de Dempsey, de Larraz y de Grice-Hutchinson asumiendo sus listas de autores. No todos los autores citados pertenecen a la denominada Escuela de Salamanca entendida esta en sentido estricto, esto es, teólogos formados en la Universidad de Salamanca, o relacionados con esta.

Las contribuciones de Schumpeter y de Grice-Hutchinson son independientes entre sí. Por el contrario, Schumpeter cita dos trabajos anteriores de De Roover (1942, 1949) y la propia Grice-Hutchinson se disculpa por haber tenido noticia tardía del trabajo de De Roover (1949) sobre Gresham y los tipos de cambio. De estos trabajos y de la extensísima bibliografía que se ha escrito desde entonces se desprende la idea de que, para una correcta comprensión del contenido científico económico de la escolástica, no es posible aislar el desarrollo del pensamiento económico del conjunto del pensamiento, como sucede también en otros campos científicos.

A la posición defendida por algunos economistas que afirman que no puede hablarse de ciencia económica mientras esta no se independiza del tronco común de la filosofía (o de la teología moral si nos referimos a la escolástica) podemos alegar una cita harto repetida de Schumpeter:

Es dentro de sus sistemas de teología moral y derecho donde la economía ganó una existencia definida, si no separada, y son ellos quienes se acercan más que cualquier otro grupo a haber sido los «fundadores» de la economía científica. Y no solo eso: parecerá, incluso, que las bases que sentaron para un cuerpo útil y bien integrado de herramientas y proposiciones analíticas eran más sólidas que gran parte del trabajo posterior, en el sentido de que una parte considerable de la economía de los últimos años. El siglo XIX podría haberse desarrollado a partir de esas bases más rápidamente y con menos problemas de lo que realmente costó desarrollarlo, y que parte de ese trabajo posterior tuvo, por lo tanto, la naturaleza de un desvío que consumía tiempo y trabajo. (*History of Economic Analysis*, p. 97)

Para Francisco de Vitoria «tan dilatado es el oficio y la misión del teólogo, que ningún argumento, ninguna controversia, ninguna materia pueden considerarse ajenos a su profesión» (*De potestate civili*, 1528). Sin embargo, no debe pensarse que los escolásticos abordaron cuestiones de análisis económico directamente desde la teología, sino mediando una concepción de «lo justo por naturaleza» a partir de la cual se analizaban, entre otros asuntos, los intercambios mercantiles. Tras la síntesis tomista, los temas que actualmente calificamos de económicos se consideraban dependientes de la virtud de la justicia, concretamente de la justicia conmutativa (Cendejas, 2017). A la escolástica medieval (v. g., San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Escoto...),

sigue una segunda escolástica o escolástica tardía cuyo mejor exponente es la Escuela de Salamanca. La suerte posterior del pensamiento económico de la escolástica será la misma que la del conjunto del pensamiento escolástico (v. De Roover, 1955; Rothbard, 1976, 1995, pp. 127-133).

No existe unanimidad sobre el ámbito temporal y sobre los autores que pueden considerarse pertenecientes a la Escuela de Salamanca (Grice-Hutchinson, 1989; Belda, 2000; Font, 2006, 2010; Pena, 2005, 2015; Zorroza, 2013a). Adoptando un criterio estricto, teólogos de inspiración tomista radicados en la Universidad de Salamanca y que tienen como referente a Francisco de Vitoria, Barrientos (2005, 2011) cifra en diez el número de miembros de la Escuela (la lista comprende de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina, Pedro de Aragón, Domingo Báñez, Pedro de Ledesma, Basilio Ponce de León y Francisco de Araujo) y en 86 los de su proyección. La vigencia de la Escuela iría desde 1526, año en que Vitoria obtiene la Cátedra de Prima, hasta 1629. En ese año, el Consejo Real de Castilla y el papa rechazan aprobar el Estatuto y Juramento de la Universidad por el cual se explicarían en exclusiva, en la facultad de Teología, las doctrinas de San Agustín y de Santo Tomás (Barrientos, 1985). Por su parte, Pereña (Conde y Pereña, 2002) ofrece una lista de 57 autores en su *Corpus Hispanorum de Pace* cuyo nexa es la relevancia que otorgan al descubrimiento de América y sus consecuencias en todos los órdenes. Debido a su extensísima influencia, se ha terminado por aplicar la denominación de Escuela de Salamanca a autores que no eran teólogos (como el canonista Diego de Covarrubias), o no estaban directamente relacionados con esta Universidad o no pertenecían a la orden de Santo Domingo. Entendida de modo extenso, se suele incluir a miembros de la recién fundada Compañía de Jesús, como Francisco Suárez, Luis de Molina o Juan de Mariana, de otras órdenes (así al canonista Martín de Azpilcueta, agustino) además de a laicos que siguen de cerca los modos y enfoque de la Escuela. Procede, en cualquier caso, diferenciar el origen de la Escuela, que es Francisco de Vitoria y su entorno dominicano, de su influencia, que, además de a las universidades españolas, llegó a Portugal (1580-1640), formando la escuela de los conimbricenses, y al Colegio Romano de la Compañía de Jesús, donde impartieron clase Francisco Suárez, Juan de Mariana o Juan de Lugo, así como a las nuevas universidades americanas. A este respecto debe mencionarse la investigación del profesor Oreste Popescu sobre la Escolástica Indiana. Además de incluir a Tomás de Mercado, que vivió entre Méjico y Sevilla, esta escuela incluye a Juan de Matienzo (*Commentaria ... in librum quintum recollectiones legum Hispaniae*, 1580), Bartolomé de Albornoz (*Arte de los contratos*, 1573), Luis López (*Instructorium conscientiae*, 1585; *Tractatus de contractibus et negotiationibus*, 1589), Pedro de Oñate (*De contractibus*, 1646-1654), Diego de Avendaño (*Thesaurus Indicus*, 1660-1678) y Domingo Muriel (*Rudimenta iuris naturae et gentium*, 1791). Además de Azpilcueta, Mercado y Matienzo

también formularon, de modo independiente, la relación entre dinero y precios propia de la teoría cuantitativa.

Francisco de Vitoria, conociendo de primera mano el nominalismo y el humanismo renacentista debido a su estancia en la Universidad de París, propició a su vuelta a España (en 1523 al colegio de San Gregorio y, desde 1526, desde la Cátedra de Prima de Teología de Salamanca) la difusión de la obra de Santo Tomás de Aquino (Vitoria renovó la enseñanza de la teología al fijar como texto la *Summa Theologica* en lugar de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, *Libri Quattuor Sententiarum*) y dio respuesta satisfactoria al reto intelectual que suponía el descubrimiento de los pueblos americanos. Vitoria supo responder a la controvertida cuestión sobre qué se debía a los indios en justicia dando renovada proyección al derecho de gentes (*ius gentium*) origen del posterior derecho internacional. El redescubrimiento de la obra de Vitoria en el ámbito del derecho internacional comienza con los trabajos de Ernest Nys (*Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*, 1882; *Les publicistes espagnols du XVI^e siècle et les droits des Indiens*, 1890; *Le Droit des Gens et les anciens jurisconsultes espagnols*, 1914; Francisco de Vitoria: *De Indis et De Iure Belli Relectiones*, 1917) y de James Brown Scott (*The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and His Law of Nations*, 1934, 2000). Véanse además, Hernández Martín (1977, 1995) y las referencias bibliográficas recogidas por Pena, 2009, p. 384. También esta última obra para una descripción detallada de la rehabilitación de la Escuela de Salamanca en otros ámbitos del saber a lo largo del siglo XX, especialmente el teológico.

En este sentido, Vitoria ocupa un lugar preeminente sobre Hugo Grocio que, con toda propiedad, podría considerarse discípulo suyo. Tanto en el *De mare liberum* (Leiden, 1609, capítulo XII del *De iure praedae*) como en el *De iure belli ac pacis* (París, 1625), Grocio cita con frecuencia a Vitoria, Vázquez de Menchaca y Covarrubias, entre otros escolásticos españoles (Gómez Rivas, 2004, 2005a, b). En el *De mare liberum* se defienden derechos de origen vitoriano como son el de comunicarse y comerciar con otros pueblos y el de toda nación a la navegación marítima. Al reconocer como «sujeto de derechos» al indio americano, se acepta, como paso lógico subsiguiente, la existencia de una comunidad política universal que incluye todos los pueblos —*communitas totius orbis*— y de un correspondiente bien común universal, patente en las *Relecciones De Indis recenter inventis* y *De iure belli Hispanorum in barbaros*, ambas de 1539.

Por lo que respecta a la ley, la justicia y el derecho, en los cuales se integra lo que, hoy en día, entendemos por pensamiento económico, disponemos de los comentarios de Vitoria a las partes I-II de la *Suma* (dentro de la *Prima Secundae*, las cuestiones 90 a 108, o tratado *De legibus*) y a la II-II (*Secunda Secundae*, dentro de la cual se encuentra el tratado *De iustitia et iure*, cuestiones 57 a 79). Estos comentarios se conocen gracias a los apuntes de sus alumnos, ya que

Vitoria no los publicó en vida. De ahí la importancia que ha tenido el trabajo de edición y traducción basado en estos manuscritos como el llevado a cabo en su día por Beltrán de Heredia. Además de Vitoria, comentaron la *Secunda*, entre otros, Domingo de Soto (primero en escribir, en 1553, un tratado *De iustitia et iure* separado del resto de comentarios a la *Suma*), Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, Luis de León, Juan de Guevara, Pedro de Aragón, Gregorio de Valencia, Luis de Molina, Francisco Suárez y Gabriel Vázquez (Langella, 2011, p. 34; Folgado, 1959; Barrientos, 2001, 2011).

La reflexión sobre la legitimidad de la propiedad y los intercambios comerciales y financieros tiene su lugar principalmente al comentar el tratado *De iustitia et iure* de la II-II. Desde esta perspectiva, son de interés las cc. 57, 58 y 61 relativas al derecho, la justicia y sus partes, las cc. 62 y 66 sobre la restitución y la propiedad, la c. 77 sobre la compraventa y la 78 sobre la usura. El tratado *De dominio*, que completa al de la propiedad, se solía exponer antes de la c. 62 o de la 66. Era práctica corriente que los comentaristas de la c. 78 incluyeran detallados análisis de los «tratos y contratos» habituales en la época a efectos de condenar o dispensar de prácticas usurarias, algo que Tomás de Aquino no llevó a cabo en la *Suma*. Por ello, los comentarios a la c. 78 podían llegar a constituirse, por sí solos, en auténticos tratados *De cambiis o De contractibus*. Los impuestos (*De tributis*) se consideran al comentar en la c. 63, referida a la acepción de personas en el contexto de la justicia distributiva. A este respecto, merece la pena mencionar la aportación de Francisco Suárez a la teoría de la imposición (en *De Legibus* V, XIII a XVIII; véase Lares, 1928b; Gorosquieta, 1971; Perdices y Revuelta, 2011; Lascano, 2013; Hernández Fradejas, 2017; Amezúa, 2017). Por otra parte, Juan de Mariana anticipa de modo sorprendente el concepto de «impuesto inflacionario» que se produce a causa del envilecimiento monetario (García de Paso, 1999; Font, 2005). De la limosna se trataba al comentar la c. 32 en el tratado *De caritate*. El humanista Luis Vives (*De subventione pauperum*, 1526) defendía la supresión de la mendicidad eliminando la «caridad ciega indiscreta» e imponiendo el trabajo obligatorio: solo aquellos incapaces para trabajar debían recibir la asistencia pública. Por su parte, Domingo de Soto (*Deliberación en la causa de los pobres*, 1545) defendía el derecho de los pobres a residir y a pedir donde estimaran oportuno en oposición a las diversas disposiciones de los ayuntamientos que lo restringían. Mientras, Juan de Robles (*De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*, 1545) insistía en la regulación de la caridad (v. Martín, 1999).

No solo en los tratados *De iustitia et iure* se trataban cuestiones de interés económico, también en los «manuales de confesores», escritos con frecuencia en castellano, en los que abundaba la casuística y que no iban dirigidos a un público académico. El más conocido es el Manual de Confesores y Penitentes (1.ª ed., 1552) de Martín de Azpilcueta que incluye en su segunda edición el

Comentario resolutorio de cambios (3.^a ed., 1556) en el que el autor formula la teoría cuantitativa del dinero. La relevancia de estos manuales residía en la necesidad de compatibilizar la fe con las nuevas realidades económicas y sociales: se trataba de elaborar una guía moral para los sectores sociales más directamente implicados en los procesos de transformación que estaban teniendo lugar como eran comerciantes, funcionarios de la corona y clérigos. Su difusión llevó a Pierre Vilar a afirmar que «el manual del confesor se convierte en un libro de análisis económico» (*L'Or et la Monnaie dans l'histoire*, 1969). Además del manual de Azpilcueta, cabe citar la *Breve instrucción de como se ha de administrar el sacramento de la penitencia* (1589) de Bartolomé de Medina que considera, en lo relativo a los tratos mercantiles, la usura, los cambios, la compraventa, los censos, los contratos de compañías y los mercaderes (Barrientos, 2011, pp. 152-153); y de Juan de Medina, el *Codex De poenitentia, restitutione et contractibus* (1546) y el *In titulum de poenitentia eiusque partibus commentarii* (1550).

Un tercer tipo de tratados en los que se incluyen cuestiones de interés para la economía son los manuales de tratos, contratos y cambios, orientados a la práctica mercantil, pero donde también está presente una preocupación moral sobre todo en lo concerniente a la usura. Así por ejemplo, los ya citados de Cristóbal de Villalón, Luis de Alcalá, Saravia de la Calle, Tomás de Mercado, Francisco García y Bartolomé de Albornoz.

2. Precio justo, dinero y usura

La principal aportación de la escolástica española reside en su contribución a las teorías de los precios y del dinero destacando la integración de ambas gracias a su común fundamentación en la teoría del valor subjetivo.

La explicación del valor basada en la capacidad de los bienes para satisfacer las necesidades humanas es generalizada en el pensamiento escolástico. Es lugar común señalar la existencia de dos escalas de valor. Así, en un ejemplo ampliamente repetido por los escolásticos, conforme al orden natural del ser creado, los ratones ocupan un lugar superior al trigo, pero conforme a su estima como cosa útil, nadie prefiere los ratones al trigo (San Agustín, *De Civitate Dei* XI, 16).

Desde este núcleo teórico, que coincide con el de la actual *Teoría Económica* con un enfoque muy cercano al de la Escuela Austriaca de Economía, los temas tratados por los escolásticos cubrirían una buena parte del contenido habitual de un manual actual de esta disciplina. Destaquemos la relación que el pensamiento escolástico establece entre la existencia de precios justos y el grado de concurrencia en los mercados, así como la formulación de la teoría cuantitativa del dinero que obedeció al deseo de explicar el proceso inflacionario

que afectaba a España y al resto de Europa y que tenía su origen en la América española (Hamilton, 1934; Munro, 2008; Cendejas y Font 2015).

De las dos teorías del valor, la basada en la «común estimación» y la basada en los costes incorporados ya rebatida por Saravia de la Calle (Grice-Hutchinson, 1952, p. 48), fue la segunda la que prevaleció a lo largo del siglo XIX hasta que finalmente la revolución marginalista, en torno a 1870, restableció el enfoque subjetivo después de un «time- and labour-consuming detour» (Schumpeter, *History of Economic Analysis*, p. 97). El reconocimiento de la aportación de la escolástica española al pensamiento económico ha quedado finalmente reflejado en las historias del pensamiento económico ocupando un lugar central en Rothbard (1995) y, por supuesto, en Fuentes Quintana (1999). Por ejemplo, en Gordon (1975), Baeck (1994) y Perdices (2008). Muestras de la relevancia del pensamiento escolástico español son los trabajos de Grice-Hutchinson (1952, 1978, 1993, 1999), Gómez Camacho (1998a, b, 1999), Tedde y Perdices (1999), del Vigo (1997, 2006), Chafuen (2003) y Alves y Moreira (2013).

No podemos entrar aquí en el análisis detallado de la teoría del precio justo. Como mera indicación, para Francisco de Vitoria remitimos a la edición de Zorroza (2006), y a los trabajos de González (1998) y Cendejas (2018a); para Martín de Azpilcueta al estudio de Muñoz (1998, cap. 5); para Luis de Molina, a la selección de cuestiones recogida por Gómez Camacho en *La teoría del justo precio* (1981); para Juan de Lugo a Monsalve (2010). Tomás de Mercado trata del precio justo en la *Suma de tratos y contratos*, libro II. Una ilustración destacada de cómo la teoría del precio justo sirve de marco analítico para enjuiciar tanto precios de mercado como precios legales es la cuestión relativa a la tasa del pan (v. Melchor de Soria).

Indiquemos que los doctores escolásticos sitúan la compraventa en el ámbito de los tratos voluntarios entre iguales, por lo que deben ajustarse a la estricta equivalencia de lo intercambiado, constituyendo este un principio de derecho natural. La determinación de la equivalencia de cosas que, por su naturaleza, son distintas se resuelve conforme a una valoración (monetaria) factible fruto de una común estimación, cuya característica fundamental es que procede de la concurrencia de agentes que compran o venden en condiciones de plena voluntariedad. El precio que de ahí surge, intervalo de precios más bien, preserva la justicia. Continuando con la tradición escolástica medieval, se requiere que el precio justo resulte de una concurrencia suficiente de oferentes y demandantes, puesto que tal circunstancia limita la capacidad de unos y otros para aprovecharse de la necesidad del otro lado del mercado, lo que no sucede si monopolistas (monopsonistas) fijan precios tan altos (bajos) como sea posible. La autoridad puede fijar precios, pero, al hacerlo, debe atenerse a lo establecido por el margen del precio justo natural. En esta tradición confluyen los principios del derecho romano concernientes a la voluntariedad de los contratos lo que conlleva ausencia de violencia, fraude o engaño. Pero en el

análisis escolástico, lo jurídico legal queda integrado en una perspectiva moral, la propia del *ius naturale*, más amplia y exigente. A este respecto preocupa sobremanera el análisis de las circunstancias que han de concurrir para que un intercambio provenga de facto de una plena voluntariedad. La ausencia de coerción solo es posible bajo simetría de necesidades en ambos lados del mercado siendo el precio justo si resulta del cumplimiento de este requisito. Por su parte, el lucro derivado de la actividad de compraventa es lícito si concurren las razones ya expuestas por Santo Tomás y que los escolásticos desarrollan: básicamente que sirva a la comunidad, familiar o política, que sea moderado, que la actividad mercantil añada algo y que el lucro no sea un fin en sí mismo.

El «descubrimiento» del pensamiento económico de la Escuela de Salamanca, como ya dijimos, se produjo a través de su teoría monetaria. En Grice-Hutchinson (1952) se describe cómo los escolásticos españoles, además de formular una teoría del precio y del dinero basada en una apreciación subjetiva promedio (común estima), establecieron los fundamentos de la teoría cuantitativa del dinero. Por ejemplo, Azpilcueta en 1556, doce años antes que Bodin y de modo más claro que Copérnico (en su *Monetae cudendae ratio* afirmó que «el dinero se deprecia normalmente cuando se hace demasiado abundante»), así como la teoría de la paridad del poder adquisitivo para explicar los tipos de cambio (anticipando a Cassel como señala Larraz y a Gerard de Malynes a quien Schumpeter le atribuye su origen en 1601). Y como ya indicamos supralíneas, al profesor Oreste Popescu (1997, 1998, 1999) corresponde el mérito de haber estudiado los orígenes del cuantitativismo en América.

La formulación de Azpilcueta de la teoría cuantitativa se basa en el hecho de considerar que el dinero es una mercancía más y, como tal, su estima puede cambiar:

lo que hace subir o bajar el dinero, que es de haber gran falta y necesidad o copia de él, vale más donde o cuando hay gran falta de él que donde hay abundancia... Lo segundo, y muy fuerte, que todas las mercaderías encarecen por la mucha necesidad que hay y poca cantidad de ellas; y el dinero, cuando es cosa vendible, trocable o conmutable por otro contrato, es mercadería; por lo susodicho, luego también él se encarecerá con la mucha necesidad y poca cantidad de él. Lo tercero, que (siendo lo demás igual) en las tierras donde hay gran falta de dinero, todas las otras cosas vendibles y aún las manos y trabajos de los hombres se dan por menos dineros que donde hay abundancia de él; como por la experiencia se ve que en Francia, donde hay menos dinero que en España, valen mucho menos el pan, vino, paños, manos y trabajos; y aún en España, el tiempo que había menos dinero, por mucho menos se daban las cosas vendibles, las manos y trabajos de los hombres, que después que las Indias descubiertas la cubrieron de oro y plata. La causa

de lo cual es que el dinero vale más donde y cuando hay falta de él, que donde y cuando hay abundancia. (Comentario resolutorio de cambios, 51)

Mediante el precio en dinero es cómo se determina la común estimación de cosas distintas por su naturaleza. Y esto se aplica también al propio dinero, cuya naturaleza no consiste en tener siempre el mismo valor, sino que este también se ve afectado por la estimación humana: «no es preciso considerar si esto es oro y lo otro plata, sino la estimación de los hombres», afirma Francisco de Vitoria. Las consecuencias analíticas de esta afirmación constituyen precisamente la teoría cuantitativa del dinero tal como será desarrollada por Martín de Azpilcueta, Domingo de Soto, Tomás de Mercado o Juan de Mariana, entre otros.

En los orígenes de la revolución de los precios de los siglos XVI y XVII no solo estaba el aumento de la cantidad de dinero metálico debido a las remesas de oro y, sobre todo, de plata, sino también las medidas inflacionarias que, en el caso español, afectaron a la moneda de vellón. Los escolásticos españoles descubrieron y analizaron con claridad la relación que liga dinero y precios en horizontes temporales largos, es decir, descubrieron la naturaleza del fenómeno inflacionario, así como su propagación geográfica por medio de la depreciación de los tipos de cambio reales. El proceso inflacionario afectó a los territorios americanos y europeos en mayor medida a mayor proximidad al foco de la expansión monetaria: como expusiera Popescu, los alrededores de la Audiencia de Charcas en la que se encontraba el monte Potosí, mientras que, en territorio peninsular las mayores tasas de inflación se registraban en Andalucía. Por su parte, Tomás de Mercado afirmaba que

es de advertir no ser lo mismo el valor y precio del dinero y su estima. Ejemplo clarísimo es de esto: que en Indias vale el dinero lo mismo que acá, conviene a saber, un real treinta y cuatro maravedís, un peso de minas trece reales, y lo mismo vale en España. Más, aunque el valor y precio es el mismo, la estima es muy diferente en ambas partes, que en mucho menos se estima en Indias que en España... Tras las Indias, do en menos se tiene es en Sevilla, como ciudad que recibe en sí todo lo bueno que hay allá; luego, las demás partes de España. Se estima mucho en Flandes, en Roma, en Alemania, en Inglaterra. La cual estima y apreciación se causa, lo primero, de tener gran abundancia o penuria de estos metales, y como en aquellas partes nace y se coge, se tiene en poco. (*Suma de tratos y contratos*, libro IV, cap. V)

La financiación del déficit público mediante inflación debida al envejecimiento monetario fue expuesta —y condenada— magistralmente por Juan de Mariana. En su *De rege et regis institutione* (2.^a ed., 1605) afirmaba que, sin justa causa, el rey no podía disponer de los bienes de los súbditos, lo que se extendía al establecimiento de tributos, que no podía decretarse sin el consentimiento del pueblo (no así para Francisco Suárez). En su *Tratado y discurso sobre la moneda*

de vellón (1609), condenado por Felipe III a instancias de su valido el Duque de Lerma, condenaba los ingresos fiscales provenientes de la reducción progresiva del porcentaje de plata de la moneda de vellón y de sus resellos al alza, lo que se venía realizando desde 1597. Véase Font (2005, 2008) para un mayor detalle de las sucesivas medidas de alteración monetaria que finalmente debieron ser corregidas bajo el reinado de Carlos II. En 1605, la ciudad de Burgos elevó un memorial al rey protestando por el hecho de imponer un precio a la moneda superior al «valor intrínseco y esencial». Pedro de Valencia, también en ese año, escribió un *Discurso acerca de la moneda de vellón* (Grice-Hutchinson, 1986) en el que relacionaba el nivel de precios, inverso del valor de la moneda, con su abundancia. Explicó también la importación de cobre ya que, tras su resello al doble («lo pagamos muy bien») se podía adquirir, con una misma cantidad, el doble de oro y plata.

Los efectos de tales medidas sobre precios e inflación resultaban inmediatos (Hamilton, 1934; Cendejas y Font, 2015) así como sobre la importación de cobre y de vellón falsificado (cuando este se resellaba al alza) y la consiguiente saca de plata.

Además del aumento del dinero metálico y del envilecimiento del vellón, en la revolución de los precios de los siglos XVI y XVII hay que tener en cuenta la creación de poder adquisitivo derivada de la extensión en el uso de las letras de cambio, así como el incremento del multiplicador monetario causado por la concesión de préstamos por parte de banqueros que empleaban así el dinero depositado. En este sentido, desde la perspectiva de la Escuela Austriaca de Economía, es preciso destacar las valoraciones que Rothbard (1976) y Huerta de Soto (1996, 1999) realizan del pensamiento económico de la escolástica española. El profesor Huerta de Soto destaca el hecho de que, a lo largo del siglo XVI, los banqueros que financiaban la Corona española operaban con un coeficiente de reserva fraccionario y no pleno, lo que los hacía vulnerables a impagos y a retiradas de depósitos, mecanismo que explica el origen de las fases de expansión inflacionaria y contracción subsiguiente propias del ciclo económico (Huerta de Soto, 2009). Buena parte del dinero en circulación era ya entonces dinero bancario, de modo que las entradas de metales fueron responsables solo en parte de la expansión de la oferta monetaria. Señala Huerta de Soto cómo Luis de Molina (en la disputa 409 de su Tratado sobre los Cambios) ya se percató, mucho antes que la Banking School, de que debían contabilizarse como dinero todos aquellos documentos bancarios que permitieran la disponibilidad de efectivo a la vista (*chirographis pecuniarium*), como las letras firmadas por un tercero. De hecho, así se producían la mayor parte de las transacciones en las ferias que, de otro modo, no hubieran adquirido la importancia que alcanzaron debido a la práctica imposibilidad de reunir tanto efectivo como volumen de transacciones tenía lugar.

El incumplimiento de un coeficiente de reserva del cien por cien en los depósitos irregulares fue condenado por Saravia de la Calle, Martín de Azpilcueta y Tomás de Mercado. En un depósito irregular, la obligación de custodia consiste en la obligación de tener siempre a disposición del depositante una cosa en cantidad y calidad igual a la recibida, aunque esa cosa se renueve de continuo. En el contrato de *mutuum*, el prestatario hace uso de la cosa (no presta un servicio de custodia) y se compromete a devolver un equivalente en cantidad y calidad de la cosa prestada, propiamente un bien fungible. En el contrato de *commodatum*, que recae en bienes no fungibles, si es posible devolver tras su uso exactamente la misma cosa. No deben confundirse el *commodatum* con un contrato de alquiler, ni el *mutuum* con un contrato de préstamo con interés (e. g., el *foenus nauticum*), tampoco con un contrato de *depositum*, en el que el depositante no autoriza al depositario a hacer uso de la cosa. Por limitarse a devolver lo recibido, *mutuum* y *commodatum* son contratos gratuitos.

Esta postura coincide de hecho con la mantenida, por ejemplo, por Santo Tomás o por Francisco de Vitoria, que señalan como responsable de usura al depositante que recibe un interés del depositario. Se condena al depositante que recibe un interés, por ejemplo, mediante el llamado *depositum confessatum* que era un préstamo que se disfrazaba de depósito para eludir la prohibición de la usura. El pago de intereses se justificaba fingiendo una mora en la entrega del depósito.

Un contrato así no sería como tal un depósito que el banquero estuviera obligado a custodiar teniéndolo siempre disponible en su integridad, sino un préstamo en precario. Al prestar los depósitos, los banqueros obtienen un lucro que supera con creces el que obtendrían de la mera custodia y administración, pero al mismo tiempo ofrecen un interés que el depositante llega a considerar exigible. Luis de Molina (*Tratado sobre los Cambios*, disputa 408) entiende, erróneamente, que, además de la propiedad, en el depósito irregular se cede también la disponibilidad y que se trata realmente de un préstamo. En opinión de Huerta de Soto, los escolásticos españoles fueron precursores de las posiciones que, siglos después, polemizaron en Inglaterra enfrentando a la Banking School, partidaria de la banca con reserva fraccionaria que infringe los principios tradicionales del derecho, con la Currency School. En este sentido, Belda (1963) señala la consideración positiva que tienen Molina y De Lugo de la posibilidad de prestar los depósitos y la creación subsiguiente de crédito, sin llegar a percatarse de los efectos inflacionarios de esta actividad.

Conforme a lo dicho, además de lo concerniente al precio justo y al dinero, es necesario referirse a la controvertida cuestión de la usura. El pensamiento escolástico sobre la usura asumía las razones del Antiguo Testamento para su condena, si bien, en el Nuevo Testamento la única mención a la usura está en Lc. 6:35 («Amad a vuestros enemigos, haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio») mientras que la parábola de los talentos (Mt. 25:14-30), que a veces

se alega, se refiere a la obligación de hacer fructificar los dones recibidos. Los santos padres y el derecho canónico condenaban la usura. Por su parte, el derecho civil inspirado en el *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano, aunque restrictivo, fijaba unos límites al tipo de interés cargado en el *foenus*, en general, de un 12 % anual, y prohibía el interés compuesto. El pensamiento escolástico atiende a estas fuentes, aunque el argumento fundamental para la condena de la usura radica en la concepción de lo «justo natural» de inspiración aristotélica tal como queda recogido en la c. 78 de la *Secunda Secundae*: prestar dinero con interés —no tiene por qué ser elevado— es injusto en sí mismo, pues implica la venta de lo que no existe (STh II-II, c. 78, a. 1) por lo que no se produce la igualdad natural requerida en los intercambios. En aquellos bienes prestados cuyo uso consiste en su consumición (bienes fungibles), como el vino o el trigo, el uso y la cosa misma no se consideran separadamente. Esto es, no es posible en ellos el usufructo. Por ello, el préstamo (*mutuum*) de estos bienes supone la transferencia tanto de la propiedad como del uso, que vendrían a ser lo mismo, no pudiendo reclamarse al vencimiento dos pagos, uno por la propiedad y otro por el uso, de ahí el término usura.

No debe minusvalorarse el valor analítico de las aportaciones escolásticas, pues, si bien por el mutuo se declara ilícito el cobro de interés, este puede ser lícito por otras razones ajenas al propio dinero, aunque este resulte un mediador necesario. En la exposición de los llamados títulos extrínsecos es posible encontrar anticipaciones sorprendentes de las actuales teorías del tipo de interés. El lucro cesante comienza a existir como posibilidad cierta y generalizada en el mundo de capitalismo naciente y para un ahorrador resulta muy difícil sustraerse a ganar algo más que el agradecimiento del prestatario. No es lícito cobrar un interés por el mero paso del tiempo, pero sí ponerse a salvo de un daño probable (*dammum emergens*) y es evidente que la probabilidad de sufrirlo aumenta conforme pasa el tiempo. El lucro cesante y la probabilidad de daños crecen con el tiempo —tiempo e incertidumbre son inseparables en economía— por ello era inevitable la «apariencia de usura» de los nuevos tratos financieros.

Además de los títulos extrínsecos, podía suceder que ciertos tratos no consistieran realmente en un *mutuum* (como los censos) y sí otros que aparentaban otra cosa para eludir precisamente la condena por usura. Preguntarse por el origen del interés que de hecho se pagaba condujo en definitiva a formular preguntas sobre la actividad empresarial, la inversión y la naturaleza del capital. El análisis de estas cuestiones tuvo lugar, tanto en los manuales de «tratos y contratos» a lo que ya hicimos referencia, como en los manuales de confesores y en los comentarios a la c. 78 de la *Secunda Secundae*. La bibliografía sobre el análisis de la usura en el pensamiento escolástico es muy extensa. En lo referido a la escolástica española, tratan el tema o incluyen extensas referencias a la usura, Grice-Hutchinson (1952, 1978, 1993, 1999), Reeder (1976), Garrán (1989),

Rothbard (1995), Gómez Camacho (1998a, 1999), del Vigo (1997, 2006), Tedde y Perdices (1999), Jericó (2009), Monsalve (2014), Zorroza (2013b, 2014a, b, 2016) y Cendejas (2018b).

La tensión entre las prohibiciones y la reprobación de la usura y la realidad empresarial, así como el deseo de los ahorradores de obtener un rendimiento por su ahorro (el concepto de preferencia temporal explica el pago de un interés incluso en ausencia de riesgo; el pensamiento escolástico anticipó este concepto, esencial para la Escuela Austriaca de Economía) dio lugar a una abundancia de subterfugios como los descritos por Grice-Hutchinson (1978), tales como ventas de ganado con recompra pactada, moras fingidas o cambios seco, y también a innovaciones financieras, como el contrato trino o el atranque de ferias, lo que retaba la capacidad analítica de los escolásticos. Si los lugares están tan cercanos que no hay dificultad en el traslado del dinero, el cambio por letras con ganancia para el cambista es usura. También los cambios dentro del reino son usureros, aunque sea mayor la distancia, debido a que se retiene el dinero durante un tiempo, por lo que realmente se produce un préstamo con usura, pues se cobra por encima de lo preciso para el transporte. Conforme a lo dicho, dos Reales Pragmáticas de 1552 y 1556 prohíben la realización de cambios entre plazas dentro de Castilla y con respecto a los demás reinos peninsulares, respectivamente. Las protestas de los banqueros y mercaderes de Sevilla motivaron que, en 1557, Felipe II permitiera que Sevilla quedara al margen de estas prohibiciones tanto respecto a las plazas de Indias como a las restantes españolas. Tal era la importancia concedida al comercio con las Indias que los cambios quedaron bajo la jurisdicción de la Casa de Contratación desde 1503, o del consulado sevillano desde 1543, de modo que se sustraían de la jurisdicción ordinaria civil o eclesiástica. Ello permitió el uso generalizado de figuras contractuales como el préstamo marítimo (*foenus nauticum*), usurarias según el parecer, por ejemplo, de Tomás de Mercado (véase Bernal, 1999).

3. Nota final

La escolástica española de los siglos XVI y XVII abordó cuestiones económicas de idéntico modo a cómo lo hizo respecto de cuestiones que hoy calificaríamos como propias de las humanidades y las ciencias sociales. El interés fundamental de los doctores escolásticos, y de otros autores cercanos a estos por su enfoque analítico, radicaba en descubrir el mejor modo de lograr un orden social justo. En los tratados *De legibus* y *De iustitia et iure* quedaron recogidos los fundamentos políticos, jurídicos y económicos del pensamiento escolástico. La búsqueda de lo justo debía informar tanto la ley humana como la acción de gobernantes y gobernados. Subordinado a este marco, en el ámbito económico surgían preguntas en torno a la relación entre valor y precio, el enriquecimiento empresarial, el ejercicio de la caridad, el valor del dinero o

la naturaleza del interés. Al dar respuesta a estas inquietudes, la escolástica española sentó las bases del pensamiento económico moderno, si bien la marcha de la historia dejó en el olvido las aportaciones fundamentales de esta escuela hasta tiempos recientes.

Referencias

- Amezúa, L. C. (2017). La potestad tributaria en Francisco Suárez. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 51, 209-231.
- Alonso-Lasheras, D. (2011). *Luis de Molina's De Iustitia et Iure: Justice as Virtue in an Economic Context*. Brill.
- Alves, A. A. y J. M. Moreira (2013). *The Salamanca School*. Bloomsbury.
- Baeck, L. (1994). *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*. Routledge.
- Barrientos, J. (1985). El estatuto y juramento (1627) de enseñar y leer a San Agustín y Santo Tomás en la Universidad de Salamanca: ¿un simple proyecto?. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 12, 103-124.
- Barrientos, J. (2001). Los tratados 'De Legibus' y 'De Iustitia et Iure' en la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII. *Revista de Estudios*, 47, 371-415.
- Barrientos, J. (2005). Aproximación histórica al concepto 'Escuela de Salamanca'. *Salmanticensis*, 52, 69-119.
- Barrientos, J. (2011). *Repertorio de moral económica (1526-1670)*. La Escuela de Salamanca y su proyección. Eunsa.
- Belda, F. (1963). Ética de la creación de créditos según la doctrina de Molina, Lesio y Lugo. *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 19 (73), 53-92, 19 (74), 185-214.
- Belda, J. (2000). *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bernal, A. M. (1999). De la praxis a la teoría: dinero, crédito, cambios y usuras en los inicios de la Carrera de Indias (s. XVI). En E. Fuentes Quintana (ed.), *Economía y economistas españoles*, vol. 2, pp. 249-293.
- Calafate, P. y R. E. Mandado (eds.) (2014). *Escuela Ibérica de la Paz. La conciencia crítica de la conquista y colonización de América: 1511-1694*. Universidad de Cantabria.

- Calafate, P. (ed.) (2015). *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (século XVI), Sobre as Matérias da Guerra e da Paz (vol I), Escritos sobre a Justiça, o Poder e a Escravatura (vol. II)*. Almedina.
- Carande, R. (1977). *Carlos V y sus banqueros*. 1ª ed en 3 vols. 1943, 1949, 1967. Crítica.
- Cendejas, J. L. (2017). Economics, chrematistics, oikos and polis in Aristotle and St. Thomas Aquinas. *The Journal of Philosophical Economics*, X (2), 5-46.
- Cendejas, J. L. (2018a). Justicia, mercado y precio en Francisco de Vitoria. *Revista Empresa y Humanismo*, 21 (2), 9-38.
- Cendejas, J. L. (2018b). Francisco de Vitoria, economista: comentario a la cuestión De usuris. *Relectiones*, 5, 17-39.
- Cendejas, J. L. y C. Font (2015). Convergence of inflation with a common cycle: estimating and modelling Spanish historical inflation from the 16th to the 18th centuries. *Empirical Economics*, 48 (4), 1643-1665.
- Chafuen, A. A. (2003). *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*. Lexington Books. Traducción: Raíces cristianas de la economía de libre mercado. El Buey Mudo, 2009.
- Colmeiro, M. [1880 (1979)]. *Biblioteca de los economistas españoles en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Publicaciones de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Conde, J. y L. Pereña (2002). *La Escuela de Salamanca: el legado de paz Francisco de Vitoria. Corpus Hispanorum de Pace: inventario de fuentes y documentos. Claves de interpretación histórica*. Universidad Francisco de Vitoria.
- D'Emic, M. T. (2014). *Justice in the Marketplace in Early Modern Spain. Saravia, Villalón and the Religious Origins of Economic Analysis*. Lexington Books.
- Dempsey, B. W. [1928 (1943)]. *Interest and Usury*. The American Council of Public Affairs.
- Dempsey, B. W. (1935a). Just price in a functional economy. *American Economic Review*, 35 (3), 471-476.
- Dempsey, B. W. (1935b). The historical emergence of quantity theory. *Quarterly Journal of Economics*, 50 (1), 174-184.

- Fernández Álvarez, A. M. (2017). *La Escuela Española de Economía. Influencia de Juan de Mariana en Inglaterra (John Locke) y en los Estados Unidos de América (John Adams)*. Unión Editorial.
- Fernández Delgado, R. (2006). *Liberalismo y estatismo en el Siglo de Oro español: un estudio comparado del pensamiento económico de Juan de Mariana y Sancho de Moncada*. Unión Editorial.
- Folgado, A. (1959). Los tratados De Legibus y De Iustitia et Iure en los autores españoles de los siglos XVI y XVII. *La Ciudad de Dios*, 172, 275-302.
- Font, C. (2005). Política monetaria y política fiscal en Castilla en el siglo XVII: un siglo de inestabilidades. *Revista de Historia Económica*, 23, 329-348.
- Font, C. (2006). La racionalidad económica en la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria y Luis de Molina. *Mediterráneo Económico*, 9, 153-163.
- Font, C. (2008). La estabilización monetaria de 1680-1686. Pensamiento y política económica. *Estudios de Historia Económica*, n.º 52, Banco de España.
- Font, C. (2010). The School of Salamanca: Some Thoughts on the Subject of Justice. En D. Parisi y S. Solari (eds.), *Humanism and Religion in the History of Economic Thought, Selected Papers from the 10th Aispe Conference*, pp. 96-112. Franco Angeli.
- Fuentes Quintana, E. (1999). La Escuela de Salamanca y las ideas económicas de la Escolástica. En E. Fuentes Quintana (ed.), *Economía y Economistas Españoles*, vol. 2. Galaxia Gutenberg.
- García de Paso, J. I. (1999). La economía monetaria del Padre Juan de Mariana. *Moneda y Crédito*, 209, 13-44.
- Garrán, J. M. (1989). La concepción del préstamo y la usura en los maestros salmantinos Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. *Anales de Estudios Económicos y Empresariales*, 4, 123-132.
- Gómez Camacho, F. (1998a). *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española*. Síntesis.
- Gómez Camacho, F. (1998b). Later scholastics: Spanish economic thought in the XVIth and XVIIth centuries. En S. T. Lowry y B. Gordon (eds.), *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, pp. 503-561. Brill.

- Gómez Camacho, F. (1999). El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. En E. Fuentes Quintana (ed.), *Economía y economistas españoles*, vol. 2, pp. 177-207.
- Gómez Camacho, F. y R. Robledo (eds.) (1998). *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca: una visión multidisciplinar*. Universidad de Salamanca
- Gómez Rivas, L. (2004). *La Escuela de Salamanca, Hugo Grocio y el liberalismo económico en Gran Bretaña*. Tesis Doctoral dirigida por Victoriano Martín. Universidad Complutense.
- Gómez Rivas, L. (2005a). Economía y guerra: el pensamiento económico y jurídico desde Vitoria a Grocio (y después). *Studia historica. Historia moderna*, 27, 135-159.
- Gómez Rivas, L. (2005b). La Escuela de Salamanca, Hugo Grocio y el liberalismo. *Torre de los Lujanes*, 55, 217-228.
- González Fabre, R. (1998). *Justicia en el mercado. La fundamentación de la ética del mercado según Francisco de Vitoria*. Universidad Católica Andrés Bello.
- Gordon, B. (1975). *Economic analysis before Adam Smith: from Hesiod to Lessius*. MacMillan Press.
- Gorosquieta, F. J. (1971). *El sistema de ideas tributarias de los teólogos y moralistas principales de la escuela de Salamanca (siglos XVI y XVII)*. Tesis doctoral dirigida por E. Fuentes Quintana. Universidad Complutense. También en *Hacienda Pública Española*, 17, 131-150, 1972.
- Grabill, S. J. (ed.) (2007). *Sourcebook in Late-Scholastic Monetary Theory: The Contributions of Martin de Azpilcueta, Luis de Molina, and Juan de Mariana*. Lexington Books.
- Grice-Hutchinson, M. (1952). *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*. Clarendon Press. Traducción: L. Perdices y J. Reeder: La Escuela de Salamanca: una interpretación de la teoría monetaria española, 1544-1605. Caja España, 2005.
- Grice-Hutchinson, M. (1978). *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*. Allen & Unwin. Traducción: El pensamiento económico en España, 1177-1740. Crítica, 1982.
- Grice-Hutchinson, M. (1986). El discurso acerca de la moneda de vellón, de Pedro de Valencia. En AA. VV., *Aportaciones del pensamiento económico*

iberoamericano, siglos XVI-XX, pp. 55-66. Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Grice-Hutchinson, M. (1989). El concepto de Escuela de Salamanca: sus orígenes y desarrollo. *Revista de Historia Económica VII*, (2), 21-26.

Grice-Hutchinson, M. (1993). *Economic Thought in Spain: Selected Essays of Marjorie Grice-Hutchinson*. Edward Elgar.

Grice-Hutchinson, M. (1999). En torno a la Escuela de Salamanca. En E. Fuentes Quintana (ed.), *Economía y economistas españoles*, vol. 2, pp. 163-176.

Hamilton, E. J. (1934). *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650*. Octagon Books. Traducción: Ariel, 1975.

Hernández, R. (1977). *Un español en la ONU, Francisco de Vitoria*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Hernández, R. (1995). *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Hernández Fradejas, F. (2017). Derecho de propiedad privada y fiscalidad en Francisco Suárez. *Anuario filosófico*, 50 (2), 269-296.

Huerta de Soto, J. (1996). New Light on the Prehistory of the Theory of Banking and the School of Salamanca. *Review of Austrian Economics*, 9 (2), 59-81. Versión en español: La Teoría Bancaria en la Escuela de Salamanca, *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid*, n.º 89, 1998.

Huerta de Soto, J. (1999). Juan de Mariana and the Spanish Scholastics. En R. G. Holcombe (ed.), *Fifteen Great Austrian Economists*. Ludwig von Mises Institute. Versión en español: Juan de Mariana y los escolásticos españoles en *Nuevos Estudios de Economía Política*, pp. 249-261, Unión Editorial, 2002.

Huerta de Soto, J. (2009). *Dinero, crédito bancario y ciclos económicos*. Unión Editorial.

Iparraguirre, D. (1954). Las fuentes del pensamiento económico en España en los siglos XIII al XVI. *Estudios de Deusto II*, (3), 79-113.

Iparraguirre, D. (1957). *Francisco de Vitoria: una teoría social del valor económico*. Universidad de Deusto.

- Jericó, I. (2009). Enseñanza sobre la usura a propósito de unos apuntes de Domingo de Soto (1540-1541). *Studium: Revista Cuatrimestral de Filosofía y Teología*, 49 (1), 109-136.
- Lagares, M. J. (2016). Seis incógnitas y algunas respuestas sobre la vida de Fray Tomás de Mercado. *Iberian Journal of the History of Economic Thought*, 3 (1), 68-77.
- Langella, S. (2011). *Teología y ley natural, estudio sobre las lecciones de Francisco de Vitoria*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Larraz, J. [1943 (1963)]. *La época del mercantilismo en Castilla, 1500-1700*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Aguilar.
- Lascano, M. R. (2013). Las ideas precursoras de Francisco Suárez en materia fiscal. *Revista Cultura Económica*, 86, 38-42.
- Laures, J. (1928a). *The political economy of Juan de Mariana*. Fordham University Press.
- Laures, J. (1928b). Ideas fiscales de cinco grandes jesuitas españoles. *Razón y Fe*, 84, 200-209, 307-322, 365-376.
- Martín, V. (1999). La controversia sobre los pobres en el siglo XVI y la doctrina sobre la propiedad. En E. Fuentes Quintana (ed.), *Economía y economistas españoles*, vol. 2, pp. 295-339.
- Martín, V. (2008). La escuela clásica (V): la teoría monetaria. De la filosofía griega a las controversias del siglo XIX. En L. Perdices (ed.), *Historia del pensamiento económico*, pp. 231-262. Madrid: Síntesis.
- Melé, D. (1999). Early business Ethics in Spain: The Salamanca School (1526-1614). *Journal of Business Ethics*, 22 (3), 175-189.
- Monsalve, F. (2010). Economics and ethics: Juan de Lugo's theory of the just price, or the responsibility of living in society. *History of Political Economy*, 42 (3), 495-519.
- Monsalve, F. (2014). Late Spanish doctors on usury and the evolving scholastic tradition. *Journal of the History of Economic Thought*, 36 (2), 215-235.
- Munro, J. H. (2008). Price Revolution. En S. N. Durlauf y L. E. Blume (eds.), *The New Palgrave Dictionary of Economics*, 2nd edition, vol. 6, pp. 631-634.

- Muñoz de Juana, R. (1998). *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*. Eunsa.
- Pena, M. A. (2005). «Aproximación histórica al concepto 'Escuela de Salamanca'». *Salmanticensis* 52 (1), 69-119.
- Pena, M. A. (2009). *La Escuela de Salamanca, de la Monarquía hispánica al Orbe católico*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Pena, M. A. (2015). La Escuela de Salamanca: un intento de delimitación del concepto. En A. Poncela (ed.), *La Escuela de Salamanca: filosofía y humanismo ante el mundo moderno*, pp. 83-130. Verbum.
- Perdices, L. (ed.) (2008). *Historia del pensamiento económico*. Síntesis.
- Perdices, L. y J. Revuelta (2011). Mercado y fiscalidad: los principios tributarios modernos y la Escuela de Salamanca. *Esic Market*, 138, 117-144.
- Popescu, O. (1997). *Studies in the History of Latin American Economic Thought*. Routledge. Traducción: Estudios en la historia del pensamiento económico latinoamericano, Plaza y Janés, 1986.
- Popescu, O. (1998). Latin American Scholastics. En S. T. Lowry y B. Gordon (eds.), *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, pp. 563-585. Brill.
- Popescu, O. (1999). «Contribuciones indianas para el desarrollo de la teoría cuantitativa del dinero». En E. Fuentes Quintana (ed.), *Economía y Economistas Españoles*, vol. 2, pp. 209-241.
- Reeder, J. (1976). 'Tratados de cambios y usura' en Castilla (1541-1547). *Hacienda Pública Española*, 38, 171-177.
- Roover, R. de (1942). Money, Banking, and Credit in Medieval Bruges. *Journal of Economic History*, Supplement, December 1942.
- Roover, R. de (1949). *Gresham on Foreign Exchange: an essay on early English mercantilism with the text of Sir Thomas Gresham's memorandum: 'For the understanding of the exchange'*. Harvard University Press.
- Roover, R. de (1955). Scholastic economics: survival and lasting influence from the sixteenth century to Adam Smith. *Quarterly Journal of Economics*, 69 (2), 161-190.

- Rothbard, M. (1976). New light in the prehistory of the Austrian School. En E. G. Dolan (ed.), *Foundations of Modern Austrian Economics*, pp. 52-74. Sheed & Ward.
- Rothbard, M. N. (1995). *Economic Thought before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*. Edward Elgar. Traducción: Historia del pensamiento económico, Unión Editorial, 2013.
- Sayous, A. E. (1928). Observations d'écrivains du xviième siècle sur les changes. *Revue Economique Internationale*, 4, 291-320.
- Schumpeter, J. A. (1954). *History of Economic Analysis*. Routledge.
- Sirico, R. A. (1998). The Late-Scholastic and Austrian Link to Modern Catholic Economic Thought. *Journal of Markets and Morality*, 1 (2), 122-129.
- Tedde, P. y L. Perdices (1999). La Escuela de Salamanca en el siglo XVI español. En E. Fuentes Quintana (ed.), *Economía y economistas españoles*, vol. 2, pp. 101-130.
- Ullastres, A. (1944). La teoría de la mutación monetaria del P. Juan de Mariana. *Anales de Economía*, 4 (15), 273-303, 5 (20), 437-471.
- Vigo, A. del (1997). *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro español*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Vigo, A. del (2006). *Economía y ética en el siglo XVI*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Viñas y Mey, C. (1945a). Doctrinas de tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII sobre el comunismo. Madrid: Biblioteca de Clásicos Sociales Españoles.
- Viñas y Mey, C. (1945b). Pedro de Valencia. Escritos Sociales. Incluye Discurso sobre el precio del trigo (1605), Discurso sobre el acrecentamiento del valor de la tierra (1605), Discurso contra la ociosidad (1618). Madrid: Escuela Social de Madrid.
- Zorroza, M. I. (2013a). Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca. *Revista Empresa y Humanismo*, 16 (1), 53-72.
- Zorroza, M. I. (2013b). Supuestos antropológicos en el tratamiento de la usura según Francisco de Vitoria. *Revista Cultura económica*, 86, 19-29.

- Zorroza, M. I. (2014a). Del precio del uso que llaman usura. El debate sobre el uso en el siglo XVI. En L. E. Corso, M. J. Soto y M. I. Zorroza (ed.), *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, pp. 155-172. Eunsa.
- Zorroza, M. I. (2014b). Francisco de Vitoria y Domingo de Soto: relación y comparación de sus respuestas a una problemática común. En V. Aspe y M. I. Zorroza (ed.), *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*, pp. 113-130. Eunsa.
- Zorroza, M. I. (2016). Usura y codicia, entre la economía y la moral. En J. L. Fuertes y M. Lázaro (eds.), *Pasiones y virtudes en la época de El Greco*, pp. 185-199. Eunsa.

Ediciones de fuentes primarias de interés para el pensamiento económico

Bartolomé de Medina y Mancio de Corpus Christi (1998). Tratado sobre la usura y los cambios. Editado por T. López. Pamplona: Eunsa.

Bartolomé de Medina y Mancio de Corpus Christi [1566 (2013)]. De iure et iustitia. El derecho y la justicia (In Secundam Secundae Summae Theologiae Sancti Thomae, qq. 57-60). Editado por A. Sarmiento. Pamplona: Eunsa.

Bartolomé de Medina [1566-67 (2017)]. El tratado de 'dominio' en la escuela de Salamanca. Editado por A. Sarmiento. Pamplona: Eunsa.

Cristóbal de Villalón [1542 (2017)]. Tratado de cambios y reprobación de usura. Editado por M. I. Zorroza and C. Veci. Pamplona: Universidad de Navarra.

Cristóbal de Villalón [1542 (2019)]. Tratado de cambios y contrataciones. Editado por L. Gómez Rivas y J. C. Martín de la Hoz. Ávila: Universidad Católica de Ávila.

Domingo Báñez [1594 (2008)]. El derecho y la justicia (De iure et iustitia decisiones). Editado por J. Cruz. Pamplona: Eunsa.

Domingo de Soto [1553 (1922)]. Tratado de la justicia y el derecho. Editado por J. Torrubiano Ripoll. Madrid: Reus.

Domingo de Soto [1545 (1926)]. Deliberación en la causa de los pobres. Editado por L. G. Alonso Getino. Vergara.

Domingo de Soto (1964). Relección De Dominio. Editado por J. Brufau. Granada: Universidad de Granada.

Domingo de Soto (1965). De legibus. Editado por F. Puy y L. Núñez. Granada: Cátedra Francisco Suárez.

Domingo de Soto [1545 (1965)]. Deliberación en la causa de los pobres, y réplica de Fray Juan de Robles. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Domingo de Soto [1553, 1556 (1967-68)]. De iustitia et iure o De la justicia y el derecho. Editado por V. D. Carro y M. González Ordóñez. 5 vols. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Domingo de Soto (1995). Relecciones y opúsculos. I: Introducción General. De Dominio. Sumario. Fragmento «An liceat». Editado por J. Brufau. Salamanca: San Esteban.

- Domingo de Soto [1545 (2006)]. *Deliberación en la causa de los pobres*. Editado por A. Martínez Casado. Salamanca: San Esteban.
- Francisco de Araujo [1638 (2010)]. *Las leyes*. Editado por J. Cruz. Pamplona: Eunsa, Pamplona.
- Francisco de Vitoria (1917). *Relecciones teológicas del P. Fray Francisco de Vitoria*, 3 vols. Editado por J. Torrubiano Ripoll. Madrid: Librería Religiosa Hernández.
- Francisco de Vitoria (1932, 1934, 1935, 1952). *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, 6 vols. y 3 apéndices. Editado por V. Beltrán de Heredia. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles.
- Francisco de Vitoria (1933, 1934, 1935). *Relecciones teológicas del maestro fray Francisco de Vitoria*, 3 vols. Editado por L. G. Alonso Getino. Madrid: Asociación Francisco de Vitoria.
- Francisco de Vitoria (1934). *Relecciones internacionalistas del P. Mtro. Fray Francisco de Vitoria*. Editado por L. G. Alonso Getino. Madrid: Imprenta La Rafa.
- Francisco de Vitoria (1952). *Comentario al tratado de la ley (I-II, qq. 90-108). Fragmentos de relecciones. Dictámenes sobre cambios*. Editado por V. Beltrán de Heredia. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria, CSIC.
- Francisco de Vitoria (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Editado por T. Urdániz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Francisco de Vitoria (1967). *Relectio De Indis o Libertad de los indios*. Editado por L. Pereña y J. M. Pérez Prendes. *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. V. Madrid: CSIC.
- Francisco de Vitoria (1974). *Relecciones del estado, de los indios, y del derecho de la guerra*. Editado por T. Urdániz. México: Porrúa.
- Francisco de Vitoria (1981). *Relectio De iure belli o Paz dinámica. Escuela Española de la Paz. Primera generación 1526-1560*. Editado por L. Pereña, F. Maseda, V. Abril y C. Baciero. *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. VI. Madrid: CSIC.
- Francisco de Vitoria (1985). *Relecciones del estado, de los indios y del derecho de guerra*. Editado por A. Gómez Robledo. México: Porrúa.

- Francisco de Vitoria (1991). *Political writings*. Editado por A. Pagden y J. Lawrance. Cambridge: Cambridge University Press.
- Francisco de Vitoria (1989, 2009). *Doctrina sobre los indios*. Editado por R. Hernández. Salamanca: San Esteban.
- Francisco de Vitoria [1533 (1995, 2009)]. *La Ley* (qq. 90-108). Editado por L. Frayle. Madrid: Tecnos.
- Francisco de Vitoria (1998, 2007). *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*. Editado por L. Frayle. Madrid: Tecnos.
- Francisco de Vitoria [1535 (2001)]. *La justicia* (qq. 57-61). Editado por L. Frayle. Madrid: Tecnos.
- Francisco de Vitoria (2006). *Contratos y usura*. Editado por M. I. Zorroza. Pamplona: Eunsa.
- Francisco de Vitoria (2008). *Relectio de potestate civile: estudios sobre su filosofía política*. Editado por J. Cordero. Madrid: CSIC.
- Francisco de Vitoria (2010). *De legibus / La ley*. Editado por S. Langella, J. Barrientos y P. García. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Francisco de Vitoria (2017). *Relecciones jurídicas y teológicas*. Editado por A. Osuna, J. Cordero, M. Mantovani, R. Hernández, S. Langella y A. Martínez. 2 vols. Salamanca: San Esteban.
- Francisco García [1583 (2003)]. *Tratado utilísimo y muy general de todos los contratos*. Editado por M. I. Zorroza y H. Rodríguez Penelas. Pamplona: Eunsa.
- Juan de Mariana [1599, 1605 (1981)]. *De rege et regis institutione o La dignidad real y la educación del rey*. Editado por L. Sánchez Agesta. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Juan de Mariana [1609 (1987)]. *De monetæ mutatione o Tratado y discurso sobre la moneda de vellón*. Editado por L. Beltrán. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales.
- Juan de Mariana [1609 (2011)]. *A treatise on the alteration of money*. Editado por P. T. Brannan y A. A. Chafuen. Grand Rapids, Michigan: Christian Library Press.

- Juan de Mariana [1609 (2017)]. De monetae mutatione (Tratado y discurso sobre la moneda de vellón que al presente se labra en Castilla y de algunos desórdenes y abusos). Bilbao: Deusto.
- Juan de Robles [1545 (1965)]. De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Juan Luis Vives [1526 (2007)]. El socorro de los pobres. La comunicación de bienes. Editado por L. Frayle. Madrid: Tecnos.
- Luis de León [1571 (1963)]. De Legibus ó Tratado de las leyes. Editado por L. Pereña. Madrid: CSIC.
- Luis de León [1571 (2005)]. Tratado sobre la ley. Editado por J. Barrientos. El Escorial: Ediciones Escorialenses.
- Luis de Molina [1593, 1597, 1600-1603, 1609 (1941, 1943, 1944)]. Los seis libros de la justicia y el derecho. Editado por M. Fraga Iribarne. Madrid: CSIC.
- Luis de Molina [1597 (1981, 2011)]. La teoría del justo precio. Editado por F. Gómez Camacho. Madrid: Editora Nacional. 2ª ed. Valladolid: Maxtor.
- Luis de Molina [1597 (1989)]. Tratado sobre los préstamos y la usura. Editado por F. Gómez Camacho. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales.
- Luis de Molina [1597 (1991)]. Tratado sobre los cambios. Editado por F. Gómez Camacho. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales.
- Luis Saravia de la Calle [1544 (2019)]. Instrucción de mercaderes y Tratado de cambios. Editado por L. Gómez Rivas y J. C. Martín de la Hoz. Ávila: Universidad Católica de Ávila.
- Manuel Rodríguez, el Lusitano [1597 (2017)]. Suma de casos de conciencia: cuestiones sobre contratos y usura. Editado por M. I. Zorroza y G. Scalzo. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Martin de Azpilcueta [1556 (1965)]. Comentario resolutorio de cambios. Editado por A. Ullastres, L. Pereña y J. M. Pérez Prendes. Corpus Hispanorum de Pace, vol. IV. Madrid: CSIC.
- Martin González de Cellorigo [1600 (1991)]. Memorial de la política necesaria y útil restauración a la República de España. Editado por J. L. Pérez de Ayala. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales.

- Melchor de Soria y Vera [1627 (1992)]. Tratado de la justificación y conveniencia de la tassa del pan. Editado por F. Gómez Camacho. Madrid: Fundación Banco Exterior.
- Pedro de Ledesma [1603 (2017)]. La cuestión del dominio en la 'Summa' de moral. Editado por E. Fernández y M. I. Zorroza. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Pedro de Ledesma [1603 (2017)]. 'Suma de moral': la injusticia en las compraventas y el problema de la usura. Editado por M. I. Zorroza e I. Resano. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Pedro de Valencia [1605, 1618 (1945)]. Discurso sobre el precio del trigo (1605), Discurso sobre el acrecentamiento del valor de la tierra (1605), Discurso contra la ociosidad (1618). Editado por C. Viñas y Mey: Pedro de Valencia. Escritos Sociales. Madrid: Escuela Social de Madrid.
- Pedro de Valencia (1994). Escritos sociales. Escritos económicos. Editado por J. L. Paradinas y R. L. González Cañal (Obras completas, vol. IV). León: Universidad de León.
- Pedro Fernández (2007). La justicia en los contratos. Comentario a 'Summa Theologiae', II-II, qq. 77-78. Editado por T. López y M. I. Zorroza. Pamplona: Eunsa.
- Tomás de Mercado [1571 (1975)]. Suma de tratos y contratos. Editado por R. Sierra Bravo Madrid: Editora Nacional.
- Tomás de Mercado [1571 (1977)]. Suma de tratos y contratos. Editado por N. Sánchez Albornoz. 2 vols. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales.
- Tomás de Mercado [1569 (2015)]. Tratos y contratos de mercaderes y tratantes. Facsímil de la 1ª edición. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.



RESEÑAS

Pedro de Juan Olivi (2019), *Tratados sobre los contratos*. Prefacio y traducción por Giovanni Patriarca y María Elizabeth Segura Novoa. Editorial Fe y Libertad, 179 páginas.

Me complace escribirles aquí la reseña del primer número de la colección *Radices*, auspiciada por este mismo Instituto Fe y Libertad. Como indica en su *Presentación* el profesor Moris Polanco, ese nombre da cabida a las «fuentes primarias o estudios que busquen profundizar en la comprensión de nuestras raíces culturales, de las ideas que han configurado a lo largo de los siglos la mentalidad Occidental».

Pedro de Juan Olivi (1247-1298) fue un religioso franciscano, del que tenemos noticias algo contradictorias sobre su vida. Nacido en Sèrignan (Francia), estudió en La Sorbona de París al tiempo de san Buenaventura, y falleció en medio de una polémica sobre su fama de santidad y la ortodoxia de sus escritos. Fue un protagonista destacado en el famoso debate sobre la pobreza, adoptó una postura seguramente demasiado «moderna» para el tiempo que vivió: según Rothbard, se anticiparía a Bernardino de Siena y Antonino de Florencia en algunas cuestiones de análisis económico.

El *Prefacio* lo escribe Giovanni Patriarca, filósofo italiano colaborador en el Istituto Acton de Roma (el profesor Polanco agradece el impulso de Alex Chafuen -Acton Institute- para la publicación de este libro). Se compone de: Introducción histórica, Dinámicas económicas y pensamiento escolástico, Pedro de Juan Olivi, Reflexión económica, Conclusiones y Fuentes. A continuación se ofrece el *Tratado sobre los contratos*, que en realidad son tres: *Sobre las compras y las ventas*, *Sobre las usuras* y *Sobre las restituciones*.

Escrito hacia 1293-1295, el *Tratado sobre los contratos* se enmarca en el comienzo de un periodo de transición política y expansión de mercados. Su editor enfatiza la novedosa interpretación del hecho económico, a partir de una embrionaria teoría subjetiva del valor y del precio que contempla el uso, la abundancia o escasez y la satisfacción personal (*beneplacito voluntatis*), después llamadas por san Bernardino *utilitas*, *raritas* y *complacibilitas*:

En su *teoría subjetiva del valor*, Olivi muestra que en cada intercambio comercial el valor está inextricablemente ligado a la necesidad personal o al deseo subjetivo, emergiendo así como un factor independiente y algunas veces incluso más relevante que la calidad del bien. (pág. 29)

No es de extrañar, por tanto, que haya resultado un autor atractivo para los estudiosos de la Escuela Austriaca de Economía, también por una cierta anticipación en el pensamiento de la Escuela de Salamanca (Patriarca cita a Marjorie Grice-Hutchinson: *Early Economic Thought in Spain*, 1978). De nuevo es Rothbard quien destaca los conceptos pioneros de coste de oportunidad, daño emergente o lucro cesante, difundidos después en el *Tratado resolutorio de cambios* del doctor Navarro (Martín de Azpilcueta), ya en el siglo XVI.

En cuanto al contenido propio del libro: contratos, compras, usuras y restituciones, nuestro editor explica muy acertadamente la también novedosa interpretación de Olivi sobre el hecho financiero:

Olivi elabora una diferenciación sutil sobre la circularidad de la moneda: subdivide, de hecho, el *dinero* del *capital*. Si el primero se invierte —mediante el trabajo, la creatividad y la industria— para obtener un beneficio (*probabile lucrum*), en ese momento no es una herramienta sencilla para los intercambios (*simplex ratio*) sino un medio para un potencial beneficio adicional (*seminalis ratio lucrosi*): en este último caso nos enfrentamos al capital. Por lo tanto, al calcular el préstamo u otros procedimientos de crédito, no solo se debe tener en cuenta el simple valor monetario (*simplex valor*) sino también el valor agregado (*valor superadjunctus*) que resultaría de un uso diferente. Esta sutil división da un lugar de honor a Olivi en la historia del pensamiento económico, influyendo en gran medida en la reflexión de Bernardino de Siena y Antonino de Florencia en el siglo XV. (pág. 29)

El tema de la usura, Olivi lo analiza principalmente en su tratado *De usuris*. El religioso francés distingue claramente entre el préstamo de una suma de dinero y el préstamo de una suma de dinero eficientemente insertada en el proceso productivo de la mercadería: el capital. Este último contiene una legítima y razonable esperanza de beneficio. El capital, en suma, es un dinero invertido en la mercadería sobre el cual el dueño tiene un específico y determinado proyecto y, por esta razón, tiene una especie de valor añadido que —como hemos visto— Olivi llama *valor superadjunctus*. Sobre esa diferencia entre dinero y capital se basa la distinción que Olivi hace entre la usura, entendida como el préstamo del simple dinero, y el interés, entendido como el cobro de una justa recompensa por el préstamo de un capital.

Algunos autores sostienen que a pesar de todo ello, Olivi, preocupado por cuestiones morales más que económicas, sigue condenando la usura y la idea

del préstamo como inversión alternativa respecto a la mercantil. Pero Giovanni Patriarca nos ofrece una conclusión diferente:

De esta manera, siguiendo los pasos de la tradición franciscana, la figura de los mercaderes, que había estado ligada por la Patrística a una reputación innoble, fue reevaluada de una manera completamente original. Para Olivi, de hecho, ellos contribuyen con sus actividades al bienestar colectivo y al florecimiento general con mayores oportunidades. Su trabajo, a través de muchas responsabilidades y riesgos, permite la circulación de bienes que serían imposibles de rastrear sin su contribución. Esos activos, a su vez, son la fuerza motora de nuevas actividades empresariales que aumentan la riqueza no solo de los involucrados, sino de la sociedad en conjunto sin minar la producción local de los artesanos y de los campesinos. La laboriosidad de los mercaderes documenta una capacidad admirable en la evaluación no solo de los bienes y de las contingencias sociales sino también en la aproximación de lugares distantes y comunidades separadas. (pág. 32)

Queda, pues, para el lector la solución sobre este debate: una buena razón para conseguir el *Tratado sobre los cambios* y leerlo atentamente.

No quiero terminar estas líneas sin recordarles que pueden encontrar alguna información complementaria sobre Olivi en el *Sitio Escolástico* de la Universidad Francisco Marroquín: una muy interesante iniciativa que puso en marcha nuestro recordado Giancarlo Ibargüen, y que en sus inicios contó con el apoyo del flamante Instituto Juan de Mariana, dirigido entonces por el rector Gabriel Calzada. El texto referido lo preparó Antonio Zanella:

http://escolasticos.ufm.edu/index.php/Pedro_Juan_de_Olivi

León M. Gómez Rivas

Universidad Europea de Madrid
leon.gomez@universidadeuropea.es

Samuel Gregg (2019), *Reason, Faith and the Struggle for Western Civilization* (Razón, fe y la lucha por la civilización occidental).
Regnery Publishing, 192 páginas¹

En *Reason, Faith and the Struggle for Western Civilization*, Samuel Gregg sostiene que la cultura occidental es el resultado del encuentro entre Atenas y Jerusalén, o, en otras palabras, entre los significativos aportes de las sociedades grecorromana, judía y cristiana. Gregg contrasta la civilización occidental con la civilización hindí, persa, tailandesa y japonesa, así como con algunas culturas africanas. Por eliminación, entonces, Occidente es, en gran parte, el tesoro legado a sitios tan diversos como Constantinopla, Dublín y Guatemala.

Un paseo por el barrio Akihabara en Tokio, Japón, revela cientos de comercios especializados en productos electrónicos que atraen a miles de potenciales clientes luciendo ropa occidental, hablando por celular y conduciéndose como lo hacen los profesionales en cualquier país industrializado. Veremos tendencias similares en Seúl, Bangkok y Nueva Deli. Pero, en paralelo, vemos un Palacio Imperial, cuya arquitectura es notoriamente japonesa, así como templos sintoístas. Notamos una lengua, un arte, unas costumbres y una cocina que no son occidentales. Algo similar ocurre en Guatemala, donde floreció la civilización maya, principalmente en el periodo clásico, entre los años 250 a 900: intuitivamente separamos elementos occidentales de los no occidentales, sin poder definir las diferencias con precisión.

No son las ciudades en sí, ni tampoco sus gobernantes famosos los que moldearon Occidente: la clave yace en la particular forma en que esta cultura híbrida interconectó la razón y la fe.

Parece ser que fue Tertuliano quien primero preguntó «¿Qué tiene que ver Jerusalén con Atenas?». Tertuliano fue un converso al cristianismo nacido en Cartago (en lo que hoy es Túnez, África) en 160. En algunos de sus escritos confiesa haber sido pecador de joven. Su condición de hijo de centurión le procuró una educación de alto nivel. A los 30 años, se convirtió al cristianismo y empleó su pluma para defender su nueva fe. Ya tarde en su vida, alrededor del año 213, se distanció de la iglesia de Cartago y se aproximó al montanismo, una herejía empezada por Montano, de Ardabau, Frigia, quien hacía profecías cuando entraba en éxtasis. El intransigente Tertuliano fue atraído por el afán de los montanistas de reavivar el profetismo y su convicción que el final de los tiempos estaba próximo; Tertuliano incluso estableció una facción dentro del movimiento, los tertulianistas, cuyos adeptos fueron posteriormente reincorporados a la Iglesia por San Agustín. Su biógrafo escribe que «Tertuliano reconoció y apreció los valores de la cultura grecorromana como la mayoría de los cristianos cultos de su época, y discriminó entre los que consideraba aceptables y aquellos que debían rechazarse. Empleó el fervor de su alma y la lucidez de su inteligencia en una serie de obras en las que muestra brillantemente sus dotes de polemista,

doctor y moralista bajo un aspecto formal de tipo académico rico en medios expresivos...» (Ruiza, et ál. 2004). El africano usa la lógica para aproximarse a la fe y a la verdad, y así casa la cultura grecorromana con la fe cristiana.

La frase de Tertuliano completa es: «¿Qué tiene que ver Jerusalén con Atenas, la Iglesia con la Academia y lo cristiano con lo herético? Después de Jesús no tenemos necesidad de especular, después del Evangelio, no hay necesidad de investigar.» (Minzenmayer, 2017)

El pastor evangélico Payton Minzenmayer comprende que, en la mente de Tertuliano, Jerusalén es la ciudad de la religión, tanto judía como cristiana. Jesús vivió y predicó en esas tierras. Atenas es el epicentro de la academia y de la filosofía. Se trata, por tanto, de conjugar la teología con la filosofía. Agrega Minzenmayer: «Otra forma en que pudo haber planteado la pregunta es “¿Cuál es la relación entre razón y fe?”, o aún más, “¿Cuál es la relación entre el hombre y Dios?”» Creo que a Minzenmayer le gustaría leer el libro de Samuel Gregg porque concuerdan. ¡Gregg responde a Tertuliano que Jerusalén tiene todo que ver con Atenas!

Quizás para Tertuliano, Jesucristo, verdadero Dios y Hombre, es el culmen de toda la verdad y de todo conocimiento. Su venida aclara la Torá y otros libros sagrados judíos, así como todo aquello que atisbaron los griegos y los romanos en sus disquisiciones filosóficas. El sentido de nuestra existencia nos ha inquietado desde que tenemos memoria histórica, o antes aun, pero con las enseñanzas del Hijo del Hombre, nuestra limitada razón recibió un empujón; la fe no anuló ni contradujo la razón, sino que la complementó.

Gregg discierne algo más: el pueblo judío propone la noción de una creación ordenada y el concepto de libertad cuando se aleja del politeísmo y predica a un único dios, a un dios bueno y creador del mundo. El monoteísmo judío gesta una verdadera revolución intelectual, ya que constituye una «liberación de la razón humana de la mitología y la adoración de la naturaleza» (Gregg, 2019, p. 30). Los seres humanos podemos apreciar el orden existente en la Creación gracias a nuestra capacidad de raciocinio. Así, cambia la concepción del hombre: pasamos de ser titeres predestinados o manipulados por caprichosos dioses, a ser libres. El Dios del judaísmo no manipula ni esclaviza. Gregg respalda esta línea de argumentación con citas de Claude Tresmontant (1925-1977), un autor experto en teología, filosofía medieval y helenista. Tresmontant sostuvo que «el pensamiento hebreo concibe la creación de lo temporal por un Eterno como un acto positivo, en vez de como una degradación», y de allí que «el acto de la creación divina es lo que pretende la particularidad, la individualidad y la diferenciación» (Blau, 1965, pp. 118-120). Las personas individualizadas, dotadas de voluntad y de libertad, son capaces de amar, trabajar y adorar a su Creador:

El estatuto ontológico de Israel, su definición genérica, es la alianza con el Dios vivo, que instituye entre el Señor e Israel una relación personal, libre...

El ser de Israel es su fidelidad a la Alianza que lo constituye (*hemunáh*) y que es también su verdad (*heméth*). (Tresmontant citado por Dusserl, 1969)

Otro autor que escribió sobre el encuentro entre Jerusalén y Atenas es el filósofo político Leo Strauss David (1899-1973), por nacimiento judío. En ojos de Strauss, la herencia grecorromana choca con la judía, y por tanto Occidente nace de una «oposición fundamental». Tanto la tradición judía como la grecorromana conceden la centralidad de la ley divina, pero luego surge una tensión, pues los griegos «proceden sobre la base de la indagación», mientras que «la Biblia se adhiere a una ley divina en particular, e insiste que esa ley es verdadera» (Ranieri, 2004, p. 88). Strauss distingue la revelación según el judaísmo, de la revelación cristiana, donde esta se aborda como un conocimiento doctrinal que debe ser creído. En cualquier caso, para Strauss el conocimiento revelado no carece de razón. Sencillamente reconoce que el filósofo se asombra y divaga, mientras que el teólogo se adhiere a la ley divina (Batnitzky, 2016). Según Strauss, la filosofía es incapaz de confirmar o refutar la revelación porque esta no constituye un conocimiento que sea evidente por sí mismo. La mente humana acepta a Dios, aunque sea incapaz de aprehenderlo en su totalidad. «La filosofía es para pensantes, maduros, adultos; la fe se da más a los sencillos e infantiles», resume Rainieri. (2004, p. 93) Para Strauss, por tanto, la Biblia rechaza la mitología porque solo existe una ley divina verdadera, mientras que la filosofía trasciende la mitología reemplazándola con «la idea de la naturaleza» (Ranieri, 2004, p. 95).

No estoy segura de que Gregg y Strauss retraten el encuentro entre Atenas y Jerusalén de la misma forma, pero ambos señalan un afán común: la sabiduría, o logos. «¿Existe una noción, una palabra que apunta a lo más elevado que tanto la Biblia como las más grandes obras de los griegos reclaman transmitirnos? Existe tal palabra: la sabiduría,» escribe Strauss en 1967. Gregg, a su vez, cita a Justino, quien afirmó que los cristianos eran los verdaderos seguidores de Logos. El Logos divino es racional y se introduce en la historia de la humanidad de forma deliberada, con agencia moral. De esa cuenta, la verdad, la sabiduría y el trabajo intelectual de especulación e inquisición no se opone a la fe porque aquello en lo cual creemos es razonable.

Contraste este rescate tanto de la razón y de la fe, presente en los escritos de Tertuliano, Strauss y Gregg, con la famosa afirmación de Friedrich Nietzsche (1882), «Dios está muerto». En 1966, John Elson de la revista TIME convirtió la frase en pregunta: ¿Ha muerto Dios? Habían pasado 84 años desde que Nietzsche lanzó la bomba a la arena intelectual y a juzgar por las 3421 cartas de lectores enfurecidos por la carátula de TIME y el artículo de Elson, Dios seguía siendo relevante en las vidas de muchos lectores. Muchas personas en Estados Unidos, si no Europa, aún no consideraban que la ciencia y la filosofía fueran capaces de sustituir a Dios como fuente de moralidad, valor y orden. Si

el filósofo nihilista alemán hubiera podido presenciar el revuelo en 1966, podría sacudirse de hombros, pensando que él había previsto el apego a la religión (a las cavernas), a pesar de que, a su entender «vivir sin fe en Dios...es liberarse completamente del servilismo, y asumir plena responsabilidad por uno mismo» (Jones, 2016). Cincuenta años más tarde, Lilly Rothman recordó la icónica portada de TIME; 50 años más tarde, menos estadounidenses creen en Dios, pero todavía son mayoría los creyentes. Dios aún no ha muerto, pero muchas de las ideas que sembraron intelectuales agnósticos y ateos han afectado el clima intelectual. La revista suponía justo lo que Strauss pone en duda: «la fe es algo como un salto irracional en la oscuridad, un regalo de Dios», un brinco que, además, las iglesias supuestamente imponían a la fuerza a sus reticentes feligreses (Rothman, 2016).

Un número suficiente de intelectuales se secularizaron y moldearon una cultura de espaldas a Dios. Sintonicen una serie de televisión contemporánea, aprecie una obra de arte posmoderna o escuche la conferencia de un connotado científico secular, y constatará que muchas personas hoy están enfrascadas en una guerra, consciente o inconsciente, contra la teología, la religión y hasta la razón. «La modernidad ha repudiado los dos orígenes, natural y divino. Para ella es sin duda el hombre quien engendra al hombre, y para hacerlo no necesita ni del sol ni de la naturaleza que simboliza, ni del Dios de la Alianza», sentencia Remi Brague (2016, p. 279). El hombre pretende liberarse de Dios tanto como de cualquier limitación física o intelectual. Tanto la razón como la fe han sido relegadas o quedaron obnubiladas. Gregg intenta recordarnos que es importante interconectar la fe cristiana con la razón siguiendo el ejemplo de los padres fundadores de Occidente, como San Agustín y Tertuliano. ¿Cómo es posible que en pleno siglo XXI la humanidad se rebele, como un adolescente impulsivo, contra sus raíces y la sensatez? Roger Scruton (2017, p. 405) comprende que «ante la imperiosa necesidad de creer, ante la urgencia que siente el hombre de hallar el misterio que desvele el auténtico significado de las cosas y que puede llevarle toda la vida, el sinsentido es más atractivo que el sentido». El sinsentido es licencia, no libertad. Es flojera, no rigurosidad.

¿En qué momento se produjo el aparente divorcio entre fe y razón? Gregg señala como un ejemplo temprano la influyente obra histórica de Edward Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776). El sesgo antirreligioso de Gibbon lo lleva a concluir que el cristianismo debilitó al imperio romano y es, por tanto, responsable de su colapso. Para Gibbon, la respuesta yace en rescatar a la razón de la fe. Otros autores, en contraste, desconfían de la razón. Vale la pena citar directamente a Juan Pablo II, quien en 1998 escribió, en su encíclica *Fides et Ratio*:

[D]eseo yo también dirigir la mirada hacia esta peculiar actividad de la razón. Me impulsa a ello el hecho de que, sobre todo en nuestro tiempo, la búsqueda

de la verdad última parece a menudo oscurecida. Sin duda la filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención en el hombre. (...) Se han construido sistemas de pensamiento complejos, que han producido sus frutos en los diversos ámbitos del saber, favoreciendo el desarrollo de la cultura y de la historia. (...) Sin embargo, los resultados positivos alcanzados no deben llevar a descuidar el hecho de que la razón misma, movida a indagar de forma unilateral sobre el hombre como sujeto, parece haber olvidado que éste [sic] está también llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende. Sin esta referencia, cada uno queda a merced del arbitrio y su condición de persona acaba por ser valorada con criterios pragmáticos basados esencialmente en el dato experimental, en el convencimiento erróneo de que todo debe ser dominado por la técnica. Así ha sucedido que, en lugar de expresar mejor la tendencia hacia la verdad, bajo tanto peso la razón saber se ha doblegado sobre sí misma haciéndose, día tras día, incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser.

Ello ha derivado en varias formas de agnosticismo y de relativismo, que han llevado la investigación filosófica a perderse en las arenas movedizas de un escepticismo general. Recientemente han adquirido cierto relieve diversas doctrinas que tienden a infravalorar incluso las verdades que el hombre estaba seguro de haber alcanzado. La legítima pluralidad de posiciones ha dado paso a un pluralismo indiferenciado, basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas. Este es uno de los síntomas más difundidos de la desconfianza en la verdad que es posible encontrar en el contexto actual.

«La religión sin la estabilidad que provee la razón es tóxica, pero también lo es la razón sin la información que solamente Dios puede proveer», escribe el educador cristiano John Mark Reynolds, autor de *When Athens met Jerusalem* (2009) (Reynolds, 2020). Por lo menos desde la Ilustración, si no antes, Occidente se va bamboleando entre dos extremos, la religión irracional y el secularismo ateo. Gregg elabora sobre las tendencias a exaltar la ciencia, la técnica, la tecnología y el ambientalismo como nuevas religiones, al tiempo que se restringe la búsqueda de la verdad dentro del ámbito de lo empírico. Gregg explica cómo llegamos a esa realidad descrita por el papa Juan Pablo II, donde no hay certezas, ni bien, ni mal. Una sociedad que pierde de vista el Logos, en su plenitud, o que desecha miles de años de sabiduría acumulada, corre el riesgo de perecer. No obstante, Gregg cierra con una nota optimista, pues considera que somos capaces de reencausar la cultura occidental para bien del florecimiento humano en libertad.

Para ciudadanos de los países con herencias culturales mixtas, como Japón y Guatemala, el libro por Samuel Gregg constituye un mapa que guía nuestros

pasos en la búsqueda del tesoro escondido, la receta al florecimiento humano occidental. No es fácil adaptar a nuestras culturas las instituciones exitosas de Occidente, como la defensa de la libertad individual, el Estado de derecho, la propiedad privada y la inviolabilidad de los contratos, y los mercados libres, pero es aún más difícil hacerlo si no entendemos que todas estas instituciones sociales descansan sobre una peculiar combinación de fe y razón.

Carroll Rios de Rodríguez

Instituto Fe y Libertad

crios@feylibertad.org

Referencias

- Batnitzky, L. «Leo Strauss», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, entrada revisada el 24 de mayo del 2016, recuperada de <https://plato.stanford.edu/entries/straus-leo/#PhilReve>
- Blau, J. L. (1965). «Reviewed Work: *A Study of Hebrew Thought* by Claude Tresmontant, Michael Francis Gibson», *Jewish Social Studies*, vol. 27, n.º 2, pp. 118-120 (3 págs.)
- Gregg, S. (2019), *Reason, Faith and the Struggle for Western Civilization*. Regnery Publishing
- Jones, J. (2016). «What Did Nietzsche Really Mean When He Wrote “God is Dead”?», *Philosophy*, recuperado de <http://www.openculture.com/2016/11/what-did-nietzsche-really-mean-when-he-wrote-god-is-dead.html>
- Minzenmayer, P. (2017). «What has Athens to do with Jerusalem?», blog personal, recuperado de <https://paytonminzenmayer.com/essays/2017/8/30/what-has-athens-to-do-with-jerusalem>
- Ranieri, J. (2004). «Leo Strauss on Jerusalem and Athens: A Girardian Analysis», *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, recuperado en PDF de <http://ezproxy.ufm.edu:2060/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=3&sid=b533443d-9a45-4d0f-a2f5-dd698bd1a743%40pdc-v-sessmgr01>
- Reynolds, J. M. N. (2020). «Jerusalem meets Athens, Athens meets Jerusalem», del Blog Eidos, Patheos, recuperado de <https://www.patheos.com/blogs/eidos/2020/07/jerusalem-meet-athens-athens-meet-jerusalem/>
- Rothman, L. (2016). «Is God Dead? At 50», *TIME*, recuperado de <https://time.com/isgoddead/>

- Ruiza, M., Fernández, T. y Tamaro, E. (2004). «Biografía de Tertuliano», en *Biografías y Vidas*. La enciclopedia biográfica en línea. Barcelona (España), recuperado de <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/t/tertuliano.htm>
- Strauss, L. (1967). «Jerusalem and Athens: Some Introductory Reflections», *Commentary Magazine*, recuperado de <https://www.commentarymagazine.com/articles/leo-strauss/jerusalem-and-athens-some-introductory-reflections/>
- Tresmontant, C. (1969). *Études de métaphysique biblique*, p. 191, citado por Dusserl, Enrique, «El humanismo semita: estructuras intencionales del pueblo de Israel y otros semitas», Eudeba/ Clacso, recuperado de https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/4.Humanismo_semita.pdf

Alasdair MacIntyre (2017), *Ética en los conflictos de la modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*. Rialp. 304 páginas

Alasdair MacIntyre nació en Glasgow, Escocia, en 1929. Es conocido por sus contribuciones a la filosofía moral y política, así como al desarrollo de la ética de la virtud. Ha enseñado filosofía en las universidades de Boston, *Notre Dame*, Yale y Duke.

Su obra *Ética en los conflictos de la modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa* (Editorial Rialp, Madrid, 2017) es un ensayo que ha dividido en cinco capítulos y, como el mismo autor indica, el propósito general es «entender más adecuadamente el papel que juegan nuestros deseos y nuestro razonamiento práctico en nuestras vidas y en el hecho de que estas vayan bien o mal» (p. 159). Asimismo, agrega que sus argumentos «llevarán a la conclusión de que la forma que expresa este entendimiento es narrativa; es un tipo de narración que presupone una concepción neoaristotélica de la actividad humana».

En el primer capítulo hacemos un fascinante recorrido por las bases del «deseo», lo que consideramos «bueno» y las «buenas razones» para actuar. De la mano de MacIntyre, recordamos lo que han subrayado Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, pero también algunos contemporáneos como Joseph Raz, Charles Stevenson, Harry Frankfurt, Alan Gibbard y Nietzsche, entre otros. Inicia el libro con la interrogante de cómo el deseo puede repercutir en una vida buena o malograda, así como lo que implica a la resolución de conflictos cuando los deseos se contraponen y qué constituye una buena razón para satisfacer un deseo; así vamos avanzando en una interesante comparación entre el expresivismo y el neoaristotelismo.

Esta comparación nos ayuda a analizar los criterios del razonamiento práctico y la narrativa de un agente expresivista y de un agente neoaristotélico, de manera que podemos visualizar cómo se contraponen sus historias y, por ende, la forma de afrontar o resolver un conflicto. Así llegamos a lo que el autor denomina un *impasse* filosófico, que

consiste en que dos conjuntos de tesis y argumentos incompatibles se confrontan entre sí, y en que los protagonistas de cada uno de ellos son incapaces de identificar patrones susceptibles de ser compartidos con sus oponentes de modo que al apelar a ellos se resuelvan sus discrepancias. (p. 74)

En el segundo capítulo introduce la importancia de la teoría política y moral, así como la influencia de la tradición social y cultural que se hereda, lo cual a menudo nos embarca en una disputa con algunas formas dominantes de la cultura sociopolítica propia. El autor expone que, en este libro, precisamente ha

buscado entablar esta disputa con los modos de pensamiento dominantes de nuestra cultura. Luego, profundiza sobre cómo la teorización filosófica sobre la moral funciona para enmascarar y ocultar aspectos clave de la realidad social, para lo cual toma como ejemplo a Hume, su concepción de razonamiento práctico versus la historia en el siglo XVIII. A continuación, nos conduce por el razonamiento de santo Tomás de Aquino y su aplicación para la ética y la política aristotélica, pasando por Adam Smith para luego examinar a Marx, preparándonos para considerar la moral en el contexto de la modernidad.

MacIntyre explica que escribe la Moral, así con eme mayúscula «para distinguirla de las “morales”, en plural, como cuando los antropólogos hablan de la moral de los Dyaks del norte de Borneo o de la moral de los pueblos Inuit» y la define como «un conjunto de reglas, ideales y juicios que atañen a los deberes y obligaciones que deben distinguirse de las reglas, ideales y juicios de carácter religioso, legal, político o estético» (p. 68). En el tercer capítulo presenta las características destacadas de esta moral y nos enfrenta a situaciones modernas que constituyen un dilema de moral. Además, explica los aspectos sobresalientes de la moral desde un planteamiento neoaristotélico versus la visión global de la modernidad. Posteriormente presenta a la moral cuestionada por el expresivismo, por Oscar Wilde, por D.H. Lawrence y por Bernard Williams.

Como indica el autor, el capítulo cuarto lo desarrolla desde su perspectiva como neoaristotélico tomista. Todo este capítulo nos ilustra la racionalidad práctica con conflictos contemporáneos. Particularmente, los apartados 2 y 3 de este capítulo *Familias, centros de trabajo y escuelas: bienes comunes y conflictos* y *La política en la comunidad local y el conflicto* nos aportan elementos para analizar esta cultura contemporánea. Como indica MacIntyre, «la conclusión es que un cierto tipo de narración resulta indispensable para entender la vida práctica y moral».

El quinto capítulo vale la pena que sea descubierto por el lector, solamente anticipo que el autor nos presenta cuatro vidas atípicas: Vasili Grossman, nacido en Ucrania, en 1905; Sandra Day O'Connor, nacida en Texas, en 1930; C. L. R. James, nacido en Trinidad, en 1901; y, Denis Faul, Irlanda, en 1932. MacIntyre nos los presenta como cuatro vidas que ejemplificaron virtudes y cuyas elecciones «arrojan luz sobre nuestras propias elecciones diarias en la vida moderna corriente». Como él mismo agrega, estas vidas también podrían haberse malogrado a causa de los deseos mal dirigidos del agente o por un deficiente razonamiento práctico.

Con esto terminamos el viaje con el autor, a través de este ensayo de investigación, regresando al propósito inicial de conocer el rol de nuestros deseos y razonamiento práctico para una vida realizada. Este libro resultará interesante tanto para filósofos expertos, pero también para «personas de a pie, alejadas del ámbito de la filosofía» que como explica MacIntyre por alguna

circunstancia «tratan de llevar las respuestas hasta un estadio más avanzado, descubren que tal vez inadvertidamente, se han convertido en filósofos».

Nancy Verónica Carranza Sazo

Universidad Francisco Marroquín
nanzcarranza@gmail.com

Michael Allan Gillespie (2008), *The Theological Origins of Modernity* (*Los orígenes teológicos de la modernidad*).

University of Chicago Press, 368 páginas

Michael Allan Gillespie, nacido el 24 de junio de 1951, es filósofo y profesor estadounidense. Enseña ciencias políticas y filosofía en la Universidad de Duke y se ha especializado en la relación entre religión y política, mostrando cómo la modernidad es deudora del cristianismo. Asimismo, ha publicado sobre teología, liberalismo, Nietzsche, Hegel, Heidegger y Kant. En el libro *Los orígenes teológicos de la modernidad* (The University of Chicago Press, 2008), Gillespie sugiere que, en el fondo, la modernidad parte de una ruptura en su esencia. Esta ruptura no surge de diferencias científicas ni políticas, como podríamos pensar, sino teológicas. Este es el argumento que Gillespie intenta desarrollar y lo consigue con bastante eficacia llevándonos por unas lecciones de historia leídas bajo la luz de las disputas teológicas del momento. Comienza su libro introduciéndose en cómo percibimos la modernidad hoy en día y nos recuerda que algunos eventos recientes han puesto en tela de juicio el proyecto de la modernidad y, para solucionar las discusiones actuales, hemos de profundizar en su esencia y en sus orígenes.

La sabiduría convencional nos dice que la modernidad es un reino secular en el que el hombre toma el lugar de Dios como el centro de la existencia e intenta convertirse en señor de la naturaleza a través de la aplicación de la nueva ciencia y la tecnología. Sin embargo, explica Gillespie que esta oposición a la religión no es originaria ni está en la esencia de la modernidad. La modernidad ha tenido siempre enfrentamientos con algunas formas de doctrinas y prácticas religiosas, pero estos enfrentamientos no significan en ningún caso que la modernidad haya rechazado la religión como tal, al menos en sus orígenes. A lo largo del libro, Gillespie intentará mostrar cómo desde los principios de la modernidad se buscó apoyar y desarrollar una nueva forma de religión, no eliminarla.

En el primer capítulo, Gillespie nos lleva hasta el siglo XII, momento en el que él presume que realmente comenzó la modernidad. Modernidad que solo llegó a obtener la autoconciencia hasta el siglo XVI y XVII, pero que, en realidad, era ya el efecto de los esfuerzos de muchas personas en diferentes contextos. Describe cómo algunas de las ideas de los comienzos de la modernidad provienen de una disputa puramente teológico-metafísica: el problema de los universales. Las respuestas que a este problema dio Ockham no tuvieron quizás tanto éxito en la teología de la Iglesia católica, sin embargo, moldearon las ideas de los pensadores que fundaron la modernidad.

Luego, Gillespie se adentra en la biografía de Petrarca y en su influencia en crear un hombre completo y virtuoso, por primera vez se concebiría al hombre como autosuficiente. Petrarca, nacido en un momento tumultuoso en el que

la política y la Iglesia peleaban continuamente por el poder, decide buscar la estabilidad fuera de Dios y de la ciudad y del cosmos, para encontrarla en sí mismo. Este ideal inspiró el movimiento humanista, centrado en el individuo que era ajeno al mundo antiguo. El humanismo tomó del nominalismo su devoción por el individuo. Su intento, aunque incompleto, inspiró a muchos a seguir su camino y aquí es cuando Gillespie nos introduce al tercer capítulo: una investigación del humanismo y el triunfo del hombre.

El proyecto humanista se convierte en una atractiva propuesta para una sociedad que, poco a poco, se adentraba en la secularización, como un posible cimiento para la vida política y moral. Acaba introduciéndonos a Erasmo de Rotterdam, humanista comprometido con una religión de conversión interior, pacifismo e ideales morales. Para Erasmo, las obras del hombre eran la clave de su salvación, hasta el punto de que la fe y las Escrituras parecían superfluas. En el cuarto capítulo nos muestra cómo Lutero se engarza en una discusión por la misma pregunta teológica que preocupaba a Erasmo. Responde en un intento de renovar el mensaje central de la cristiandad para así resolver el problema que el Dios nominalista había creado: el hombre no puede nada, Dios a través de la gracia es el único que puede salvarnos. En este punto, el autor ha presentado ya los argumentos que defienden su tesis principal: la modernidad, como la conocemos hoy, nació de un conflicto religioso. Por ello, en las siguientes páginas, Gillespie se pregunta: ¿cuál era el verdadero conflicto de Lutero con el humanismo? A pesar de sus similitudes en su posición contra el nominalismo, Erasmo y Lutero no podían conciliar sus pensamientos. Gillespie pasa a introducirse en el pensamiento y vida de René Descartes. Descartes se apoya en su filosofía y en la capacidad del hombre de convertirse en poseedor de la naturaleza al comprenderla y manipularla con la ciencia para defenderse del Dios temible del nominalismo. De la misma manera, en el siguiente capítulo Gillespie nos mostrará cómo Hobbes busca defenderse también de esta inestabilidad e inseguridad que el Dios ajeno y voluntarioso del nominalismo representa y se refugia nuevamente en la capacidad humana para crear un mundo seguro, donde ni el Dios voluntarioso ni él mismo pudieran hacerle daño.

En el último capítulo, el autor hace referencia a las primeras grietas en el proyecto: nos ejemplifica algunas de las críticas importantes a la modernidad, que sin embargo continuó ampliando la imaginación de los intelectuales europeos. Las críticas a la modernidad por parte de Rousseau o Hume, aunque fueron escuchadas, no detuvieron el proyecto, sino solamente sirvió para afianzar la defensa del proyecto moderno: la razón humana podría traer orden a la vida humana si se le permitía. Nuevamente, recuerda Gillespie que ya sea entre Lutero y Erasmo o entre Hobbes y Descartes, en el corazón de la modernidad hay una ruptura, una antinomia de irreconciliables posturas ante una pregunta profunda, la pregunta por la relación entre el hombre y Dios que plantea el nominalismo. Con esto concluye Gillespie la obra, con la advertencia de que

solo comprendiendo nuestra propia tradición podremos llegar a transformar el conflicto cultural actual en un encuentro que nos lleve a ofrecer mejores respuestas a las grandes preguntas que como hombres nos atañen. «*Thus, only by coming to terms with our own tradition can we hope to transform the current clash of our two cultures into a more productive, although undoubtedly at times still painful, encounter of beliefs and ideas*», concluye.

Carmen Camey

Universidad del Istmo
carmencameym@gmail.com

Rémi Brague (2016), *El reino del hombre. Génesis y fracaso del proyecto moderno*. Ediciones Encuentro, 403 páginas.

Rémi Brague (1947) es una de esas voces literarias que, sin rebuscados protagonistas ni impostados aspavientos, se ha hecho a mérito propio, de a poco, un espacio propio en la palestra de los pensadores contemporáneos dignos de ser escuchados. Sus credenciales no son escasas ni menores: ha sido titular de la Cátedra Guardini en la Universidad Ludwig Maximilians (Múnich), es un referente en la historia de las ideas y del pensamiento árabe, medieval y moderno; en 2012 recibió el premio Ratzinger a la investigación teológica. Todo lo anterior sumado a una ya prolífica y creciente producción literaria que, sólida como es, no por ello es ininteligible ni inaccesible para el lector que busque una pluma autorizada para hacerse de una perspectiva relevante y pertinente de las ideas actuales y sus implicaciones.

En relación con esa producción literaria de Brague, el libro que ahora nos ocupa es la culminación de una trilogía cuyos dos primeros libros (2002, 2008) trataron, respectivamente, de las bases, primero cosmológicas y luego teológicas también, que construyeron el contexto antropológico de Occidente, es decir las normas que regirían y definirían lo humano, hasta llegar a los tiempos modernos, en que esas normas serían inicialmente cuestionadas y luego explícitamente rechazadas. Este tercer libro, por tanto, habla de cómo la humanidad comenzó un camino para desprenderse de todo contexto espiritual, metafísico, cultural e histórico, para buscar, en cambio, su fundamento y su legitimación existenciales en cualquier otra instancia que mejor le viniera al propósito: una autorreferencial búsqueda por redefinir la humanidad desde ella misma y para ella misma, con las consecuencias que ello trajo.

La redacción de Brague tiene un peculiar estilo que podría definirse como profundo, sin ser oscuro, agudo, sin ser chocante, sencillo, sin ser simplista, y, finalmente, casi «didáctica» para el que se inicia en esta suerte de hermenéutica cultural en la que el autor es experto. Rémi Brague escribe, si acaso esta metáfora es útil, con una técnica de «urdimbre y trama»: define un tema específico que desea exponer y traza desde este un hilo narrativo claro (urdimbre) sobre el cual interseca referencias históricas, bibliográficas o testimoniales (trama) que respaldan su exposición y permiten dilucidar mejor los sucesivos enunciados explicativos que el autor hace.

En cuanto a la obra como tal, esta expone el drama casi trágico y ciertamente sorprendente del devenir de la cosmovisión moderna. El surgimiento, evolución, auge, fractura y posterior (actual) involución del proyecto modernista. ¿Y qué es «lo moderno»? Del latín *modernus*, lo «de hace un momento, ahora, lo de hoy», lo contrapuesto a lo antiguo. Es revelador ese aporte de Brague al dirigir la atención a ese aparentemente menor, pero trascendental punto de inflexión en el autoconcepto de la vocación humana: ya no sería más *una tarea* recibida de

una divinidad ni de la naturaleza, ahora la humanidad sería *su propio proyecto*. Un proyecto desde sí misma, para sí misma... a pesar de sí misma. Los factores causales de ese punto de inflexión son varios y no necesariamente articulados entre sí, pero ciertamente convergentes; Brague acierta al presentarlos desde una secuencia expositiva tripartita: *preparación, despliegue y fracaso*.

La *preparación* hace un análisis histórico de la concepción que de antiguo se tenía del lugar del ser humano en relación con lo inmanente y con lo trascendente, con lo natural y lo sobrenatural, y consigo mismo. En ninguna de las principales religiones ni escuelas de pensamiento que configuraron Occidente se concebía al ser humano con la obligación de rebelarse a lo sobrenatural y dominar lo natural para validarse a sí mismo, para justificar su existencia y para refrendar su valía. En algún punto comenzó para el ser humano esa «anhelada angustia» de prescindir de todo basamento contextual y emanciparse de esos absolutos intangibles que comenzaron a resultarle, según su perspectiva, adocenantes y limitadores.

En el *despliegue*, parte del final de la Edad Media para llegar a las figuras cuasiparalelas de Francis Bacon y René Descartes, uno por la vía empirista, otro por la vía racionalista, ambos con un nuevo paradigma. Bacon y su *Novum Organon* y Descartes con su *Discurso del método*; con Bacon nace una nueva necesidad de dominar, de conquistar lo natural, de valerse de ello y de aprovecharlo. Y con Descartes nace el yo como el elemento fundante de una epistemología subjetivista e inmanentista. Y se genera así un dualismo hombre-naturaleza, mente-cuerpo, señor-dominio que no se dejaría ya más. A este nuevo «protoevangelio humanista» se adscriben numerosas figuras cuyos aportes se recaban en Comte, el positivismo sería la nueva religión, superadas quedarían las pueriles etapas religiosa y metafísica; el progreso, esa suerte de Nirvana científicista, sería la máxima aspiración humana. ¿Y la divinidad? Ya no sería necesaria, mejor dicho, dejó de serlo y se convirtió en indeseable.

A partir de ahí, en el *fracaso*, Brague muestra las sucesivas tentativas de pensadores varios que, desde un ateísmo materialista casi transversal a todos ellos, pretendieron fundar la esencia humana desde meras facultades: Nietzsche, voluntad; Darwin, biología; Freud, libido; Marx, trabajo. Estas nuevas vías hacia la voluntarista plenitud humana probarían cada una sus limitaciones y comenzarían a generar una frustración generalizada, un hastío del otrora anhelado poder y un cansancio existencial. Tanto quiso el hombre exacerbar su humanidad que se cansó de ella, ese crecimiento se convirtió en hinchazón, y esa evolución se mostró deletérea, una cruda anagnórisis. Ser humano ya no es suficiente, hay que salir de eso, abrazar la fantasía: la fantasía del transhumanismo, del poshumanismo, esa reificación de la humanidad, una terrible derrota de la razón ilustrada ante la razón instrumental. Ya lo diría Schopenhauer: «El hombre conquistó el mundo de las cosas, pero con un gran riesgo para su alma, él mismo se está convirtiendo en cosa...».

Así, la Modernidad... prometió al ser humano que sería un Prometeo que traería el fuego, pero lo dejó más bien como un Ícaro cuyo vuelo hacia el sol se ha frustrado. O quizás no, el ser humano sí encontrará el fuego, pero a costa de su propia combustión. Excelente libro, recomendable.

Jorge Luis (JL) Rodríguez Peláez
Universidad Intercontinental (México)
jl@rodriguezpelaez.com



Colaboradores

Marco Tulio Arévalo Morales (Guatemala) Filósofo, pedagogo y psicólogo clínico especializado en logoterapia, orientación existencial y psicología forense. Tiene estudios en ciencias jurídicas y sociales, maestría en Educación en Valores y maestría en Política y Comunicación. Ha sido funcionario de gobierno y consultor de organismos internacionales y empresas. Actualmente, trabaja en el desarrollo de talento humano y en construcción de conocimiento estratégico y comunicación política para diversas entidades públicas y privadas. Ha escrito más de cincuenta ensayos académicos en filosofía, antropología y psicoterapia, como *La Refundación del Estado desde el pensamiento de Jacques Maritain*, *Pervivencia de la doctrina metafísica aristotélica en la psicoterapia de hoy*, entre otros.

Camilo Bello Wilches (Colombia/España) Licenciado en Filosofía por la Universitat de Barcelona con especialización en Filosofía Política, posee una certificación universitaria en Coaching Educativo por la Universidad Antonio de Nebrija de Madrid. Actualmente, cursa una maestría en diseño editorial y publicaciones digitales en la Escuela Superior de Diseño Gráfico de Barcelona. Es catedrático en la Universidad Francisco Marroquín de cursos como Razonamiento Crítico, Introducción a la Filosofía, Teorías Éticas y Pensamiento Político Contemporáneo. Además, es coordinador editorial de la revista *Fe y Libertad*.

José Luis Cendejas Bueno (España) Doctor en Ciencias Económicas (UAM, 2001), profesor e investigador de la Universidad Francisco de Vitoria en el área de fundamentos del análisis económico, en la que ha publicado varios artículos y ha participado en diversos proyectos de investigación. Es miembro del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales.

Alejandro A. Chafuen (Argentina/Estados Unidos) Director gerente internacional, del Acton Institute, columnista de Forbes.com y expresidente de la Atlas Network. Se graduó de la Universidad Católica Argentina y Grove City College (Pensilvania) y recibió un doctorado *honoris causa* de la Universidad Francisco Marroquín. Su libro *Fe y Libertad, sobre las raíces cristianas de la*

economía libre ha sido traducido al chino, portugués, polaco, checo, italiano, esloveno y español. Es miembro de la Sociedad Mont Pelerin y expresidente de la Philadelphia Society. Es fideicomisario del Grove City College, el Instituto Fraser (Canadá), la Fundación Internacional para La Libertad (presidida por Mario Vargas Llosa, Madrid), HACER.org, entre otros. También es miembro de la Fundación John Templeton, el Templeton Religion Trust y la World Charity Foundation. Forma parte del comité ejecutivo del Prague Security Studies Institute y del Consejo Consultivo del Instituto Fe y Libertad.

José Manuel Díaz Martín (España) Licenciado en Derecho (Universidades de Alicante y Bolonia), diplomarse en Ciencia política y Derecho constitucional (CEPC de Madrid) y doctorarse en Filosofía (Universidad de las Islas Baleares). De su paso por la docencia del derecho constitucional es prueba *La responsabilidad política en los sistemas democráticos* (Valencia, 2001). Más perseverante ha sido en su cuidado de la obra de fray Luis de León, a la que ha aportado los inéditos latinos *Tratado sobre la gracia y la justificación* (El Escorial, 2008) y *Cuestiones sobre la Encarnación* (Salamanca, 2018) y una interpretación general, *Leyendo a fray Luis de León* (Newark, 2014). En ella ha visto cifrado el rostro desfigurado de lo mejor de nuestro pensamiento, al que a ratos se dedica.

Josué Estrada (México) Licenciado en Administración de Empresas y profesor en estudios teológicos. Actualmente, está terminando una maestría (M. Th.) en Teología y cuenta con estudios en filosofía medieval por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Es editor del Instituto Crux y profesor de Teología e Historia de la Iglesia.

León M. Gómez Rivas (España) Doctor en Historia Moderna y en Economía por la Universidad Complutense. Es licenciado en Teología por la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid. Trabaja como profesor titular en la Universidad Europea de Madrid, impartiendo las asignaturas de Historia y Pensamiento Económico. Sus temas de investigación tratan sobre el pensamiento político y económico de la segunda escolástica española, como analizó en su tesis sobre *La Escuela de Salamanca, Hugo Grocio y los orígenes del liberalismo económico en Gran Bretaña*. Además, forma parte del consejo editorial de la revista Fe y Libertad.

Hernando Guerra-García Campos (Perú) Bachiller en Derecho por la Pontificia Universidad Católica del Perú y magister en Administración de Negocios por la Universidad ESAN. Es socio de la empresa consultora *Cambio y Gerencia* y ha sido presidente del directorio de *Aprenda instituto de la microempresa*, director del *Diario Oficial El Peruano* y conductor del programa de negocios *Somos Empresa* en la televisión nacional peruana durante más de 15 años.

Es conferencista nacional e internacional en los temas de emprendimiento, servicio al cliente, liderazgo y preside en la actualidad la Asociación Nacional de Emprendedores del Perú. Actualmente, sigue un posgrado en filosofía en la Universidad Francisco Marroquín y prepara un libro sobre las reacciones ante los cambios digitales en los emprendedores peruanos.

Alejandra Martínez Cánchica (Venezuela) Licenciada en Historia egresada de la Universidad Central de Venezuela, con estudios en Economía de la Escuela Austríaca en la Universidad Monteávila (Caracas, Venezuela). Actualmente, es directora de Estudios Latinoamericanos en Fundación Libertad y Desarrollo, y estudia una maestría en Historia en la Universidad Francisco Marroquín en Guatemala.

Joaquín E. Meabe (Argentina) Abogado y doctor en derecho por la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE), es filósofo, jurista, historiador y docente-investigador. Se ha desempeñado como director del Instituto de Teoría General del Derecho (UNNE). Ha dirigido proyectos de investigación y es autor de numerosos libros entre los que cabe citar: *Derecho y Filosofía Social en Rousseau* (1993), *El Derecho y la Justicia del Más Fuerte* (1994) y *Introducción a Paideia* (Corrientes, 2012). Como traductor y editor ha publicado una nueva versión directa y anotada de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (2014), entre otras obras. Actualmente, dirige el Seminario sobre Heráclito en nuestro Extremo Occidente en el ITGD con más de cincuenta publicaciones especializadas y tiene asimismo más de 400 artículos en revistas y en publicaciones científicas y académicas.

Guillermo W. Méndez (Guatemala) Teólogo, investigador y profesor universitario. Ha escrito varios libros, como *La fe en el mundo moderno* y su más reciente publicación *La guerra europea peor interpretada: ¿guerras de religión o la historia bajo juicio?* Perteneció a la Fraternidad Teológica Latinoamericana, a la comisión de teología de la Alianza Evangélica Mundial; es fundador del Instituto de Servicios a la Nación (ISN) y es miembro fundador del Instituto Fe y Libertad.

Antonio Moreno Almárcegui (España) Doctor en Historia Moderna por la Universidad de Barcelona (España). Actualmente, es profesor titular en la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de Navarra (España). Ha publicado numerosos artículos, capítulos de libro y monográficos sobre historia económica, demografía e historia de la familia. Participa como evaluador de varias revistas: *Empresa y Humanismo*; *Journal of Family History*; *Espacio, Tiempo y Forma*; *Cauriensa* y *Obradoiro de Historia Moderna*. Sus líneas de investigación son historia económica e historia de la familia, y en los últimos años se ha especializado en la lógica del don.

Giovanni Patriarca (Italia) Estudió ciencias políticas en la Universidad de Camerino (Italia) y filosofía en la Pontificia Universidad Lateranense. Obtuvo un diploma en Estudios Islámicos en el Pontificio Instituto de Estudios Árabes e Islámicos y un doctorado en Filosofía de la Pontificia Universidad Regina Apostolorum en Roma. Ganó el premio Novak en 2012. Ha trabajado en proyectos culturales italo-alemanes (2008-2014) en Hamburgo y Núremberg. Colabora con la Universidad Francisco Marroquín en Guatemala. Actualmente, está llevando a cabo investigaciones en la Universität de Bayreuth (Alemania).

Moris Polanco (Guatemala) Director académico y de investigación del Instituto Fe y Libertad, en donde además es editor de la revista académica del mismo nombre. También es director del área de humanidades de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Francisco Marroquín, donde imparte Filosofía, Lógica y Ética. Es doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, y licenciado en Letras y Filosofía por la Universidad Rafael Landívar. Es autor de *La filosofía moral de Adam Smith* y otros libros.

Carroll Rios de Rodríguez (Guatemala) Presidente fundadora del Instituto Fe y Libertad. Obtuvo una maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Georgetown. Es columnista y autora de diversos artículos, y además catedrática en la Universidad Francisco Marroquín de cursos de análisis económico de la política, desarrollo económico, historia y ética. En el 2011, Acton publicó su libro *Crisis financiera, populismo y el camino a la prosperidad en América Latina*.

Germán Scalzo (México) Doctor Internacional y Magister en Gobierno y Cultura de las Organizaciones por la Universidad de Navarra (España). Es, además, licenciado en Ciencias Empresariales por la Universidad Austral (Argentina). Realizó estancias de investigación en Holanda, Italia y EE. UU. Desde 2014, es profesor titular de ética profesional en la Universidad Panamericana, campus México, y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores en México. Su interés académico es la intersección entre la ética, la economía y la empresa, desde una perspectiva filosófica y antropológica.

Juan Fernando Sellés (España) Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra y profesor visitante de 9 universidades extranjeras. Ha publicado 50 libros y 260 artículos, y ha dirigido 19 tesis doctorales. Sus dos líneas de investigación son la antropología filosófica y la teoría del conocimiento.

Chantal Marie Soldini López (Guatemala) Estudiante de un posgrado en Filosofía con pasión por la escritura y la investigación académica. Sus principales ramas de investigación son la privacidad, vigilancia, teoría del internet y libertad digital. Su tesis de licenciatura fue publicada en la Universidad Fran-

cisco Marroquín y ha dado conferencias sobre el tema de su investigación. También ha trabajado en la creación de contenido digital y mercadeo. Debido a la experiencia adquirida a través de sus investigaciones, tiene un profundo conocimiento en las subculturas del internet y sus tendencias.

Gabriel Zanotti (Argentina) Director académico del Instituto Acton en Argentina y autor de numerosos libros. Es profesor y licenciado en Filosofía por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y doctor en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Ha profundizado en el pensamiento de santo Tomás de Aquino y de la Escuela Austriaca de Economía. Es miembro del consejo editorial de Fe y Libertad.

Silverio Zebral Filho (Brasil) Jefe de la Unidad de Innovación Gubernamental y Coordinador Académico de la Escuela de Gobierno de la Organización de los Estados Americanos (OEA) en Washington, DC. Es profesor de gobernanza y liderazgo público en George Washington University e investigador afiliado de la Indiana University Bloomington. Es economista y politólogo, tiene una maestría en Desarrollo Internacional del Graduate Institute Geneva, un MBA del IE Business School y un doctorado (candidato) en International Political Economy en la John Hopkins School for Advanced International Studies. Es miembro de The Antigua Forum de la UFM, en donde estudia una maestría en Filosofía.

María Idoya Zorroza (España) Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra (2001); Acreditada como profesora titular por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA), actualmente, es profesora en la Universidad Pontificia de Salamanca en las Facultades de Educación y Filosofía. Ha impartido docencia en la Universidad de Navarra, y como profesora visitante en la Universidad de Piura, Universidad Santo Toribio de Mogrovejo (Perú), y Strathmore University (Kenia). Es autora de artículos y capítulos de libros de temática antropológica publicados en, entre otros lugares, *Scientia et fides*, *Cauriensia*, *Azafea*, además de libros y edición de obras colectivas. Actualmente, trabaja la antropología de la justicia en la Escuela de Salamanca (siglos XV-XVII).