

SECULARIDAD Y USO DE LOS BIENES

MIGUEL ALFONSO MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA Y ORTEGA
Departamento de Economía. Universidad de Navarra

Lo característico del hombre es que su relación con la naturaleza, y el modo de satisfacer sus necesidades, no está preestablecido, como sucede en el caso de los animales, sino que necesita ser diseñado. Pero esto no quiere decir que el hombre pueda prescindir del uso de la naturaleza. Tener que satisfacer esas necesidades no sólo no es un obstáculo para su propia perfección, sino que es el medio imprescindible para que se manifieste su espiritualidad. El hombre comienza su conocimiento por imperativo de su condición corporal, por la urgencia de sus necesidades, que vuelvo a repetir, no deben ser consideradas un lastre, sino una vía de ascenso progresivo a que se manifieste la plenitud de la condición humana. Es muy revelador que la razón humana se manifieste primariamente en el modo de resolver los problemas más inmediatos que plantean las necesidades cotidianas.

No es la razón la que descubre los problemas, sino que son los problemas los que descubren al hombre que dispone de razón. Todo racionalismo es un intento de invertir ese orden, de querer colocar la razón en un vacío vital, desde el que se pretende diseñar todo. Esta tendencia que podríamos llamar de desubicación, de colocarse en "ningún sitio", está en la raíz de todas las utopías. Una tendencia que se da también, y de modo más fuerte, en ese tipo especial de conocimiento que es la fe.

En esta comunicación a través de dos modos históricos de enfrentar el problema del uso de los bienes, pretendemos poner de manifiesto como la fe subraya y potencia la libertad natural del hombre en el modo de satisfacer sus necesidades.

En el siglo XIV, algunos cristianos de tendencias espiritualistas, amantes de la segregación del mundo, y de la unión mística y directa de la criatura con el Creador, interpretaron que conceder la razón, como había hecho Santo Tomás de Aquino, a lo que consideraban materialismo de Aristóteles, era una especie de desquite de los paganos so-

bre el cristianismo. Una forma de desprecio de la fe frente a la razón. Por eso, rechazaron la idea de que era posible construir una ciudad humana sin el auxilio inmediato de la gracia de Dios.

El hombre caído en pecado, era incapaz de reconocer el más mínimo bien, y de vivir con cierto orden. La gracia no sólo era la llave del cielo, sino el remedio imprescindible para que el hombre pudiera construir una ciudad sobre la tierra. En cierto sentido, entendían que la gracia hacía superflua la naturaleza. Sólo con la ayuda de la gracia sería posible construir un cielo sobre la tierra: la ciudad de los santos.

Esa tendencia racionalista, de que hemos hablado en la introducción, planteó la hipótesis de que el hombre, antes de la caída, había vivido en un supuesto estado natural, o de inocencia, en el que se gobernaba por la recta razón. Es decir, se venía a suponer que la ley natural, los dictámenes de la razón, son previos al desenvolverse de la historia. Un modo de entender la razón, la ley natural, que deja sin sentido la historia. Las relaciones del hombre con la naturaleza carecen de sentido, se convierten en una especie de enemiga, una "resistencia" a la razón humana, que de antemano sabe lo que hay que hacer. No tiene nada de extraño que en correspondencia a este modo de entender la razón, la gracia fuese entendida como una luz divina que permitía a la razón recuperar el estado de inocencia, prescindir de la naturaleza, de sus tendencias y limitaciones.

Aquino, siguiendo a Aristóteles, no compartía ese modo de entender la razón práctica. La ley natural fuera de la ciudad, y antes de la historia, es informe. El hombre fuera de su entorno propio se convierte o en un dios o en una bestia. No puede llegar a pensar, si primero no aprende a hablar, para lo cual necesita haber aprendido a vivir en el seno de una comunidad.

Los primeros franciscanos, y especialmente los llamados espirituales o "fraticelli", en la medida en que crecía y se extendía su orden, creyeron entender que se producía un choque entre el espíritu de pobreza y desprendimiento de su fundador, San Francisco de Asís, y las inevitables exigencias, en términos de medios materiales y organización, que conllevaba esa expansión. Algo que, por otro lado, es inevitable en toda obra humana, por muy espiritual que sean los fines que se persiguen. Para evitar ese aparente dilema, sostuvieron algunos que era posible usar de los bienes en una especie de estado de inocencia, vivir según naturaleza, o según Dios.

San Buenaventura, buscando una solución a este problema de la inexcusable necesidad de disponer de mayor riqueza, vino a sostener la tesis de que era posible un uso de los bienes, sin que conllevase propiedad. Tesis que de algún modo fue apoyada por la Bula *Exiit qui seminat*

del Papa Nicolás III. Donde se apuntaba la idea de que se podían usar los bienes sin necesidad de enajenarlos o someterlos a intercambio.

Duns Scoto, para dar más fundamento a la tesis de San Buenaventura, vino a sostener que en estado natural, o de inocencia, no había ningún tipo de propiedad, ya que la estrategia propia en ese estado era el uso común de los bienes, y la igual libertad para todos. Era posible, que en ese estado, cada hombre tomase del acervo común lo que necesitase, sin necesidad de apelar a la violencia, siempre que dejase lo suficiente para los demás. Este uso de las cosas según recta razón, generaría armonía entre los hombres, un uso común y justo de todos los bienes por parte de todos los hombres. El problema de la tesis de Scoto es que no explicaba con arreglo a qué tipo de racionalidad puede determinar cada hombre lo que le corresponde del acervo común. En otras palabras, no daba razón de cómo se podría lograr esa armonía en el uso de los bienes. Pero lo que interesa ahora destacar es que unía el concepto de recta razón en el uso de los bienes a una distribución previsible, a un resultado. De este modo, por un lado, hacía inútil su demostración, ya que la armonía se daba por supuesta desde el principio, y, por otro, ponía las bases de una interpretación consecuencialista de la recta razón. La armonía sólo podía ser juzgada por el resultado, lo cual la hace de algún modo inalcanzable o inexistente.

A partir de estos supuestos algunos llegaron a la conclusión de que sería factible vivir en este mundo en una especie de continuo presente, sin necesidad de previsión ni organización productiva, como si la historia hubiera transcurrido, o comenzara en cada instante. Además, de manera implícita, se venía a insinuar que las instituciones, como la propiedad, el intercambio, el dinero, etc., vendrían a ser consecuencias del pecado. La divina providencia, para contrarrestar las tendencias desviadas del pecado, y como un remedio a la ambición humana había permitido la propiedad, y la consecuente capacidad de enajenación e intercambio. La propiedad era inevitable en la ciudad, pero no para los que en esta tierra, con la ayuda de la gracia, abandonaban la ciudad y querían vivir conforme inocencia, o según Dios.

La postura de Aquino acerca de lo que la ley natural prescribe respecto al uso de los bienes era, desde un punto de vista antropológico, mucho más positiva y realista. Se puede decir que algo es natural de dos maneras distintas, bien porque es tendencia de la naturaleza: por ejemplo, no causar daño al prójimo, o bien, porque la naturaleza no prescribe lo contrario: por ejemplo se puede decir que la desnudez del hombre es natural, pero no se sigue de esa calificación que el hombre tenga que ir desnudo, sino que tiene la posibilidad de diseñar su vestido, de elegir el modo de presentarse ante los demás. Pues bien, el uso

en común de los bienes, y la igual libertad de todos, es natural en este segundo sentido. No se puede afirmar que la naturaleza imponga un único modo en el uso de los bienes. En principio, es tan natural el uso en común, como el reparto y la apropiación de los bienes, y la servidumbre de unos respecto de otros. Modos de proceder que fueron introducidos posteriormente por la razón humana que consideró podían ser más útiles con vistas al logro de una mejor condición de vida (*S. Th.* II-II 94,5). Este modo de razonar dejaba claro que para Aquino la ley natural, fuera de la ciudad y de la historia, es informe, constituye un principio general que no impone ninguna estrategia determinada en el uso de los bienes.

Respecto a la propiedad o dominio sobre los bienes, distingue Aquino entre lo que se refiere a la naturaleza de los bienes, y lo que se refiere a su uso. En el primer caso, los bienes sólo dependen del poder divino, y el hombre no tiene nada que decir. En el segundo caso, el hombre, por medio de su razón y su voluntad, puede usarlos en su propio beneficio (*S. Th.* II-II 66,1). En este sentido distinguía dos tipos de dominio. Uno absoluto, que corresponde a Dios como Creador, y uno útil, esencialmente diferente al divino, que le corresponde al hombre, y se refiere sólo al uso de las cosas¹. Este dominio útil que define Santo Tomás es natural en el mismo sentido que lo es la desnudez en el caso citado anteriormente. Mientras no se actualice en el seno de una comunidad, permanece informe, es una pura potencia que reside en la naturaleza humana. Ni exige exclusión en el uso, propiedad privada, ni obliga al uso en común, propiedad colectiva.

De lo que llevamos visto se puede deducir que para Aquino no existía tal cosa como un estado de naturaleza, donde los hombres pudieran vivir según recta razón. Fuera de la ciudad, la ley natural es pura potencialidad. En segundo lugar, que la propiedad, en cuanto capacidad de disposición sobre el uso de los bienes, es inherente a la condición humana. No es un remedio para la concupiscencia de la naturaleza caída, sino condición para el desarrollo de la persona humana. En tercer lugar, que el uso de los bienes es siempre una forma de dominio, un reto a la capacidad del hombre para superar los problemas que le plantea el entorno en el que se ve obligado a satisfacer sus necesidades.

La postura de Aquino contrastaba con la de aquellos que admitían un estado natural en el que era posible un uso sin ningún tipo de dominio. Como si la razón y la voluntad humana pudieran actualizarse en el puro vacío institucional. Ni tan siquiera admitían que el uso en

1. En este sentido se puede decir que Aquino comparte con Acursio la distinción entre dominio directo y dominio útil.

común de los bienes fuese una forma de dominio. Como sucedía en una comunidad benedictina, que en cuanto tal tenía dominio sobre sus tierras. Juzgaban que el concepto de propiedad era algo necesariamente ligado al amor desordenado a sí mismo, a la concupiscencia; algo característico de la naturaleza caída, pero no del estado de inocencia. Sólo la propiedad puede ser objeto de intercambio, y puede ser defendida frente a la reclamación del necesitado, si es necesario con recurso a la violencia.

De este planteamiento de los primeros franciscanos se seguían consecuencias normativas. Si era posible para unos hombres, los frailes, vivir de ese modo, ¿por qué no para todos? Para impedir esas consecuencias anarquizantes, el Papa Juan XXII, mediante la Bula *Quia vir reprobus* (1323), puso las bases para una revisión de las tesis de los "fraticelli", que llevaría a la mayoría a rectificar, y a una minoría a extremar la postura. Pero también entre los que se oponían a las tesis de los "fraticelli", hubo quienes, por reacción, adoptaron posturas que se situaban en un aparente extremo contrario. Algunos llegarían a sostener que en estado natural hay verdadera propiedad, un dominio actual y efectivo, y no potencial o informe, como sostenía Aquino. Es decir, la propiedad no estaría ligada a la naturaleza, sino al individuo. Lo cual, por paradójico que parezca es casi la misma tesis que sostenían los "fraticelli". Conducía también a una forma de reparto *a priori* cognoscible por cada individuo. Según éstos, toda relación entre el hombre y la naturaleza es de dominio efectivo, con independencia de que se viva o no en el seno de una ciudad. Cuando un individuo en estado natural consume los bienes que tiene alrededor ejercita un derecho real y efectivo de propiedad. Esta corriente que está en la raíz del capitalismo más radical, liga el derecho de propiedad a lo más íntimo de la estructura humana, empapando hasta el último rincón del mundo moral.

Entre los franciscanos rebeldes que insistieron en las tesis del pauperismo, y adoptaron una postura de rebeldía, estaba Guillermo de Ockham. En su opinión la propiedad sólo existe en la sociedad, donde han sido establecidos tribunales² a los que recurrir contra todo el que se oponga al ejercicio de ese dominio. En estado natural, al no existir esas instituciones, no había lugar para ningún tipo de dominio. De este modo, Ockham ligaba el concepto de derecho de propiedad a la existencia de instituciones judiciales, a la vida en la ciudad. Sin embargo, admitía al mismo tiempo que en estado natural existía un derecho al uso (*ius utendi*), que no podía ser propiedad (*dominium*), ya que no había instancia judicial donde litigar contra el impedimento a su ejer-

2. Esta discusión sobre la pobreza apostólica había hecho perder el sentido del "iura ad rem", la reclamación que uno hace sobre otro.

cicio. Esta distinción entre derecho al uso y derecho de propiedad no quedaba clara. ¿Por qué razón un derecho estaba unido a la existencia de instancias judiciales, y el otro no? Tampoco quedaba claro cuál era el fundamento de ese derecho al uso. De todas maneras, el punto más débil del argumento de Ockham es que de entrada admitía la existencia, en estado natural, de un derecho activo a usar de los bienes, que era precisamente la tesis de los que se situaban en el polo opuesto. Según éstos, el derecho de uso era indistinguible del derecho de propiedad (*dominium*).

El papa Juan XXII había usado en su argumentación la distinción hecha por Aquino entre el dominio absoluto de Dios sobre toda la creación, y el dominio útil, subordinado al primero, que por ley natural le corresponde al hombre. Sin embargo, desde sectores espiritualistas, que se resistían a aceptar un fundamento natural para el dominio, juzgaron que ambos tipos de dominios tenían que ser esencialmente iguales³. Es decir, entendían que el dominio del hombre sobre los bienes sólo podía ser una concesión de Dios a los hombres, pero no a la naturaleza, que había sido dañada por el pecado, sino a los que vivían en gracia. De este modo, los puros participaban del mismo dominio divino sobre toda la creación. Según este enfoque, cuando un propietario cometía un pecado mortal dejaba de ser propietario para convertirse en usurpador. Una idea que tomaría luego Wicelí (1320-1387).

A partir de esta idea del dominio como concesión de Dios a los hombres, algunos teólogos de orientación espiritualista, como Pierre d'Ailly y Jean Gerson, durante los siglos XV y XVI, empleando rebuscados argumentos teológicos, que nada tenían que ver con la práctica de la jurisprudencia, llegarían a conclusiones muy opuestas a lo que pretendían los espiritualistas.

D'Ailly, consciente de la inseguridad que planteaba ese fundamento del dominio, argumentaba que del mismo modo que un clérigo en pecado mantiene, no obstante, por concesión divina, la capacidad de administrar los sacramentos, los propietarios que incurrían en pecado podían mantener, también por concesión divina, el dominio sobre sus bienes. Lo mismo que la gracia no era necesaria para la salvación personal, sino la gracia ministerial orientada al bien de la comunidad, la que mantenía la capacidad de administrar sacramentos, era la gracia ministerial del propietario, la que le permitía mantener el dominio. La sociedad era explicada como algo de origen divino y, por tanto, sus fundamentos eran un tema propio de la teología.

3. Esa igualdad de hecho entre Dios y los hombres lleva a plantear una especie de relación jurídica, contractual, entre Dios y los hombres. Los hombres tienen un "ius" frente a Dios.

Gerson, discípulo D'Ailly; daría un paso más, y sostendría que cuando un propietario incurre en pecado Dios no le quita la capacidad natural para hacer cosas, luego tampoco le quita sus derechos de usar bienes. Los hombres en estado natural tienen dominio, no porque tengan gracia, sino porque tienen capacidad de obrar. De este modo, Gerson entiende el derecho como la capacidad de hacer; lo que corresponde al agente según su propia naturaleza, y que, por eso mismo, es conforme al dictado de la recta razón. Este modo naturalista de entender el derecho como facultad o capacidad que se puede ejercer en la soledad, le llevaría a hablar de que el cielo tiene derecho a la lluvia, o el pájaro a su nido, etc. Según esto también las criaturas no racionales tendrían derechos. Gerson confunde derecho y libertad, creando una oposición entre derecho y ley. Mientras que el primero es libertad de acción, la segunda es límite y restricción a esa libertad. Una concepción del derecho que contrasta con la de los romanos, para quienes el derecho actúa como límite a la libertad, a la facultad de hacer lo que uno quiere. Se puede hacer todo, siempre que no esté impedido por la fuerza o el derecho.

Gerson vuelve a una concepción preplatónica de naturaleza. El hombre es como es, cerrado sobre sí mismo, incapaz de perfección. No tiene posibilidad de participación racional en la ley divina, sino que es movido por el ímpetu natural. Obra del mismo modo que los animales, hace lo que está dispuesto que haga. No tiene, pues, nada de extraño que asigne derechos a los animales, ya que confunde el derecho con el ejercicio de tendencias naturales.

La ciudad ya no es por naturaleza, sino por pura convención. Gerson introduce una distinción entre dominio natural y no natural. El primero estaría referido a las necesidades básicas, y el segundo, a las necesidades superfluas o por convención. Distinción que luego tendrá un importante papel en el desarrollo de la teoría económica. La ciudad no sería más que un agregado de individuos, con derechos naturales, que se asocian para lograr la satisfacción de las necesidades más artificiales. Tanto la Iglesia como el Estado deben su poder a la suma de los poderes que tienen todos y cada uno de sus miembros.

Gerson acabaría afirmando que la sociedad política es necesariamente perfecta, posee la más completa autoridad para regular sus propios asuntos sin inferencias externas. Por tanto, la jurisdicción de la Iglesia no se extiende al seno del Estado. Mientras que la Iglesia es un don de Dios, el Estado es algo enviado por Dios para remediar la situación de los pecadores. Distinción que también apoyará Ockham.

Puede parecer llamativo que sean precisamente los que fundamentaban su teoría de la sociedad en argumentos teológicos, los que con más fuerza insistían en negar a la Iglesia cualquier papel en la organización del orden social. De todos modos, si se piensa bien, no pueden ser

más coherentes. El derecho de propiedad, y el poder coercitivo son consecuencia del pecado, algo impuro y necesariamente laical. A la Iglesia, en cuanto sociedad de los puros, le conviene vivir fuera de la sociedad, en estado natural o de inocencia.

Frente a la postura de los espiritualistas, que sólo se interesan por un supuesto hombre natural, que vivía más allá de la sociedad, está la postura de un grupo de laicos cristianos, Petrarca (1304-1374), Dante (1265-1321), Salutati (1331-1406), Valla (1407-1457), Bruni (1370-1444), Vives (1429-1540), etc., llamados renacentistas, humanistas cívicos o, simplemente, humanistas, que se interesan por el hombre civilizado, el que vive en la ciudad, conforme a derecho.

En su argumentación contra la herejía pelagiana San Agustín había insistido en la radical insuficiencia de la naturaleza humana para, sin la ayuda de la gracia, alcanzar la salvación. Una incorrecta interpretación de esos argumentos, junto a una terminología neoplatónica, había llevado a los espiritualistas a una visión pesimista de la naturaleza humana. Toda aspiración al logro de la excelencia humana era percibida como algo peligroso. Un rebrote de pelagianismo. La idea de perseguir la "virtus", la excelencia humana, partía de la errónea presunción de que un hombre podía alcanzar alguna perfección mediante sus propios esfuerzos. Para los espiritualistas no había verdadera virtud humana, toda gloria humana era oposición a la gloria de Dios.

Los humanistas cívicos proclamaban la necesidad de una síntesis práctica entre las virtudes cardinales de los antiguos paganos, y las virtudes cristianas. Para Petrarca, por ejemplo, las virtudes humanas pueden ser perseguidas por sí mismas, son verdaderas virtudes con independencia de que se tenga fe o no. La persecución del honor no es por sí mismo algo despreciable, ni opuesta a la gloria de Dios⁴. Las virtudes clásicas, no sólo no se oponían a las virtudes cristianas, sino que eran su fundamento natural. Alababan la "inmensa dignidad y excelencia" que Dios había otorgado a la humanidad.

Los humanistas prestaban atención a la vida normal y corriente que viven la mayoría de las gentes en el seno de la ciudad. Destacaban la dignidad de la modesta realidad en la que vive el ciudadano, de los problemas cotidianos a los que tienen que enfrentarse. Una vida dedicada al puro placer y la contemplación (ocio), no es de ningún valor, la prosecución de una actividad al servicio de todos es de mucho mayor valor. El intelecto lleva a la más alta felicidad, a la contemplación, pero

4. Sólo en el siglo XVII, como consecuencia del protestantismo, se volverá al desprecio por el honor. La famosa denuncia del honor que hace Falstaff en *Enrique IV* de Shakespeare, las ironías de Rochefoucauld, y la idea de Hobbes de que a los hombres sólo les interesa su interés, son muestra de este desprecio surgido con la Reforma.

eso sólo será posible en el cielo, en esta tierra el hombre está destinado al servicio de la perfección propia y de los demás, mediante la realización de actividades de servicio. La sabiduría en esta tierra incluye tanto la contemplación posible como la prudencia, por eso una vida de puro ocio nunca puede ser apropiada, ni para un poeta ni para un sabio. El mismo Dante, aun en medio de lo más intenso de sus estudios, siempre se las arregló para mantener su ejercicio ciudadano. El interés por el hombre real y concreto exigía dirigirse a todos los hombres y no sólo a los príncipes. Este rechazo explícito del ideal de vida de Aristóteles y de Platón prueba que el humanismo tiene sus raíces más en el humanismo cristiano de Aquino que en el puro humanismo pagano.

Con esta postura los humanistas daban un nuevo sentido a la oposición clásica entre la "virtus" y "fortuna". La "virtus", la excelencia humana, se adquiría en la lucha por superar las adversidades o halagos de la fortuna. La fortuna favorece al bravo, al valiente, al que se esfuerza y no desfallece. Una actitud que no tenía nada de pelagianismo. Nada tiene que ver con la idea fatalista del concepto pagano de la Fortuna, una diosa ciega y caprichosa, sino que, como sostiene Boecio, representa a la Naturaleza como instrumento de la Providencia para que los hombres se conozcan y se superen a sí mismos. De modo parecido insiste Petrarca, en que la resistencia que encuentra el hombre en la naturaleza, lo que los antiguos llamaban la fortuna, es lo que forja el ingenio y el carácter del hombre. El hombre se conoce a sí mismo, y se manifiesta a los demás, en la medida en que aprende a superar con esas resistencias.

Para los humanistas, la vida del hombre, y el logro de su excelencia, no se entiende separado de ese reto que para el hombre representa la Naturaleza. Precisamente porque su relación con ella no es ni simple ni unitaria, como la de los animales, sino problemática y compleja, no puede ni debe alejarse de ella, pues sólo aceptando los restos que esa relación plantea, puede el hombre descubrirse a sí mismo, y poner en práctica sus potencialidades. Esa tensión entre el hombre y la naturaleza, no puede resolverse desde arriba, con un enfoque racionalista y descarnado, sino acercándose a lo singular e irrepetible, a los problemas diarios, para tratar de descubrir su sentido. Para los humanistas es la palabra, la búsqueda del sentido, la creadora de la ciudad y del hombre mismo.

Salutati descubre en el mito de Hércules el destino del hombre sobre la tierra. Sus trabajos representan la tarea de humanizar los poderes extraños de la naturaleza, dando lugar a las obras humanas, fundamentalmente a la ciudad, o primer ámbito de lo propiamente humano.

Con el humanismo se inicia el descubrimiento del sentido del trabajo, de la actividad humana en este mundo. No hay nada que provoque más deshonor e infamia que la pereza y la inactividad. La fuente

original del devenir del hombre se encuentra en la transformación originaria, en la humanización de la naturaleza, mediante el trabajo. Lo humano se inicia con el sometimiento de la naturaleza al trabajo, que conlleva la autoafirmación de la dignidad del hombre. Con su trabajo el hombre pone los fundamentos de la sociedad y la historia. No es lo primero la reflexión, sino los trabajos del hombre por construir su mundo, adaptando la naturaleza a sí mismo.

Los animales satisfacen sus necesidades orgánicas mediante la aplicación de esquemas innatos. El hombre, por el contrario, tiene que imaginar esquemas y determinar su adecuación. La satisfacción de sus necesidades conduce al desarrollo de nuevos tipos de necesidades, las cuales conducen a nuevas formas de trabajo y, por tanto, a nuevas formas de sociedad. La sociedad humana siempre está en devenir, y esto es lo que la convierte en un mundo histórico. Una transformación de la naturaleza que exige al hombre buscar el sentido de esa transformación. Lo específicamente humano del trabajo es la experiencia del misterio de la naturaleza, que le lleva a su propio misterio, y le remite finalmente al misterio de Dios.

Las ciudades son fruto del trabajo, agrupación de casas, donde se trabaja, hay comercio, contratos, se compra y se vende. Los humanistas quieren huir de esa visión pesimista y anticristiana que confunde la persecución del propio interés con el egoísmo. El fin del hombre, y el bien de la propia ciudad, exige que el hombre se esfuerce por lograr riquezas para sí y para el bien de la república. El sentido común exige que se preste atención a la creciente complejidad de la vida mercantil y civil, que se valore y se dé la debida importancia al trabajo y al comercio para la marcha de la ciudad y la excelencia de sus hombres. Tampoco el dinero debe ser considerado como algo negativo, sino que puede ser empleado como creador de riqueza y trabajo, como nervio de la república. Propugnan un enriquecimiento con sentido de lo público, una búsqueda de la riqueza de la ciudad, no sólo de algunos ciudadanos. En otras palabras, un enriquecimiento solidario, que no provoque desigualdades excesivas en el reparto de las riquezas.

Pero la riqueza no es entendida como un objetivo, sino como una consecuencia. Es más importante para los ciudadanos desarrollar sus talentos que sus riquezas y la extensión de sus linajes. Deben conseguir su excelencia gastando sus energías en el servicio de la comunidad. Sólo así es posible un ambiente de libertad en el que los ciudadanos pueden perfeccionarse y llevar adelante sus proyectos de crecimiento y servicio. Las virtudes de los antiguos romanos son tomadas como ejemplo de servicio a un elevado ideal humano. Los humanistas insistían en recuperar el "espíritu público". Destacaban la importancia de la "virtus", de las virtudes cívicas.

Frente a la educación hasta entonces existente —una para clérigos, orientada al más allá, y otra para caballeros, orientada hacia el ocio— propugnaban una educación basada en las virtudes humanas, donde la teoría y la práctica estuviesen enlazadas. El fin fundamental de la educación debía orientarse al desarrollo de las potencialidades de la naturaleza humana. Algo que no debía entenderse de modo negativo, sino como medio imprescindible para que el hombre alcanzara su fin. Era necesario seguir el criterio de Cicerón, que había propuesto la filosofía moral, la educación en las virtudes humanas, como eje central para el entrenamiento del carácter.

El optimismo cristiano de los humanistas arranca del descubrimiento de San Agustín de la importancia de la libertad de la voluntad. Una libertad que permite al hombre diseñar su propio carácter. No es cierto que el gobierno de la ciudad sea un diseño divino para remediar la caída del hombre. La responsabilidad y libertad humana desempeña un papel más importante de lo que se quería reconocer. No todo se puede imputar directamente a las disposiciones divinas. Dios se toma en serio la libertad que ha otorgado al hombre. Es muy revelador que sean precisamente los humanistas los que inician un fuerte ataque contra el agobiante predominio de la astrología, y la idea del fato o destino inexorable. Son los propios hombres los que gobiernan su destino, las fuentes de sus propios sufrimientos y desdichas.

El énfasis en los poderes creativos del hombre fue uno de los rasgos característicos de este renacimiento de la naturaleza humana como creación de Dios. Cada hombre contaba, y mucho. No era una simple pieza sin importancia en un grandioso diseño escatológico, dirigido por la voluntad abrumadora de la divinidad. El hombre usando de su libertad era el arquitecto de su propio carácter. Se transformaba a sí mismo, al tiempo que transformaba el mundo que le rodeaba.

Surgía una nueva idea de historia, que en cierto sentido se complementaba con la de San Agustín. Junto al progresivo manifestarse de los planes divinos, al puro teodrama o teofanía, se desarrollaba el antropodrama de los que viven en cada época, que pueden actuar de un modo u otro, y que no son figuras sin importancia. Lo mismo que en el plano político los hombres concretos, las personalidades individuales que forman parte del pueblo, toman importancia frente al príncipe; en el plano religioso, toma importancia la vida de los hombres concretos que permanecen en el seno de la ciudad.

Ciertamente, los humanistas no hablan de derecho natural, que consideraban una ficción, sino que se atienen al derecho paradigmático de la ciudad: el derecho romano. Pero con eso no despreciaban la ley natural. Más bien se daban cuenta de que sólo la interpretación de

la ley y el derecho, como algo histórico, propio de cada ciudad, era el camino para una recta intelección de qué podía ser la ley natural. El derecho no podía ser considerado como algo situado fuera de la historia, como lo entendía Gerson, sino que tiene que ver con situaciones singulares e irrepetibles que se encadenan en el devenir histórico. Tampoco el derecho romano debía ser considerado como una norma absoluta, sino que era el propio de un pueblo concreto, con una cultura determinada, elaborado en un tiempo histórico determinado. Por eso, en la interpretación del derecho a lo largo de las distintas situaciones históricas, en la jurisprudencia, es donde se descubren los principios de la acción humana, la verdadera ley natural. No existe tal cosa como derecho natural, si se le entiende como teorías abstractas y *a priori* sobre el hombre. La naturaleza del hombre, su ley natural, se manifiesta en el actuar histórico del hombre. Determinar lo justo, no es un problema teórico y abstracto, sino que se manifiesta en el seno de cada situación histórica en una comunidad concreta.

Sólo comparando y estudiando la jurisprudencia a lo largo de la historia de los distintos pueblos, se desarrollaba esa interpretación que conducía al conocimiento de los principios de la acción humana, al concepto de ley natural, tal como la había explicado Aquino. Había que dejar de lado ese concepto naturalista de ley natural, que tiene que ver más con lo bruto, con lo que el hombre tiene de común con los animales, cuando viven aislados y en estado casi salvaje. La ley natural manifiesta el modo de actuar conforme a razón, es decir, cuando los hombres viven en el seno de ciudades, que cambian con las distintas necesidades.

Los humanistas dieron otro sentido al uso de los bienes, esbozaron otro sentido de lo que podía ser la virtud cristiana de la pobreza. No como huida de los bienes, sino como consecuencia del empeño por servir a los demás. No entendían, como los capitalistas, que la riqueza de la sociedad iba a surgir del enriquecimiento privado, sino que el enriquecimiento de la ciudad era consecuencia de la excelencia humana de todos sus conciudadanos.

Bibliografía

- GRASSI, E., *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Anthropos, Barcelona, 1999.
- LEFE, G., *Heresy in the later Middle Ages: the relation of heterodoxy to dissent c. 1250-c. 1450*, Manchester University Press, Manchester 1967.
- TUCK, R., *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, University Press, Cambridge 1981.