

## Mundo antiguo y economía.

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega

Universidad de Navarra

2008

---

### *Religión, Filosofía, Cristianismo.*

#### **Mito, religión, y ciudad.**

Lo propio del hombre es habitar el mundo, situarse en el espacio y en el tiempo, preguntarse sobre su origen y su destino. Sólo así puede llegar a saber sobre el enigma de su identidad. Eso lo logra por experiencia inmediata de lo que le rodea, primero de la familia, luego de todo lo demás. El hombre se sitúa por la vista, pero sobre todo por el oído. Con la vista recibe la imagen de lo inmediato, de lo que tiene delante de sus ojos, pero a través del oído recibe los relatos, es introducido por otros en el lenguaje, y se le abre el amplio mundo de la memoria y la imaginación, lo que le permite entrar en el tiempo, salirse de la inmediatez cautivadora de la mirada. Las palabras, los nombres, los relatos, que todo hombre recibe en el seno de su hogar, de boca de sus padres, recogen una tradición, que lo sitúan en el mundo. Esto es lo propio y distintivo del hombre, no se limita a la adaptación pasiva y meramente sensible, al sometimiento a la naturaleza, como les ocurre a los animales y vegetales, sino que recibe un mundo, una cultura, algo que primordialmente está en el lenguaje y el relato, y desborda la inmediatez de lo presente. El hombre no está dominado por el entorno, sino que lo sitúa en una dimensión simbólica, a través del lenguaje y la memoria, lo constituye en un mundo donde entra en unidad con todos los hombres, vivos y difuntos.

El núcleo del mundo humano es lo religioso, lo que como su propio nombre indica une a los hombres entre sí, y con esa realidad misteriosa que apenas se oculta tras las cosas visibles e inmediatas. Su fundamento es la familia, donde se viene a la vida, se aprende a ser hombre, se comparte la palabra, y a través de ella, los bienes. En el hogar, se aprende a llamar a las cosas por su nombre, se escuchan los relatos que transmitidos de generación en generación dan sentido al mundo, al hombre, y a su destino. Donde se aprende hablar y a rezar.

Forma parte de la crianza de todo hombre recibir una imagen del mundo, lo que podríamos llamar una descripción provisional, “para andar por casa”, esencialmente por vía oral, que está implícita en las mismas palabras, en el modo de usarlas y ponerlas en contexto. Una tradición imprescindible para que cada uno, poco a poco, vaya adquiriendo “uso de razón”, se sitúe en el mundo, adquiera su identidad, la que le otorgan los demás. La crianza es esencialmente cultural, pues a través de ella se recibe no sólo el lenguaje formal, sino sobre todo ese marco mucho más rico de las experiencias compartidas del amor, el esfuerzo, el sufrimiento, el temor. Mediante la crianza el hombre aprende a poner las cosas en su sitio, a darles nombre, a ordenar su experiencia, a habitar el mundo. Mediante ese juego que es el lenguaje se aprende a apaciguar y ordenar la realidad, se supera el miedo, y se otorga sentido a la propia vida.

En el siglo XIX, al estudiar la cultura de los pueblos antiguos, y en parte como reacción al racionalismo del XVIII, a todo este proceso de formación del mundo humano se le relacionó con la formación de mitos. Según este enfoque, lo propio del mito sería la ausencia de reflexión racional, lo recibido por tradición, lo que siempre ha sido así, y nunca ha sido discutido. Algo que se dirige a lo práctico e inmediato, que se constituye sobre costumbres, ritos, y leyes, en las que cada uno ha sido iniciado a la vida. Los mitos serían imágenes lingüísticas del mundo y del hombre, formadas en tiempos inmemoriales, que actuarían como telón de fondo, para ocultar la profundidad misteriosa de la realidad, hacerla habitable, y que sea posible prestar atención a lo más inmediato y cotidiano. Constituirían una especie de vivienda cultural, inseparable de la vivienda material, que hace posible la vida cotidiana de la familia. Pero al tiempo que oculta y guarece, el mito no deja de ser inquietante, hace presente una autoridad oculta, un tiempo remoto y sagrado, donde se sitúan las misteriosas fuentes de la vida. En este sentido el mito constituye la esencia de lo religioso, lo que misteriosamente une a los hombres en un origen común, les permite ordenar y dar sentido a su experiencia vital.

El mito es inseparable del rito, de la celebración de ese misterioso origen que fundamenta toda comunidad humana. El rito actualiza ese momento original e irrepetible que fundamenta la comunidad. Mediante el rito los sucesos de la vida ordinaria, nacimientos, casamientos, muertes, comidas, cosechas, siembras, etc. quedan separados del tiempo inmediato, y religados a ese momento único y misterioso. Saca esos sucesos de la levedad del presente, y los engarza en la fuerza y permanencia del momento original y constituyente.

La celebración del rito supone unas reglas inalterables, llenas de sentido para los que forman parte de esa comunidad. En ningún caso puede ser algo individual y privado. Perdería su profundidad temporal, se convertiría en manía, en conducta neurótica. Una comida ritual, y en general toda comida, que por naturaleza es comunitaria, no es una simple función biológica, sino que remite a una realidad más profunda. Es manifestar pertenencia a una tradición, remontarse a un origen común. Sólo es posible si se pertenece a la comunidad que lo celebra. Las fiestas de una boda, o de la cosecha, son celebración de un don, recibido por tradición, y remite a las misteriosas fuentes que hacen posible la comunidad, y por tanto la misma boda, o la cosecha.

La religión, articulación mito-rito, esencia del culto, hace posible la cultura, establece la distinción entre lo sacro y lo profano. Mediante leyes e interdicciones, permite distinguir lo

justo de lo injusto, lo puro de lo impuro. A partir de aquí, de lo habitable religioso, surge lo útil, el habitar cotidiano. Nunca al revés.

En el mundo antiguo el hogar, lugar del fuego, símbolo de lo sagrado, y al mismo tiempo centro de la realidad cotidiana, era el altar por excelencia. Mantener encendido el fuego ha sido uno de los ritos fundamentales para una gran parte de la humanidad. Las comidas en común, alrededor del fuego, siempre han tenido carácter ritual, momento de congregación de la familia, donde se actualizaba el origen misterioso de la propia saga. Ciertamente que el fuego es útil -caliente y sirve para preparar los alimentos- pero siempre fue secundario respecto de su carácter simbólico y ritual.

Lo religioso es por tanto la matriz de la moral, establece lo que se espera de cada uno, especialmente de los cabezas de familia, a los que siempre se les reservó la función sacerdotal, el encargo de llevar adelante el culto, de mantener y respetar las reglas a las que deben someterse la celebración de los ritos, del modo justo de mediar con las fuentes de la trascendencia. Lo religioso es inseparable de un modo de vivir que se aprende por tradición de padres a hijos. Donde el ejemplo de los mejores antepasados, de los que destacaron por su fidelidad a sus obligaciones se invoca para educar a los más jóvenes, de modo especial a los herederos, destinados a desempeñar la función sacerdotal de cabezas de familia.

La moral estuvo ligada con la poesía, la belleza en la expresión oral para exaltar las vidas de aquellos cuyo ejemplo debía permanecer en la memoria de la comunidad. En los cantos de los primeros poetas, la belleza de expresión trataba de corresponder con la belleza de esas vidas. No trataban de inculcar unos modos de vida a través de la razón, sino de la belleza. No pretendían llegar a la cabeza de sus jóvenes oyentes sino a las fibras más hondas de su corazón. Un modo de educar indisolublemente unida a una aristocracia, donde los mejores debían ser ejemplo para los demás. Algo que por otro lado, se ha mantenido en todo tipo de sociedades y culturas.

Para dar solución a los conflictos que inevitablemente se plantean en la vida cotidiana, se requiere conocer lo justo, lo adecuado en cada situación. Algo que en último término tiene que ver con la dignidad del culto, con las reglas para la celebración del rito, con lo que los dioses han establecido. Donde brotan las fuentes últimas del derecho. No se trata de una teoría, sino de una práctica, algo ligado a la costumbre y al rito. En ese sentido, sostenía Alvaro D'ors, el antiguo derecho romano se constituía en la autoridad, en lo establecido por la costumbre y el rito, más que en la palabra, en la argumentación racional. El desarrollo del derecho, ya sea de propiedad, de la herencia, del matrimonio, etc. remitía en último término a la religión, hundía sus raíces en la estructura concreta rito-mito, propia de cada comunidad.

Por encima de los mitos propios de cada familia, estaban lo mitos cosmogónicos que, con sus variantes, son un rasgo común de todas las culturas. Constituyen como una segunda y más amplia vivienda cultural donde cobijarse y dar sentido a las fuerzas de la naturaleza, a lo que sucede fuera del hogar. El culto a la semilla, especialmente bajo el mito de *Ceres*, diosa de la fecundidad, era una de las formas más extendidas de ese tipo de religión cósmica. Un modo de reconocimiento de la dependencia de las fuerza de la naturaleza. Un modo de imprecar la ayuda y colaboración, de esas misteriosas fuentes de poder y vida. Unas divinidades que

exigían ese culto, pues en caso contrario podían desatar la plaga, la sequía, y el hambre. No tiene pues nada de extraño que la agricultura haya tenido un origen esencialmente religioso, ligado al culto a *Ceres*. Hasta hace muy poco, eran muchos los agricultores que seguían quemando los rastrojos para “purificar la tierra”, una reminiscencia de ese origen cultural de la agricultura. Basta leer *Los trabajos y los días* de Hesiodo para darse cuenta de que no hay mucha diferencia entre los agricultores de todas las épocas, que nunca han dejado de tener una concepción mítica de su actividad.

De ese tipo de mitos surgiría otro tipo de leyes, basadas en la observación de los cielos y el tiempo, en la experiencia de los meteoros, que pretendía descubrir el secreto de esas divinidades, lo cual no dejaba de conllevar un peligro. La figura de *Prometeo* es la expresión mítica del castigo que conlleva la adquisición de la técnica, arrancarles a los dioses el secreto de su poder. Dominar el fuego, algo que era solo de los dioses, exigía un castigo.

La religión y el mito han sido una ayuda para el hombre, pero tienen un peligro: el aplastamiento de la verdad bajo el poder. La tradición y la costumbre, orientadas a la acción inmediata, son por otro lado un impedimento para la manifestación plena de la verdad. Por eso la religión, sin la filosofía, y sobre todo sin el cristianismo, constituye tanto una necesidad como una amenaza para el pleno desarrollo de la humanidad.

El mundo antiguo estaba dominado por el mito, por una religiosidad exacerbada, en ausencia de la plenitud de la verdad. La totalidad de la vida del hombre estaba empapada por un ambiente de superstición y pánico, que vivía aterrorizado bajo la misteriosa y fatídica influencia de una verdadera multitud de divinidades oscuras y tiránicas. Pero por otro lado, no les quedaba más remedio que someterse a sus exigencias rituales, pues constituían el fundamento de sus vidas, de sus leyes y costumbres.

La religión más primitiva, y universal, fue desde siempre la que se fundamentaba en la visión mítica propia de cada familia, constituida sobre todo por el culto a los antepasados. Lo cual explica el politeísmo de los antiguos, ya que cada familia, tribu, o fratría, tiene su interpretación mítica, su propio culto, su propia religión.

El natural crecimiento de las familias, las alianzas entre ellas, sólo fue posible por reconocimiento de algún antepasado común, o de algún mito compartido, en este caso cosmogónico. Es probable que así surgieran las ciudades, todas ellas con un fuerte fundamento religioso, con un culto común, que las dotaba de identidad y unidad. Sin que por ello, en su seno, dejara de existir el culto propio de cada familia, el que se desarrollaba en el hogar. Se puede decir que la ciudad antigua dejó de ser politeísta, introdujo una cierta jerarquía entre los dioses o mitos, que facilitaba la integración en un mundo común.

El culto común y propio de cada ciudad no se desarrollaba en el altar del hogar, propio del culto de cada familia, sino en el templo, expresión pública de la unidad religiosa de la ciudad, garante de los vínculos de todos los que pertenecían a esa ciudad. Sólo los ciudadanos de esa ciudad podían participar en ese culto, y solo a ellos se les aplicaba el derecho propio, sus propias leyes y costumbres.

En Roma, por ejemplo, el culto a los dioses era la *institutio vital*, una especie de divinización de la *consuetudo romana*, fundamento y fortaleza de la Urbe. La pertenencia a una de las familias patricias, supuestamente fundadoras de la ciudad, se consideraba título de autoridad, garantía de conformidad con la costumbre, la tradición, y con el mismo derecho, algo que en su origen siempre fue esencialmente privado. Esta era la esencia de la *pietas*, el culto a los antecesores, y de modo especial a la memoria de ese momento de fundación de la urbe, por los dioses inmortales. La Urbe, la ley, y la religión formaban una unidad indisociable. De modo muy significativo *Minerva*, la diosa de la memoria, de la fidelidad a los orígenes, constituía la divinidad principal de Roma.

La aparición de las primeras ciudades, además de la jerarquía de los dioses, impondría una jerarquía sobre los modos de vida. Para lo cual se estableció un debate sobre los distintos modos de entender lo justo. Frente a los antiguos modelos de moral guerrera defendidos por la aristocracia rural, surgieron nuevos modos de entender la vida, como la de artesanos y comerciantes, que no se apoyaban en virtudes guerreras, sino más bien en lo contrario, en la relación amistosa con el distinto o diferente, con el que pertenecía a otra familia, tribu, o ciudad. ¿Cuál de los dos tipos de moral, de virtudes, debía de prevalecer? El consiguiente debate sobre el sentido y significado de la moral, o más propiamente sobre el sentido de la justicia, obligaría a revisar, ya fuese de modo oblicuo, las interpretaciones míticas recibidas. Un debate que se desenvolvería tanto en el plano del discurso, como en el del drama, y sobre todo en el plano de la filosofía.

### ***La filosofía frente al mito.***

Así como la religión y el mito han constituido un hecho universal, se ha dado en todas las culturas conocidas, la filosofía ha constituido algo excepcional, ha sido un rasgo propio de la antigua cultura griega. Lo cual no tiene nada de extraño, ya que mientras la religión es una actividad comunal y práctica, imprescindible para la vida cotidiana, algo que se recibe con la propia crianza, en el propio hogar, la filosofía es una actividad no necesaria, tiene que ver con el ocio, con el situarse por encima de las necesidades. Es propia de alguien que se separa del grupo, que se pregunta por la razón y sentido de lo mítico. Esto no quiere decir que la filosofía pueda prescindir de la comunidad, sino más bien al contrario, requiere de un tipo de comunidad humana muy desarrollada, como las primeras ciudades jónicas, donde la división del trabajo hizo posible el ocio. Ni tampoco puede prescindir del mito, ya que de hecho surgió en una cultura dotada de la más rica de las mitologías que se conocen, bellamente expresadas en las obras de sus grandes poetas y dramaturgos.

La filosofía se alimenta por tanto del mito, y se apoya en el ocio que proporciona la ciudad. El relato mítico constituye un reto para la razón, que trata de descubrir la verdad que oculta. A los niños, educados por tradición oral, los relatos míticos les parecen tan naturales y protectores como el techo bajo el que viven, pero a medida que van adquiriendo uso de razón, empiezan a preguntarse por el sentido de las cosas, demandan explicaciones más convincentes, que no siempre se pueden obtener. Se puede decir que algo parecido ocurre con la razón, que a partir de esa primera interpretación “para andar por casa”, del mundo y de la propia vida, que suministra el mito, inicia una búsqueda racional de la verdad, de modo que el conocimiento sea por visión de la razón, y no por simple relato que vía tradición remite a unos orígenes

inalcanzables. Una búsqueda que nunca eliminara totalmente lo mítico, que acosado por la razón, se va como encerrando en un núcleo que se resiste a la mirada directa de la razón. Se puede decir que la razón agudiza lo mítico, lo estrecha y precisa, al tiempo que lo hace más profundo e impenetrable.

A partir del siglo XVII la llamada modernidad pretendió haber alcanzado la eliminación del mito, el tiempo de la ilustración o desencantamiento del mundo, la visión directa de todo a través de la poderosa luz de la razón, la superación definitiva de toda creencia y prejuicio. Se ponía fin a siglos de oscuridad, y barbarie. A principios del siglo XX, se iniciaría una amarga y desencantada toma de conciencia de la ingenuidad de ese planteamiento. Se daría lugar, como reacción excesiva, a un escepticismo que algunos han dado en llamar *postmodernidad*. No son pocos los que ahora ven la ciencia como un nuevo tipo de mito, que se diferencia de los antiguos, en que no remite a un origen oculto en el inicio de los tiempos, sino que proyecta hacia una edad dorada que se sitúa en el futuro. Lo cual juzgan tan creencia y prejuicio como la que sostenían los antiguos.

Esta especie de entrelazamiento de la filosofía con el mito, que de algún modo se apoyan mutuamente, sugiere que la vida del hombre sobre la tierra puede interpretarse como un camino hermenéutico y erótico, hacia una realidad que parece retroceder a medida que el hombre se acerca a ella. Cuando a duras penas, y tras muchos ensayos y titubeos, los hombres logran elaborar una expresión del mito, una primera aproximación provisional a la realidad, la razón penetra en su interior, para descubrir la verdad, la mayor profundidad de lo que antes ocultaba el mito. Un camino donde la voluntad y la razón se apoyan mutuamente, donde la imaginación abre camino a la inteligencia, y la incita a levantar el vuelo.

Como ya hemos dicho, no se puede vivir sin religión, sin ese ambiente protector constituido por la experiencia consuetudinaria, adquirida en la vida en común, apoyada en la autoridad de los antiguos, y recibida por tradición. Pero es muy peligroso vivir sólo de la religión. Su falta de reflexión, su tendencia a cerrarse sobre sí misma, a declarar intocable la experiencia recibida, constituye un peligro. El hombre no puede vivir totalmente de espaldas a la profundidad del misterio. La religión sin filosofía, la práctica sin teoría, embrutece y esclaviza. Como sugiere Platón en su famoso mito de la Caverna, es necesario que algunos hombres, los filósofos, se den la vuelta, dejen de mirar las sombras que se proyectan en lo hondo de la cueva donde viven, imagen de la práctica, para mirar directamente la luz que las proyecta, que es la imagen de la teoría. Es necesario que algunos se pongan en la peligrosa posición de someter a escrutinio la creencia recibida, que se desprendan de las exigencias de los intereses inmediatos, que revisen lo que de verdad reside en la opinión común, que se conviertan en aparentes *idiotas*. Se entiende que toda comunidad humana, que de modo inmediato se apoya en lo religioso, mire con alarma y sospecha la actitud de los filósofos, sobre todo cuando tratan de dar a conocer la verdad que han descubierto, cuando les demuestran que no son tan *idiotas* como ellos pensaban.

La filosofía se inició con la búsqueda del primer principio, con la fuente de donde brotan todas las cosas, que les da orden y unidad, que hace compatible la estabilidad y el cambio. Algo que fuese visible a la luz de la razón, sin tener que someterse a argumentos de autoridad, que remiten siempre a un pasado remoto. Se trataba de llegar a un conocimiento fundado en presente, en una realidad en acto, en la luz de la razón. A través de un largo proceso de

discusión y debate se llegaría por fin al concepto de *kosmos*, visión unitaria de la realidad que ocuparía lugar central en la filosofía griega.

Una de las primeras dificultades en ese camino fue resolver el siguiente interrogante. ¿Cómo de un primer principio, único, incorruptible, indivisible, se podía seguir la diversidad y el cambio que se observaba en la realidad? En los relatos míticos, esto último, la diversidad y continuos cambios en la naturaleza, se entendían como luchas entre dioses, supuestas figuras antropomórficas de fuerzas ocultas. La filosofía otorga primacía a la unidad, y por eso trataría de buscar el *elemento*, lo único y fundamental, que por sí mismo pudiera explicar la diversidad y el cambio. Una de los primeros intentos fue identificar ese *elemento* con el aire, ya que por un lado es material, se siente, y por otro lado es inmaterial, no se ve. También, como sugería el mito del mar Océano, podría ser el agua, que es tanto vapor, como hielo, como líquido, sin dejar de ser ella misma. Siguiendo esta línea de razonamientos, y después de un largo proceso de superación de lo meramente sensible, que no tiene cabida en este lugar, se llegaría por fin al concepto de ser, el más grande logro de la filosofía griega.

Surgía así la visión del *kosmos*, la perfecta armonía entre diversidad y unidad, expresión sublime de la belleza y bondad, *kalon* y *aghaton*, algo divino en sí mismo, donde se incluye todos los seres, desde los dioses hasta los hombres. En su seno estaba la naturaleza o *physis*, el ámbito sublunar, donde se genera el movimiento y el cambio, en cuyo seno surge la *polis* o ciudad, el ámbito donde se desenvuelve la vida del hombre.

La armonía y belleza del *kosmos* se apoya en el concepto de *forma*, lo que constituye a las cosas, la luz que les da claridad, las manifiesta, las hace visibles a la razón. Una luz inmaterial que llega a través de los sentidos. De este modo quedaba claro que conocer era lo mismo que ver la luz de las *formas*, dejarse penetrar por su belleza, por su perfección, por su precisa definición. Para el pensamiento griego, todo lo caótico, lo amorfo, lo que está sin acabar, sin definir, es imperfecto, potencialidad que apenas arroja luz, y no puede ser conocido.

El *kosmos* era por tanto *forma* de las formas, belleza suprema, perfecta armonía, donde cada parte está en su relación justa con el todo, sin nada que le sobre, ni le falte. Lo real, que permanece igual e inalterable. El *kosmos* es por tanto el arquetipo de todo lo real, tanto de la *physis*, como de la *poli*, donde viven los hombres.

Los sofistas fueron los primeros en recurrir a lo que sucedía en la *physis*, el ámbito del *kosmos* donde hay variación y cambio, donde el más fuerte se impone al más débil, donde “el halcón se impone a la paloma”, para explicar cual podía ser la justicia, el orden que debía imperar en la *polis*.

Desde este punto de vista, la justicia no podía ser la sacralización de la costumbre y la tradición, como imponían el mito y la religión. Un orden considerado inamovible. Sino tenía que ser algo cambiante, surgido de lo que en cada momento y circunstancia determinasen los más fuertes, los más audaces, y más inteligentes.

La postura de los sofistas fue rechazada, entre otros por Sófocles, que en su drama *Antígona* proclamaba la existencia de una ley universal no escrita, conforme a naturaleza, y de acuerdo

con los dioses, por encima de la astucia y conveniencia de los más poderosos. Postura compartida por Sócrates y Platón, para quienes la justicia ni se reducía a inmovilidad de la costumbre y la tradición, como pretendía la religión, ni a la conveniencia de los más fuertes, como decían los sofistas. La justicia era un orden propio de los hombres, al que se podía acceder por indagación racional.

El concepto de justicia, según Sócrates, se deducía de la idea del *kosmos*, donde cada ser tiene su propio fin, el lugar que le corresponde. En el caso de los hombres, ese orden y armonía tenía que ver con el modo de tender hacia su propio fin, el que le corresponde por naturaleza, el que daría lugar a una vida buena y lograda. Para lo cual resultaba imprescindible conocer primero cual podía ser ese fin. En el ámbito de la *physis*, el fin al que tienden los seres vivos viene dado desde fuera, por su pertenencia a un orden perfecto y acabado, que les dicta el modo de moverse. Pero, en el ámbito de lo humano, nadie conoce su fin, no había una *polis* acabada y perfecta, que estableciera para cada hombre lo que debía hacer. Estaba claro que los hombres, seres naturalmente políticos, sólo podían vivir entre hombres, en la *polis*, donde reside su fin y su bien. Pero, la *polis* no era un *a priori*, sino que surgía de la propia acción humana. Se planteaba así un problema insoluble. ¿Tendrían entonces razón los sofistas? ¿Habría que admitir que el hombre sólo se mueve por su propia conveniencia y capricho?

Si en la búsqueda de una *polis* ideal, donde se realizara el fin del hombre, se siguiera el modelo supremo del *kosmos*, el que está por encima de la *physis*, donde todo es perfecto y acabado, se llegaría a una contradicción y un imposible. Reinaría la perfecta armonía entre las partes y el todo, cada uno ocuparía su sitio natural, y la felicidad sería el estado permanente de todos. La perfecta realización del bien produciría la satisfacción definitiva, la serenidad de la vida lograda, la quietud contemplativa. Estaría gobernada por un solo principio, no por multitud de opiniones. En su interior no habría la incertidumbre de lo contingente, sino la certeza de lo necesario. Algo que evidentemente nada tenía que ver con las ciudades en las que vivían los hombres de carne y hueso, y que ni siquiera sería deseable.

La alternativa, era la ciudad de los sofistas, gobernada por la pugna por el poder, por la *pleonexía*, la imperfección de la insatisfacción, por el proceso incesante, donde no habría lugar para el descanso y la serenidad.

Se plantaba el siguiente dilema, o una *polis* ideal gobernada por la brillante claridad de *Apolo*, pero sin vida y estéril, o una ciudad arrastrada por la oscura y alocada fecundidad de *Dionisios*. Ninguna de las dos eran ni posibles, ni deseables. ¿Cómo encontrar entonces la ciudad donde aprender a vivir como hombres, donde adquirir las virtudes, sin que previamente hubiera que saber que es la bondad y la sabiduría, como pretendía Sócrates?

Todo parecía indicar que el camino hacia la perfección humana, el que conducía a la felicidad y la vida lograda estaba cerrado. Al hombre no le quedaba más remedio que vivir en un mundo desordenado, a mitad entre el orden y el caos, gobernado por el girar sin sentido de la rueda de la Fortuna, expresión de lo procesal y contingente. Si esto era así, sólo cabía una postura sensata, no dejarse engañar ni por la adversidad ni por la ventaja, y esforzarse por mirar con serenidad e indiferencia las insensateces de la Fortuna.



El realismo de Aristóteles tomó como punto de partida el hecho innegable de que en las ciudades realmente existentes, la justicia convivía con la injusticia, y unas eran más justas que otras. No era posible ni necesario esperar a conocer primero que era el bien y la justicia, sino que había que esforzarse por descubrirlo en la práctica de la justicia, tal como se vivía en cada ciudad. Para saber que es la mejor vida humana, había que proceder como se hace en biología, donde para saber cual es el mejor perro, se procede a comparar los diversos tipos de perros que se conocen. Algo que también sucede en las artes, donde para llegar a saber lo que es la música, hay que insertarse en una comunidad de flautistas, donde todos se empeñan en la práctica de la música, y aprenden a discernir que es lo mejor y lo peor sobre la música. Para vivir del modo humano más perfecto, lo más oportuno sería insertarse en una ciudad donde todos se empeñen en la práctica de la justicia, de modo que mediante imitación y corrección, entre todos, se descubriera lo bueno y lo mejor, lo que es realizable entre todos.

Ni era posible, ni había que pretender construir, de una vez por todas, una ciudad perfecta. La justicia no podía ser una teoría, una visión *a priori* de lo acabado, sino una práctica, un continuado empeño y un ensayo incesante del bien, que por definición puede mejorar o empeorar. Según Aristóteles, para construir una ciudad, hay que contar con la mejor naturaleza, dotarse de las mejores costumbres, y hacer las mejores leyes. Solo estudiando la constitución de las mejores ciudades realmente existentes se podría llegar a saber lo más perfecto de cada una de ellas, y tratar de integrarlo en la práctica de la propia ciudad.

El fin del hombre sólo puede descubrirse en el seno de algún tipo de ciudad, que nunca podrá ser perfecta, pero en donde todos se empeñan por descubrir el bien posible, la vida más acabada posible. Por eso la mejor ciudad sería, para Aristóteles, la más parecida a la *polis* griega, aquella constituida por un pequeño grupo de hombres libres, ni muy grande ni muy pequeño, que disponen de esclavos, para que no se preocupen de lo procesal, y puedan dedicarse a gobernar y a ser gobernados, actividades perfectas y armoniosas, que tienen la finalidad en sí mismas. Una ciudad donde se aprendería a superar el desorden de la *akrasia* y donde se miraría con indiferencia a los caprichos de la diosa Fortuna.

El ideal de vida humana propuesto por Aristóteles, quedaría aparentemente desmentido por la aparición del helenismo, nuevo modo de expresar la cultura griega, surgido como consecuencia del imperio conquistado por Alejandro Magno. Algo que daría lugar a una nueva organización social muy alejada del tipo de vida propio de la *polis* clásica.

Ante esta situación surgieron nuevas filosofías que sostenían que el fin del hombre debía buscarse con independencia de toda ciudad, de todo tipo de organización social. Lo importante era enseñar a los hombres a vivir en paz consigo mismos, con independencia de lo que ocurriese en la ciudad. Para lo cual era necesario un nuevo modo de entender las virtudes, de modo especial la justicia. Así, como un nuevo modo de entender el *kosmos*, y su relación con la conducta de los hombres.

Para Epicuro (alrededor del 300 a de C) cada hombre debía vivir para sí mismo, lograr la propia armonía interior guiándose por la sensibilidad del cuerpo, el modo más seguro e inmediata para conocer el bien. El sentimiento de lo sereno y placentero sería la más inmediata y segura orientación para llegar a la vida excelente, la realmente conforme a la naturaleza. Ese

era el camino para alcanzar la *ataraxia*, la perfecta e inalterable serenidad, sin dolor, sin preocupación, sin ansiedades, indiferente ante la marcha que tomase el acontecer del mundo. Algo que no requería de la práctica, de la orientación que proporciona una vida en común, sino más bien todo lo contrario, evitar ser afectados por lo que piensen o hagan los otros. Lo cual no quiere decir aislamiento y soledad, sino un manejo instrumental de los otros. Epicuro estimaba la amistad, pero no en sí misma, sino como modo de obtener placer y serenidad. Para la vida buena no se requería ni de riquezas, ni de dioses, sino bastaba contentarse con lo mínimo. Mientras no se cesara de desear, nunca se llegaría a estar satisfecho, nunca se alcanzaría la serenidad, la perfecta indiferencia.

El bien no podía ser por tanto algo real y objetivo, algo establecido mediante una práctica en el seno de una comunidad, sino un sentimiento subjetivo propio de cada individuo. En consecuencia las virtudes sólo podían ser medios artificialmente establecidos para regular los inevitables conflictos de intereses, tanto en el interior de los individuos, como entre ellos mismos. Un modo de asegurar el mayor bien privado posible. La justicia, por ejemplo, sería un instrumento destinado a asegurar la propiedad, una defensa de la felicidad privada, una barrera frente a las depredaciones de los otros. Era más placentero vivir en una sociedad en donde imperase la ley, que en otra en guerra, donde todos lucharan contra todos.

Al considerar el individuo como un *kosmos* en sí mismo, centro de la realidad, la anterior visión del *kosmos*, la unidad armoniosa y bella de todo lo real, quedaba diluida y oscurecida, para convertirse en una especie de bruma gris, apenas real, que envolvía todo. La realidad no podía ser otra cosa más que materia, dotada de ese mínimo de realidad que le reportaría su supuesta estructura atómica. En consecuencia, todos los fenómenos tendrían una explicación mecanicista, serían resultado de movimientos locales de los átomos, unidades mínimas y oscuras de realidad, que subsisten debajo de todo, y serían lo único real y permanente. Desde los dioses, hasta las almas, serían compuestos de átomos, que se agrupan y se disuelven sin dejar rastro. Cabía por tanto vivir sin miedo, todo procedía de la nada, y pronto a ella retornaría. Todo era apariencia, un puro juego, un interminable sucederse de combinaciones y recombinaciones de átomos. El *kosmos* no era algo eterno y divino, sino resultado del azar de causas mecánicas, No cabía por tanto invocar ningún tipo de teleología. No había causa final, ni *forma* de las formas, que fuese el arquetipo de todo orden posible. La moral no tenía ningún referente en el *kosmos*. La conducta humana sólo podía ser guiada por la utilidad y propia conveniencia, algo cambiante de acuerdo con las circunstancias.

En el extremo opuesto de la filosofía de Epicuro, pero sin dejar de ser individualista, se situaba la filosofía estoica, surgida casi dos siglos antes de Cristo. En lugar de tomar como referencia de conducta humana el sentir del propio cuerpo, acudiría al *kosmos*, entendido como verdadera y definitiva ciudad del hombre, la *kosmopolis*.

Pero no se trataba del *kosmos* de Platón y Aristóteles, sino de una variante, donde ya no se daba la distinción entre la *physis*, y *polis*, sino que todo estaba gobernado por el *Logos* divino, "alma del mundo", providencia inmanente, que aseguraba la perfecta armonía de todas sus partes, haciendo que todo se llevase a cabo del mejor modo, de acuerdo con lo establecido desde siempre. El futuro estaría determinado por el presente. En su seno no habría mal, sólo sería apariencia, *sub specie aeternitatis* no habría más que bien.

De este modo la ética quedaba perfectamente integrada en la cosmología. Llevar una vida buena y virtuosa sería conformarse a lo dispuesto por el *Logos* que gobierna el universo, y ha establecido lo que se debe hacer, y lo que se debe evitar. Si todo sucede de modo inevitable, y ha sido establecido desde siempre, la moral sólo tiene que ver con la intención de cada individuo. El bien no puede ser otra cosa que la aceptación consciente de lo que debe hacerse, que en cualquier caso será inevitable. No existe por tanto libertad humana. Llevar una vida virtuosa se reduce a entrenarse para aceptar lo establecido por el *Logos*, cumplir el propio *oficio*, el deber inexorable que a cada uno le ha sido asignado desde siempre. Había que renunciar al capricho de las pasiones, para atenerse al estricto cumplimiento del deber. Había que luchar hasta alcanzar la apatía, la perfecta impasibilidad frente a lo que ocurre alrededor, y determinarse de modo inquebrantable a cumplir con el deber, que en cualquier caso es inevitable.

Al contrario que para los epicúreos, para los estoicos, el placer no desempeñaba ningún papel en la orientación de la propia conducta, sino que más bien debía ser considerado un impedimento para el cumplimiento del deber. No había que actuar por castigos o recompensas, sino por puro sentido del deber.

Para la Estoa el hombre seguía siendo un animal político, sujeto a la ley que le dicta la razón, pero no porque pertenezca a una ciudad, donde mediante la práctica descubre con los otros el bien posible, en cada circunstancia, y de ese modo crece y se perfecciona, sino porque pertenece a la *kosmópolis*, donde está perfectamente establecido el deber que le corresponde a cada uno. De este modo, al proclamar la unidad del género humano, por encima de la particularidad de las ciudades, se entiende que el estoicismo fuera muy bien acogido entre los romanos, pues de algún modo proporcionaba una justificación a la expansión del imperio, y a su poder absoluto.

## *Cristianismo y mundo antiguo.*

### **Revelación, encarnación, e historia.**

Cristo es la plenitud de la revelación, de la manifestación que la verdad ha hecho libremente de ella misma desde el principio de los tiempos. Dios que se hace hombre entre los hombres, y entra en el seno del mundo y de la historia. No se trata por tanto de una interpretación o experiencia humana, ni se fundamenta en la fuerza de la costumbre, como ocurre con el mito. Tampoco se trata de una ardua e insegura disquisición sobre la verdad conseguida por reflexión racional a partir de lo mítico, como hace la filosofía, sino puro don, que libremente es ofrecido a todos.

Por otro lado, el hecho de que Dios se haga hombre, asuma todo lo humano, menos el pecado, representa una confirmación de la bondad de lo humano, y con ello de todo lo creado. Un modo de aproximarse al hombre respetando su naturaleza y su libertad. Cristo no se impone, como sucede con la costumbre y la ley, o como exige la razón. La unión con Cristo, la aceptación del misterio de Dios hecho hombre, es una decisión libre de cada hombre. Se trata de un conocimiento *performativo*, que lleva a la naturaleza humana al fin para el que ha sido creada.

En la persona de Cristo, Dios se abaja al plano del hombre, como si se desprendiese de su condición divina, para acercarse sin avasallarlo, sin quitarle su libertad, respetando la dignidad que desde el principio le ha otorgado. Le reconoce sujeto capaz de su amistad y predilección, y le trata de igual. En la persona de Cristo, Dios se deja condicionar por los modos humanos de entender y expresar, se adapta a la limitación de la corporalidad y el lenguaje, de la tradición y del relato, de la metáfora, de la retórica, de la dialéctica, etc. En otras palabras, se introduce en la historia con todas las consecuencias. Cabe pensar que Dios podía haber elegido otro modo de darse a conocer, por ejemplo, comunicándose directamente, sin mediación humana, sin recurso al cuerpo, sin palabras, y sin conceptos. En cualquier caso, en esta hipótesis no estaría claro que se estuviera dirigiendo a los hombres, a seres libres, capaces de amar y entender, de aceptar o rechazar, de hablar de tú a tú.

Cristo, como todos los hombres, vivió en un lugar y durante un tiempo, llevó a cabo la obra de la redención, resucitó, y su vida se prolonga misteriosamente en la tierra a través de la Iglesia. Una prolongación de su presencia que se apoya en lo humano, se transmite por la predicación, se hace presente en la familia, mediante la amistad, y de modo especial a través de los sacramentos, vínculos sensibles del misterio de la unión con Cristo.

La salvación del hombre realizada por Cristo durante su vida en esta tierra, se prolonga en la historia, y se manifestará en toda su plenitud al final de los tiempos, cuando la humanidad haya alcanzado su término. Dicho de otro modo, con un lenguaje preciso, la salvación es un acontecimiento escatológico, a la espera de una segunda venida de Cristo, cuando la promesa se convierta en visión, para todos los que han creído y han vivido en la Iglesia. Esa plenitud final de conocimiento y vida, contemplación y participación en la vida divina, requiere una transformación del hombre, que está incoada sacramentalmente en el seno de la historia, y se consumará al final de los tiempos, fuera de ella, cuando el mundo y los hombres sean transformados, en la segunda venida de Cristo.

De este modo quedaba desvelado el sentido de la historia, la razón de la vida del hombre sobre la tierra, lo que de modo confuso siempre había tratado de indagar el mito, la religión, y la filosofía. La historia dejaba de ser un sucederse circular e ininterrumpido de las mismas cosas, un subir y bajar de los tiempos, de acontecimientos favorables o desfavorables, que los antiguos acostumbraban a representar mediante la figura mítica de la rueda que sostenía la diosa Fortuna. Para los que creen en Cristo la historia es expresión del amor de Dios que no cesa de actuar, y que lo hace contando con la libertad humana. La historia se inicia con el don misterioso de la creación del hombre, que dotado de libertad y autonomía cometería el pecado original de rechazar a Dios, provocando un alejamiento y degradación en su dignidad y libertad. Respetando la libertad humana, el daño que el hombre se había infringido con el pecado sería restaurado y asombrosamente mejorado mediante el don de Cristo, con el cual Dios se introducía en la marcha de la historia, y concluirá con la segunda y gloriosa venida de Cristo, y el juicio del final de los tiempos.

Ciertamente que el devenir de la historia en sus detalles no ha quedado desvelado, algo que sólo será patente el día del juicio final, cuando la historia haya sido clausurada. Desde dentro, mientras se mantenga inconclusa, la historia permanecerá impenetrable a la mirada de los hombres, lo cual pone de manifiesto su condición escatológica. Que Cristo haya redimido al

hombre desde dentro de la historia, no implica que haya eliminado las consecuencias del pecado, que haya anulado la historia transcurrida desde entonces. Si eso hubiera ocurrido, Dios no se habría tomado en serio la libertad del hombre, no respetaría las consecuencias de esa libertad. El don de Cristo, no sólo no elimina, sino que proporciona mayor hondura a la libertad humana. Puede decirse que la Cruz, símbolo del amor de Dios a los hombres, no anula el rodar de la rueda de la Fortuna, presencia del mal en el mundo, y sobre todo, de la libertad humana, sino que al sobreponerse a ese girar, viene a ser símbolo escatológico del triunfo de Cristo, de su dominio sobre la marcha de la historia, sin por eso eliminar la dignidad de lo humano, sino todo lo contrario, dándole su más perfecto cumplimiento.

Como hemos tenido ocasión de ver, en el mundo antiguo, con anterioridad a la llegada de Cristo, no había esperanza. La vida humana se entendía como un enfrentarse con el sucederse circular, en eterno retorno, de acontecimientos sin sentido. La historia, como escribieron Heródoto y Tucídides, o al greco romano Polibio, constituía un verdadero enigma, manifestación de un mundo oscuro, con un futuro sombrío. *In nihilo ab nihilo quam cito recidimus*, (en la nada, de la nada, que pronto recaemos) como rezaba el epitafio de una tumba de la época. Por eso, los mejores se esforzaban por vivir *sine spe nec metu* (sin esperanza y sin miedo), con impávida indiferencia, ante los caprichos de la Fortuna.

La inevitable tensión escatológica, la esperanza de la vida plena, que constituye el núcleo de la visión cristiana de la historia, requiere paciencia. En caso contrario, puede llevar a posturas que tratan de aflojar esa tensión, situando el fin de la historia dentro de ella misma. Puede dar lugar al "otromundismo" o desprecio a la libertad humana presente en la historia, que tiende a poner en duda la realidad de la encarnación de Cristo. Pero puede también dar lugar al "mundanismo" o desprecio a la gracia divina presente en la historia, que tiende a poner en duda la divinidad de Cristo. Aunque de apariencia opuesta, ambas posturas, con la vana disculpa de erradicar la presencia del mal sobre la tierra, llevan a la supresión de la libertad humana, y rechazan el don de la gracia. En el fondo no es muy distinto lo que pretendía el abad Joaquín de Fiore, en el siglo XII, que lo que pretendía Karl Marx, en el siglo XIX.

Todos los intentos de suprimir el mal a toda costa, esencia de todo totalitarismo, pretenden adelantar el fin de la historia, dejando, como diría Dante, los cuerpos vivos, y las almas muertas. La gracia, la presencia de Cristo en el seno de la historia, se lleva a cabo de modo misterioso, mediante un profundo respeto a la libertad del hombre. Lo cual puede dar la falsa impresión del fracaso de Cristo. Por contraste, los totalitarismos, con su aparente eficacia en el desprecio a la libertad humana, pueden reforzar la impresión de lo absurdo de la esperanza cristiana.

### **Iglesia, secularidad, y poder.**

El modo de vida de los primeros cristianos supuso la aparición de un tipo de religión desconocida hasta entonces. Algo que desde el punto de vista de la organización política representaría una auténtica conmoción. Consistía en el culto a un personaje histórico, Cristo, que se declara, camino, verdad, y vida. No es creación de los que participan en ese culto, ni se requiere pertenecer a una familia, o haber nacido en una ciudad determinada, ni compartir unas mismas costumbres, u obedecer unas mismas leyes, como sucedía en el mito y en la religión pagana, sino que es Cristo el que da vida a todo el que libremente le acepta como Dios hecho

hombre, se bautiza y entra en la Iglesia, formando una comunidad mística en Cristo, que se sitúa por encima de toda familia, ciudad, raza, género, y condición social.

La pertenencia a Cristo, la incorporación a la Iglesia, no es algo esencialmente extrínseco, como sucedía con la religión antigua, que se constituía por un conjunto de costumbres y ritos recibidos, como se podía recibir una casa, o un caballo, algo que afecta a lo externo del hombre, pero no a su ser. El cristianismo no es una simple moral, como las antiguas religiones. La pertenencia a Cristo es un don vivo, siempre en acto, que conlleva un cambio de vida, requiere un compromiso también en acto, un continuo ejercicio de libertad. Ciertamente que esa unión con Cristo, se realiza en la Iglesia, a través de otros hombres, por medio de la predicación, y la liturgia. Pero es Cristo quien constituye a la Iglesia, no al revés. Eso sí, contando con la libertad en acto de todos los que se confiesan cristianos.

Las primeras comunidades de cristianos se negaron a constituirse como *polis*, como ciudad distinta a la propia, con una vida separada, y su propia moral. No se consideraban una localización, ni una organización cerrada, sino que se sentían unidos, en Cristo, a todos los hombres, y de modo especial a los que compartían la misma fe, por encima del tiempo y el espacio, sin dejar por eso de vivir en su propia familia y ciudad. Tampoco aceptaban constituirse como *koinon*, asociación dentro de la ciudad con vistas a un interés particular. Los cristianos no se reunían en una misma mesa porque estuviesen ya unidos, como sucedía en las liturgias propias de cada familia o ciudad, sino que era la participación en la mesa de Cristo, lo que les dotaba de una unidad misteriosa, pero real, más allá del espacio y el tiempo, más allá del poder político, y de la moral propia de cada ciudad. Por eso, de modo paradójico, adoptaron el nombre de *ekklesia* reunión de los que tienen plenitud de ciudadanía, aún cuando en su seno se admitían esclavos, mujeres, y niños, que por definición estaban excluidos de la política.

Los cristianos, a diferencia de epicúreos y estoicos, no trataban de segregarse de la vida de su ciudad, ni abandonar el oficio, o la función que cada uno desempeñase, sino que la unión con Cristo les descubría el sentido profundo de sus propias vidas, las que seguían hasta ese momento, y por supuesto les descubría la falsedad de las antiguas religiones y mitos. Esto, de modo inevitable, les llevaría a la confrontación con uno de los aspectos constitutivos del modo antiguo de entender la política. El carácter religioso, y en consecuencia totalitario de la ciudad.

Los cristianos eran impulsados a la acción política, se les enseñaba que debían servir y amar a todos los hombres, en quienes se ocultaba el mismo Cristo. Debían permanecer en el seno de sus ciudades, en las que habían nacido, o vivido hasta entonces, desempeñando el mismo oficio que tenían, para santificarlas desde dentro. Esto planteaba una incompatibilidad práctica con la cultura de la época, donde lo religioso y lo civil constituían una misma realidad. No existía la separación a la que ahora estamos acostumbrados, y que tiene origen cristiano. Ser ciudadano era inseparable de ser religioso, que era sobre todo participar en los ritos, costumbres, y leyes, propias y constitutivas de cada ciudad. Pretender, como querían los cristianos, que se podía pertenecer a la ciudad, sin participar en los cultos y ritos propios de cada ciudad, era lo mismo que declararse ateo, y por tanto apátrida, sin ciudad, sin costumbres, y sin leyes.

Por la vía de los hechos los cristianos se oponían a los fundamentos religiosos de la ciudad, y reclamaban un ámbito de libertad, exento de todo condicionamiento religioso, de la obligación

de unos cultos y ritos propios de unas divinidades concretas. En otras palabras, de la realidad de la Iglesia se seguía la necesidad un nuevo tipo de ciudad no religiosa, en cuyo seno fuera posible el ejercicio de la libertad humana. Una ciudad donde cada uno pudiera vivir su fe, seguir el culto que mejor le pareciera. Eso, que el principio se vivía por la vía de los hechos, con el paso del tiempo daría lugar al concepto de secularidad, un ámbito propio del ejercicio de la libertad humana, un don que Dios había otorgado al hombre al crearlo a su imagen, y que era esencial que ejerciera para el desarrollo de su plenitud. Un ámbito que nunca había existido en el antiguo mundo mítico, donde la confusión de lo religioso con lo civil dominaba todos y cada uno de los aspectos de la vida del hombre. En este sentido el mundo antiguo era agobiantemente religioso.

La apertura a la aparición de la secularidad, a la valoración de lo humano por sí mismo, al respeto por la dignidad de cada hombre, era un descubrimiento que se hizo más patente a partir de la encarnación, el misterio de Cristo, Dios hecho hombre. El ejercicio de la secularidad, de la libertad humana, destacaba el carácter de don de la gracia, permitía que fuese libremente acogida por cada hombre. A ningún hombre se le pide su consentimiento para nacer, para pertenecer a un sexo, a una familia, a una raza, o a una ciudad. Entre otras cosas porque implicaría una contradicción. Pero si se le pide su consentimiento para formar parte de la Iglesia, para acoger el don de la gracia. Para eso necesita ser libre, de modo que si no lo acepta, pueda vivir una vida subjetivamente separada de Dios. La secularidad, reconocimiento de la bondad de lo humano, de su libertad, lleva implícito la presencia de las consecuencias del pecado, pero también de la presencia de los beneficios de la gracia.

Mediante su defensa de la secularidad, la Iglesia se constituía como puente entre el misterio de la acción de Cristo en la historia, celebrado en su actualización litúrgica, y la acción de los hombres, que se desarrolla en el ámbito de su libertad. Una unión con el misterio de Cristo, que corresponde a cada uno llevar a cabo, libremente, poniendo por obra las capacidades naturales que Dios le ha concedido, como a todos los hombres.

Se puede decir, empleando la imagen agustiniana, que el cristiano vive al mismo tiempo en dos ciudades, que se unen en su corazón. Por un lado la ciudad escatológica de la unión con Cristo, que se realiza en la eucaristía, a la que libremente pertenece con voluntariedad actual, y por otro lado a la ciudad de los hombres, a la que necesariamente pertenece por su condición humana, que debe respetar su libertad para adorar a Dios del modo que mejor le parezca. Sin la secularidad, sin el reconocimiento de la condición humana, la gracia quedaría desencarnada, sin poder manifestarse, sin ser viable y efectiva. De tal modo que no se puede ser cristiano, sino se respeta esa apertura a la trascendencia y a la bondad que reside en todo lo humano, por ser creación de Dios.

Desde el principio el cristianismo mantuvo una batalla, no contra el poder, que es necesario para el hombre, sino contra el poder absoluto, el que sitúa un fin particular por encima del fin común. El poder, mandar y ser mandado, es algo necesario e inevitable en toda organización humana, algo inseparable de la propiedad y la riqueza, sin lo que no sería posible la acción humana. También la Iglesia, a medida que se fue extendiendo, empezó a aumentar su poder, su propiedad, y su riqueza. Lo cual por un lado es una ventaja, pero también un peligro, ya que siempre cabe un uso individualista del poder, por parte de algunos de sus miembros.

Desde el primer momento los magistrados romanos se dieron cuenta que la actitud de los cristianos de no querer constituir la Iglesia como una *polis*, ni como una *koinon*, representaba un peligro para el poder absoluto de Roma. Cuando las legiones romanas conquistaban un nuevo pueblo, sometían a sus dioses, sus costumbres, y sus leyes, que quedaban subordinados a los dioses de Roma, en otras palabras, al poder imperial. No podían, por tanto tolerar la aparición de una nueva y extraña religión que apelaba a la verdad, y se pretendía situar por encima de la religión romana, o lo que es lo mismo, poner límites al poder absoluto de Roma.

Desde el punto de vista de los magistrados romanos, los cristianos eran gentes sin religión, sin ciudad y sin ley. Que tenían la inaudita osadía de exigir el respeto a la dignidad de la persona humana, a quien le correspondía, como miembro de la comunidad política, decidir sobre el bien común, que por eso mismo debía estar abierto a todos los hombres. Ninguna ciudad antigua se fundaba en la idea de que todos los hombres fuesen iguales, y tuviesen la misma dignidad.

Los partidarios del uso absoluto del poder, la riqueza, y la propiedad, siempre han buscado una justificación en lo mítico. Han fomentado la sacralización de las costumbres y las leyes, para de ese modo asegurarse la inviolabilidad que rodea lo sagrado. El cristianismo invocaba que el poder estaba limitado por la autoridad, que no era la del senado de Roma, sino la sabiduría de Dios, que había dispuesto que fueran todos los hombres, guiados por su razón, quienes decidiesen sobre el uso del poder, y llevasen así a cabo el bien posible en toda organización social.

La Iglesia es una realidad sobrenatural, unión con Cristo, pero constituida por hombres, tiene por eso mismo dimensión política, tiene poder, lo cual supone organización, riqueza, y propiedad. Necesita atender a los pobres, levanta lugares de culto, hospitales, escuelas, etc. En su seno se manifiesta tanto su santidad, que es el mismo Cristo, como la debilidad humana, las virtudes y los pecados de los que en cada momento la componen. Por eso la Iglesia siempre ha tenido que luchar contra un uso desordenado del poder por parte de sus miembros, pero sobre todo por parte de sus enemigos.

A medida que la Iglesia fue creciendo, se fue institucionalizando, el carisma, el don divino, la presencia de Cristo en su seno, se fue haciendo menos visible, o menos espectacular en sus manifestaciones extraordinarias, ya que forma parte del misterio de la encarnación contar con lo humano. Cuanto mayor se fue haciendo su poder e influencia política, más tentador fue convertirla en religión, en el sentido antiguo de la palabra, o lo que es lo mismo en instrumento para la justificación de un poder absoluto. En relativamente poco tiempo, paso de ser perseguida por los emperadores romanos, a ser declarada religión oficial del imperio, en un intento de controlarla, y si fuera posible, ponerla al servicio de un poder que se resistía a perder su carácter absoluto.

Para muchos la evidente decadencia del imperio era consecuencia del desprestigio de la religión tradicional, a lo que había contribuido, en no poca medida, la defensa que el cristianismo había hecho de la dignidad de toda persona humana. No sólo había desprestigiado a las antiguas religiones, dejando en evidencia su falsedad, sino que se había opuesto al



fundamento religioso de la ciudad, y había fomentado un tipo de gobierno donde se tuviese en cuenta a todos, algo muy opuesto al modo tradicional de gobierno de los emperadores.

No eran pocos los paganos que, de acuerdo con el prejuicio tradicional, pensaban que la Iglesia era la única capaz de detener la decadencia del imperio, para lo cual era imprescindible que el cristianismo fuera proclamado religión de Roma. También, entre los mismos cristianos, había quienes pensaban que eso podía ser bueno para la Iglesia, pues de ese modo podía llevar adelante con mayor eficacia sus obras externas de servicio a los hombres.

En el seno de la Iglesia siempre hay una necesidad de continua conversión, de fidelidad al carisma fundacional, a Cristo, que sigue actuando en cada uno de los creyentes. Siempre, por estar compuesta de hombres, está amenazada por la corrupción del pecado, tanto desde dentro como desde fuera. Una tensión que desde siempre ha persistido en su seno, y es una manifestación más de su naturaleza escatológica, de cómo Dios lleva adelante sus planes de salvación respetando la libertad humana, y aceptando por tanto las consecuencias del pecado.

### **Fe y discurso racional.**

A medida que fue pasando el tiempo, la Iglesia no sólo tuvo más poder e influencia política, sino que también dispuso de mayor sabiduría humana sobre el modo de expresar los misterios encerrados en Cristo y su Iglesia. No sólo se apoyaba cada vez más en la praxis, en el poder, sino también en la filosofía, en el saber humano sobre lo revelado de las realidades divinas. El recurso al discurso racional, al igual que el recurso al poder, como todo lo humano, tiene sus ventajas e inconvenientes. Por un lado permitía mayor penetración en la verdad revelada, pero al mismo tiempo podía llevar a la falsedad, a la herejía, a lo que no se ajusta a la verdad. Algo inaudito en las religiones antiguas, que por esencia eran politeístas, y nada tenían que ver con un conocimiento verdadero, sino con la práctica de ritos y costumbres.

A medida que el mensaje cristiano se difundía entre hombres de distintas culturas, se planteaban distintos modos de entender la realidad de Cristo y de su Iglesia. Esto obligaba a recurrir al discurso racional para establecer, con la ayuda de la gracia, la recta interpretación de esas verdades: la ortodoxia. De este modo, poco a poco, en dolorosa pero fecunda lucha contra las herejías, la Iglesia iría elaborando símbolos o fórmulas que ayudaban a precisar el núcleo de la doctrina cristiana, estableciendo límites precisos entre herejía y ortodoxia.

Una vez más, el recurso a algo tan propiamente humano como la razón, ha servido para poner de manifiesto que Dios contaba con ello. Por lo pronto ha hecho posible lo que se ha dado en llamar evolución homogénea del dogma, del modo humano de expresar la verdad revelada sobre Cristo y su Iglesia. De modo que, sin dejar de ser la misma, con la aportación de todos, bajo la luz de Cristo, cada vez se ha revestido de expresiones racionales más ricas y precisas.

En cualquier caso, como prueba de que la esencia del cristianismo es la verdad, inseparable de la bondad, los errores doctrinales o teológicos han afectado también a los errores prácticos, y viceversa. Así, es muy significativo, que en el siglo IV, los emperadores se pusieran de parte de los arrianos y monofisitas, que de un modo u otro ponían en duda la encarnación y la divinidad de Cristo. No hay que olvidar que debajo de esas herejías trinitarias había un claro desprecio de

la dignidad de lo humano, que les llevaba a negar que los hombres pudieran gobernarse por sí mismos, y de ese modo favorecían el poder absoluto de los emperadores. Como puede verse las herejías pueden afectar al ejercicio de la libertad humana, núcleo de la secularidad.

## *Economía en el mundo antiguo.*

### **La “oconomía naturae” y la esclavitud.**

En el mundo antiguo por economía se entendía sobre todo la “economía natural”, la regulación compensatoria y eficiente de todo lo que ocurría en la naturaleza, de modo especial la armonía y unidad existente entre los seres vivos. En este sentido, el hombre, como todos los demás seres vivos, estaba sometido a esa economía que regulaba su vida, y le proporcionaba el sustento.

La economía era por tanto sometimiento y dependencia, algo no humano, que por eso mismo provocaba desconcierto y perplejidad. Basta leer las *Geórgicas*, o *Bucólicas*, de Virgilio para darse cuenta de esto. Los frutos de la tierra, las cosechas, ya fuesen mezquinas, o abundantes, se consideraban un don de la fecundidad de la naturaleza. El trabajo humano nada podía frente al capricho de la Fortuna. La diferencia entre una espiga silvestre y otra cultivada residía en que la primera era un regalo de la *tellus* (la tierra), mientras que la última era arrancada en cuanto *justissima*, es decir a cambio del precio de una labor *improbis*.

El trabajo, poder aplicado sobre la naturaleza, sobre todo fuerza física, era lo que la economía natural reclamaba del hombre. Resultaba humillante que tuviese que llevar a cabo un esfuerzo cotidiano encaminado al logro del sustento, sometido a los caprichos incontrolables de la economía natural. Un esfuerzo absorbente, que embrutecía y ponía a los hombres por debajo de los animales, pues mientras estos últimos eran alimentados de modo gratuito, el hombre era obligado a un esfuerzo sin sentido. Esto explica que el trabajo fuese despreciado, y todos hicieran lo posible para liberarse de él. Al tiempo que no quedaba más remedio que llevarlo a cabo, ya que era él único modo de conseguir el sustento.

Una de las primeras y más antiguas instituciones sociales para liberarse del trabajo fue la esclavitud. Consistía en el reconocimiento social de que un hombre podía disponer del trabajo de otro, y de ese modo librarse de la agobiante tarea de conseguirse el propio sustento. Una institución basada en el poder, pues normalmente los esclavos eran hombres que se habían mostrado más débiles que sus dueños, por ejemplo, prisioneros de guerra, o vencidos en combate. De este modo quedó establecida la muy antigua distinción entre hombres libres y esclavos. Los primeros se situaban a sí mismos fuera de la economía de la naturaleza, se separaban de las fuerzas fecundas pero oscuras de la tierra, mientras a los segundos, esclavos, se les obligaba a soportar sobre sus espaldas las duras exigencias de un trabajo que consideraban despreciable ya que les ponía en una situación que se juzgaba infrahumana. Como puede verse esta vieja idea de libertad no tiene que ver con la verdad, sino con la aparente supresión de la necesidad, que en cualquier caso no deja de existir, ya que el dueño no deja de depender del esclavo.

En sí misma la esclavitud nada tiene de malo, ya que es propio de toda organización humana, que unos manden y otros ejecuten, la maldad proviene del desprecio a la condición humana, y de modo más concreto al trabajo físico, al esfuerzo de cultivar la tierra. La raíz de la esclavitud reside por tanto en la actitud mítica del trabajo, que se consideraba como un castigo de los dioses. Algo que todavía predomina en muchas personas, que lo atribuyen a una consecuencia del pecado original, y no aprecian que es también camino hacia el bien.

Una postura de desprecio del trabajo que de modo indirecto sería reforzado por una filosofía que había propuesto como ideal de vida humana la dedicada a la contemplación del orden y unidad del *kosmos*. Una filosofía para la que sólo podía ser perfecta aquella actividad limitada, que tuviese el fin en sí misma, como podía ser el contemplar. Desde luego no podía ser perfecta una actividad sin término como es el logro del sustento, que lleva a producir para consumir, y a consumir para producir. En consecuencia el trabajo de los esclavos no tenía fin en sí mismo, sino que lo recibía de fuera, consistía en dar la libertad a su señor, para que pudiera dedicarse a la contemplación, el fin más alto que un hombre podía perseguir.

En la economía natural no hay novedad, todo está previsto y determinado, todo se repite siempre del mismo modo. De la vaca surge la ternera, de la bellota la encina, de la gallina el huevo, en un incesante repetirse de las mismas cosas, gobernado por fuerzas ocultas e incontrolables. Bajo ningún concepto se planteaba la posibilidad de que el hombre pudiese dominar la naturaleza, ni mucho menos lograr una ganancia, sino que se limitaba a arrancarle, con mucho esfuerzo y sufrimiento, el sustento necesario. Comportarse de otro modo habría sido tentar a la Fortuna, seguir una conducta insensata, pues a la ganancia le sigue inexorablemente la pérdida. Había que conformarse con lo que la naturaleza concedía. Esta fuerte experiencia de la dependencia de las fuerzas de la naturaleza hizo que en los pagos, que vivían de la agricultura y la ganadería, estuvieran dominados por el mito y la religión, y que precisamente por eso, culturalmente, fueran los últimos en abrirse a la influencia cristiana.

A nadie se le pasaba por la cabeza usar a los esclavos para enriquecerse, sólo los precisaban para liberarse del trabajo. Lo que la mayoría deseaba era poder llevar adelante una vida serena, y en lo posible alejada de los caprichos de la Fortuna. En conclusión la economía era para los antiguos una actividad que nada añadía a lo humano, y que por eso dejaban a los esclavos, a los que no consideraban plenamente humanos.

Es interesante destacar que el concepto más antiguo de propiedad tiene que ver con la posesión de esclavos. Lo cual desvela que la propiedad es relacional, aún cuando esa relación esté aplastada por la violencia de un poder absoluto, como sucede en el caso de la esclavitud. Sin la mediación de otro hombre, la posesión directa de la tierra no tendría sentido, ya que obligaría a trabajarla uno mismo, y de ese modo el supuesto dueño sería un esclavo, sometido a las exigencias de la tierra.

Con la aparición de las primeras ciudades empezaría a cambiar este modo arcaico de entender la economía, propio de grupos humanos muy reducidos, familias o tribus, que vivían aisladas en medio de la naturaleza, y que se bastaban para lograr sus muy escasos medios de vida. En las ciudades empezaron a aparecer gentes, como herreros, carpinteros, molineros, navegantes, etc., cuyas actividades no estaban directamente regidas por los principios de la

economía natural, y que obligarían a revisar el modo de entender el trabajo, y la propia organización de la convivencia social.

### **La ciudad, la artesanía, y el comercio.**

La aparición de la ciudad supuso un alejamiento de la economía de la naturaleza, introdujo un nuevo tipo de organización social, en la que había una mayor diversidad de actividades, nuevos artefactos, y nuevas necesidades, que permitían alejarse cada vez más de la urgencia del sustento.

Poco a poco se iría desplazando la cultura propia de las antiguas comunidades, basadas en una economía agrícola y ganadera, apoyadas casi exclusivamente en la esclavitud. Se daría lugar a una nueva cultura en la que no siempre todo tenía que hacerse de modo fijo y repetitivo, según lo establecido por la tradición, sino que era posible la innovación y el cambio. Algo que no sólo afectaba a la vida cotidiana, que se hacía más sencilla, sino sobre todo acabaría por afectar al sentido de la religión y la moral.

Con la aparición de la ciudad se puso de manifiesto la ambigüedad de la tradición. Desde un punto de vista era conservadora, preservaba las costumbres y las leyes, garantizaba la continuidad ritual, y no dejaba de remitir a los orígenes míticos de la propia comunidad. Pero, desde otro punto de vista, esa misma tradición hacía posible la acumulación de conocimientos prácticos, referidos al saber hacer, y de ese modo abría el camino a la innovación y el cambio. Creaba las condiciones para que apareciesen nuevas necesidades, nuevas actividades, nuevos artefactos, y nuevos modo de resolver nuevos problemas.

Se entiende que una cultura tradicional acostumbrada desde tiempos inmemoriales a la ausencia de cambios significativos, reaccionase con inquietud a los problemas que se planteaban con la aparición de las ciudades. Representaba un reto para sus modos de vida, para su idea circular y repetitiva de la historia. Esto es lo que sucedió con la aparición de la artesanía, que fue recibida con una cierta aprensión, como si se tratara de uno de los engañosos caprichos de la siempre inestable Fortuna.

Era indudable que la artesanía representaba una ruptura con la aparente repetición circular de los procesos de la economía natural, como sucedía en la agricultura y la ganadería. Además, las necesidades a las que hacía frente la artesanía no eran como las de subsistencia, algo inevitable y urgente. No estaban basadas en la simple relación directa mano boca, propia del sustento, reguladas por los principios de la economía natural. Las necesidades de la artesanía eran contradictorias, ya que de algún modo no eran propiamente necesidades, en el sentido de la urgencia del sustento. Por ejemplo, no quedaba claro que oír la música de una flauta fuese una necesidad estricta. Algo que ni siquiera era natural, mientras sí lo era el hambre, la sed, o el frío. Esto abría una perspectiva inquietante, ya que sugería que el hombre podía no tener límites en sus deseos, y en consecuencia que no era susceptible de perfección.

La artesanía no era algo que estuviese en la naturaleza, sino que se trataba de una novedad imprevisible. La flauta, por ejemplo, no era fruto de un proceso natural, no había un árbol que las produjera. Ni tampoco había estado desde siempre en la mente de los hombres, se trataba de

un verdadero hallazgo, de algo inesperado y sorprendente. Desde luego el desarrollo de la artesanía tenía mucho que ver con las condiciones sociales imperantes. Era más fácil que los artefactos surgieran en la ciudad, con gran densidad de relaciones sociales, con diversidad de oficios y artefactos, que en una familia aislada en los campos, con una gran pobreza de medios. En este sentido, había una fuerte implicación entre artesanía y organización social, una continua alimentación mutua, que abría nuevas perspectivas para resolver problemas de organización social, que a su vez facilitaban la aparición de posteriores novedades, tanto en la organización como en los artefactos o modos de producirlos. Para muchos, desatar la artesanía podía ser lo mismo que abrir la caja de Pandora, una forma de *hybris*, de provocación a los dioses, algo siempre peligroso y arriesgado, que sólo aceleraba la caída. No hay que olvidar que los antiguos no tenían la idea de progreso, y detrás de una época de auge, vendría otra de depresión, ya que en la historia no había novedad alguna, sino repetición incesante.

La artesanía tenía una naturaleza ambigua que inquietaba al hombre antiguo. Por un lado ponía de manifiesto que sus obras, al contrario de lo que sucede con las que son fruto de la naturaleza, no se podían considerar definitivamente acabadas, sino abiertas a una continua superación. Desde ese punto de vista, en cuanto que no era sometimiento a la naturaleza, sino más bien de los procesos naturales a la libertad del espíritu humano, no podía ser considerada al mismo nivel que la actividad que llevaban adelante los esclavos.

Pero, por otro lado, esta misma apertura o indefinición de la artesanía se consideraba una imperfección. Trataron de algún modo de cerrar y poner límite a la artesanía, por lo menos en lo que se refiere a su obra externa. Así, por ejemplo, afirmaban que el proceso de construir una casa acababa con su edificación. Lo cual, bajo cierto aspecto, no admite discusión. Pero, bajo otro aspecto, eso no se ajusta a la verdad, ya que toda casa, como propio de lo humano, nunca es perfecto y acabado, sino siempre mejorable. Declarar una casa acabada es siempre un acto convencional. Siempre admite mejora. Toda casa construida es un paso no sólo hacia una mejor comprensión de lo que sea una casa, sino del hombre que la construye, y la habita. Nunca deja de ser una versión provisional y mejorable de lo que puede llegar a ser una casa, lo cual depende de lo que pueda llegar a ser el hombre. La distinción establecida por los griegos entre *poiética*, lo que se manifiesta y queda fuera del hombre, la cosa misma o artefacto, y *praxis*, lo que queda en el hombre mismo, en el sujeto de la acción, no recoge la unidad y trascendencia de la acción humana, y de algún modo apoya el mantenimiento de la institución de la esclavitud, al suponer que son aspectos separables.

La artesanía superaba la concepción del trabajo como actividad homogénea, como simple esfuerzo pasivo del cuerpo humano, sometido al principio de economía natural, que embrutecía y esclavizaba al hombre. El trabajo del artesano era un modo de humanizar la naturaleza, de situarse por encima de ella. Desvelaba que el hombre era el único animal que era capaz de trabajar, que podía situarse más allá de la fijeza de lo inmediato, y proyectarla hacia lo que todavía no es, a lo que por sí misma no podría alcanzar. La inmediatez de un árbol puede llegar a ser una mesa, o un banco, pero sólo a través del trabajo del hombre, mediante la articulación de mano y mente, espíritu materia, que constituye su corporalidad. De ese modo, un proceso natural, como puede ser un árbol podía ser asumido en la secularidad humana, en lo que los hombres decidan que puede llegar a ser. La artesanía, y el trabajo, ponían de manifiesto que la única novedad radical que se había dado en el universo, había sido la creación del hombre, una

novedad que se actualiza cada vez que el hombre trabaja. Se iniciaba así un camino para superar la visión mítica y negativa del trabajo, representada en la figura oscura y maldita del esclavo, sometido a las fuerzas de la naturaleza.

Incluso para la mentalidad de los antiguos era evidente que una vida dedicada a la artesanía, ya fuese a fabricar flautas, o construir casas, no era lo mismo que una vida de esclavo. De todos modos, a un artesano no se le podía considerar un hombre libre, ya que para vivir, si no disponía de un esclavo, solo le cabía conseguir su sustento fabricando y vendiendo los productos de su artesanía. Es decir, desarrollando una actividad incesante o sin término, que de algún modo lo mantenía encerrado en la imperfección de lo procesal.

En su sentido más amplio posible la misma ciudad podía ser considerada resultado de la artesanía, era un gran artefacto, o mejor un plexo de artefactos, un mundo artificial, de relaciones de reciprocidad y de dependencia mutua, que abría continuas posibilidades de modos más humanos de vivir y de relacionarse. En resumidas cuentas, la ciudad era expresión del trabajo, de la práctica humana. La organización social donde se integraban y relacionaban todas las actividades de los que componen una ciudad.

El comercio es también un artefacto en cuanto no remite a la fijeza de los procesos naturales, sino a la diversidad relativa y cambiante de la organización social, a la comparación de las distintas actividades de producción que se dan entre distintos grupos humanos, que están abiertos a una relación mutua. Lo que hace el comerciante es introducir la novedad de proporcionar lo que se necesita, de un modo nuevo y más ventajoso, por ejemplo, trayéndolo desde donde es más abundante, o de donde lo saben hacer mejor, y de modo más sencillo. En ese sentido la misión del comerciante es descubrir nuevos modos de hacer. Por estar basado en la mutua ayuda, en la complementariedad de las visiones y modos de hacer, el comercio es inseparable de la ciudad, un instrumento básico de convivencia política.

Se puede decir, por tanto, que la ciudad no es viable sin el comercio, el artefacto por excelencia, el que hace posible todos los demás artefactos, el que les da sentido, los integra, y los pone al servicio de todos. Permite una asignación mucho más flexible, más adecuada a la ciudad, que las muy limitadas y estrictas posibilidades de la economía natural, que es más propia de una comunidad totalitaria y estrictamente religiosa.

El comercio chocó desde el principio contra el arraigado prejuicio tradicional de que la riqueza sólo podía provenir de la economía natural. Entendida como sustancia, y no como relación, que es lo propio del comercio, la riqueza sólo podía aumentar por incremento de sustancia, lo cual sólo podía ser provocado por causa natural. Por ejemplo, un nuevo ternero, o una nueva cosecha, solo puede tener como causa la fertilidad de una vaca, o de la tierra. Era evidente que el comercio, esencia de la ciudad, generaba riqueza en abundancia, lo cual sólo podía provenir de los campos, pero bajo ningún caso de la ciudad misma. Si se preguntaba ¿Cómo podía ser que el comerciante se enriqueciera sin más que comprar y vender, sin que se hubiera producido ningún cambio en la cosa misma? La respuesta era contundente, se trataba de una ficción, y de un cierto engaño, aunque indudablemente útil y conveniente para la ciudad. Lo cual era una contradicción, y llevaba a la perplejidad, ¿cómo podía ser bueno lo que era engaño y falsedad?

Influidos por este arraigado prejuicio naturalista, trataron de explicar la ganancia del comercio como resultado de algún proceso natural de aumento de sustancia, lo cual les llevaría a un absurdo, que les dejaría en la más profunda perplejidad. ¿Cómo era posible que a partir de una cantidad de monedas, piezas de oro o plata, obtuviese una cantidad mayor? Si se considera que la esencia del comercio se reduce a un aumento de oro y plata, sustancias que por definición son inermes y sin vida, incapaces de multiplicarse, ese aumento sólo podrá ser ficción y engaño. En consecuencia el comercio fue juzgado por los antiguos como algo antinatural, fundado en algún tipo de falsedad o engaño. No podían comprender que la riqueza surgía de la misma organización social que constituye la ciudad, de las diferencias en los modos de hacer de sus habitantes, o de las diferencias constitutivas entre diversas ciudades.

Esto explica la tradicional y arraigada actitud de sospecha que en el mundo antiguo mantuvo respecto de la moneda, instrumento inseparable del comercio. Por lo general lo consideraban una sustancia, oro y plata, que se negaba a sí misma, se invertía en mercancías, para ser recuperada en mayor cantidad, en la que había más de lo que estaba presente, algo que sólo podía ser falso, y despreciable. No entendieron que era instrumento del comercio precisamente porque remitía a las diferencias y variaciones de ese compacto social que es el trabajo humano, donde se integran las distintas actividades que los hombres llevan a cabo, y que por definición son siempre mejorables.

Desde luego el comercio nada tenía que ver con el sometimiento a la economía natural, sino más bien constituía su amplia superación, por lo que bajo ningún aspecto podía ser considerado propia de esclavos, sino más bien lo contrario. No obstante, como la vida dedicada al comercio, no sólo se consideraba una falsedad, sino que requiere la continua compra y venta, era una actividad procesal sin término, incapaz de perfección, e indigna de un hombre que quisiera vivir de modo perfecto.

En cualquier caso, no se podía negar que el comercio era útil para la ciudad, y se debía tolerar, ya que en caso contrario la ciudad no era viable. Pero, por ser falso y engañoso, debía quedar bajo el control de los magistrados, a fin de contener la avaricia, y poner límites a la usura, mediante su sometimiento a la costumbre y a ley.

Era patente que las ciudades griegas, como consecuencia del comercio entre ellas, y con otras extranjeras, se habían enriquecido, y en su seno aparecieron comerciantes que disponían de grandes cantidades de oro y plata, lo cual se juzgaba un riesgo continuado de corrupción, un peligro para la estabilidad y el orden de la ciudad. Para llevar un tipo de vida basada en un ocio sereno y sobrio. No se juzgaba sensata la idea de un enriquecimiento incesante. Había que aprovechar el comercio que daba poder y prestigio a la propia ciudad, pero manteniendo la moneda alejada de la ciudad, incluso físicamente, situando el puerto, lugar por excelencia del comercio, fuera de sus murallas.

Eso les llevó a distinguir dos tipos diferentes de comercio, que pretendían mantener separados. De un lado el comercio doméstico, el intercambio entre familias de la ciudad, casi sin uso de la moneda, y con sus precios regulados por las costumbres, y de otro lado el comercio exterior, con otras ciudades, con uso de la moneda, y que se dejaba en manos de la astucia de

los comerciantes, y de algún modo se consideraba una agresión a esas otras ciudades. El que se realizaba en el seno de la ciudad era tolerado aunque sometido a un rígido control por parte de los magistrados. El que se realizaba con otras ciudades, se consideraba una aventura casi guerrera, ya que pensaban que el mayor daño era para los extranjeros, a los que de algún modo se les engañaba. Por lo demás, este tipo de comercio era algo que sólo podía llevar a cabo un grupo, o una familia rica y poderosa, bajo la supervisión de los magistrados de la ciudad. En todo caso, el comercio era considerado un mal menor, que conllevaba dos principios de desorden inevitables. La búsqueda de la ganancia monetaria, y el modo esporádico y oportunista de ser llevado a cabo.

El orden de la ciudad debía ser preservado, razón por la que el intercambio en su seno tenía que ser de estricta igualdad, sin ninguna novedad, como podía ser la ventaja de un excedente monetario en el cambio. De tal modo que no se toleraba la usura, la moneda sólo podía ser usada como medio de intercambio, sin que diera lugar a excedente o ventaja. Es decir, la moneda tenía que ser neutral, o como decían los romanos estéril, *pecunia non parit pecuniae*. Una idea de la moneda que se ajustaba a la visión de la ciudad como orden estable, cerrado, repetitivo, y sin cambios, donde en la medida de lo posible el tiempo debía ser excluido, de tal modo que rigiera la inalterabilidad de los precios, y en consecuencia del propio valor de la moneda. El uso productivo de la moneda, esencia del comercio, ni se entendía, ni se aceptaba.

El debate sobre el comercio tuvo mucho que ver con el enfrentamiento entre la moral conservadora y aristocrática, y la actitud aventurera de los comerciantes, principalmente navegantes, a los que de algún modo se les consideraba gentes desarraigadas, extranjeros, ajenos a la propia ciudad. Las ciudades, sobre todo las que disponían de puerto de mar, situadas en las grandes rutas de comunicación, fueron lugares propicios para el desarrollo del comercio, donde los comerciantes, no sólo lograron una gran riqueza, que causaba la admiración y la envidia de las antiguas familias patricias, sino que su manera de vivir suponía un reto a los modos aristocráticos y tradicionales de entender la vida. En esas ciudades se daría un enfrentamiento entre la antigua aristocracia, cuya riqueza no era monetaria, basada en la agricultura y la ganadería, y llevada a cabo por los esclavos, y la nueva clase de comerciantes, cuya riqueza, cada vez mayor, se basaba en el uso productivo de la moneda, y que fomentaba la extensión de la artesanía manufacturera.

Es interesante tener presente que, por otro lado, la propiedad de la moneda no estaba sometida a los fundamentos religiosos de la propiedad de la tierra, de modo que podía por tanto pasar de mano en mano, sin necesidad de ninguna formalidad religiosa. En este sentido, la propiedad monetaria, muy ligada al nacimiento de las ciudades, desempeñaría un papel muy importante en la extensión del gobierno democrático, ya que abría la posibilidad de enriquecimiento, y de notabilidad, por parte de gentes que no pertenecían a la aristocracia.

## **Secularidad, propiedad y trabajo.**

La progresiva afirmación del ámbito de la secularidad, donde todos los hombres pudieran ejercer la libertad propia de su dignidad, llevaría a un cambio muy importante en el modo de entender la libertad. Hasta entonces se había entendido como condición social. Ser libre había significado disponer de un esclavo, alguien que librara del trabajo al dueño, y le permitiera



comparecer en el ámbito de lo público. Este último no incluía por tanto a todos los hombres, sino a los que por razones religiosas, de costumbre y ley se les concedía ese privilegio. Con la aparición de la secularidad se empezaba a abrir la idea de que la libertad no provenía de un orden externo ajeno al hombre, de la posición que le correspondiera en la organización de la sociedad, sino que prevenía de su propia naturaleza. Todo hombre tenía una dignidad que en último término remitía a su condición de hijo de Dios, en Cristo.

Este cambio en el sentido y fundamento de la libertad llevaría a un nuevo modo de entender el trabajo. Hasta entonces se pensaba que era la posición en la comunidad, la actividad que se desempeñase en ese todo social, la que determinaba la calidad de cada hombre. Pronto se empezaría ver que el tema debía ser enfocado al revés, era la dignidad de la persona, la que otorgaba dignidad a su actividad, y al todo social. Sin olvidar que esa dignidad proviene de su condición de persona, de su condición relacional, primero con todos los hombres, y a través de Cristo, con Dios. En otras palabras la dignidad de cada hombre exigía no excluir a ninguno. Todo lo que hacen los hombres tiene igual dignidad, siempre que respete la dignidad propia, que incluye la dignidad ajena. El trabajo, la actividad que se dejaba al esclavo, era por tanto actividad plenamente humana, y de modo especial, ya que por esencia era una actividad de ayuda y servicio a los otros.

Una consecuencia importante del hecho de que la dignidad humana dependa de la dignidad de todos, es que la secularidad supone la unidad de todos los hombres, como condición imprescindible para afirmar la dignidad de cada uno de ellos. Cosa que no ocurría en la esclavitud, donde la dignidad de uno, el dueño y señor, implicaba la indignidad del otro, el esclavo y servidor. Al tiempo que establecía una radical separación política entre ambos. De este modo la idea del trabajo empezaría a evolucionar hasta incluir todas las actividades de todos los hombres, en cuanto que formaban una unidad de mutua ayuda y respeto. Del mismo modo que el lenguaje, en cuanto común, es lo que permite la expresión y comunicación de todos, el trabajo era lo que en común, aunque de modo diverso, llevaban a cabo todos los hombres. Desde una cultura donde la idea de servicio era despreciable, y se reservaba al esclavo, la aparición de la secularidad, igual dignidad de todos los hombres, llevaría a descubrir que es precisamente el servicio al otro, sea cual sea la actividad que a cada uno le corresponda, la que hace posible el logro de la propia excelencia, que repercute en la actividad misma. Era precisamente esa apertura al otro, lo que permitía trabajar, empeñarse en la propia perfección humana, y a través de ella, acceder libremente al don de la gracia.

En este proceso de cambio en el modo de entender la dignidad humana, que es la esencia de la secularidad, desempeñó un papel muy importante la introducción del descanso dominical, que prolongaba el *sabbath* judío. Constituyó un modo de hacer evidente que el fundamento de la libertad residía en la capacidad humana de reconocer y adorar a Dios. La suspensión del trabajo, ponía de manifiesto que el hombre no era un esclavo, que no vive para el sustento, propio o ajeno, que no está sometido a las fuerzas de la naturaleza, sino que puede adorar a Dios, plenitud de su libertad. El domingo no es simplemente un descanso para reparar fuerzas, pues eso por sí mismo no tiene sentido, sino ocasión para participar de modo escatológico en la única liturgia que se celebra ininterrumpidamente en los cielos, en alabanza a Dios. Dicho de otro modo, sin domingo, en su sentido más profundo, tampoco sería posible captar el sentido de la secularidad, la dignidad del hombre y de su trabajo.

Precisamente este énfasis en la dignidad de toda persona humana es lo único que efectivamente puede preservar de no recaer en alguna forma de esclavitud. Sólo el reconocimiento de que ninguna actividad humana puede ser simplemente útil, permite establecer las condiciones para dignificar el trabajo de todos, para mejorar las condiciones de llevarlo a cabo, en todos sus aspectos.

Poco a poco se abriría camino la idea de que el hombre no estaba atrapado en la naturaleza. Que precisamente esa falta de adecuación al medio, típica de los animales, ponía de manifiesto que lo propio del hombre es la apertura al otro, y a la trascendencia. Ese mismo aparente desajuste es lo que hace posible el trabajo humano, lo que permite que la naturaleza sea asumida en el plano de la secularidad. Tanto sus necesidades, como sus modos de satisfacerlas no están fijados de antemano por la naturaleza, sino que corresponde a los hombres establecerlos culturalmente, es decir, en el seno de una comunidad y una tradición. En ningún caso el trabajo se reduce a la simple operación de remediar una necesidad fisiológica, como puede hacer la vaca que pasta en el prado, sino que es siempre manifestación de humanidad, y en consecuencia apertura al otro.

Mediante el trabajo el hombre no se limita a poner fuera, de modo determinista, lo que está precontenido en la naturaleza, como lo está el calor en la llama, o la leche en la vaca, sino que es ocasión de la siempre sorprendente novedad del don. No queda reducido por tanto a lo simplemente material y externo, a los utensilios y artefactos a que da lugar, sino sobre todo el plexo de posibilidades que para el bien o para el mal, brotan del corazón humano. En este sentido, no sólo puede elevar o degradar al hombre, sino que así mismo eleva o degrada a la naturaleza.

En la misma medida en que fue cambiando el modo de entender el trabajo se hacía cada vez más necesario revisar y ampliar los fundamentos del sentido antiguo de la propiedad. Desde la nueva perspectiva quedaba más claro que la propiedad era inseparable del trabajo, y que constituía el modo en que los hombres se organizaban para aceptar la donación de Dios a todos los hombres, de todos los bienes. Dicho de otro modo, todos los hombres son propietarios, ya que todos están llamados a trabajar, a servirse mutuamente. Son ellos los destinatarios de esa donación, no sólo unos pocos.

Pero precisamente, porque es una propiedad fundada en el trabajo, la libertad, y la dignidad humana, les corresponde a todos los hombres, a través de la organización de la ciudad, establecer el modo en que cada uno puede participar en esa tarea común. Lograr esto, que es la esencia de la secularidad, es un reto para la libertad humana, que puede llevar a mayor o a menor justicia. En este reparto Dios no quiere intervenir, ya que impediría la libertad humana.

Este modo de entender la propiedad no tiene como finalidad aislar a unos pocos, los que a sí mismo se llamaban señores, que quedaban exentos del trabajo, sino que, por el contrario, tiene como finalidad unir, hacer posible que todos puedan participar en ese servicio mutuo, ocasión de crecimiento propio, que es el trabajo, a través de lo cual se multiplican los bienes para todos. Algo que, por otro lado, es el único modo de lograr que la propiedad sea efectiva, ya que la perfección de la secularidad exige la apertura a todos, por parte de cada uno.

Este sentido de la propiedad no remite a lo meramente útil, sino que se proyecta en el desarrollo y florecimiento de la condición humana. No otorga un simple derecho a disponer del trabajo del esclavo. No es simplemente estática y conservadora, sino creativa. No sólo en lo material, sino sobre todo en lo referido a la perfección humana, inseparable del trabajo. Una propiedad orientada a la afirmación de la condición de persona por parte de todos, para que cada uno pueda decidir con toda libertad sobre sí, y sobre lo suyo. Una propiedad que dejaría de existir si se negase su fundamento personal.

A lo largo de toda la edad media se desarrollaría un interesante proceso de superación, en el plano teórico y político, del viejo modo señorial de entender la propiedad, como algo cerrado en lo familiar y privado, para dotarlo de sentido secular, es decir para ponerla al servicio del crecimiento de todos los demás, en todos los planos. Un nuevo sentido de la propiedad dirigida a acabar con la pobreza involuntaria, la de los esclavos, para lo cual se hacía imprescindible que el señor amase la pobreza voluntaria, es decir que estuviese dispuesto libremente a poner su propiedad, no sólo con la limosna, sino sobre todo mediante el trabajo, al servicio de los otros.

Un nuevo modo de entender la propiedad que se oponía a la acumulación o atesoramiento estéril de la riqueza y de la moneda. Impulsaba a invertir, que es un modo de desprenderse, para dar trabajo a otros, para aumentar los intercambios, la extensión del comercio, y la circulación de los bienes. Un modo de hacer a todos partícipes en la propiedad, sin por eso perder la libertad, tanto propia como ajena. Algo que implica una actitud de amor a la pobreza voluntaria, a la libre sobriedad personal, que lleva a desprenderse de la propia seguridad, y negarse a la inmovilización estéril de unos recursos que pueden ser muy necesarios para la libre manifestación de la humanidad de otros. Una alegre y libre actitud de renuncia personal para contribuir a un crecimiento del patrimonio común de todos los hombres. Un modo de poner de manifiesto que la creación de la riqueza siempre tiene que ver con una buena gestión, con el modo más eficiente de ponerse al servicio de los demás, y especialmente de los más pobres. Una actitud que, en los casos más urgentes, lleva a la limosna, y en los otros a la inversión, pero siempre a la propia entrega.

Fomentando estas nuevas concepciones del trabajo y de la propiedad, se abría una economía secular proyectada hacia la mutua colaboración en la libertad de todos. Donde la verdadera riqueza se entiende inseparable de una organización eficaz del poder al servicio de todos, lo cual no es posible sin contar con la aportación de todos. Una riqueza que reside por tanto en la densidad de relaciones personales que hace posible un sentido comunal de la posesión. Es decir, un modo de presentar la renuncia como una forma de civismo, de solidaridad social. La pobreza ociosa del antiguo señor no era tal, sino que constituía una forma de usura, que debía ser cívicamente combatida, ya que aislaba del resto de los ciudadanos, y empobrecía a todos. Gracias a ese modo de vivir la pobreza voluntaria se hacía más fácil usar y hacer circular la riqueza, administrarla sin apropiarla de modo individualista, se introducía así una distinción entre propiedad y posesión, o uso de los bienes, imprescindible para el desarrollo de una auténtica secularidad. Se ponían los fundamentos de una nueva identidad civil no fundada en la propiedad esclavista, sino construida sobre una propiedad que surge del libre ejercicio de la pobreza civil, es decir, del uso y simple y alegre de las cosas, en beneficio de todos. En otras palabras, una identidad fundada en la práctica de las virtudes cívicas, y de modo especial de la

liberalidad, del imprescindible saber disponer y usar de los bienes, que es ponerlos libremente al servicio de la dignidad de todos.

Se entiende que fuese precisamente en este marco de secularidad humanista donde el comercio comenzara a librarse de los falsos prejuicios de los antiguos. Empezaba a entenderse como un modo de lograr que todo fuese para todos, sin que por ello ni la propiedad ni el trabajo pierdan su condición personal. Sin que cada uno tuviese que renunciar a su libertad de actuar y decidir, que es el modo natural de manifestarse como hombre. Nada de lo que el hombre hace es radicalmente separable de su condición de persona. No puede vivir sin el dar y el recibir, sin el mutuo servicio. De tal modo que entre los hombres no hay don, sin que haya también aceptación.

El comercio empezaba a ser visto de modo positivo como algo inseparable de la constitución de lo secular. Su mera existencia suponía no solo la superación de un estado de guerra y enemistad, sino el cultivo de las virtudes humanas y cívicas, especialmente de la confianza y la amistad mutua. De tal modo que la riqueza surge del comercio, este del trabajo, y ambos del respeto a la propiedad, que es manifestación concreta de la dignidad de todos. El comercio mejora y es más beneficioso con el cultivo en común de las virtudes humanas, manifestación de la bondad de la naturaleza humana, y de todas las cosas creadas.

Se entiende que poco a poco se fuera abriendo la idea de que la moneda era símbolo de la riqueza común, plexo de trabajo y propiedad, y en último lugar expresión de secularidad. Empezaba a dejar de ser visto como la pura materialidad del oro y la plata, que efectivamente son estériles, como pensaban los antiguos, para entenderse como crédito, que en último término remite a la bondad de la naturaleza humana, a la solidez de las virtudes cívicas practicadas en común. La fecundidad del dinero no proviene de ningún proceso natural, sino de la unidad y calidad de las relaciones humanas.

En ese marco se desarrollaría la importante idea del *precio justo*, es decir, aquel que sin violencia ni engaño, se forma en un ambiente de secularidad, donde todos pueden de un modo u otro participar. Una idea que recoge la importante intuición de que el precio va desde las personas hacia las cosas, y no al revés. Una idea que pone de manifiesto que la defensa de la bondad del trabajo, la propiedad, el comercio, y el dinero, no era ingenua. Se era bien consciente de la presencia del mal, y del abuso del poder, que introducen el engaño y la falsedad, por lo que no todo precio, por el hecho de formarse, se puede considerar justo.

## **Bibliografía.**

Austin, Michael M., Vidal-Naquet, Pierre. *Economía y Sociedad en la antigua Grecia*. Barcelona: 1986.

Baron, Hans. *In Search of Florentine Civic Humanism: Essay on the Transformation From the Medieval to Modern Thought*. Princeton: Princeton University Press; 1989.

Bruni, Luigino. *Civil Happiness: Economics and human flourishing in Historical perspective*. London: Routledge. 2006.

Cassirer, Ernst. *El mito del Estado*. Mexico: FCE; 1968.

Collingwood, R. G. *The idea of History*. Oxford. Oxford University Press; 1993.

Copleston, Frederick. *Filosofía Contemporánea*. Barcelona. Ariel; 1994.

Dupré, Louis. *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutic of Nature and Culture*. New Haven: Yale University Press; 1993.

Fustel de Coulanges, D. *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. Mexico: Porrúa; 1996.

García Gual, Carlos. *Introducción a la mitología griega*. Madrid. Alianza editorial. 1999.

Garin, Eugenio. *Medioevo y Renacimiento*. Madrid. Taurus. 2001.

---. *L'umanesimo italiano : filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Bari. Laterza; 1990.

Guardini, Romano. *La existencia del cristiano*. Madrid. BAC. 2005.

Jaeger, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Mexico. FCE. 1995.

---. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Mexico: FCE; 1996.

Lewis, C. S. *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*. Barcelona: Península; 1997.

Macintyre, Alasdair. *Justicia y racionalidad*. Madrid. EIUNSA; 1994.

Martínez-Echevarría y Ortega, Miguel Alfonso. *Repensar el trabajo*. Pamplona. EIUNSA. 2006

Morales, José. *Filosofía de la religión*. Pamplona: Eunsa; 2007.

Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. Salamanca. Sígueme; 2005.

Polanyi, Karl. *El sustento del hombre*. Madrid: Mondadori (Grijalbo); 1994.

Reale G Antiseri D. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona. Herder 1988.

Taylor Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona. Paidós. 1996.

Todeschini, Giacomo. *Ricchezza Francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*. Bologna. Il Mulino; 2004.