

Política, ley natural, y poder absoluto.

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Pamplona

2009

Cristianismo.

Razón y fe.

Se puede decir que hay tres tipos de acceso al conocimiento: por costumbre, por ciencia, y por fe. La religión antigua representa un ejemplo típico de conocimiento por costumbre, remite a un acontecimiento mítico, una intervención sobrehumana, supuestamente acaecida fuera de la historia, que proporciona algún tipo de justificación del porqué de los ritos básicos de una determinada cultura. Se trata de un conocimiento que remite al pasado, al origen de los tiempos. Por contraste la filosofía es el ejemplo típico del conocimiento por ciencia, donde bajo la luz de razón se ve la realidad en presente. El conocimiento por fe se apoya en el testimonio de alguna persona, que tiene conocimiento directo de algo, pero que de momento, por la razón que sea, no es accesible a los demás. Ese testimonio es aceptado por la autoridad de esa persona, a la que se le reconoce un verdadero saber, que de algún modo puede ser alcanzado por todos. Se trata por tanto de verdadero conocimiento, pero que de momento no es por visión, como la filosofía, sino por confianza. El recurso a la fe es muy frecuente como vía de acceso al conocimiento. Muchas cosas se aceptan por fe, por la autoridad de los padres y maestros, y con el paso del tiempo, llegan a convertirse en conocimiento por visión, aunque no siempre, ni en todas las materias. La fe se distingue de la religión porque no remite a un hecho mítico, situado fuera de la historia, inaccesible a la visión.

El cristianismo es un tipo especial de conocimiento por fe, se basa en el testimonio de una persona, Cristo, que se presenta así mismo como la verdad, el camino, y la vida. No es una religión mítica pues se funda en un hecho histórico, la vida de Cristo sobre la tierra, base real y accesible de ese testimonio. Se distingue de la Filosofía en que el conocimiento que se ofrece no es de momento accesible en toda su plenitud a la razón humana. Ofrece un camino de acceso al conocimiento pleno de la verdad, que arroja luz sobre todos los conocimientos alcanzables a la razón humana. Desde sus inicios, muchos lo vieron como una filosofía, un camino de salvación, que ofrecía una vida buena y feliz.

Filosofía y cristianismo son dos modos no incompatibles de acceso a la verdad. La verdad aceptada por fe no anula el conocimiento alcanzado por razón, sino que de algún modo se complementan y apoyan. La fe sólo tiene sentido si se supone la razón humana. No propone un nuevo modo de hacer filosofía, sino que se apoya en lo conseguido por la filosofía para entender el sentido de lo revelado, que a su vez confirma y da profundidad a las verdades accesibles a la razón humana.

A la luz de la fe cristiana, y a partir de los logros de la filosofía griega, se llegaría a un mejor conocimiento de Dios. Hasta entonces se había pensado que el mundo era coeterno con Dios. Se consideraba que la materia había existido desde siempre, como un principio oscuro, causante del desorden y contingencia que hay en la naturaleza, enfrentado con la claridad y permanencia de las formas. Surge entonces una idea del mundo mucho más real y más conforme con la fe en la Creación, según la cual toda la realidad, incluida la materia, es buena, ordenada, y cognoscible. Una visión de la realidad que no dificulta el acceso a la verdad y la bondad de las cosas. Algo que de algún modo ya estaba implícito en lo mejor de la filosofía griega. No hay por tanto ruptura, sino avance en continuidad.

Del mismo modo se llegaba al conocimiento filosófico de la inmortalidad del alma humana, de cada una de ellas, y se ponía de manifiesto la dignidad de cada uno de hombres. Algo que tendría consecuencias muy importantes en el modo de pensar la política. Hasta entonces la expresión de la plenitud de lo humano no residía en cada uno de los hombres reales y concretos, seres efímeros y contingente, que nacen y mueren, sino en la ciudad que de algún modo permanece para siempre.

Política y economía.

El sentido pleno de la vida humana.

La filosofía de Santo Tomás de Aquino representa uno de los modos más logrados de como llevar a cabo la síntesis entre filosofía y fe. Lo más destacable es su continua preocupación por respetar el método propio de los dos modos de acceso a la verdad. En su obra se apoya en lo mejor de la filosofía griega, especialmente en la obra de Aristóteles, para poner de manifiesto como podía ser una base excelente para entender mejor el mensaje cristiano, y para de ese modo ahondar en el propio logro de la filosofía.

La visión que Aquino tiene del mundo, la Creación, constituye una grandiosa intuición sobre el Ser y sus modos de participación, que en diversos grados está presente en todos los seres. La plenitud del Ser le corresponde a Dios, en todo lo demás el ser está por analogía y participación, y como consecuencia en todo está presente de algún modo de la bondad y sabiduría divina, fin y resumen de todas las cosas. Esto implica una concepción del mundo, y del hombre, esencialmente dinámica y dialéctica. Todo, pero especialmente el hombre, está como en tendencia a la plenitud del ser que le corresponde a cada una de ellas, y constituye el fundamento de su existencia. Constituido como unidad entre la materia y el espíritu, en el hombre se resume y alcanza su máxima expresión esa tendencia a llegar a ser, que es la naturaleza de todas las cosas. Una tendencia a la plenitud del conocimiento de la verdad y el bien, que ya había sido señalada por los filósofos griegos, que había sido frustrada por el pecado original, y abierta de modo más excelente por la Redención y la gracia.

Respecto a la política, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, sostiene que el hombre es por naturaleza político. Sólo mediante la práctica en el seno de una comunidad es posible la actualización de las potencialidades de la naturaleza humana. Para eso los hombres cuentan con la ley natural, el modo en que Dios ha dispuesto que el hombre alcance su fin. Es decir, mediante el recto uso de su razón y de su voluntad, para lo cual es imprescindible la ayuda de los demás. Un planteamiento que no está cerrado a la acción de la gracia, que impide que los efectos del pecado original, arrastre a los hombres hacia el mal, y la nada.

La ley natural constituye la vía de ascenso que Dios ofrece a todos los hombres de buena voluntad, para con sus propias facultades, y según su modo de actuar propio, que por esencia es político y libre, avanzar gradualmente en el conocimiento de la verdad, y la práctica del bien. Una vía que se apoya en lo que tiene en común con todas las sustancias, en lo que tiene en común con todos los seres vivos, y en lo suyo propio, la tendencia natural a la verdad y el bien. Se puede decir por tanto que en la vida de cada hombre se da como un resumen de toda la creación, desde lo más material, hasta lo más espiritual.

Al esquema de la política de Aristóteles, que desde el enfoque de la razón parece el más razonable y realista, añade Tomás de Aquino, la idea de la llamada de todos los hombres a la perfección humana, y con la ayuda de la gracia, a la santidad, o perfección plena. De tal modo que todos los hombres se perfeccionan en la amistad cívica, como ya había dicho Aristóteles, pero no se quedan ahí, sino que cada uno, con su libre respuesta a la gracia, puede convertir ese servicio a la ciudad, en amor a Dios, y a los hombres.

En este sentido Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, sostiene que el hombre pertenece a dos ciudades, la humana, en la que le ha tocado vivir a cada uno, y la celestial, que se le concede por obra de la gracia. Pero ni están separadas, ni se oponen la una y la otra, sino que una puede ser camino hacia la otra, que es la definitiva, la que permanece para siempre, donde llega a su plenitud y perfección el destino de los hombres.

El precio justo.

Aristóteles se había dado cuenta de que la ciudad humana, por la propia capacidad de mejora del hombre, estaba destinada al cambio, tenía que hacer frente a lo contingente e incierto. Pero, no había sido capaz de descubrir el sentido de ese cambio, y lo había reducido a un movimiento circular sin sentido a un eterno retorno. Había sido San Agustín el que había introducido la idea de la historia, de tal modo que la vida de las ciudades no está regida por un destino ciego, por la diosa Fortuna, sino por la providencia amorosa de un Dios que cuida de todas y cada una de sus criaturas.

Santo Tomás se da cuenta de que no es posible ni realista tratar de impedir el cambio, como lo había pretendido Aristóteles. Se trataba de algo inseparable de la condición humana, pero debía ser llevado a cabo de acuerdo a justicia, según la ley natural. Eso explica que en lo que se refiere a la política concediese una gran importancia al precio justo, y evitar la usura. Dos conceptos claves para que las ciudades, sin dejar de cambiar, no se alejen de la justicia, sino que mantuviesen el respeto a la dignidad de todos los hombres, de modo que todos, en la medida de sus capacidades, les fuera posible tender a su propia perfección. Lo cual pone de manifiesto que para Aquino, como para Aristóteles, el uso de los bienes externos, el consumo orientado a la dicha humana, es elemento clave para el logro de la perfección humana.

El uso de los bienes y el consumo, ponen en juego la razón y la voluntad de todos los hombres, su dimensión política, y hace fundamental el concepto de propiedad, el modo en que los hombres a través de los bienes se relacionan entre sí.

Tomás de Aquino introduce un nuevo fundamento de la propiedad a través del concepto de *dominium utile*, Algo inseparable de toda posesión, independiente del *dominium* civil, que consistente en la capacidad de cada hombre para disponer de las cosas en su propia utilidad. Un modo de poner de manifiesto que la fuente última de la propiedad residía en la naturaleza humana, en la razón y voluntad de cada persona. Es importante señalar que no lo consideraba un *dominium naturale*, pues no admitía un derecho que residiese en el individuo aislado; en su opinión sólo hay verdaderos derechos de propiedad en el ámbito político, en el seno de la ciudad. Un modo de dejar claro que la ley natural es neutral respecto al modo de organizar los derechos de propiedad, algo que le corresponde a la política. Pero que debe llevar a cabo teniendo en cuenta que la justicia de la organización política depende del respeto al *dominium utile*.

Nadie puede tener *possessio*, uso de las cosas, sin algún tipo de *dominium*, sin poner en juego su razón y su voluntad, con vistas a la utilidad propia y común, a su naturaleza política. Tampoco hay posibilidad de un *dominium* estrictamente individual y cerrado en sí mismo, ya que por definición el consumo humano hace referencia a la posesión en común, abierta a los demás. El uso que los hombres hacen de las cosas implica el *dominium utile*, la responsabilidad de cada uno respecto de los demás, con independencia de la condición de propietarios civiles.

Esta aportación de Aquino es una evolución homogénea del derecho romano. En el primitivo derecho romano el *dominium* era lo propio del *domine*, su capacidad para gobernar la *domus*, de

administrar el patrimonio con vistas a la dicha de la familia. No se aceptaba un *dominium naturale* de cada hombre sobre las personas y las cosas, sino que correspondía a un grupo, a la familia, a través de su cabeza. Se venía a reconocer que de acuerdo a la ley natural había una *possesio* natural, pero no de un *dominium* natural. En una evolución posterior el *dominium* fue asimilado a los *iura*, los derechos, o lo justo fijado por ley, conforme a recta razón. Lo que volvía a confirmar que para los romanos el *dominium* efectivo no podía ser natural sino civil.

La relación entre propiedad y precios tiene una gran importancia para Aristóteles, pues los precios reflejan la distribución y organización de la propiedad y del trabajo según lo establecido por la ley de cada ciudad. De modo que la justicia de los intercambios depende de que los precios no hagan violencia a esa distribución de propiedad. Ahora bien en la formación de los precios influyen muchos factores que varían en el espacio y el tiempo, por lo que es imposible que la ley pueda abarcarlos, de modo que es muy raro que los precios puedan ser fijados por ley. En la mayoría de los casos se limite a dejar un amplio margen a la experiencia y habilidad de los que llevan a cabo los intercambios.

En una línea muy parecida el derecho romano establecía que el precio no estuviese directamente bajo la autoridad, sino a través del poder de los que intercambian. Se afirmaba que *res tantum valet quantum vendi potest*. Es decir, se toleraba un margen de discreción por parte de los actores a la hora de fijar los precios. Se esperaba de la virtud de los actores que no se dejaran amedrentar por las presiones del contrario con vistas a sacar la máxima ventaja posible de la venta o la compra. En cualquier caso, la ley prohibía el monopolio de los bienes más necesarios, y permitía la acción contra la *lessio enormis*, es decir, contra la fijación de un precio que se apartaba de manera abusiva del considerado como normal.

Quedaba claro que la fijación de los precios es una cuestión práctica, de modo que el concepto de precio justo no puede ser algo exacto e invariable, válido siempre y en todo lugar, sino que admite una flexibilidad, de modo que oscilan en un intervalo alrededor de un valor promedio, y las partes, dentro de un margen, son libres para llegar a un acuerdo. Por eso a la hora de establecer la justicia del precio hay que tener en cuenta la distinción entre la justicia de la persona, y la justicia de la ley. La primera afecta a la santidad y perfección del actor, que busca agradar a Dios y servir a los hombres, de acuerdo a la ley natural. En el segundo caso afecta al orden impuesto por ley, al respeto a las normas mínimas de convivencia de cada ciudad.

En espíritu de mutua benevolencia, comprador y vendedor tratan de llegar a un mutuo acuerdo, a un precio justo, que tenga en cuenta las circunstancias concretas del cambio. En cualquier caso dentro del intervalo establecido por ley. En este sentido en la formación del precio justo implica un intercambio de favores personales, dentro de la justicia de la ciudad. El que no se comporta de este modo, y se limita a aplicar la ley, sin incurrir en la *lessio enormis*, no será castigado, pero perderá el premio de la virtud, que afecta a su condición moral. En último término, como la justicia es una, si en una ciudad predomina la actitud legalista, con facilidad se corromperá la amistad cívica, y la vida será menos dichosa.

El grado de justicia de los precios tiene que ver con el respeto a la necesidad común, con vistas a al *dominium utile*, a una vida satisfactoria para todos. No se pueda alcanzar por simple técnica, a través de un cálculo exacto, sino que depende de la libertad y responsabilidad de todos y cada uno, que pueden mejorar o empeorar, como personas, y como ciudadanos. No basta con respetar las leyes, sino que cada uno ha de esforzarse por medir la justicia del precio. La ley en cuanto medida del acto humano, debe tener una cierta homogeneidad con lo que pretende medir. Por eso, como en una ciudad unos son mejores, y otros peores, no deberá prohibir todos los vicios, sino solo los más graves, los que hacen imposible la unidad y paz de la ciudad. La ley es coercitiva, para los más viciosos, no para los más virtuosos.

Para Santo Tomás el precio justo se determina en el mercado, por medio de la competencia, pero no entendida al modo individualista, mecanicista, y amoral, propio de la moderna teoría de precios, sino de modo prudencial. Es decir, atendiendo a las circunstancias concretas de cada caso, incluida la competencia técnica y la experiencia profesional, con vistas al logro del bien común. Por eso el precio justo es el que resulta de la estimación de hombres prudentes, comerciantes competentes y honrados, con experiencia de cómo funciona el mercado, y cuales son los factores que influyen y el modo en que lo hacen.

Una condición decisiva para que un precio sea justo es que sea pagado libremente, sin compulsión, física o económica, sin fraude ni dolo, de modo que el intercambio sea absolutamente voluntario. Conviene tener en cuenta que los pobres son coaccionados por su propia indigencia, que les puede empujar a vender con premura, y ponerles de ese modo en condiciones de inferioridad respecto a la parte compradora. Por eso, a la hora de saber si un precio es justo hay que tener en cuenta todos los modos de manipular el mercado para violentar la libre voluntad de los participantes. Resulta por tanto incompatible con la especulación, la colusión, y el monopolio. Exige poner al alcance de todos las condiciones y calidad de lo que se vende, las circunstancias de lugar y plazo, que pueden afectar de un modo u otro, sin afán de ocultar o engañar. Para la justicia del precio, que va más allá de su legalidad, no basta con el “modo”, sino que conviene examinar la “causa”, la motivación que se persigue. Desde luego no bastaba con el mutuo acuerdo para que el precio pueda ser calificado de justo. El principio romano de que no hay injuria ni fraude a quien conoce y consiente, es legítimo, si se entiende que el consentimiento es absoluto, y no meramente condicional. Si no engaño y fraude por alguna de las partes.

La justicia del precio no es incompatible con la obtención de una ganancia. Se puede comprar bajo, y vender alto, si la causa no es la avaricia, sino la justicia, un modo de contribuir al logro del bien común. En muchos casos esa ganancia es imprescindible para que una familia o una ciudad puedan contar con lo que necesita. El comercio es por tanto beneficioso si tiene como objetivo el bien común, y no la satisfacción de la propia avaricia. De ningún modo se puede obtener ganancia como resultado de haber provocado carestía, mediante la especulación, la discriminación, la colusión, y el monopolio, operaciones todas ellas que pueden hacer inmoral el comercio, y en algún caso ilegal. Afectan a las circunstancias por el lado del modo, o de la causa, es decir, y tienen que ver con las motivaciones de los que actúan. Por eso la conformidad con las estimaciones comunes en mercados donde la

competencia está bien establecida, constituye garantía de que esos efectos perniciosos están ausentes, o son insignificantes.

El problema se plantea cuando no hay competencia, cuando no hay mercados o no están bien establecidos, pues se carece de una referencia fiable para la estimación del precio justo. Por eso el precio justo sólo tiene sentido en el marco de algún tipo de ciudad, donde la cultura política ha alcanzado un cierto desarrollo, y donde la experiencia y el saber hace ha dado un cierto conocimiento de cual puede ser la necesidad común. En este sentido el problema de la justicia se hace arduo en sociedades muy primitivas, donde las relaciones interfamiliares están muy poco desarrolladas, y donde la vida política casi no existe. La justicia de los precios es más fácil de establecer cuando se han instituido vínculos estables de cooperación entre esos distintos grupos familiares. Cuando hay una experiencia común compartida del modo de apreciación de las cosas, que es como el zócalo de la praxis política. Se puede decir que el precio justo requiere de la plaza pública, de una comunidad política, en donde se pueda dialogar a la vista de todos, y se tenga experiencia suficiente del modo de comportarse de todos. Sólo así se puede estimar la necesidad común, y saber de los medios de que se dispone para darle satisfacción adecuada, sin faltar a la justicia.

El precio justo es primariamente una evaluación política, donde se pone el acento es sobre lo justo, que a partir del uso de las cosas del mundo material, se erige en elemento normativo que asegura la reproducción de la estructura de relaciones constitutivas de una ciudad. Lo cual exige la presencia de ley, y por tanto la constitución de un orden ciudadano previo. Algo que poco tiene que ver con el enfoque mecanicista de la moderna teoría de precios.

La moneda y la usura.

Para Santo Tomás, como para Aristóteles, el intercambio de bienes es expresión de la amistad civil, y se fundamenta en una red de deudas y créditos mutuos, que para que puedan ser saldadas a su debido tiempo, necesitan ser igualadas mediante la moneda, medida de la necesidad común. Motivo por el que la moneda debe permanecer fija y estable, pues de lo contrario sería imposible mantener la justicia de los precios, y la vida en ciudad sería difícil y precaria. Se entiende que ambos se opusieran abiertamente a la usura, pues se trata de una práctica radicalmente injusta.

La usura consiste en reclamar un excedente injusto sobre la cantidad adeuda de un determinado bien, como condición previa para la realización del contrato que da lugar a la deuda. Por ejemplo, si alguien necesitase grano hasta que llegase el tiempo de recoger la propia cosecha, podía establecer un contrato de "mutuo", por el que recibía una cantidad de grano, se comprometía a devolverla en el tiempo estipulado. Si para establecer ese contrato se exigía como condición un incremento sobre lo recibido, se incurría en usura, que constituía injusticia, y pecado.

La usura siempre estuvo prohibida en el seno de la propia familia, tribu, o pueblo, ya que se consideraba un atentado contra la unidad y viabilidad de cualquier grupo humano mínimamente organizado. Estaba permitida con extranjeros, en el seno de una relación no política, o de clara

enemistad, como muestra de que en ese tipo de relaciones no existía obligación de justicia, sino imposición de poder.

El contrato de mutuo es propio de bienes fungibles, cuyo valor de uso es inalterable, y en ese sentido se consideran estériles. A esos bienes el tiempo les afecta de modo extrínseco, por lo que pueden ser considerados medida de sí mismos. El grano se considera medida inalterable de sí mismo. Por eso se puede exigir que se devuelva la misma cantidad de grano, de la misma calidad. Eso explica que el grano fuese el medio más antiguo que se conoce para saldar deudas, el antecedente inmediato de la moneda, la medida más natural e inmediata de la necesidad común.

Cuando apareció la moneda, que carece de valor de uso, es en sí misma estéril, constante a lo largo del tiempo, se la consideró medida perfecta y universal de la necesidad común, y medio de saldar todas las posibles deudas. Se la consideró objeto de "mutuo", ya que todo el mundo la necesita, y quedó excluida de usura.

La usura es injusta porque en el uso de los bienes fungibles, y con mucha más razón en la moneda, no cabe separar la propiedad del uso. De modo que si por contrato de mutuo se cede la propiedad de la cosa, se cede también y de modo necesario su uso. Si se pusiera precio por el uso, que es lo que pretende la usura, se estaría cometiendo una falsedad, ya que se estaría vendiendo una cosa que no existe, lo cual es contrario a justicia. La moneda dejaría ser medida estable y objetiva, por lo que las deudas se multiplicarían de modo arbitrario, e incontrolado, poniendo en peligro la viabilidad de la ciudad.

En el caso de los bienes no fungibles, como por ejemplo, un caballo, o un campo, el tiempo les afecta de modo intrínseco, dando lugar a cambio en la cosa misma. En el caso del caballo, puede envejecer, dañarse, tener potrillo, etc. Es admisible entonces distinguir entre la propiedad de la cosa, y su uso, y cabe establecer contrato de arrendamiento, donde hay cesión del uso, pero no la propiedad.

Para Aquino, como para Aristóteles, la prohibición de la usura tenía fundamento en la ley natural, en la razón práctica. La ciudad más justa sería aquella en la que la mayoría no practicase la usura, ya que de ese modo se facilitaba el intercambio, y se facilitaba la mejor condición moral de sus ciudadanos. Pero debido a la debilidad humana, las leyes podían dejar impunes algunas injusticias, pues en caso contrario se privaría a la comunidad de una multitud de beneficios, por lo que desde siempre el derecho romano había tolerado la práctica de la usura, pero de modo controlado, ya que reconocía su injusticia radical; si se dejara libre haría gran daño a la consistencia de la ciudad.

La usura supone convertir el tiempo en algo abstracto, que afecta por igual a todas las cosas, y proceder a su venta como si se tratara de algo efectivamente separable. Exige un pago por el mero paso de un tiempo futuro, reclamar el precio de algo que todavía no existe. El valor de las cosas puede cambiar efectivamente con el paso efectivo del tiempo, debido a variaciones en la oferta o en la demanda, como suele ocurrir, por ejemplo, en el caso de bosques, cosechas, y rebaños. Lo que haya subido de valor con el paso del tiempo puede ser vendido a mayor precio, sin incurrir en usura, ya

que no es debido al supuesto paso de un tiempo futuro, medido en abstracto, sino a causas reales, a un tiempo transcurrido efectivamente, que puede actuar en un sentido o en otro, y afecta a todos del mismo modo. En otras palabras, el valor no depende del simple tiempo futuro, sino del modo en que el paso del tiempo ha afectado a todas las cosas, de la que en cada momento depende el remedio de la necesidad común.

Si se supone que el tiempo no es extrínseco a la moneda, sino que la cambia con el horizonte de tiempo contemplado, entonces no puede ser medida de su propio cambio, por lo que pierde la condición de moneda. Solo puede ser medida de sí misma si se la supone perfectamente fungible, es decir, si se la considera estéril en sí misma.

De todas maneras, conviene advertir que este tipo de argumentos utilitarios en contra de la usura fueron considerados secundarios, lo importante era la obligación por parte de cada uno de tratar bien al prójimo en el contexto del cambio, luchar contra la avaricia, y procurar remediar la necesidad de su prójimo. De tal modo que cada uno se veía en la obligación de juzgar la naturaleza y grado de necesidad del prójimo.

Algunos han interpretado, desde un enfoque moderno, que la prohibición de la usura mantenía un tipo de interés casi nulo, con lo cual facilitaba la circulación del dinero, y fomentaba la inversión, pero se trata de una interpretación utilitarista y anacrónica, pues es patente que el objetivo principal era la justicia, e impedir que algunos, los más poderosos, pudieran vivir a costa de otros, de modo especial lo más necesitados.

La sospecha de la naturaleza.

Nominalismo.

No siempre sería posible mantener el equilibrio entre fe y razón, entre naturaleza y gracia, que mantuvo Santo Tomás. Se requiere de un gran amor a la verdad, y de una gran disciplina intelectual para saber respetar el método propio de cada tipo de conocimiento, y no confundir el método de la teología con el de la filosofía.

Hubo también posturas desequilibradas, como el “logicismo” y el “teologismo”, que pretendieron explicarlo todo desde su propio método, que de un modo u otro violentaban la profundidad y complejidad de la realidad de las cosas.

El “logicismo” surgió del asombro ante el descubrimiento del rigor de las leyes de la lógica. De modo precipitado y poco riguroso se pensó que bastaría con esas leyes para juzgar sobre todo tipo de conocimiento, ya fuese la geometría, o los contenidos de los textos sagrados.

Esta actitud considerada por algunos como amenaza para las verdades de la fe, les llevaría como reacción al extremo opuesto, al “teologismo”. Pensaban que la solución era arrancar del pensamiento humano la posibilidad misma de la filosofía. Bastaba con las verdades de la fe. Con esa finalidad

pusieron en duda la capacidad de la razón, y sostuvieron que el único conocimiento cierto al alcance de los hombres era el de los singulares sensible, el meramente útil. De este modo cualquier otro tipo de conocimiento sólo sería alcanzable por fe, sin posibilidad de demostración racional alguna. Como una consecuencia inmediata, la realidad quedaba privada de profundidad, y convertida en algo oscuro y ajeno al hombre mismo, creando así un abismo insalvable entre el sujeto y el objeto. No siquiera se podía estar seguro de la existencia de cosas sensibles, que podían ser puras apariencias

La conjunción del “logicismo” y “teologismo” llevaría a una forma de escepticismo conocido como “nominalismo”. La universalidad de los conceptos no iría más allá de las palabras, no harían referencia a nada real. De este modo quedaba cerrado el camino a una ciencia rigurosa, a un verdadero conocimiento alcanzable por la luz de la razón. Llevado al extremo se puede decir que sólo dejaba el conocimiento técnico, probable y utilitario, o el obtenido por vía mística de unión con Dios, por encima de todo lo sensible, algo muy alejado de la realidad de lo humano.

Se desataba así una actitud de sospecha hacia la realidad sensible, se la veía como algo oscuro e impenetrable a la razón. No estaba claro que estuviese dotada de un orden autónomo, de claridad e inteligibilidad. Ciertamente que disponía de composición y ritmo, pero era algo inexplicable, cerrado a la inteligibilidad.

En poco tiempo algunos llegarían a la conclusión de que el conocimiento no procede de la realidad, sino que son las leyes de la lógica, el modo de operar de la mente humana, las que ponen orden en la realidad, y la hace cognoscible. Según esto, los conceptos serían puras ideas nacidas de la mente, modelos conforme a las leyes de la lógica, a las que deben ajustarse las cosas. Sólo era real lo que fuese racional, en el sentido de lógicamente consistente. Como consecuencia inevitable quedaba eliminaba la distinción entre sabiduría y prudencia.

Con esta nueva epistemología, la naturaleza dejaba de ser tendencia a la plenitud según los distintos grados de ser, para convertirse en algo que perciben los sentidos pero que en realidad carece de entidad, algo amorfo, inerte, sin finalidad, y por eso mismo manipulable. Una ficción al servicio de voluntad de Dios, que podía disponer de ella como quisiera. Por su parte el hombre venía a convertirse en un individuo, una mente solitaria y pensante, rodeada de una realidad oscura, de la que no podía esperar ningún camino de acceso a la verdad. Pero, si solo había individuos quedaban sin apoyo los argumentos que afirmaban el hombre era naturalmente político.

La moral y la política, perdían su fundamento en la naturaleza, en lo que el hombre tiene en común con las otras criaturas, para apoyarse en medios sobrehumanos, o directamente divinos. Se creaban así las condiciones para un cristianismo espiritualizado, que sospechaba o despreciaba la realidad como guía para la conducta humana, y solo confiaba en una pura e inhumana manera de entender la fe.

La revelación, la pura voluntad de Dios tal como aparecía en los textos de la Sagrada Escritura, pasaba a ser la ley de donde brota toda moral y política. Una ley que nada tiene que ver con la realidad de las cosas, y que se fundamenta en la voluntad de Dios. No hay orden justo en si mismo,

basado en la realidad de las cosas, sino porque es voluntad de Dios; que lo mismo podía haber dispuesto lo contrario.

Este sería el ambiente en los que, a lo largo de los siglos XVI y XVII, se desarrollarían movimientos como la reforma protestante, y el jansenismo, que para destacar la importancia de la fe para la salvación, despreciaban el valor y el mérito de las obras humanas, e insistían en la idea de que el pecado original había llevado a la corrupción de la naturaleza humana. Algo que tendría consecuencias muy importantes a la hora de entender la política y la economía.

Individuo, derecho, y ley.

Si se niega la existencia de un orden natural, sino hay ley natural, lo justo no se puede deducir de la realidad de las cosas, sino que tiene ser puesto por el sujeto, por el individuo pensante, única realidad de la que se puede partir para entender la justicia, la ley, y el derecho. ¿Cómo puede un individuo con una razón tan débil, y una naturaleza corrompida por el pecado, establecer el orden de la sociedad?

En línea con el “teleogismo” dominante muchos se inclinaron a pensar que tenía que ser por gracia de Dios. Un idea de origen supuestamente místico, con la que se pretendía una cierta igualdad entre el hombre y Dios. Así como Dios pone orden al crear, hombre, no por naturaleza, sino por gracia divina, pone al orden cuando actúa. Un argumento ciertamente peligroso. ¿Qué sucedería si el hombre pecara, si perdiera la gracia? ¿Eran los pecadores incapaces de un mínimo de orden? ¿Solo era posible la sociedad de santos? No dejaba de ser asombrosa la idea de que perder la gracia sería lo mismo que perder la condición ciudadana.

En cualquier caso, fuese santo o pecador, cada individuo, encerrado sobre y sí mismo, y rodeado de una realidad amorfa, era el nuevo punto de partida para explicar, la economía, la moral, y la política. Cada uno de ellos pasaba a tener un *dominium* sobre todas las cosas, que Dios graciosamente había decidido compartir con los hombres. En lugar del *dominium utile*, del que hablaba Santo Tomás, aparecía un *dominium* por parte de cada individuo, y que es real y efectivo con anterioridad a cualquier orden político.

Una manera de enfocar el derecho que se correspondía con la idea de que era la lógica, el modo de operar de la mente humana, a la que correspondía poner orden en lo que le rodeaba, ya fuese el cosmos, o la ciudad. Si el orden y lo justo no estaban implícitos en la naturaleza, en la realidad de las cosas, sino puesto, tenían que ser puestos por el hombre, guiado por las leyes que gobiernan su modo de pensar. Se empezaba a ver que la ciudad, debía ser resultado de un diseño impuesto desde fuera, con lo que se pretendía asegurar la consistencia de las decisiones de todos los individuos.

De este modo el derecho, *ius*, al brotar del mismo individuo, no se sigue de la ley de la ciudad. Dejaba de ser algo externo, resultado de una asignación o reparto según ley, para convertirse en algo así como las cualidades propias de cada individuo, las *facultas* que le dotan de identidad, y le han sido

concedidas directamente por Dios. El derecho perdía su relación con la *auctoritas* para convertirse en *potestas*, algo anterior a la moral, y la política.

Frente a la idea de los derechos (*iura*) entendidos como deberes de los que formaban parte de una ciudad o comunidad política, surgía la idea de los derechos como reclamación frente a todos los que no sean uno mismo.

El derecho pasaba a ser lo que le conviene al individuo, lo que le es propio, su libertad para usar de las cosas y de sí mismo de acuerdo con la recta razón, frente a todo lo demás. Una manera de definir el derecho que ni los romanos, ni los medievales hubieran aceptado. Habrían objetado que una cosa es la libertad (*libertas*), anterior a la moral y a la política, y otra el derecho (*ius*) que se sigue de la justicia, y la ley. En cualquier caso, el derecho de propiedad (*dominium*) pasaba a ser lo primario y propio de cada individuo. Disponía de la misma completa libertad que se le atribuía a Dios frente al mundo.

La reacción a esta manera individualista e incivil de entender los derechos y la ley surgió de los humanistas renacentistas. Propusieron volver al cultivo de las virtudes cívicas de la antigüedad clásica, en especial a las de la república romana. En lo que se refería, a la moral, el derecho, y la política, había que dejarse de disputas filosóficas, y limitarse a las máximas de los moralistas y juristas paganos; eso sí, corregidas en lo que fuera necesario por los principios cristianos.

De ningún modo se podía considerar a los hombres como individuos aislados, ni se les podía atribuir esos extraños derechos naturales. En la Naturaleza no había nada propiamente humano. Bastaba comparar los admirables logros de las civilizaciones griegas y romanas, basadas en el concepto de la ciudad, y la barbarie de pueblos carentes de vida civil. Incluso llegaron a poner reparos a la idea tomista de *dominium utile*. Insistían que el único tipo de vida humana, el único sitio en que se podía hablar de derechos y deberes, era en el seno de las ciudades bajo el imperio de las leyes.

Había sido el poder de la elocuencia de algunos hombres excepcionales, grandes legisladores, la causa del abandono de la vida natural e incivil, para pasar a la cultura y la civilización. La fuerza de la palabra había fundado ciudades, armado a los pueblos contra sus enemigos, logrado moderar la violencia, pacificado tumultos y desordenes, y salvaguardado la justicia. En consecuencia, lo importante no era el estudio de teología, la filosofía, y saber sobre una supuesta ley natural, sino como habían surgido las leyes civiles, y las leyes de gentes. Había que prestar mayor atención a la historia del derecho romano, y como los hombres habían aprendido a poner remedio a las deficiencias de una vida humana natural, medio salvaje.

Con esta actitud se oponían a la idea aristotélica de que el hombre era por naturaleza político. Daban a entender que en la historia de la humanidad habría existido un estado de naturaleza, o de salvajismo, en el que los hombres habían vivido libres, en cuevas, vagando sin domicilio, sin leyes, y, por permisión divina, haciendo uso común de todas las cosas. De esa situación había pasado a la vida civilizada, no por inclinación natural, sino por voluntad de un legislador excepcional, y por efecto de la elocuencia; como si bastara con la palabra para amansar la fiera.

En una línea parecida se sitúa la reacción de algunos autores de la “Escuela de Salamanca” que propusieron una versión humanista de las ideas políticas de Santo Tomás de Aquino. Entendieron por derecho lo que se puede hacer bajo la ley, con lo que dejaban claro que se ponían del lado civilista de los humanistas, y negaban que existiera un derecho natural e individual. Sus dificultades se presentaron a la hora de interpretar el concepto de *dominium utile* que Aquino había propuesto como base y fundamento del derecho de la propiedad. En cualquier caso, los autores más tardíos de esa escuela, a principios del siglo XVII, se inclinaron por la idea de que el derecho era una cierta facultad del individuo, ejercida según recta razón. Definición que suponía una drástica reducción de la naturaleza humana, muy alejada del modo tomista de entenderla.

Los autores protestantes, y de modo especial los luteranos, sobre todo los que habían recibido poca influencia de los humanistas, mantuvieron lo fundamental del modo de pensar de los nominalistas. Consideraban la ciudad y la ley como un castigo, al tiempo que un remedio puesto por la providencia divina para paliar el desorden que el pecado había introducido en los derechos naturales de los individuos. Seguían pensando que tanto la ley humana, como la divina, resultaban inescrutables para la razón humana, dependían más de la voluntad que de la razón, que consideraban separadas. De la voluntad de Dios en el caso de la ley moral, y de la voluntad del soberano, en el caso de la civil. Dando por supuesto que este último actuaba por la gracia de Dios, como su delegado, con vistas a reprimir el daño del desorden propio de una naturaleza caída. En consecuencia los preceptos de las leyes, tanto divinas como humanas, no suponían obligación intrínseca. Se cumplían por coacción externa, por miedo al castigo divino, o por miedo a la espada del príncipe.

Dentro de los autores protestantes, son un caso especial los calvinistas, de modo especial los hugonotes franceses, que si habían recibido influencia de los humanistas. Se distinguían de estos últimos en que consideraban que el abandono del estado natural e incivil en que había vivido la humanidad en sus orígenes no había sido consecuencia de la elocuencia de algún hombre excepcional, de un gran legislador, sino fruto de la gracia divina. En este sentido se distinguían de los luteranos en que no consideraba la ciudad como un castigo divino, ni un simple remedio para frenar el desorden de la naturaleza humana caída, sino como un medio para mejorar la condición humana, sobre todo en sus aspectos meramente utilitarios, pero de algún modo también en lo que se refería al aspecto cultural..

Para la mayoría de los que se habían situado en la tradición de los humanistas, ya fuesen católicos o protestantes, la ciudad y la ley eran un remedio a las deficiencias de la condición natural del hombre, llevado a cabo por hombres excepcionales, o por gracia divina, pero nunca a instancias de tendencias naturales, como pensaban Aristóteles y Aquino, ni como resultado de un pacto entre individuos a los que se les suponía unos derechos naturales, que se pudieran guiar a sí mismos por la razón recta.

El recurso a la acción divina, o de legisladores excepcionales, resultaba inevitable. No admitían unos individuos previos a la ciudad que tuvieran derechos, en el sentido propio del término. Para que

se pudiera hablar derechos se necesitaba que esos individuos hubiesen sido capaces, en estado de naturaleza, de usar de sus facultades según recta razón, lo cual planteaba un problema insoluble. Ellos mismo sostenían que la recta razón solo era posible en el seno de una comunidad política, donde se sigue una práctica, y es posible rectificar entre todos el modo de usar la razón en cada caso concreto. Puesto que habían puesto en duda la realidad de una ley natural, y preferían hablar, siguiendo la tradición romana, de una ley de gentes, no podían explicar la génesis de la práctica, o lo que es lo mismo, no podían dar una justificación de las fuentes del derecho. En cualquier caso, tampoco admitían la postura de los nominalistas, que habían reducido la razón a las reglas de la lógica, que por definición alcanza una conclusión única, universal, y necesaria, por lo que podía ser rectificada. Para estos la idea de recta razón no pasaba de ser una tautología.

Algunos autores calvinistas, por influencia de los últimos autores de la escuela de Salamanca, que habían tratado de hacer innecesario el recurso a la acción directa de Dios, o de algún hombre excepcional, como ocurría en la filosofía política de Aquino, intentaron reconstruir una nueva versión de la ley natural que lo permitiera.

Según esta nueva versión de la ley natural sus principios no estarían en la naturaleza humana, sino en la mente de cada uno de los individuos. Unos principios del mismo tipo que los objetos matemáticos, que por su universalidad y necesidad se impondrían por encima de opiniones y costumbres, de fronteras y culturas, llevando de modo inevitable a una paz universal entre todos los hombres. Algo tan ansiado por todos a lo largo del turbulento siglo XVII. Una nueva ley natural, que a través del estoicismo, suponía una vuelta al platonismo, y que pondría las bases de un derecho abstracto, subjetivo, no surgido de la realidad de los hechos.

Un nuevo concepto de la ley natural que muy poco tenía que ver con el que se había elaborado en la tradición que iba desde Aristóteles a Santo Tomás de Aquino. La moral y la política serían resultado de un saber matemático, de una lógica tan certera como la geometría, capaz de resolver de modo preciso y con todo rigor, de acuerdo a reglas claras y evidentes, los conflictos surgidos entre los hombres. El orden social sería resultado de un cálculo de equilibrio entre derechos o intereses individuales.

Este nuevo concepto de ley natural se elabora a partir de la reducción de la naturaleza humana al puro pensamiento subjetivo y abstracto. Incluía, y consideraba fundamental, la tendencia humana a la sociabilidad, pero como algo subjetivo, como un sentimiento interior que nada tenía que ver con la realidad de las cosas. De este modo el derecho dejaba de estar en el plano de las cosas reales, como habían sostenido Aristóteles y Aquino, para situarse en el plano subjetivo de la conciencia mental de cada individuo. De este modo la fuente del derecho pasaba ser la moralidad, la conciencia o sentimientos del individuo, con lo que el derecho venía a convertirse en un anexo de la moral.

Con este paso se haría inevitable la oposición entre los derechos y la ley, que estaba implícita en la postura de los primeros nominalistas que habían colocado la fuente de los derechos en los mismos individuos, anteriores a la constitución de toda ciudad. Se abandonaba la idea de que era la ley, el

orden de cada ciudad, la que daba lugar a los derechos, al modo de ordenar la propiedad y el trabajo, que establecía lo de cada uno. La ley se convertía en una barrera que ponía límite a los derechos de los individuos, con el objetivo utilitario de hacerlos compatibles entre sí.

Pronto se llegaría a la conclusión de que no era la justicia distributiva la que posibilitaba la justicia conmutativa, sino sucedía a la inversa. Era a partir del cálculo del equilibrio entre los derechos intereses de los individuos, establecido por intercambio y pactos entre ellos, como se establecía la ley, que los moderaba, los hacía compatibles, y daba lugar a la aparición de la economía. Todo quedaba reducido a un asunto de utilidad o conveniencia social.

Hacia otro modo de entender la economía.

Se llegaría por esta vía a una despersonalización de la economía, cuyo elemento central pasaría a ser el mercado, un mecanismo, un sistema de intercambios dotado de su propia legalidad, sobre el que sería pretensión inútil y perjudicial tratar de interferir. Perdería su sentido el concepto de precio justo, ya que según ese modo de pensar el precio era resultado de un proceso que nada tenía que ver con la intención y motivos de las personas. Los intercambios eran algo mecánico e impersonal. Nadie tenía que hacerse responsable del precio resultante. Nadie tendría que preocuparse de que el más fuerte oprimiese al más débil. Sería el mecanismo del mercado el que llevara al bienestar de todos, al equilibrio de intereses, que es en lo que se habían convertido la ley de la ciudad.

Carecía sentido hablar de la justicia o injusticia de los precios, eran resultado de un equilibrio utilitario de deseos, donde los sujetos ni podían ni debían intervenir. En el nuevo enfoque, ni el interés particular, ni la codicia, debían ser combatidos por la práctica de las virtudes cívicas. No cabía responsabilidad personal, sus efectos perversos serían eliminados por el juego de las fuerzas impersonales de un sistema mecánico, que tiende de modo inevitable a una situación de equilibrio.

Para el nuevo enfoque carecía de importancia la motivación personal de los intercambios, lo central y decisivo era los modos de llevarlos a cabo. En otras palabras, la determinación de los precios pasaba a ser una teoría, solución una especie de problema lógico a priori: cómo a partir de los derechos intereses de los individuos alcanzar una coordinación mecánica de sus decisiones de. Dejaba de ser responsabilidad de los actores, a partir de la ley natural, y del marco legal de cada ciudad, buscar cual debía ser el precio justo, el adecuado a cada situación concreta. Esa responsabilidad debía desaparecer, quedaba en manos de un mecanismo impersonal la fijación de los precios, a los que los individuos debían someterse sin discusión.

Esa nueva teoría de los precios ocultaba una dificultad con la que ya se habían enfrentado los nominalistas de los siglos XIV y XV (Buridan), la imposibilidad de pasar del análisis de situaciones individuales heterogéneas, a la necesidad común o compartida. Al poner la utilidad individual en el centro de la teoría política el sentido del valor, la necesidad común, quedaba planteada en forma de paradoja. Resultaba que las cosas más útiles, como el aire, carecían de valor. Desde un enfoque individualista y subjetivo la explicación del valor, de la necesidad común, se convierte en un enigma.

En lugar del descubrimiento de lo justo a través de la práctica, se impondría el reduccionismo mecanicista, la aplicación de reglas fijas con vistas a un resultado único previsible. Más que observar las cosas como son, y respetar su profundidad ontológica, se trataba de argumentar sobre la consistencia lógica de simples apariencias. En lugar de la estimación común, del descubrimiento compartido de una realidad concreta que está ahí, se impondrá el cálculo de lo más ventajoso y consistente; de modo abstracto e impersonal, con solución única y previsible. Se abandonaba la actitud de asombro ante la misteriosa profundidad de la realidad, que es propio de lo creado, para dar por descontado que se trata de algo ininteligible, y limitarse a explicaciones lógicas lo que se consideraban poco más que apariencias. Se decidía dejar de lado el camino de las dificultades y responsabilidades personales que conlleva asumir el misterio que conlleva la plenitud de la realidad, para quedarse en el plano simplista e irresponsable de explicar los modos de producirse. Algo que anunciaba la llegada de las filosofías de Descartes, Leibniz y Spinoza.

El Estado o la máquina del poder.

Poder y financiación.

Junto a la progresiva extensión de la idea de que el orden de la ciudad no era natural, no estaba inserto en la naturaleza humana, sino que era un artefacto, producto de la acción de un actor externo, divino o humano, sobre una situación previa de desorden y barbarie, fue surgiendo la idea de que hacía falta una máquina que lleve a cabo esa construcción. Esa es la idea que daría lugar al aparato de poder que llamamos Estado. Como es propio de toda máquina se trata de un diseño geométrico, que encauce un poder o fuerza que la mueve, y permite mediante el ejercicio de la violencia modificar un medio externo sobre el que actúa, y da lugar a un resultado más o menos previsible.

En el origen del Estado, está la actitud de los monarcas europeos de los siglos XVI y XVII, católicos o protestantes, que se sintieron instrumentos de la gracia divina para remediar la situación de desorden de una humanidad corrompida a causa del pecado original. Una actitud que se vio reforzada por el desatarse de las “guerras de religión”, que les permitiría imponerse de modo violento a través del injusto principio geométrico *Cuius regio eius religio*, según la región en la que se viviese, así debía ser la religión que se practicara.

Mediante esta actitud estos soberanos se colocaban por encima de la política, de la ley, y de la justicia. Se consideraban responsables solo ante Dios, o ante su propia conciencia, con lo que venían a confundir la moral con la política. Venía a ser el paradigma del individuo nominalista; su poder era su derecho, y se desenvolvían en un ámbito “natural” o prepolítico, donde imperaba la fuerza de la propia voluntad, y donde la acción solo podía ser violenta. Las relaciones entre esos soberanos son de guerra y violencia, su manera de afirmarse y justificarse: manifestar su poder. Como se verá el nacimiento del Estado es inseparable de la guerra.

El orden surgido de la voluntad de este tipo de soberano no es consecuencia de la praxis, de un gobierno político, sino de un gobierno despótico absoluto, por lo que es de tipo orgánico, extensión del cuerpo del soberano, orientado a la manifestación del ejercicio de su poder. Por eso se comenzó por obligar al súbdito a tener la misma religión que el soberano que dominaba en su territorio, que pasaba a ser padre de sus súbditos, alguien que se ocuparía más de su bienestar, que de práctica de la justicia.

El problema de un gobierno basado en un poder absoluto, es que como la mala crematística carece de límite, solo puede crecer de modo incesante, y eliminar cualquier otro tipo de poder, interno o externo, que se le oponga. En otras palabras, debe mantenerse en guerra continua, hacia dentro o hacia fuera. Se trata de una máquina de producción incesante de poder, que incluye instrumentos como un ejército permanente, y una administración. Opera como un ciclo expansivo de conversión de riqueza en poder, y viceversa. El Estado es un gran artefacto que solo es viable si es capaz de generar un incremento continuo de riqueza, de imponer una economía adquisitiva o crematística, de modo violento, más allá de la justicia y la política.

¿Dónde conseguir esa fuente de riqueza incesante, que alimente la expansión sin término del poder? La respuesta no podía ser otra que en el ejercicio de la usura, en la reclamación violenta de un excedente que se liga al transcurso de un tiempo futuro, es decir a la creación voluntarista de la moneda, que pasaría a ser el eje principal del desarrollo del Estado.

Solo mediante la imposición de una economía crematística, basada en la circulación de cantidades crecientes de moneda, de donde extraer los recursos necesarios, podía el Estado consolidarse. La voluntad de poder, esencia del Estado, se corresponde con esa riqueza abstracta que es el deseo del deseo, desvinculada del tiempo real, del que ha transcurrido. Una riqueza “líquida”, susceptible de adaptarse de modo inmediato a los deseos de la voluntad de poder.

Todos los grandes monarcas de la Europa de los siglos XVI y XVII no pararon de desatar guerras entre ellos, como un modo inevitable de consolidarse, y de imponer lo que ellos consideraban debía ser el orden y la paz social. Esto les llevó a enfrentarse con un problema que desde entonces constituye como la médula del Estado: su financiación. Se trataba de conseguir riqueza para llevar adelante proyectos arriesgados, que serán llevados a cabo en un futuro con un resultado incierto, dependiendo de la suerte de las armas. Algo que solo se podía lograr mediante la usura de la moneda.

Para financiar sus guerras, a los monarcas que disponían de minas de oro y plata en sus dominios, como sucedía a los de Castilla, les resultaba relativamente fácil. Podían solicitar crédito a los banqueros, con la garantía de la producción de sus minas. De ese modo, fueron poniendo en circulación cantidades crecientes de oro y plata, de moneda.

Los soberanos que no disponían de minas de oro o plata en sus territorios, como, los de Inglaterra, para hacer frente a sus gastos de guerra recurrieron a la emisión de deuda pública. Prometían un tipo de interés sobre el valor de los títulos emitidos, y permitían que fueran empleados como medios de

pago. De este modo, fueron poniendo en circulación cantidades crecientes de medios de pago, convertibles en moneda, en oro y plata.

Para hacer frente a los servicios de la deuda, a cambio de importantes contribuciones monetarias, facilitaron la constitución de “compañías” comerciales, mediante formas jurídicas de privilegio y monopolio que facilitaban sus operaciones. Se les concedía la exclusividad de determinados tipos de comercio, o de fabricación de determinados productos, en determinados territorios. Incluso se les concedía gobernar algunos territorios, y coleccionar tributos. A cambio se les obligaba a comprar grandes cantidades de títulos de la deuda pública.

Esas “compañías” no solo estaban autorizadas para emitir acciones personales, sino para transferirlas libremente, de modo que fuera fácil acumular y movilizar capital, reducir los costes de transacción, y facilitar la liquidez de los inversores. Todo ello se complementó con la creación del Banco de Inglaterra, y con la constitución de una Bolsa de valores, donde comprar y vender títulos públicos y privados. Todo ello con vistas a facilitar la financiación del naciente Estado. En cualquier caso era necesaria la generación de un excedente monetario, de donde sacar recursos para pagar los servicios de la deuda.

Una nueva mentalidad.

Desde tiempo inmemorial el comercio internacional se había considerado una actividad fuera de la ley de la ciudad, algo muy parecido a la guerra, una aventura arriesgada y de resultado incierto, cuya motivación era el botín, un excedente monetario. Se toleraba su realización solo con extranjeros, del mismo modo que la usura, ya que era un arma de doble filo, que podía desatar la crematística en el seno de la ciudad, e imponer la tiranía. Estaba permitido el comercio doméstico, realizado bajo la ley de la ciudad, que podía ser útil y justo. Se temía el peligro de una simbiosis entre poder y moneda, que desataba un proceso imparable con efectos negativos para la salud de la vida pública.

Los nacientes Estados no pararon de impulsar al comercio internacional, fomentar el crédito, y poner en circulación cantidades crecientes de moneda. No pasaría mucho tiempo en hacerse manifiesto los efectos de este proceso incesante de convertir en moneda todo tipo de riqueza. El más importante sería el cambio de mentalidad de la aristocracia, en su nueva manera de entender la política, la economía, y el papel que le tocaba desempeñar.

Aunque compartían la mentalidad tradicional respecto del comercio internacional, los soberanos de la época se veían obligados al recurso a prácticas usurarias, a la concesión de privilegios a “compañías” dedicadas a ese tipo de comercio. Fomentaban la producción con vistas a la exportación, imponían aranceles a los productos extranjeros, cerraban los mares a la navegación, o cualquier tipo de medida que les concediera ventaja en el aumento de poder y el logro de moneda.

En Inglaterra, el pago del interés de la deuda pública recaía sobre los hombros de los propietarios de las tierras, que veían como se incrementaba sin cesar una presión impositiva llevada a cabo de

modo arbitrario. Lo que les colocaba en desventajas respecto a los propietarios de riqueza monetaria, poseedores de títulos de deuda pública, que no solo habían sido declarados exentos de impuestos, sino que recibían sus intereses de los impuestos de las rentas de las tierras. Además, con sus emisiones de deuda, el Estado establecía competencia desleal con los préstamos con hipoteca sobre las tierras, ya que las gentes preferían la seguridad de los títulos del Estado, que a los inseguros bonos emitidos por los propietarios particulares.

De este modo la tierra era colocada en el mercado, y pasaba a tener precio. Si no querían quedar en desventaja a los propietarios de las tierras no les quedaba más remedio que cambiar de mentalidad, y llevar a cabo el cultivo de la tierra con vistas al logro de un excedente monetario. De este modo las tierras pasaban a ser productivas, siguiendo el ejemplo del Estado, y de las “compañías” comerciales que éste fomentaba. Algo que convenía a los fines del Estado, pues al aumentar la renta de la tierra aumentaba el caudal de las fuentes de recaudación de impuestos. Quedaba claro que la financiación del Estado no era un proceso neutral, sino que provocaba transferencia de rentas y propiedad a su favor, y de sus protegidos.

Esta creciente simbiosis entre poder y moneda daría lugar a aparición una nueva aristocracia, basada en la riqueza monetaria, en el comercio y el logro de un excedente, que poco a poco desplazaría a la vieja aristocracia, de origen rural, basada en la propiedad de la tierra, que se cultivaba sin afán de ganancia monetaria. La nueva aristocracia comercial o burguesa era urbana y cortesana, y dependía del éxito de las finanzas del Estado. La antigua aristocracia no dependía de esas finanzas, pero se veía cada vez más acosada por el fomento de la productividad desatada por el naciente Estado. La nueva aristocracia ponía todo su interés en los intereses privados, en las oportunidades de negocio que se generaban en los alrededores del poder. La antigua aristocracia seguía más o menos preocupada por el bienestar de la propia comunidad local, de un modo patriarcal, pues no se trataba precisamente comunidades políticas.

La antigua aristocracia terrateniente seguía un estilo de vida rural, sobrio y austero, tenía un enfoque patriarcal de la propiedad y el gobierno, sin apenas experiencia de las virtudes cívicas. Estaba más inclinada a las virtudes de la guerra, a actitudes incívicas y levantiscas. Despreciaba todo tipo de comercio, incluso prefería el comercio internacional, que por lo menos tenía visos de aventura guerrera. Pero, de modo especial despreciaba el crédito y el uso de moneda, que consideraba fruto de la fantasía, sometida al engaño de la opinión, y al capricho y de las pasiones humanas.

La nueva aristocracia monetaria, con su estilo de vida urbana, lujosa y refinada, no deseaba experiencia de las virtudes cívicas, que desconocían. Se preocupaba de adquirir hábitos burgueses, fomentar la sociabilidad comercial, desarrollar métodos racionales de trabajo, disciplina en la vida diaria, y todo aquello que les asegurara éxito en sus negocios. Se puede decir que se sentía a gusto en el orden administrativo y apolítico impuesto por los soberanos del naciente Estado. Consideraban imprescindible fomentar todo tipo de comercio, y la extensión del recurso al crédito y la moneda.

De todas maneras, en la mayoría del público predominaba la sospecha hacia todo tipo de comercio. Consideraban que el crédito y la deuda generaban lujo, pasiones, y guerra. Sospechaban que se basaba en la ficción y la fantasía, en el engaño y la falsedad. Consideraban que la virtud sólo podía residir en una vida frugal y sobria, en la negación del lujo, y en la sospecha hacia la satisfacción de la abundancia. Incluso entre la nueva aristocracia comerciante predominaba esa antigua mentalidad, y de algún modo se consideraban culpables. En cuanto podían adquirirían tierras y trataban de copiar los modos de la antigua aristocracia. En cualquier caso, y sobre todo entre los calvinistas, tendían a llevar una vida sobria, y acumulaban moneda no para aumentar el propio consumo, sino para invertir.

Por otro lado todo el mundo empezaba a darse cuenta de que la financiación del Estado, con el continuo aumento de la circulación de la moneda, la expansión de crédito y el comercio, hacía cada vez más insostenible una economía rural de subsistencia, basada en el aislamiento político de una pequeñas comunidades sometidas a un régimen patriarcal.

Para la mayoría la ganancia monetaria de los comerciantes no dejaba de ser algo torpe, privado, desconectado de lo público o común. Por otro lado proporcionaba riqueza y bienestar, y era un modo de financiar al soberano, cuya finalidad era la paz y el bienestar colectivo. Dicho de otro modo, el procedimiento incivil de obtener las ganancias de los comerciantes, quedaba justificado por la contribución a la supuesta tarea “común” del soberano. Se fomentaba la idea de que cada se dedicara a perseguir su propio interés, y dejara al Estado la tarea de poner orden, o lo que es lo mismo, de impedir las conductas desordenadas, las que impiden el bienestar de todos. A cambio de que se les dejase enriquecerse privadamente, la nueva mentalidad cedía a renunciar a la política, que dejaban en manos del soberano, que se encargaría de garantizar los modos de conseguir riqueza, y de asegurar la pacífica posesión de las ya obtenidas.

No pocos se opusieron al fomento del comercio internacional, que consideraban incivil, llevado a cabo por razón de Estado, y propugnaban una paz entre las naciones, donde predominase el comercio civil, que se acabara la deuda pública, y se pusiera fin a la consiguiente corrupción del poder político.

El “problema de los pobres”.

La mayoría de la población europea vivía en pequeñas comunidades agrícolas, con unas economías orientadas a la subsistencia, donde los precios se formaban con arreglo a criterios consuetudinarios, donde apenas se hacía uso de la moneda. Permanecían por tanto muy estables. Si alguna vez cambiaban era debido a fenómenos naturales, como la sequía, las plagas, etc., que resultaba comprensible para todos, y les ayudaba a unirse para superar esa adversidad.

De pronto, todos los precios empezaron a cambiar de modo incesante y por causas que les resultaban incomprensibles. Se tardaría mucho tiempo en llegar a saber que esos cambios tenían que ver con la financiación de los nacientes Estados, con la emisión incesante de moneda y crédito.

Los soldados, y abastecedores del ejército, que recibían como pago las nuevas monedas puestas en circulación, se disponían lógicamente a emplearlo, y los que finalmente las recibían, sobre todo agricultores y ganaderos, descubrían asombrados que se les abrían posibilidades que hasta entonces ni tan siquiera se les había pasado por la imaginación. No lo destinaban a la compra de una mayor cantidad de bienes de subsistencia, que tradicionalmente estaban fuera del mercado, y que de algún modo tenían asegurados, sino a otro tipo de mercancías hasta entonces consideradas de lujo, o superfluas. De este modo en poco tiempo se produciría la rápida aparición de un comercio interno, orientado a la ganancia monetaria, en un primer momento de objetos artesanales, pero de una manera cada vez más rápida se iría extendiendo a los bienes de subsistencia, como el grano, la harina, y el pan, que hasta entonces no se habían considerado mercancías.

Como consecuencia de este proceso, junto a una mayor abundancia de monedas en manos de todos, fue cada vez mayor la escasez de bienes y mercancías de todo tipo. La producción dejaría de estar orientada a las necesidades de la pequeña comunidad, para orientarse a un mercado impersonal y abstracto, que funcionaba por la búsqueda del propio interés, de la ganancia monetaria. Junto a un aumento de la riqueza de los que ya eran propietarios, se producía el progresivo hundimiento en la miseria de los más pobres, de los carecían de propiedad, y que hasta entonces habían vivido de las viejas tradiciones de solidaridad entre ricos y pobres.

Primero en España, y luego en el resto de Europa, la llegada del oro y la plata de las minas americanas, produjo el sorprendente e inesperado resultado de un alza general y persistente de los precios, junto a un creciente desajuste en la producción y el comercio interior de cada uno de los países, pero también en el comercio internacional, ya que daba lugar a continuos cambios en la paridad de las respectivas monedas de los distintos países. Las gentes comprobaban con asombro que a pesar de disponer de mayor cantidad de monedas, en realidad se habían empobrecido, pues o no había mercancías que comprar, o se ofrecían a precios excesivos. Las economías tradicionales empezaban a experimentar movimientos convulsivos, síntomas de su destrucción progresiva. De modo inesperado a períodos de abundancia seguían otros de escasez. A fuertes demandas de trabajo, seguían períodos de desempleo. A enriquecimientos rápidos, seguían ruinas igualmente súbitas. Forzados por la violencia oculta desatada por la financiación del Estado, poco a poco, se estaba llevando a cabo un cambio radical en la estructura de la sociedad, en el modo de entender la política, y el modo de funcionar de la economía.

A medida que se fue difundiendo entre todos los estratos de la sociedad el motivo ganancia monetaria como principio de actividad económica, se desencadenaría una fuerte crisis en los esquemas tradicionales de integración social, en el modo de entender la justicia. Un efecto muy importante de esa crisis sería el llamado “problema de los pobres”, que tendría graves consecuencias en todos los terrenos, tanto prácticos como teóricos.

Por motivos que ya hemos explicado, la tierra había empezado a ser introducida en el mercado, sometida a precio. Si su cultivo no se hacía con vistas a la ganancia monetaria, su valor no dejaría de

caer, y mantener su propiedad se haría inviable. Este cambio en el modo de cultivar la tierra causaría un verdadero desajuste en el sistema tradicional de engarce de la propiedad con el trabajo.

Tanto en Castilla, como en Inglaterra, el fuerte crecimiento de la producción de paños de lana, debido a la creciente extensión del comercio internacional, produjo una fuerte alza del precio de la lana. Ante esta oportunidad de esa ganancia, la mayoría de los propietarios de tierras dedicadas a la cría de rebaños de ovejas, decidieron ampliar las tierras destinadas al pasto, y aumentar el tamaño de sus rebaños.

Hasta entonces, en las tradicionales economías rurales, nadie se había planteado aumentar el nivel de producción más allá del nivel de consumo de cada comunidad, algo bien establecido, y fijado según normas consuetudinarias. Esa ausencia de productividad era una elección consciente, un modo de organizar el reparto de la propiedad y el trabajo con vistas al bien común, poniendo el bienestar utilitarista en un segundo plano. Según esos principios, los propietarios, y sobre todo los señores, sin perder el dominio de sus tierras, mantenían una parte de ellas en régimen abierto o comunal. De ese modo los súbditos más pobres podían llevar a pastar a sus reses, cazar, o recoger leña, o frutos silvestres, en las tierras de su señor.

Cuando no pocos señores, en contra la tradición y la costumbre, impulsados por la presión financiera del Estado, decidieron cercar sus tierras, y dedicarlas en exclusiva a la cría intensiva de sus cada vez más grandes rebaños, se estaba imponiendo otra manera de entender el modo de organizar el reparto de la propiedad y el trabajo. Se estaba produciendo un cambio desde un mundo de costumbres en común, de prácticas compartidas en el seno de pequeñas comunidades rurales, a un mundo fundado en decisiones individuales orientadas a la ganancia monetaria individual. Un nuevo modo de proceder que llevaría a un incremento notable de la riqueza de los propietarios, y un gran sufrimiento, especialmente para los más pobres, que no tenían más propiedad que la comunal, y que se vieron sumergidos en la miseria.

El cultivo de las tierras con vistas a la búsqueda individual de la ganancia monetaria llevaría al descubrimiento de los costes, y a la necesidad de reducirlos. Algo que tenía apariencia de operación geométrica, socialmente neutral. Los productores de lana redujeron el número de pastores. Una medida que incrementaba todavía más el número de gentes que se quedaban sin medios de vida.

De este modo, en relativamente poco tiempo gran parte de la población fue arrancada de sus medios tradicionales de vida. Algunos dijeron que esas gentes fueron emancipadas política y económicamente. Dejaron de ser siervos. Fueron declarados independientes de sus antiguos señores, y se les animaba a buscarse la vida por su cuenta, lo cual podría parecer positivo, pero ocultaba una grave injusticia. Por un lado se cambiaba el estatuto de su relación con sus señores, pasaban a ser, en un sentido u otro, instrumentos de producción. Y por otro se les privaba de unos derechos a unas formas de propiedad consuetudinarias, de la que no podían ser despojados sin ninguna compensación, y se les dejaba reducidos a la más pura e involuntaria pobreza. Con el agravante de

que esos cambios se realizaban de modo violento, contra el sentido más clásico de lo que debía ser la política.

Según las antiguas costumbres y estatutos de las comunidades rurales, el sustento de los súbditos más pobres era responsabilidad política de sus señores naturales. De pronto, después de arrancarles con violencia los medios tradicionales de subsistencia, el emergente poder absoluto del Estado les declaraba individuos, iguales a sus señores, que debían aprender a bastarse a sí mismo.

Se les estaba imponiendo con la violencia de los hechos, sin admitir la búsqueda de otras vías con el discurso y la palabra, que debían acostumbrarse a vivir en un nuevo mundo, donde todos y cada uno, a ejemplo del Estado, debían vivir con vistas al logro de un excedente monetario, hacerse productivos, o lo que es lo mismo vivir de la guerra, de la competencia entendida como lucha de todos por la ganancia monetaria.

En la mayoría de los grandes países de Europa, en un corto espacio de tiempo, una creciente multitud de gentes pobres y desarraigadas, sin medio de vida de ninguna clase, fueron arrojadas a los caminos, vagando de un lado para otro, dedicadas a la mendicidad, sumergidos en la miseria y la desesperación, o abiertamente en la delincuencia, y en todo tipo de desórdenes. Unas condiciones de vida excelentemente descritas de modo muy vivo en la literatura picaresca española.

El problema de los pobres era la consecuencia más aterradora de las insaciables necesidades de financiación del Estado, que había arrasado con el antiguo modo de entender la política y la economía, sin ofrecer ninguna alternativa a cambio. Se había comenzado por fomentar el comercio internacional, por extender los mercados orientados a la ganancia de la moneda, algo que todo el mundo reconocía como apolítico, y amoral. Ahora se empezaba a experimentar hasta sus últimas consecuencias, un estilo de gobernar, que no llevaba a un gobierno político, sino que al impulsar la extensión de la mala crematística, del hambre de todos por la moneda, llevaba a la tiranía y la corrupción.

Ante la gravedad de los problemas sociales, los soberanos de los nacientes Estados recurrieron a fórmulas típicas de este tipo de ejercer el poder. Estaban convencidos que el poder que emanaba de la voluntad del soberano sería suficiente para poner orden en el caos que ellos mismos habían provocado. Unas medidas, indudablemente bien intencionadas, pero que no servirían para nada, sino que serían motivo de mayor desorden, y más sufrimiento para sus súbditos más pobres.

Por un lado no podían oponerse al cerramiento de las tierras, pues a esos soberanos les interesaba que la antigua aristocracia terrateniente se dedicara también a la ganancia monetaria, pues de ese modo perdería su independencia económica, y contribuía a aumentar el caudal de la fuente de donde recaudar impuestos. Por otro lado, el incremento de los pobres, creaba un problema de orden público, que amenazaba la estabilidad de los reinos, a la había que poner remedio.

Su propuesta fue reconstruir las únicas fórmulas de cohesión social que conocían, las establecidas desde tiempo inmemorial, pero desde los nuevos modos de entender el poder. Con este fin

promulgaron las llamadas “leyes de pobres”. Según esas leyes, a los antiguos señores, convertidos en nuevos ricos, se les obligaba, bajo la amenaza de la espada del soberano, a hacerse responsables de la subsistencia de los nuevos pobres, de sus antiguos súbditos. A los pobres, bajo la misma amenaza, les quedaba prohibido abandonar los territorios de sus antiguos señores, a cambio de que estos últimos les proporcionaran, o bien trabajo, o un subsidio monetario que les permitiera vivir. Por decisión arbitraria del poder absoluto del soberano, se establecía que parte de las ganancias monetarias de los señores quedasen convertidas en una especie de fondo comunal monetario, para el sustento de los pobres. De este modo, creían recomponer y mantener la cohesión social del viejo orden social. Unas leyes que pasarían a ser prototipo del modo de actuar del Estado moderno, un diseño teórico que se pretendía aplicar a la realidad, sin atender a las costumbres y tendencias de la naturaleza humana, con el único fundamento de la voluntad del soberano. Se comportaban como malos médicos, que recetaban sin conocer la enfermedad.

Esta solución no solo afrentaba la dignidad de los pobres, a los que se les declaraba en una condición peor que la de los antiguos esclavos, sino también afrentaba a los antiguos señores, a los que se les confirmaba que habían dejado de serlo, que su antiguo dominio había desaparecido. El ejercicio del poder absoluto, eliminaba los restos de un incipiente ámbito de libertad política, de respeto a la dignidad de todos los hombres. A los antiguos señores, se les obligaba por la fuerza, a cumplir una función que antes realizaban liberalmente. A los antiguos súbditos, se les dejaba a merced de unos señores, que ya no merecían ese nombre, y que en último término, no eran más que una prolongación de un poder absoluto, cada vez más impersonal y lejano, y cuya principal preocupación era el logro individual de un excedente monetario.

Esta solución, negativa y represiva, sería bien acogida por todos aquellos inspirados en el pesimismo de los calvinistas, para los que la imposición a los pobres de la obligación universal de realizar un trabajo productivo, era obligarles a aceptar su condición de pecadores, asumir lo inevitable de ese castigo, al tiempo que se les mantenía ocupados, y se les alejaba de las posibilidades de depravación moral.

Este intento de los soberanos resultaría un estrepitoso fracaso. El antiguo orden social resultaba incompatible con un sistema de incremento continuo de la productividad, y de búsqueda individual de la ganancia monetaria. El primer síntoma de que la cosa no funcionaba fue que pronto se desataría un alza imparable de todos los precios, especialmente del grano, y del pan. Para que las “leyes de pobres” pudieran funcionar era esencial que esos precios se mantuvieran estables, como había sucedido en las antiguas economías, que trataban de reconstruir. Ante este hecho, de un modo que llegaría a ser típico del poder absoluto del Estado, los soberanos reaccionarían promulgando nuevas “leyes del grano”, que intentaban controlar esos precios por puro voluntarismo. En poco tiempo establecerían una auténtica maraña de leyes y estatutos destinados a evitar, mediante graves amenazas de prisión, e incluso de muerte, a todos aquellos a los que se pudiera acusar de especulación, acaparamiento, o exportación de grano. Desconocedores de la complejidad del problema, y creyendo que se enfrentaban con un problema teórico, los soberanos tomaban medidas contradictorias que no hacían más que poner trabas a lo que en el fondo no dejaban de ser naturales

movimientos de ajuste y reacción. Carentes de autoridad, de conocimiento de la realidad, esas leyes eran pura arbitrariedad y violencia, no sólo no daban solución a los problemas, sino más bien impedían la solución.

Por otro lado, la pequeña parte de la aristocracia rural que se resistió a cambiar de modo tradicional de pensar y proceder, y con ellos, los grandes monasterios, a los que pronto se les calificaría de “manos muertas”, comprobarían que su situación era cada vez más insostenible. La creciente monetización de la deuda pública, y el consiguiente cambio de los precios relativos, hacía que los antiguos modos de producción fuesen cada vez más costosos e inviables, en un mundo donde cada vez era más generalizada la búsqueda individualista de la ganancia monetaria.

Ante la complejidad de los problemas sociales y políticos de esa época, se desató una gran ebullición de opiniones y propuestas, que de un modo u otro trataban de ayudar a los soberanos. Todas esas opiniones se pueden agrupar alrededor de dos grandes tendencias claramente enfrentadas. De un lado, la antigua aristocracia terrateniente, fiel a sus principios tradicionales, para quienes las causas de esos desajustes eran de tipo moral, el abandono de los viejos principios de organización señorial, a los que había que volver cuanto antes. De otro lado, la nueva aristocracia monetaria, que apoyaba abiertamente el poder absoluto de los soberanos, y defendía la búsqueda de la ganancia monetaria. En cualquier caso, ninguna de las dos corrientes podía tener una visión clara de las raíces del problema, y sus propuestas de solución no dejaban de ser declaraciones bienintencionadas. En el fondo, todos compartían el prejuicio tradicional sobre la inevitable torpeza ligada al comercio, y no podían negar que estaba destruyendo el orden social tradicional.

Bibliografía

Appleby, Joyce O. *Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England*. Princeton: Princeton University Press; 1978.

Baskin, Jonathan B. y Miranti, Paul J. *A History of Corporate Finance*. Cambridge University Press. 1997

Braybrooke, David. *Natural law modernized*. Toronto ; Buffalo. University of Toronto Press; 2001.

Carande, Ramón. *Carlos V y sus banqueros*. Barcelona: Crítica; 1990.

Cavanaugh, William T. "A Fire Strong enough to Consume the House:" *The Wars of Religion and the Rise of the State*. *Modern Theology*. 1995; 11(4):397-420.

Dickinson, P.G.M *The Financial Revolution in England. A study of the development of public credit 1688-1756*. Gregg Revivals. 1993

Dawson, Christopher. *La religión y el origen de la cultura occidental*. Madrid: Ediciones Encuentro; 1995.

Giddens, Anthony. *The Nation-State and violence. Volume two of a contemporary critique of historical materialism*. University of California Press. 1987

Gilson, Etieene. *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona. Eunsa. 2000.

Hall, John A, Ikenberry, G. John. *El Estado*. Madrid: Alianza Editorial; 1993.

Hervada, Javier. *Historia de la ciencia del derecho natural*. Pamplona. Eunsa 1991.

Hont, Istvan. *Jealously of Trade. International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*. Cambridge MA: The Belknap Press. Harvard University Press; 2005.

Kaye, Joel. *Economic and Nature in the Fourteenth Century. Money, market, exchange and the emergence of scientific thought*. Cambridge : Cambridge University Press; 1998.

Langholm, Odd . *L'economia in Tommaso d'Aquino*. Milano: Vita e Pensiero; 1996.

Langholm Odd. *Economic freedom in scholastic thought*. History of Political Economy. 1982; 14(2):272-295.

Langholm, Odd. *Economics in the medieval schools : wealth, exchange, value, money and usury according to the Paris theological tradition, 1200-1350*. Leiden: Brill; 1992.

Langholm, Odd. *The legacy of scholasticism in economic thought: antecedents of choice and power*. Cambridge: Cambridge University Press; 1998.

Langholm, Odd. *Price an Value in the Aristotelian Tradition: A Study in scholastic economic sources*. Bergen: Universitetsforlaget, 1979.

Langholm, Odd. *Wealth and money in the aristotelian tradition: a study in scholastic economic sources*. Bergen: Bergen Universitetsforlaget; 1983.

Mcgrath, Alister E. *The intellectual origins of the European Reformation*. Oxford: Blackwell; 2004.

Polanyi, Karl. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Mexico. FCE. 1992.

Schneewind, Jerome. B. *The invention of autonomy: a history of modern moral philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 1998.

Thompson E. P. *Costumbres en Común*. Barcelona. Crítica, 1995.

Tilly, Charles. *Warmaking and Statemaking as Organized Crime*. University of Michigan 1982

Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. New York: Harper; 1960.

Tuck, Richard. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press; 1979.

Vázquez de Prada, Valentín. *Historia económica mundial*. Pamplona, Eunsa, 1999.

Vigo, Abelardo del. *Economía y ética en el siglo XVI*. Madrid: BAC; 2006.

Villey, Michel. *La Formation de la Pensée juridique moderne*. Paris: PUF; 2003.

Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints: a study in the origins of radical politics*. New York: Atheneum; 1969.