

# **Economía y mundo medieval**

## **Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega**

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Pamplona

2010

---

### *Filosofía y Cristianismo*

#### **Creación y orden del mundo.**

El cristianismo introdujo novedades radicales en el modo de entender a Dios y sus relaciones con los hombres, de modo especial con la revelación del misterio de la Creación y de la Encarnación. Novedades que tendrían un poderoso impacto sobre las ideas acerca de estos temas a las que había llegado la filosofía griega.

La idea de que el mundo había comenzado a existir, que Dios lo había sacado de la nada, era algo que la filosofía griega tan siquiera se había planteado. Conocía por supuesto la contingencia relativa de las cosas, que cambian y dejan de ser en algún sentido, pero no de forma absoluta. El contraste entre lo alcanzado por la filosofía y lo revelado planteaba un dilema cuya solución sería muy importante para el futuro, tanto de la filosofía como del propio cristianismo. ¿Bastaba con la verdad revelada o había que seguir adelante con la indagación racional de la filosofía, resolviendo las posibles contradicciones que pudieran plantearse entre las dos vías de acceso a la verdad?

Entre los cristianos hubo, quienes en línea con la filosofía de Platón, mantuvieron una desconfianza hacia la realidad de las cosas sensibles y consideraban la palabra relevada como única fuente de conocimiento verdadero. A esto iba unida una actitud de desprecio por la sabiduría de este mundo, de “huida del mundo”, único modo de acceder a la verdad y alcanzar la propia perfección. Para nada hacía falta la filosofía, por lo que no había que procurar poner de acuerdo la razón y la fe, ni compaginar la naturaleza y la gracia. En último caso se debía admitir una doble verdad: la accesible a

la razón humana, meramente utilitaria y efímera y la accesible por fe, que sería la permanente y plena de sentido.

Por otro lado estaban los cristianos que, en línea con la filosofía de Aristóteles, confiaban en la realidad de las cosas sensibles como vía natural de acceso al conocimiento verdadero. A estos si les preocupaba buscar acuerdo entre las verdades reveladas y las posibilidades de la razón humana. Aunque el conocimiento humano no fuera capaz de penetrar hasta lo más hondo de los misterios revelados, si podía llegar a conclusiones razonables acerca de esos misterios. Filosofía y la teología eran caminos distintos pero no enfrentados, se necesitaban mutuamente, ambos apuntaban a la única verdad en la que se apoyan todas las demás.

Estas dos posturas llegarían a su punto álgido en los debates teológicos y filosóficos que tendrían lugar a lo largo de los siglos XII al XVI, entre Tomás de Aquino, en la tradición de la filosofía de Aristóteles, y Juan Duns Escoto, junto a su discípulo Guillermo de Occam, que se situaban en la tradición del pensamiento de Platón.

## *Sabiduría y poder de Dios*

### **El realismo o confianza en lo creado**

Tanto Platón como Aristóteles habían dado por supuesto que las cosas existían desde siempre. Lo cual explica que a la hora de enfrentarse con el ser de las cosas lo hicieran desde el punto de vista de sus esencias, de lo que las define y las constituye, que por otro lado es lo que las hace accesibles al conocimiento humano.

Aunque la existencia es patente y se puede dar por supuesto, intelectualmente siempre ha representado un reto para la razón humana. ¿Qué es lo que distingue un caballo pensado de un caballo que come en la pradera? Enfrentarse con este problema es situarse en la cumbre de la filosofía, en el límite de las posibilidades del conocimiento humano, como se manifiesta por las severas limitaciones del lenguaje que se experimentan al tratar de explicarlo. La clave reside en que la existencia es un acto, algo que no se deja encerrar en una definición. Ahora bien, sin conceptos y definiciones el entendimiento humano no sabe manejarse, de modo que la existencia de algún modo se sitúa más allá de las reglas que impone la razón humana. En cualquier caso el peligro es tratar de encerrar la existencia en una definición, considerarla como una cosa, lo cual resulta imposible.

En siglo XIII Tomás de Aquino al introducir la distinción entre la esencia y existencia en la constitución de los seres, y poniendo a la segunda como la raíz misma de todo lo real, no solo lograría una síntesis superadora de las filosofías de Aristóteles y Agustín de Hipona, sino que daría una explicación razonable de porque el misterio de la Creación podía ser compatible con la filosofía. Solo en el caso de Dios -el ser en toda su plenitud- la esencia y la existencia son la misma cosa; en todos los demás seres su esencia no exige su existencia. En otras palabras, solo Dios tiene la existencia por sí mismo, mientras que los demás lo reciben de Dios. De donde se deduce que el ser de Dios es distinto del de las demás, que lo tienen por analogía y participación.

Según Tomás de Aquino el mundo estaría compuesto de muchas y distintas cosas, cada una con su propio acto de ser, con su modo propio de existir, de participar de modo analógico en el ser divino. Constituido como una unidad jerarquizada, en el mundo cada ser tiene su propio fin y contribuye al fin de las demás, y todas las cosas tienden a su fin último que es Dios mismo, de quien todas proceden. Desde ese punto de vista la naturaleza entera sería un grandioso movimiento de todas las cosas hacia su propia perfección, un modo de manifestación de la gloria y grandeza de Dios. En la maravilla de la creación la infinita perfección y bondad de Dios quedaría reflejado en la inagotable diversidad de los distintos grados de perfección de sus criaturas.

El orden de la creación vendría sería como un mensaje dirigido a un interlocutor privilegiado, el hombre, al que Dios habría elegido y dotado de un acto de ser tan sumamente perfecto que le hacía capaz de conocimiento, de captar el principio y finalidad de ese orden. Mediante la creación se había establecido un diálogo entre la inteligencia creadora de Dios y la inteligencia creada de los hombres.

De esta visión de la creación quedaba claro que para Tomás de Aquino no se podía prescindir de las realidades creadas, bajo la disculpa de apoyarse solo en la Revelación. Sin las cosas creadas la razón humana quedaría radicalmente incompleta, la vía de acceso al conocimiento quedaría obturada. Incluso la misma Revelación resultaría imposible sin la mediación de la creación.

Para Tomás de Aquino el hombre era unión sustancial de alma y cuerpo, de modo que bajo ningún aspecto se podía considerar una mente separada del cuerpo y del resto del cosmos. Era todo el hombre, cuerpo y alma, no solo su mente, el que conocía. Por otro lado, lo más evidente en sí mismo, lo más real, lo que más se aproximaba a la plenitud del ser, deslumbraba a la capacidad de la razón humana. Por eso, incluso llegar al fondo de lo que fuera cada cosa en su propia singularidad, en su propio acto de ser, no resultaba de fácil acceso al conocimiento humano. Para llegar al conocimiento de los singulares el hombre tiene que recurrir a distinciones y contrastes, establecer definiciones, que dejan fuera lo que se nos escapa y que es esconde bajo eso que llamamos materia.

En cualquier caso, solo a partir de las cosas creadas podría el conocimiento humano llegar a una cierta demostración de la existencia de Dios. No se trataría de una demostración a priori, desde la causa al efecto, que no estaba al alcance del hombre, sino una demostración a posteriori, de los efectos hacia la causa, que nunca llegará a perfecta, pero sí suficiente.

Estas serían de modo extraordinariamente resumido las bases del pensamiento de Tomás de Aquino que nos pueden ayudar a entender su pensamiento político y económico.

## **El nominalismo o la devaluación de lo creado**

En el siglo XIV, poco después de la muerte de Tomás de Aquino se produciría una fuerte reacción contra la filosofía de Aristóteles. Fue condenada por no dar cabida al misterio de la Creación, ni a la

inmortalidad del alma, por resultar incompatible con la verdad revelada. Una condena que de algún modo afectaría a la teología de Aquino que tanto se había esforzado por construir a partir de esa filosofía un modo de pensar compatible con la revelación.

Para los que habían formulado esa condena, la insistencia en la realidad de las cosas creadas, en otorgarles tan fuerte consistencia ontológica, ponía en dificultad la idea de la omnipotencia divina. Les daba la impresión de que cuanto más se afirmara la realidad y consistencia de lo creado más difícil se hacía entender como Dios podía ser omnipotente, ya que esa misma realidad actuaría como restricción a su libre voluntad.

En esta línea, Juan Duns Escoto se propuso demostrar que la metafísica de Aristóteles no era el camino adecuado para llegar al Dios cristiano omnipotente y trascendente. Si se tomaba como punto de partida los seres reales de este mundo, sus relaciones de causa y efecto, se podría construir una física pero no una metafísica que diese cabida a Dios como plenitud del Ser. Su propuesta era partir no de lo realmente existente sino de un supuesto de contingencia radical: del conjunto de todos los seres hipotéticamente posibles.

Con ese fin se hacía necesario recurrir a un concepto de ser lo más universal y genérico posible, que pudiera aplicarse de modo unívoco tanto a Dios como a una piedra. Un modo de entender el ser, separado de la existencia, más propio de la lógica. Por otro lado, al dar entrada a seres meramente hipotéticos, además de las distinciones reales y de razón, únicas hasta entonces admitidas, se veía obligado a introducir un tercer tipo de distinción, intermedia entre ambas.

Entre los seres posibles habría que distinguir entre los finitos y los infinitos, para llegar a la conclusión de que tendría que existir un único ser infinito, causa de todas las cosas, que sería primero en el orden del ser. Los demás seres llegarían a existir, o no, por un acto libre de ese ser primero. Nada se podría oponer entonces a su voluntad, podría dar o quitar la existencia, sin que nada se le opusiera salvo el principio de no contradicción.

De este modo pensaba Escoto haber proporcionado una demostración a priori de la existencia de Dios. El problema de esa demostración residía en un logicismo que le obligaba a moverse en el plano de lo puramente conceptual, pasando por encima de la realidad de los singulares. Escoto no podía dejar de reconocer que la realidad sensible era la fuente del conocimiento humano, pero el logicismo de su enfoque le exigía abandonar cuanto antes el plano de la experiencia sensible, para situarse en el plano de la abstracción, el de las relaciones lógicas necesarias. Un abandono que en su caso se planteaba desde el inicio mismo de la demostración.

Pero lo que todavía era peor, su demostración invocaba la omnipotencia de Dios, un dato que procedía de la Revelación pero que no era alcanzable por la filosofía. De tal modo que se puede decir que Escoto lograba su objetivo de asegurar la omnipotencia de Dios a costa de convertirlo en un ser que resultaba ininteligible para la filosofía.

Según el enfoque de Escoto la realidad perdía su consistencia y finalidad para quedar reducida a algo casi evanescente. Con el objetivo de asegurar la omnipotencia de Dios las cosas dejaban de estar destinadas a sí mismas, a las otras y a Dios, para convertirse en individuales encerradas en sí mismas y sin relaciones necesarias entre ellas. El mundo dejaba de ser el movimiento de un todo armonioso hacía su último fin, para convertir en un estado de hecho, un equilibrio surgido de lo que Dios decidiese en cada instante, sin nada que exigiera que las cosas fueran de alguna manera determinada. Dios podría en cada momento introducir cambios repentinos en la realidad, sin vinculación alguna con lo existente, dando lugar a un nuevo estado de hecho que nada tendría que ver con lo existente hasta entonces. De tal modo que lo existente tendría un cierto orden, pero no residiría en la realidad misma de las cosas, sino que sería algo accidental, resultado de una voluntad que se imponía desde fuera. Un orden que tendría más que surgiría más de la lógica y el pensamiento de un sujeto, que con la realidad ontológica de lo creado, de lo que había sido dotado del acto de ser.

En la misma línea que Escoto, y con el mismo objetivo de afirmar la omnipotencia divina, Guillermo de Occam llegaría a la conclusión de que ninguna metafísica sería capaz de alcanzar un conocimiento racional de Dios. Bastaba con negar realidad de las esencias y sostener que los universales no eran más que meros nombres, para eliminar todos los posibles obstáculos a la omnipotencia de Dios. A partir de ese momento no habría ninguna necesidad inteligible que se interpusiera a la libre voluntad de Dios

En el mundo de Occam las únicas realidades existentes serían las individuales concretas, encerradas en ellas mismas, sin admitir nada parecido a una naturaleza común que se determinaba en la singularidad de cada individuo. ¿De donde surgirían entonces las ideas de género y especie? Para Occam se trataba de ideas que nada eran más allá del pensamiento, una manera de llevar a cabo clasificaciones, algo que todos hacemos por economía de lenguaje pero que no podíamos explicar.

El resultado era un mundo sin ningún género de dudas contingente, donde propiamente no habría orden, donde nada tendería a su propio fin, ni las cosas estarían relacionadas entre sí. En apariencia las cosas ocurrirían de modo regular y estable, pero sin necesidad de que fuese así, lo mismo podría suceder de cualquier otra manera. Surgía así un “contingentismo” radical, consecuencia de querer verlo todo desde el punto de vista de la voluntad omnipotente de Dios, sin contar para nada con la realidad de las cosas creadas, el modo en que la gloria de Dios se manifiesta a los hombres.

En un mundo así concebido se hacía inevitable la sospecha metafísica sobre la realidad de las cosas y de las relaciones existentes entre ellas. ¿Se podría estar seguro de que en ese mundo había verdadera relación de causalidad? Por otro lado, en ese mundo el objeto de la ciencia no podría ser los universales, a los que se les negaba realidad, de modo que su objeto se limitaría a establecer, con la mayor precisión y seguridad posible, la evidencia descriptiva de los singulares concretos. Un tipo de ciencia muy pobre, limitada al conocimiento de lo inmediato.

En el planteamiento de Occam se daba por supuesto que la capacidad del entendimiento humano había quedado reducida a captar intuitivamente la existencia de singulares. De modo que solo sería

aceptable un tipo de demostración: la evidencia inmediata. Quedaba así erigido uno de los empirismos más radicales que jamás se hayan conocido.

Ahora bien, si el único conocimiento admisible era la intuición sensible inmediata, el problema era que entonces no habría modo de garantizar la existencia efectiva de su objeto. Podría suceder, como reconocía el mismo Occam, que Dios provocara en la mente humana una intuición sensible que en realidad no existiese, no se correspondiese con nada real; de tal modo que que más que una intuición sería una creencia, un espejismo. En el mundo de Occam la sospecha hacía la realidad se hacía inevitable. Con su postura el camino hacia una filosofía donde las relaciones del objeto con el sujeto, del efecto con la causa, fuesen radicalmente contingentes e inseguras, había quedado abierto.

Al final resultaba que al quitar el velo racionalista que según Occam la filosofía griega había puesto sobre el rostro del Dios de la Biblia, había aparecido el rostro de un Dios terrible, un ser arbitrario e imprevisible, un poder absoluto, incognoscible, desligado de la naturaleza y de la razón, indiferente al bien y al mal. Una visión de Dios al que correspondía un universo caótico de seres individuales inconexos, donde la lógica no sería más que una concatenación de simples términos carentes de una referencia a la realidad. El hombre quedaba así atrapado entre un Dios enigmático y un universo infinito y sin orden, que permanecía mudo, incapaz de proporcionar alguna orientación sobre el sentido de su vida.

## ***La ley, la ciudad, los intercambios***

### **La ley como autoridad**

Aquino entendía el mundo como un movimiento de todo hacia su fin que alcanzaba su cenit en el hombre, centro de la creación, único capaz de entender el sentido de todo ese movimiento, de establecer un diálogo con Dios. Ese entendimiento del orden creado se traducía en la ley, el conocimiento compartido que permitía al hombre tender a su fin. De este modo Tomás de Aquino planteaba un enfoque del concepto de ley que superaba el cerramiento de la ciudad sobre sí misma, como había pretendido Aristóteles. En otras palabras, no permitía que la ciudad fuese totalitaria, que se rigiese en el fin último del hombre.

La ley brotaba por tanto de la misma naturaleza humana, no era algo impuesta desde fuera, sino que era el conocimiento que el hombre adquiriría de esa tendencia ontológica que tienen todas las cosas hacia su fin, la que las lleva a su plenitud y perfección. Por eso, en su sentido más profundo, la ley, para Tomás de Aquino, era la misma sabiduría de Dios, la ley eterna, presente de modo analógico y participado en el ser de la Creación. Luego la ley era conocimiento que, para el hombre, alcanzaría su plenitud y perfección en la contemplación de la sabiduría de Dios. Esto quiere decir que bajo ningún punto de vista la ley así entendida representaba una barrera a libertad humana, sino más bien lo contrario, la ley llevaría esa libertad a su plenitud, a la perfección suma del conocimiento humano.

Ahora bien, la ley en toda su plenitud, como sabiduría divina o ley eterna no es directamente accesible a los hombres, al menos de momento, por lo que solo pueden acceder a ella a través del

orden de las cosas creadas, lo cual proporciona un tipo de conocimiento, lo que Aquino llamaba ley natural, que vendría a ser algo así como un modo de promulgación de la ley eterna al alcance de los hombres. De todos modos, puesto que los singulares tienen una profundidad ontológica que desborda las posibilidades de la razón humana -solo son plenamente cognoscibles para Dios- la ley natural solo es alcanzable como primeros principios de acción. Quedaba claro que para Aquino la ley natural no era ni construcción o diseño de la razón humana, ni la misma razón, sino que el modo que la razón, a través de las cosas, tenía de acceder a la sabiduría que había dispuesto el orden de la entera Creación.

Aunque conocimiento de los principios básicos del orden de la Creación, vía de acceso a la ley eterna, la ley natural, por sí misma, resultaba insuficiente para guiar al hombre hacia su fin. Se hacía necesario que, a partir de esos principios, la experiencia compartida por cada comunidad humana estableciera lo que de modo concreto había que hacer o convenía evitar, dando lugar a un conocimiento operativo que es lo que Aquino llamaba la ley humana. En otras palabras, la ley humana sería el tipo de conocimiento obtenido por la razón, a partir de experiencia compartida sobre los principios de la ley natural, que permiten a cada comunidad humana fijar a lo bueno y lo malo, lo que se puede hacer y lo que se debe evitar, lo que marca el camino de los hombres hacia su propio fin.

Era precisamente la falta de capacidad del entendimiento humano para llegar hasta el fondo de la realidad de los singulares contingentes la que hacía necesaria la ley humana, el modo concreto de bajar desde los principios universales de la ley natural a las realidades singulares de cada comunidad.

El objetivo de la ley humana es hacer posible el orden concreto de cada comunidad, regular el modo de llevar a cabo la asignación de bienes externos, de modo que cada uno pueda recibir lo suyo. Solo bajo ella es posible determinar el punto medio entre el exceso y el defecto que se suele dar en los intercambios que se realizan en una comunidad humana.

Por último, a partir de la Redención Dios había otorgado la ley divina, establecida por Cristo, dirigida a los hombres que libremente aceptasen el don divino de la fe, mediante la cual se concede graciosamente una participación muy perfecta en la ley eterna. La ley divina no trata del orden de las cosas externas, de lo que se ocupa la ley humana, sino de la transformación interior de cada hombre, obra de la gracia. Aunque indudablemente tenga repercusión en el modo de llevar a cabo obras externas, el objetivo de la ley divina es llevar hacia la suprema sabiduría de Dios por el camino más elevado de la gracia, que hace posible conocer y amar a Dios como él mismo se conoce y se ama. Un camino que no solo no se opone a la vía natural sino que la supone, la perfecciona y la levanta más allá de sus posibilidades.

Mientras la ley natural y la humana tienen que ver con la Creación, con la participación analógica en el ser de Dios, primer don concedido a todos los hombres. La ley divina tiene que ver con la Redención, con la participación en la vida divina de Cristo, don sublime de la gracia, que exige la libre aceptación de ese don por parte de cada hombre. El hecho de que la ley divina retome la ley natural y le asigne un fin más alto, sin cambiar por eso la bondad de los actos naturales, pone de manifiesto que,

para Tomás de Aquino, no había oposición alguna entre Creación y Redención, entre naturaleza y gracia.

De lo que acabamos de ver se deduce que para Tomás de Aquino de ningún modo la teocracia debía ser la forma de gobierno de la ciudad. La palabra revelada, la ley divina, no tenía como finalidad proporcionar soluciones legales o políticas a los problemas de las relaciones humanas, algo que correspondía a esa articulación de la razón con los principios de ley natural que son las leyes humanas. Al interior del hombre solo podía acceder Dios, que lo hacía respetando la libertad de cada uno. Algo que siempre han olvidado los regímenes políticos totalitarios, que nunca han dejado de aspirar no solo a controlar las obras externas, sino a controlar también las conciencias de los hombres. Hay por tanto una frontera precisa entre la ley divina y la ley humana, entre un fin más alto e interior y otro menos perfecto y exterior, lo cual de ningún modo supone devaluar los bienes externos o considerarlos simples símbolos de los bienes internos o superiores.

## **La ciudad y el bien común**

Para entender el concepto de ciudad que tenía Tomás de Aquino puede ser muy conveniente observar la distinción que establecía entre ley y justicia. Consideraba lo justo como el punto medio entre lo tuyo y lo mío en el seno de la ciudad; para cada caso concreto. Por contraste la ley se limitaba a establecer lo bueno en general, para toda una comunidad, sin descender a los casos concretos, cosa que, por otro lado, no estaba a su alcance. De establecer el puente entre lo justo y la ley, se encargaba el derecho, un saber prudencial capaz de resolver la tensión entre lo común y lo particular, de llegar a determinar ese punto medio que constituye lo “justo”.

Para Tomás de Aquino la ciudad era algo natural, una comunidad de acción, lo cual requiere un fin o bien común. De ningún modo el bien común puede ser establecido a priori por convenio, sino que está implícito en la naturaleza común de los hombres, se descubre a posteriori, mediante la práctica en común. Por eso mismo el bien común puede ir a mejor o a peor. Una banda de forajidos puede convertirse en una comunidad política y al revés. En cualquier caso el bien común no puede ser una suma de bienes individuales previos, sino que el bien de cada uno y el común se implican mutuamente, están presente el uno en el otro.

Por eso mismo no es objetivo de la ley humana establecer en que consiste el bien común, sino reconocerlo y hacerlo posible. Incluso en lo que se refiere al reparto de los bienes externos, la ley no interviene más que de modo indirecto. El bien común no es una estructura externa, fijada a priori, que se impone a los miembros de la comunidad, sino que es la realidad misma de la comunidad política, surgida en el tiempo a partir de la naturaleza, por medio de la costumbre y la determinación de la ley. Se fragua en la historia y la cultura de cada comunidad, por encima de la voluntad y el diseño de cualquier individuo.

Aunque el bien común no sea una sustancia, sino una multiplicidad de sustancias, no deja por eso de ser algo real. No existe por encima de sus partes, pues no existe por ella misma, pero está implícita



en cada una de sus partes. Todo lo que ocurre en una ciudad se realiza a través de la acción personal de sus miembros, pero hay en esas acciones una evidente dimensión común. El bien común constituye imprescindible substrato donde se desarrolla la persona humana, el marco que permite descubrir el propio bien, el modo personal de aportar a lo común. Constituye por tanto un principio de multiplicidad que no rompe la unidad del orden

La ciudad tal como la entiende Aquino no era algo homogéneo y centralizado, sino una articulación de comunidades menores, subordinadas las unas a las otras, en función de los bienes que persiguen. Algo que tiene que ver con su idea de que la causa final no suprime las otras causas, ni se puede prescindir de las particularidades introducidas por la materia, o por las determinaciones formales. El bien común, causa de las causas, está por encima de las variaciones de los bienes particulares, pero no puede prescindir de ellos. Esta conjunción de diversidad y de unidad formal genera una dinámica en la que cada cosa puede realizarse según su propio modo de ser.

En la ciudad hay un pluralismo que asegura el juego de innumerables leyes que se ordenan las unas a las otras, de diversidad de comunidades que se unen y se subordinan jerárquicamente. Hay por tanto diversidad de gobiernos dentro del gobierno. Mientras la homogeneidad y la centralización igualan y suprimen la diversidad de gobiernos, el bien común respeta y necesita del impulso de la diversidad de gobiernos que se subordinan los unos a los otros.

La ley de la ciudad, cuyo objeto es la realización del bien común, no puede disponer de los hombre como si se tratara de un material plástico, pues están destinado a un bien que trasciende el bien común. Debe lograr el libre concurso de todos, pero también debe obligar al que se resiste y se opone al bien común, que es también el suyo propio. La autoridad le corresponde al que cuida de la comunidad con vistas al logro del bien común, al que por estar bajo la ley se le otorga el poder, la fuerza coactiva de hacer cumplir la ley. La autoridad no se define por disponer del poder sino por estar al servicio al bien común.

Haciendo bien a los otros, que sería otro modo de definir el bien común, el hombre se hace bueno, algo que corresponde a cada uno descubrir. El fin de cada hombre es la santidad pero a través de la justicia de la ciudad, la que apunta al bien común. Corresponde a cada miembro de la sociedad buscar su propio bien, en el seno de la sociedad, que apunta al bien de todos.

## **Los intercambios y el bien común**

Para Aquino los intercambios eran necesarios y útiles siempre que fuesen justos, es decir, orientados al logro del bien común. El precio que regulaba los intercambios, se fijaría por estimación común, mediante el uso de la moneda, que tiene por función garantizar la objetividad de esa mediación común. Resultaba por tanto muy importante mantener la estabilidad y objetividad de la moneda, lo cual quiere decir mantener su correspondencia con la realidad de las cosas, con la estructura de las necesidades de la comunidad. Una estabilidad que lógicamente dependería de la experiencia compartida de las necesidades de cada comunidad y de los modos históricos de darles

satisfacción. Para lo cual el valor de la moneda tendría que ser estable pero no inalterable. Como ocurre con todo lo que desempeña una función parecida a la de la ley, la moneda debía ajustarse a la realidad constitutiva de la comunidad. Si esa realidad cambiase, también la ley, en este caso la moneda, debería ajustarse a ese cambio. La moneda era símbolo y por tanto no podía perder su relación con lo simbolizado.

Por esa misma razón, la justicia del intercambio no era incompatible con la obtención de una ganancia, ya que esta última puede formar parte de la realidad misma de las cosas, contribuir al bien común. Se puede comprar bajo, y vender alto, si de ese modo se contribuía de modo efectivo al bien común, algo que corresponde juzgar a las partes que intervienen en cada caso. En ningún caso quedaba excluido el continuo peligro de avaricia, pero no como algo subjetivo, sino como algo objetivo que podría ser apreciado y corregido. Una ganancia solo se debía considerar injusta si provenía de un falseamiento de la realidad, creando, por ejemplo, una carestía que en realidad no tenía porque existir.

La justicia de los intercambios tiene que ver con la realidad de las cosas, no en universal y abstracto, como le corresponde hacer a la ley, sino para cada caso, como le corresponde hacer al derecho. Requiere tener en cuenta las circunstancias por el lado del modo, de la causa, de la experiencia y de la habilidad de las partes, así como de su respetabilidad pública. Por eso conviene disponer de mercados bien establecidos, en los que participan personas con experiencia y honorabilidad acreditada. En ese tipo de mercados las estimaciones comunes son muy próximas a la realidad de las cosas, y constituye garantía de que esos efectos perniciosos están ausentes, o son insignificantes.

Para Aquino el rechazo de la usura no era por simple prohibición religiosa, sino que se fundaba en la realidad misma de la ciudad. La usura era un modo de falsear la moneda, de perturbar el lazo que la moneda debía tener con la necesidad común, una pretensión de llevar a cabo una compra y venta de lo que no existía, de lo que carecía de respaldo en el conjunto de cosas que reflejan el bien común.

## **El derecho como poder**

La filosofía de Escoto, centrada en la defensa de la omnipotencia divina le llevaría a poner el origen de la ley en la voluntad, no en la sabiduría y en el conocimiento, como sostenía Aquino. De este modo la ley quedaba desgajada del juicio práctico, de la realidad de las cosas, del bien común, para convertirse en un mandato general, un precepto respaldado solo por sanciones y recompensas.

Como primera consecuencia, ley eterna, la sabiduría divina, desaparecía. Su lugar pasaba a ser ocupado por la ley divina, la voluntad revelada de Dios, la palabra escrita del texto sagrado, que sería a partir de entonces el referente último de toda posible ley. Se ponían así las bases de una teocracia absolutista arbitraria, se suprimían las fronteras entre lo humano y lo divino.

Si lo constitutivo de la ley pasaba a ser la voluntad del legislador, la promulgación resultaba clave para conocer esa voluntad. En consecuencia la razón dejaba de estar al servicio de la inteligencia de la realidad de las cosas, mediadoras en el entendimiento de la ley, para pasar a ocuparse de descubrir el verdadero sentido del texto, de establecer cual era la voluntad precisa del legislador. La ley quedaba ligada a la interpretación de textos y no al descubrimiento de la realidad de las cosas.

También la ley natural perdía su relación con la realidad de las cosas, consecuencia inevitable del hecho de que la naturaleza había quedado reducida a un estado fáctico sin consistencia ontológica, que dependía enteramente de la voluntad divina, sin posibilidad alguna de orden intrínseco a ella misma.

Puesto que tanto la ley divina como la natural dependían de la voluntad divina, la única diferencia posible entre ellas remitía a su estabilidad. Mientras que la ley divina podría cambiar, como de hecho había sucedido con el cambio del antiguo al nuevo testamento, la ley natural en principio permanecería estable, aunque en principio también podría cambiar; aunque solo en casos excepcionales y siempre que no implicara contradicción lógica. Un planteamiento donde era patente se otorgaba primacía al devenir sobre el ser de las cosas, y que situaba al tiempo por encima de la naturaleza.

Una consecuencia de este modo de entender de la ley natural sería la supresión de su componente social. No se requería de la experiencia común imprescindible para conocer esa realidad profunda y difícil de abarcar por un solo hombre que era el orden de la naturaleza. El vínculo social quedaba fuera de lo natural, en lo sucesivo pasará a ser un artefacto al que se podía recurrir, o no. Para llegar al conocimiento de ley natural bastaría con consultar la razón, convertida en *recta ratio* por sí misma, con independencia de la realidad de las cosas. La razón de cada uno le indicaría lo que debía hacer, sin recurrir al conocimiento en común, sin contar con la experiencia compartida, sin necesitar de la corrección y la ayuda de los demás.

Como se puede observar, a partir de una postura de voluntarismo se desembocaba en una postura racionalista, y viceversa. Mientras para Tomás de Aquino la ley era un conocimiento, algo relativo a la razón, para Escoto era la razón misma. La fuente de ese conocimiento dejaba de ser la naturaleza de las cosas, para ser en lo sucesivo la letra del decálogo, el texto de unos preceptos generales. Debajo de los cuales ya no estaría la naturaleza, las tendencias de las cosas hacia su fin propio, sino la voluntad de un ser omnipotente que resultaba arbitrario e inaccesible. De este modo Escoto ponía las bases para una concepción abstracta de la ley natural; como un sistema de reglas deducibles de unos axiomas que nada tendrían que ver con los movimientos inmanentes a la realidad misma de las cosas, sino con la coherencia de una razón aislada que se piensa a sí misma.

Por último, la ley humana, que de modo muy significativo Escoto fue el primero en llamar positiva, se limitaría a proceder por silogismos a partir de esa norma superior -la ley divina- que fundamentaba a todas las demás. No tiene nada de extraño que la ley humana así entendida acabara por absorber la

ley natural, que de hecho en lo sucesivo se convertiría en algo incomprensible, y de hecho solo existiría de nombre.

La razón dejaba de ser el nexo de unión con la sabiduría escondida en la naturaleza para convertirse en el nexo de unión entre la voluntad divina y la estructura de la ciudad. Según este enfoque la voluntad divina llegaría a la inteligencia humana a través de las palabras de la escritura, o a través de las exigencias deterministas de la naturaleza.

No se puede olvidar que para Escoto la naturaleza no era más que el juego de fuerzas físicas, el ámbito del "puro hecho", de lo que carece de un fin último, donde solo puede darse un equilibrio, un estado de hecho, que nada tiene que ver con la ley ni con lo justo. El orden de ese modo de entender la naturaleza no existe en ella misma sino que es la razón la que lo pone al conocerla.

La ley sería producto de la razón, pero no sería razonable, no tendría acceso a los principios de las que se deduce. Se limitaría a establecer las relaciones lógicas que se siguen de las cosas tal como se presentan en el estado presente, pero sabiendo que podían ser de cualquier otro modo, pues todo depende en último término de la voluntad impenetrable de Dios.

Aunque Escoto pretendió mantener la distinción entre ley divina, ley natural y ley positiva, y al mismo tiempo darles unidad, pero fracasó en su intento. Sin admitir la existencia de un fin último, de una ley eterna, esas tres leyes inevitablemente se hacían extrañas entre sí. De hecho solo tendrían unidad en la voluntad del supremo legislador. En cualquier caso, el orden existente en la naturaleza solo podría ser algo formal y externo resultado de la coacción de un poder superior.

En lugar de reforzar e impulsar la libertad de quien de modo natural tiende hacia su propio fin, la ley pasaba a convertirse en coacción externa, inseparable de la sanción y castigo, que impone un precepto arbitrario carente de fundamento natural. Un modo de entender la ley que conlleva la rebelión del que se siente violentado de ese modo.

Si el fundamento último de toda ley resultaba ser la ley divina, conocida por un texto que solo podía ser admitido por el que tiene fe, cualquier ley podría ser cuestionada y rechazada por el que no fuese creyente. La consecuencia inmediata era que se ponía en grave peligro la unidad y existencia misma de la comunidad política. La ley divina quedaba convertida en un poder terrible, no solo en boca de Dios, sino también en la del príncipe cristiano, que supuestamente hablaría en su nombre. El único límite a la voluntad del legislador sería, en cierta medida, la misma ley divina. Un límite que desaparecería con la fe del legislador humano. La consecuencia inevitable de este planteamiento sería que si toda ley provenía de la voluntad divina, correspondía en último término a la voluntad humana rechazarla o ponerla por obra.

Al prescindir de la mediación de la realidad de las cosas, las conductas humanas solo podían ser juzgadas desde el punto de vista de la salvación, con el resultado de aplicar una moral religiosa a la ciudad, a una lamentable confusión del derecho con la moral y la ley.

Por su parte Occam, al negar la realidad de lo universales, e insistir que solo eran reales los singulares empíricos, plantearía un nuevo concepto de derecho instalado en el plano individual y natural. Lo subjetivamente querido por cada individuo, con independencia de la realidad de las cosas, pasaría a ser la fuente y origen del derecho. La voluntad de cada individuo sería la que diese sentido y valor a las cosas.

El derecho no sería otra cosa que el ejercicio por parte de las criaturas de sus capacidades o impulsos naturales. Puesto que no había un orden natural, sino un orden de hecho, el orden social sería el resultado de ir dando solución a la reclamación de conflictos de intereses entre los individuos, consecuencia de la ausencia de un vínculo entre el *ius* y el bien común. Los seres humanos serían más deseantes que racionales.

## La ciudad desnaturalizada

Para Escoto la ciudad habría surgido como consecuencia del pecado. Con anterioridad los hombres habrían vivido en “estado de naturaleza”, cuando no eran egoístas, lo tenían todo en común, de modo que conocían la posesión pero no el derecho de propiedad. Un mundo donde la única autoridad natural era la paterna.

El pecado había provocado un cambio a peor en la naturaleza humana, con él aparecieron el egoísmo y la codicia. Se hizo entonces necesaria la autoridad política, un artefacto surgido del consenso, como modo de poner remedio a las consecuencias de la propia maldad. En realidad no se trataba de una autoridad, de una sabiduría compartida, sino de un poder que pusiera límite a la codicia sin límite de los hombres. La ciudad era por tanto un artificio impuesto por voluntad de Dios, a través de la voluntad de los hombres, para remedio de las consecuencias del pecado.

Según este esquema los hombres existirían en “estado de naturaleza”, con anterioridad a la constitución de la ciudad. Un “estado” que vendría a desempeñar un papel similar a la materia prima, que, conviene recordarlo, para Escoto tenía existencia separada de la forma. La ciudad no era realidad natural, fuente y origen del derecho, sino resultado de la acción sobre algo previo e informe, una especie de materia prima que se limitaba a recibir pasivamente leyes diversas. En otras palabras, la ciudad sería el resultado de imponer sobre el estado de naturaleza, de modo sucesivo, la ley divina, la ley natural y la ley positiva.

El reparto de bienes, la institución de la propiedad, sería lo constitutivo de la ciudad, la función principal y directa de la ley. De ese modo la propiedad, el reparto de lo bienes, dejaba de ser un proceso natural para convertirse en artefacto sobrevenido, impuesto por la ley positiva propia de la ciudad. Cada uno sería responsable por sí mismo de los bienes que se le entregasen. El peso de la posesión y la propiedad pasaría a descansar sobre la voluntad individual.

La propiedad no surgiría de las relaciones tejidas con el paso del tiempo en el seno de toda comunidad humana, fuente del derecho, ámbito propio para establecer lo justo. No sería resultado de una transición del hecho al derecho según el dinamismo propio de la naturaleza.

De este modo, al atribuir directamente a la ley, y no al derecho, el reparto de los bienes, se produciría una confusión entre ambos. En lugar de atenerse a la igualdad proporcional, el *medium rei*, que es lo propio del derecho, habría que atenerse al *mediun rationis* lo propio de la ley. Se podría decir que los hombres se sometían al poder político a cambio de recibir una propiedad. En otras palabras, desaparecía el bien común para ser sustituido por el interés general.

Al abandonar el criterio de Tomás de Aquino, para quien el reparto y restitución de los bienes a su legítimo propietario pertenecía al plano de la justicia y el derecho, donde por mediación de la cosa se respetaba la ley, a Escoto no le quedaba más remedio que fundar ese reparto los preceptos de la ley divina.

En la ciudad no habría por tanto relaciones naturales, todas serían artificiales, las que voluntariamente convinieran los individuos, dando lugar a un poder que, a su vez, podría imponer las relaciones que juzgara convenientes. Su unidad sería también artificial, en realidad nunca dejaría de ser un agregado de individuos, el menor grado de unidad posible.

No habría posibilidad de un concepto como el de bien común, que quedaría sustituido por una idea abstracta y universal: lo que todos quieren, objeto de la justicia general, enfrentado necesariamente a lo que cada uno quiere, objeto de la justicia particular.

En el esquema de Escoto, el amor a Dios no se ejercería de modo natural en el seno de la ciudad o bajo la ley, pues ambas tenían una función negativa, reprimir la codicia y la depredación.

Para Occam, cuando como consecuencia del pecado original hizo falta recurrir al artefacto de la ciudad, apareció el derecho de propiedad destinado a garantizar el ejercicio ordenado de los derechos o potencialidades que habían quedado impedidos por la aparición del egoísmo y la envidia.

De todos modos, como esos derechos naturales permanecían y los individuos nunca podrían renunciar totalmente a ellos, ni siquiera una vez transferido al poder político constitutivo de la ciudad, resultaba que en su seno siempre estaría latente un conflicto permanente de poderes o derechos entre todos ellos. Un conflicto, que o bien quedaba resuelto mediante el triunfo de la voluntad del individuo más poderoso o más astuto, dando lugar a la figura del soberano absoluto, que somete a todos a su ley, o que no se resuelve, con lo que se hace muy precaria e insegura la vida en la ciudad. En otras palabras, ni siquiera la constitución del poder político podría evitar el enfrentamiento latente debido al hecho de que el poder es inajenable e irrenunciable por parte de cada uno súbditos.

En otras palabras, como no era posible superar el plano de lo individual, la ciudad sería siempre algo ficticio, lo real serían los individuos y sus voluntades antagónicas. De tal modo que en lugar del

bien común, solo la utilidad subjetiva, la de cada individuo, podría dar algún sentido a la existencia de la ciudad.

## **Los intercambios y los intereses**

En la ciudad, surgida como consecuencia de la caída original, no se podía confiar en la benevolencia de los hombres, ya que había desaparecido la primitiva tendencia natural a la justicia por parte de todos, en su lugar había que andar alerta para frenar la tendencia al desorden y el engaño por parte de todos. En su seno nadie se movería por la búsqueda del bien sino por su propia ventaja, aún a costa de engañar al otro.

Lo justo quedaba reducido a cumplir con la letra de ley, a no incurrir en pecado apoderándose de lo que la ley declaraba ajeno, sin ninguna referencia a la tendencia natural de las cosas a su propio fin y perfección. La justicia por tanto no provenía más que de lo establecido por la ley. En el caso de los intercambios la justicia solo dependería de esa forma de ley que era el contrato surgido del acuerdo de voluntades.

De tal modo que los intercambios dejaban de estar mediados por la realidad de las cosas, para depender solo de la voluntad subjetiva de las partes. No se trataba de establecer el punto medio en la realidad de las cosas, para un caso concreto, sino de restablecer la distribución de bienes impuesta por la voluntad del legislador. Eso era así, puesto que los individuos no actuaban en condición de miembros de una comunidad orientada al logro de un bien común, sino como puros individuos, dotados de derechos antes incluso de incorporarse al artefacto de la ciudad. Los intercambios se entendían por tanto como un mecanismo encaminado a establecer algún tipo de equilibrio entre voluntades que solo dependían de sí mismas.

El mercado dejaba de estar ligado a los casos concretos, para convertirse en un universal abstracto, un sistema teórico dotado de su propia legalidad, cuya finalidad sería restablecer la distribución de propiedad, la voluntad del legislador. De tal modo que el precio justo vendría a ser una abstracción: la relación de intercambio resultante de un equilibrio de voluntades individuales subjetivas.

En el proceso de la fijación de precios lo único importante era asegurar la libertad de voluntad de las partes. El precio sería declarado justo si en el proceso de fijación se podía estar seguro de la ausencia subjetiva de fraude y violencia. Si no había falta de información o de impericia. Lo relevante era la igualdad de información y poder de las partes, no la realidad misma de las cosas. En otras palabras, a la hora de determinar la justicia de los intercambios había que fijarse en los estados mentales de los individuos, y no los estados reales de las cosas. Esta sería la base de lo que en lo sucesivo sería llamado principio de libre competencia, lograr una igualdad de poder entre las partes, que asegurase, desde un punto de vista procesal, la justicia en la formación de los precios.

El punto de partida de todo este enfoque era el de los derechos individuales, según los cuales cada uno podía disponer de las cosas a su gusto, sin tener en cuenta la objetividad de las relaciones sociales

que hace posible los intercambios. Sería la voluntad de cada individuo la que daría carácter público a un bien, lo cual sucedía cuando decidía ponerlo a la venta, pero no antes, que serían bienes privados.

Al poner de este modo el fundamento del intercambio en utilidad individual subjetiva, la necesidad común quedaba planteada de forma de paradójica, venía a resultar que las cosas más útiles, como el aire, carecían de valor. Al negar la realidad de las relaciones la explicación del valor, de la necesidad común, pasaba a convertirse en un enigma impenetrable.

Al poner el fundamento del mercado en la voluntad individual, los intercambios solo podían ser entendidos como trueques directos entre individuos, que no son parte de una comunidad y carecen por tanto de vínculos naturales. No habría por tanto nada que se pareciese a la necesidad común, y en consecuencia, la moneda dejaría de ser su símbolo. Solo podría ser entendida como un medio de facilitar el acuerdo de voluntades.

En tal caso la prohibición de la usura quedaba sin justificación real, solo existiría porque así lo había establecido la ley divina. Si la moneda había dejado de ser norma objetiva que, en nombre de la necesidad común, mide la realidad del intercambio, carecía de sentido insistir en que debía permanecer estable, es decir, ligada a esa realidad social.

Si la voluntad había dejado de estar regulada por la realidad de las cosas, si se había producido una inversión total, de modo que era la voluntad la que determinaba la realidad de las cosas, no tiene nada de extraño que fuera posible atribuir realidad a los futuribles, lo cual en economía sería otorgarles valor en el presente, sin fundamento en la realidad de las cosas, sino por el simple hecho de un acuerdo de voluntades. Si dos individuos acordaban que una cosa tendría un determinado valor en el futuro, eso se convertía en realidad, y se podía comprar y vender como si realmente existiese a partir de ese momento.

A partir de estos supuestos, en poco tiempo empezaría a perder sentido hablar de la justicia o injusticia de los precios, ya que los precios vendrían a ser el resultado de un proceso de equilibrio utilitario de deseos, donde los sujetos ni podían, ni debían intervenir. Ni el interés particular, ni la codicia, debían ser combatidos por la práctica de las virtudes cívicas. No cabía responsabilidad personal, los 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.

Cada vez se pondría más énfasis en que lo decisivo era los modos de llevar a cabo los intercambios. La determinación de los precios pasaría a ser una teoría, un problema lógico a priori: que trataba de establecer cómo a partir de los derechos o intereses de los individuos se podría alcanzar una coordinación mecánica de sus decisiones.

La fijación de los precios dejaría de ser responsabilidad de los actores, no tendrían que buscar a partir de la ley natural, y en el marco legal de cada ciudad, cual debía ser el precio justo, el adecuado a cada situación concreta en que cada momento se enfrentaba. Una responsabilidad que acabaría por



desaparecer, sustituida por un mecanismo impersonal al que los individuos debían someterse sin discusión.

Escoto sería el primero en establecer el precio a partir de factores objetivos, según la constitución de la cosa misma, teniendo presente sus costes de producción. Como si el valor fuera algo implícito en la cosa misma. Una postura coherente con su idea de que solo podía ser real lo singular, y que por lo tanto bajo ningún concepto algo tan poco real como la necesidad común podía ser medida de valor. El valor de una cosa solo podía ser medido por otra cosa.

Poco a poco, en lugar de descubrir lo justo a través de la práctica, se impondría el reductivismo mecanicista, la aplicación de reglas fijas con vistas a un resultado único previsible. Más que observar las cosas como son en sí mismas, con vistas a respetar su profundidad ontológica, se trataba de argumentar sobre la consistencia lógica de las simples apariencias. En lugar de la estimación común, del descubrimiento compartido de una realidad concreta que estaba ahí, se acabaría por imponer el cálculo de lo más ventajoso y consistente. Se abandonaría la actitud de asombro ante la misteriosa profundidad de la realidad para dar por descontado que se trataba de algo ininteligible, y que bastaba con limitarse a explicaciones lógicas de lo que se consideraban poco más que puras apariencias. Se dejaría de lado la aceptación de las dificultades y responsabilidades personales, inseparables de reconocer la plenitud de la realidad, para quedarse en el plano simplista e irresponsable de explicar todos a través de modos operativos, lo que supone el desprecio de la entidad de las cosas.

## *La ciudad terrena y la celestial*

### **Humanismo cívico**

En su excelente libro “El otoño de la edad media”, J. Huizinga ha puesto de manifiesto como el hiperracionalismo en que había incurrido gran parte de la especulación filosófica y teológica del siglo XIV, acabaría por provocar un creciente desinterés por el enfoque “otromundista”, por las hipótesis sobre lo que Dios podría haber hecho, o dejado de hacer, para mostrar un interés creciente por los asuntos cotidianos que afectaban la ciudad. Había llegado el momento de aplicar la razón no a los grandes temas teológicos y metafísicos, sino a la mejora de los problemas cotidianos de la vida corriente.

Una actitud que vendría a coincidir con el descubrimiento, especialmente en las ciudades del norte de Italia -dedicadas al comercio y la artesanía-, de la brillantez de la lengua y cultura romana. Habían sido precisamente esas culturas las que habían puesto la “res publica” como objeto de toda su atención. El estudio de la antigüedad clásica pondría de manifiesto el valor de lo meramente humano, de lo que había sido realizado sin relación alguna con la fe y la gracia. No cesaba de aumentar la admiración y el asombro ante la dignidad de la obra de grandes hombres paganos como Escipión, Homero; Cicerón, Virgilio, Sócrates, Platón, etc.

Muchos empezaron a sostener que Dios no intervenía directamente en los asuntos humanos, sino que dejaba libertad a los hombres para decidieran lo que les pareciera más conveniente. Una idea de

Dios que contrastaba con la de los nominalistas, para los que la ley divina tenía que regular también la vida de la ciudad. No eran pocos lo que empezaban a propugnar un tipo de vida cristiana secular, que no fuese una traslación de los modos de vida propios de monjes y frailes, que prestara atención a los asuntos de las familias, a las tareas ciudadanas y mercantiles, propias de la vida ciudadana.

En ningún caso se trataba de una vuelta al paganismo, sino una vida de piedad cristiana en el seno de las tareas seculares propias de la ciudad: ocupados en el comercio, la artesanía, la navegación, etc. Se trataba de conciliar la *pietas* cristiana con la *humanitas* romana. Para eso había que empezar por recuperar la dignidad de lo propiamente humano: no para perseguir la gloria y el honor, como habían pretendido esos paganos, sino la honradez y la decencia en la práctica de las virtudes ciudadanas, y sobre todo de la caridad cristiana.

Como el otro lado de la moneda de esta actitud empezaba a aparecer un creciente desinterés por los temas metafísicos, no solo por motivos de cansancio, sino por la convicción de su irrelevancia. A partir de la condena de Aristóteles, se había difundido la idea de que la metafísica no podía contribuir a resolver los grandes interrogantes humanos, no ayudaba a un mejor conocimiento de las verdades reveladas, ni al descubrimiento de los principios de acción en la vida intelectual y moral. Bastaba con la Biblia, con la oración y con la vida de piedad. En otras palabras, se había ido afianzando la idea de que la acción podía llevarse adelante sin ninguna necesidad del apoyo de la teoría y la especulación. Como manifestación del triunfo de las posturas nominalistas se había hecho cada vez más patente la influencia del platonismo y el rechazo del aristotelismo.

Una de las consecuencias más inmediata de nominalismo y clasicismo fue un énfasis cada vez mayor en la individualidad humana. Se llegó a proponer una especie de epicureísmo cristiano, según el cual cada hombre debía aprender a vivir en la soledad individual frente a Dios y frente los demás hombres. Una actitud que al mismo tiempo, por paradójico que pueda parecer, se pretendía hacer compatible con republicanismo romano, en un intento de llevar a cabo lo que se pensaba debía ser una república cristiana.

Por otro lado, el asombro ante las grandes virtudes humanas de los paganos, llevaba a insistir en que el hombre era imagen de Dios, y que no convenía exagerar las consecuencias negativas del pecado original, como acostumbraban en sus sermones los frailes nominalistas, aprovechando para negabar la posibilidad de una autonomía de la vida civil respecto de la ley divina. La naturaleza debía ser considerada como un primer don divino, como una primera gracia.

De todos modos era predominante la opinión de quienes pensaban que la naturaleza humana estaba sometida a un principio de desorden y un caos, consecuencia del pecado original. Pero entre estos, muy de acuerdo con el modo de pensar nominalista, no eran pocos los que sostenían -en parte como consecuencia del descubrimiento de la retórica romana- que bastaba con la eficacia de la palabra humana para establecer el orden de la ciudad. Del mismo modo que la palabra divina, a través de la predicación, era suficiente para llevara a la conversión y la salvación, también la palabra humana,

mediante la persuasión y manipulación, como sugeriría Maquiavelo, podría llevar al orden de la ciudad.

Este modo de entender el papel de la retórica se correspondía con la idea nominalista de que la razón, en lugar de descubrir un orden implícito en la naturaleza, era ella misma la que imponía orden dando lugar al conocimiento. No era la gramática o el orden del lenguaje el que procedía de la realidad de las cosas, sino al revés, de tal modo que las palabras sin referencia a las cosas se sustentaban a sí mismas. Se entiende que para muchos el uso del lenguaje, de modo especial la elaboración del texto legal, pudiera ser el instrumento idóneo para, a partir de la masa caótica de individuos en “estado de naturaleza” hacer surgir el orden de la ciudad. Una postura consecuente con la tendencia a dejar de lado el estudio y la contemplación y el estudio, para dedicar todos los esfuerzos a la producción y la transformación de una realidad oscura y desordenada.

Aunque no se puede decir que los humanistas cívicos pretendiesen establecer una clara y tajante separación entre los problemas cotidianos de la ciudad y el modo de alcanzar la salvación eterna, la acabaron imponiendo en el plano de los hechos. Practicaban una vida cristiana en el seno de la ciudad, basada en prácticas de devoción o piedad, que para nada necesitaba de un conocimiento de la realidad de las cosas, ni mucho menos de un sólido fundamento metafísico. El resultado era una forma de pietismo ingenuo y de algún modo sentimental, que acabaría por poner de manifiesto su propia irrelevancia.

Por ese motivo cuando intentaron reaccionar frente al “otromundismo” desencarnado de algunos frailes, de modo especial contra el pauperismo herético de algunas corrientes franciscanas, se encontraron que su defensa de la ley y del derecho se fundaba en argumentos tan débiles como los de sus oponentes. Al carecer de una buena metafísica y tratar de evitar la apelación a la ley divina, acabarían en muchos casos apelando a argumentos de tipo utilitarista.

El intento de los humanistas de llevar a cabo una síntesis entre la piedad cristiana y virtudes cívicas romanas acabaría en un fracaso. La culpa sería, por paradójico que puede parecer, la falta de un sólida fundamento metafísico de sus posturas. El rechazo de una teología abierta al discurso racional y el empeño de que para vivir una vida cristiana bastaba con la palabra de la escritura acabaría por cerrar el camino hacia las excelentes objetivos que se habían fijado. Sin una adecuada metafísica resultaba muy difícil afirmar la dignidad humana sin incurrir en alguna forma de pelagianismo.

## **Protestantismo**

Lutero había sido educado en un cristianismo presidido por la terrible idea nominalista de un Dios lejano e indiferente a las realidades naturales, que predestinaba unos pocos a la salvación, y el resto a la condenación, sin que para nada contase sus obras y sus empeños. Desde ese punto de vista el logro de la salvación venía a ser en una especie de lotería. ¿Cómo volver a restaurar la idea de un Dios clemente, más próximos a los hombres? Lutero creyó hallar la respuesta a sus angustias e inquietudes en la pura fe en Dios, olvidándose de las o. Este sería el modo de afirmar la clemencia de Dios, que en

razón de la gratuidad completa de la salvación, podía prescindir de cualquier intento de colaboración de las obras humanas.

Del mismo modo que había que liberar el mensaje cristiano de las ataduras de la metafísica aristotélica, para salvarse tampoco hacía falta la mediación de la naturaleza y de la razón humana, bastaba con la fe. Mediante la escritura Dios se dirigía directamente a cada hombre por encima de las cosas que ocurrían a su alrededor. La salvación solo podía provenir de la palabra revelada, acogida por cada hombre en el fondo de su conciencia.

Bastaba con la retórica y la predicación, por medio de la cual Dios hacía llegar su gracia, sin necesidad de la mediación de los sacramentos, ni nada relacionado con las obras humanas. La verdadera unión con Dios se realizaría de modo oculto inefable, inexpresable. La verdadera Iglesia tenía que ser una realidad invisible y pura establecida en el fondo de las almas, por encima de las obras e instituciones humanas. Se mantenía la idea nominalista de desprecio hacia la realidad de las cosas y se insistía en que la seguridad solo puede brotar de lo más hondo de la conciencia de cada hombre.

Para Lutero el pecado original había corrompido de tal manera la naturaleza humana que de ningún modo sus obras podían contribuir a su salvación. Todo dependía de la inescrutable voluntad de Dios. Un planteamiento que dejaba traslucir una radical incompatibilidad entre la libertad humana y la providencia divina.

Desde su punto de vista, la ley no podía ser algo natural sino un artefacto diseñado para hacer frente a las lamentables consecuencias del pecado original, para poner remedio al inevitable desorden de una naturaleza humana caída. Una ley que en último término no podía ser más que voluntad explícita de Dios, con lo que Lutero persistía en la confusión nominalista de la ley con el derecho y la moral. La ley positiva sería por tanto la voluntad del soberano, dando por supuesto que actuaría, por gracia de Dios, como su delegado, con la misión de reprimir los desordenes la naturaleza caída. La fuerza de la ley no podía residir en un conocimiento compartido, sino en la coacción externa de una voluntad de poder, lo que hace inevitable el recurso a la violencia. En otras palabras, la ley divina obligaba por miedo al castigo divino y la ley humana, por miedo a la espada del príncipe.

Por su parte Calvino, influido por un nominalismo más próximo al de los humanistas, aunque también consideraba la ciudad una consecuencia del pecado, un modo de frenar el desorden de la naturaleza humana, también la veía como una posibilidad de mejora de la condición ciudadana, tanto de los aspectos culturales como de los meramente utilitarios. Pero, en cualquier caso eso no dependería de la retórica de algún hombre excepcional, de un gran legislador, sino la gracia divina actuante a través de la predicación de la palabra de Dios. El orden de la ciudad tenía que ser esencialmente teocrático, regulado por la ley divina, por la palabra revelada y escrita en el texto sagrado.

También compartía con Lutero la idea de que los hombres estaban predestinados, sin posibilidad de colaboración alguna con la gracia, pero admitía que las obras, aunque carentes de valor salvífico, podían ser indicio de cumplimiento de la voluntad divina. Llevar una vida ordenada podía ser síntoma de predestinación. Deber y obediencia a la voluntad divina revelada pasaban a ser la clave para llevar adelante la vida en este mundo, un modo de conquistar la tierra, no con vistas a una perfección humana, sino con vistas a impedir las consecuencias del desorden introducido por el pecado.

### ***Un fallido intento de síntesis***

La intensa y prolongada influencia del nominalismo, tanto en su versión del humanismo cívico como en su versión del cristianismo reformado, llevaría a la creciente afirmación del individualismo subjetivista, a tomar nota de la soledad y desamparo del individuo frente a la naturaleza y a su Creador. Esto llevaría a un progresivo debilitamiento de los vínculos políticos y daría lugar a un tipo de sociedad plagada de conflictos, que se manifestaría de modo muy vivo en las guerras de religión desatadas a lo largo del siglo XVI. Conflictos entre el súbdito y el príncipe, entre los frailes y el papa, y en definitiva, entre los hombres y Dios.

Ante esta preocupante situación se hacía necesario volver a restablecer la mediación de la realidad de las cosas. Un proyecto que tendría especial relevancia en el pensamiento teológico de la España del siglo XVI. Pero llevar a cabo ese proyecto no era sencillo, exigía hacer frente a problemas nuevos, y responder a los retos planteados por los nuevos enfoques de humanistas y reformadores. Por razones que ahora no podemos exponer, se eligió hacer frente a ese reto mediante la elaboración de una síntesis que superase la pugna entre el realismo y el nominalismo.

A modo de resumen y conclusión de ese proyecto vamos a exponer, ya sea a grandes rasgos el pensamiento político de Francisco Suárez, no solo por ser su expresión más completa y acabada, sino sobre todo la influencia que estaba destinada a ejercer en el pensamiento europeo de los siglos XVII y XVIII.

Se puede decir que, desde el punto de vista de lo que ahora nos interesa, una de las claves para entender el pensamiento de Suárez fue afirmar la libertad humana frente a la postura contraria de Lutero. Ahora bien, para Suárez, como para Lutero, la libertad se entendía como oposición o indiferencia frente a las tendencias de la naturaleza. En otras palabras, la idea de libertad de Suárez suponía un enfrentamiento entre la razón y la voluntad; algo que estaba implícito en la raíz misma de la metafísica de Escoto.

La razón de esta postura radicaba en que el concepto de naturaleza del que partía Suárez era muy distinto al que sostenía Tomás de Aquino. De un lado se parecía en cuanto que admitía las inclinaciones o tendencias naturales de las cosas, lo que llamaba sus "curso natural", pero las entendía al modo nominalista, es decir, como simples estados de hechos, como restricciones o

condicionamientos a la acción humana, que no apuntaban hacia ningún fin por lo que de ningún modo podían servir de orientación para la acción humana.

Una vez cambiado el modo de entender la naturaleza también tenía que cambiar el concepto de ley. Para Suárez la ley no era más que el precepto justo, mandado por el que tiene el poder político. Con esta definición quedaba claro que solo se podía hablar de ley si podía ser libremente obedecida, si no tenía nada ver con tendencias e inclinaciones naturales que, tal como las entendía Suárez, no se podían seguir libremente. Vistas así las cosas la ley no podía ser algo inmanente a la naturaleza, solo podía ser un precepto impuesto coactivamente desde fuera. Pero, en tal caso un acto sería bueno no por sí mismo, de acuerdo a su naturaleza, sino porque había sido objeto de un precepto. A pesar de sus intenciones, la definición de ley de Suárez estaba mucho más cerca de lo que pensaba Occam que de Aquino.

Se introducía así un concepto de ley aplicable a un hombre que se siente desligado del cosmos, del orden implícito en la Creación. Un modo de entender la ley que da por supuesto que no es posible acceder a la sabiduría implícita en las cosas, que considera que estas permanecen mudas respecto de sus fines. Reducida a la condición de precepto, la ley solo podía transmitir la voluntad de un legislador. Consciente de este hecho, Suárez trataría por todos los medios de no incurrir en una postura abiertamente voluntarista, pero al final, si quería ser consecuente con sus propios principios no le quedaba más remedio que reconocer que en su caso la obligación de la ley solo podía surgir de la voluntad del legislador.

Cuando pretendió recuperar la idea tomista de que el objetivo de la ley era el logro del bien común, se encontraría con dificultades insalvables. Si lo propio de la ley es ser un precepto no se ve fácil como ese precepto se relaciona con la realidad misma de la comunidad. Se hace muy difícil entender como un precepto puede llegar a ser el constitutivo esencial de una comunidad. Ante esta dificultad a Suárez no le quedaría más remedio que renunciar al carácter natural de la ciudad y adoptaría una explicación contractual. La ciudad sería un artefacto elaborado contractualmente por la voluntad de los individuos que la componen, a los que les corresponde decidir cual puede ser su objetivo común. Algo muy distinto del concepto de bien común, tal como lo entendía Tomás de Aquino.

El objetivo común de la ciudad no es algo natural, sino una meta operativa, producto de voluntades individuales desconectadas entre sí. Convertida en artefacto la ciudad pierde consistencia propia, se convierte en una abstracción, en un diseño funcional, en agregación operativa de deseos individuales. En esa ciudad el bien común no es algo natural, que justifica y hace posible la existencia de la ley, sino que sucede al revés, es la ley la que determina la constitución de la ciudad. Pero por ser algo no natural, por ser un artefacto, sucede que sin coacción no hay posibilidad alguna del logro de ese objetivo común que se supone tiene que dar lugar a la ciudad. En otras palabras, ese objetivo solo podía consistir en que todos cumplieren con la ley, o lo que es lo mismo, que todos se sometieran a la voluntad del legislador.

Como no podía ser de otro modo, para Suárez, el poder del legislador humano era delegación del poder divino, que por eso mismo no podía ser contrariado. Excluido lo que ese poder divino prohibiese, todo lo demás debía ser considerado indiferente, ya que las cosas permanecen mudas respecto a su fin. La tarea del legislador humano se limitaría a una copia del modo de proceder del legislador divino: convertir los actos indiferentes en buenos, en la medida en que fuesen mandados.

El problema de una ley que depende de la voluntad del legislador es la precariedad de su estabilidad. En el caso de Tomás de Aquino la estabilidad de la ley procedía del orden inmanente en el cosmos mismo, suponía continuidad entre el orden de las cosas y el orden de la razón. Pero, en el caso de Suárez, solo le cabía apelar a la razón, por sí sola, como fuente de estabilidad de la ley, lo cual evidentemente no garantizaba ninguna estabilidad. En último término la estabilidad quedaba pendiente de la voluntad del legislador, aunque se la atribuya una razón capaz de dominar la realidad, situada por encima del devenir. En cualquier caso sería la ley la que impondría estabilidad a la realidad y no al revés.

Como consecuencia del este modo de entender la naturaleza y la ley, se iría produciendo un desplazamiento desde el concepto de recta razón, ligada a un conocimiento práctico probable en el seno de una comunidad, a un nuevo concepto de recta razón ligada a un conocimiento teórico y seguro que se le supone a cada individuo, con independencia de la comunidad a la que pertenece.

La evolución y el cambio dejaban así de tener cabida tanto en el plano de lo político como en el legislativo. Pero, como no se podía negar la existencia de esos cambios en la naturaleza, de ese “curso natural” de las cosas, las posturas de Suárez fue considerarlas manifestaciones de una eficacia inevitable pero insignificante desde un punto de vista moral. Una fatalidad que la voluntad del legislador, única constructora del orden, debía tener presente con vistas a superarla o por lo menos neutralizarla.

En el modo que tenía Suárez de entender la ciudad estaba implícita la existencia de un “estado de naturaleza” donde sería posible una cierta forma de sociedad política justa, libre e igualitaria, pero anárquica. Del mismo modo que la materia antes de unirse a la forma tendría por sí misma una cierta entidad, el “estado de naturaleza” vendría a ser una cierta “materia social” capaz de recibir una nueva y más perfecta forma política. Un planteamiento en el que subyacía un inevitable enfrentamiento entre la soberanía absoluta del pueblo y la soberanía absoluta del rey. Algo muy parecido a la manera de pensar que estaba detrás de los movimientos libertarios de tiempos de Lutero. Pero que también, de modo indudable, constituía una evocación casi profética de lo que sucedería con los movimientos revolucionarios de finales del siglo XVIII.

No habría acabamiento posible de ese “estado de naturaleza” sin recibir una nueva forma política, sin colocar al frente un príncipe. Ahora bien, si ese príncipe no podía serlo por derecho divino, como sostenía Suárez, siguiendo en esto a Aquino, tendría que serlo por alienación de los derechos que tenían los individuos en “estado de naturaleza”. Para dotar de estabilidad a ese modo de constituir el poder del príncipe, Suárez se vería obligado a sostener que esa transferencia implicaba abandono

perfecto, definitivo e irreversible, de esos derechos individuales, de tal modo que sería algo así como una *quasi alienatio*.

Una vez constituido de ese modo el poder absoluto del príncipe, ¿de que modo se podría garantizar que ese poder no sería arbitrario e injusto? Para Suárez ese poder solo sería absoluto en la medida que el príncipe velase por el bien de la comunidad. Ahora bien, si el príncipe mismo era también un individuo aislado, ¿cómo podría llegar a conocer por sí mismo lo que es bueno para toda la comunidad? En último término, si el príncipe no se comportaba como todos esperaba, solución de Suárez para impedir el abuso y la arbitrariedad del príncipe fue el recurso al regicidio, lo cual no dejaba de plantear muy graves problemas al fundamento mismo de la ciudad. Al final, se volvía a la idea de que solo contaba la voluntad individual. Incluso, si simplemente por un acto de su voluntad un individuo podía desprenderse de su libertad natural, ¿por qué no podría también vender su libertad para convertirse en esclavo?

## La economía en el siglo XVI

A lo largo del siglo XVI, por razones que tienen que ver con lo que acabamos de exponer, es destacable el gran paralelismo existente entre las posturas que acerca de la economía, precio, moneda y usura, sostuvieron tanto los doctores protestantes, como los escolásticos españoles. En términos generales a lo largo de ese siglo no habría grandes rupturas y diferencias con las ideas económicas de los siglos XIV y XV, donde en poco tiempo se fueron imponiendo las ideas de Escoto y Occam.

Lo que si es detectable es que poco a poco, a lo largo de ese siglo los argumentos basados en la ley divina, deducidos a partir de los textos de la sagrada escritura, irían desplazando a los argumentos basados en la ley humana, en el estudio de la realidad de las cosas. Pero lo más importante es que, en este último caso, el modo de entender la realidad sería cada vez más alejado del sostenido por Tomás de Aquino.

Por lo general, durante toda esa época predominaría una visión pesimista del hombre, de tal modo que realidades como la propiedad y el trabajo solían plantearse de modo negativo, como si fueran simple consecuencia del pecado, como un remedio a la concupiscencia y la pereza. Muy raramente se las consideraba como medios de alcanzar la perfección humana y fundamento de la ciudad. Se mantendría de modo mayoritario un enfoque espiritualista de la vida humana, muy orientada a la salvación de las almas, como tarea que muy poco tendría que ver con la organización de la vida cívica.

Respecto de la idea del precio justo se mantuvo la idea de la común estimación, es decir por medio de la moneda, la costumbre y la realidad misma del intercambio en cada caso concreto. Sería excepcional la defensa de la libre competencia, entendida como resultado de la libre voluntad de las partes.

De igual modo se mantuvo la idea de la necesidad e importancia de la estabilidad de la moneda, sin la cual no podría ser medida de la necesidad común, ni sería factible establecer la justicia del



intercambio. En este sentido, en una época donde se produjeron llegadas continuas y muy importantes de oro de América para financiar las guerras de Carlos V y Felipe II, conviene señalar la postura del llamado doctor navarro, Martín de Azpilicueta, que se daría cuenta de la necesidad de mantener estable la proporción entre las monedas y las mercancías. La moneda no podía ser ni escasa ni abundante, sino la adecuada a la necesidad común. De este modo puso las bases de la distinción entre valor real y nominal que tan importante sería para el desarrollo posterior de la teoría de la moneda.

De todas maneras, por influencia de teorías contractualistas del poder, se abriría camino la idea de que el precio podría ser fijado por ley, en último término, por voluntad del príncipe. Se establecería así el concepto de precio legal. Algo que se oponía a la concepción realista según la cual la justicia del precio no le correspondía al legislador, sino a sus jueces naturales, los propios compradores y vendedores. No se entendía como la ley que por su propia naturaleza es universal podía descender al caso concreto de los intercambios que, por ser realidades singulares, debía dejarse en manos de las partes. No parecía posible que el príncipe pudiera tener acceso al conocimiento práctico que hace posible establecer el precio justo en cada caso concreto. En cualquier caso, el precio legal unido a la voluntad del príncipe era el primer paso hacia la meta de ligar el precio corriente a la voluntad de cada uno de los individuos en los que en última instancia residía el poder de la ley.

La imposición de un precio legal, establecido de modo arbitrario en nombre de la voluntad del príncipe, implicaba tal falseamiento de la realidad que, modo inevitable llevaba a la trasgresión de la ley. Esto reforzaría la idea de que el precio debía ser ajustado a la realidad de las cosas, el que hacía posible las transacciones, aunque también se pensaba que era el resultante de la voluntad de una multitud de individuos. De este modo se empezaba a imponer la idea del mercado como algo abstracto, un sistema de enfrentamiento de voluntades individuales que permitiría determinar el precio. Se procedía así a un cambio gradual en el modo de entender la estimación común, que pasaría a ser considerado como la suma de una multitud de puntos de vista, subjetivos e individualistas, que no comparten la práctica de la búsqueda del bien común, sino la prosecución de su propio interés.

Respecto de la usura se mantendría la idea medieval de que no se podía exigir ganancia sobre el dinero prestado, por el simple mero transcurrir del tiempo, se sostiene que la única ganancia monetaria legítima es la que está respaldada por la producción de algo real entre la entrega y la devolución de un préstamo. No bastaba la simple voluntad para dar valor presente a un futuro. Una postura orientada a mantener la neutralidad de la moneda frente al factor tiempo, sin la cual es imposible la justicia de los intercambios.

Respecto de los doctores protestantes, Lutero, Melanchton y Calvino, se puede apreciar que tiende a sostener sus conceptos económicos en textos de la Escritura. Su preocupación principal no era la justicia del orden social, sino evitar los pecados y la desobediencia a la ley divina. Por lo general sostuvieron posturas mucho más intervencionistas que los escolásticos españoles y tendieron a dejar el orden social y económico en manos de la arbitrariedad del poder político absoluto.

Respecto de la usura hay que destacar la postura de Calvino. En su opinión la prohibición de la usura no tiene fundamento en la realidad, sino que tiene su origen en un puro precepto divino. Llegaría a sostener que los antiguos habían admitido algo tan ingenuo como que la moneda no era productiva por el simple hecho de que si se guardaba en un cajón, pasado un cierto tiempo se observaba que no se había reproducido. Por eso mismo, después de muchas dudas, procedió a interpretar los textos que se refieren a la prohibición de la usura como ligado a situaciones culturales superadas, preceptos divinos ciertamente pero que habían quedado superados. En otras palabras, la justicia de la usura no era algo relativo a la realidad de las cosas, sino que tiene que ver con la intención subjetiva del que la lleva a cabo.

## **Bibliografía**

- Bastit, Michael. *Naissance de la loi moderne*. Paris, Press Universitaire de France. 1990
- Braybrooke, David. *Natural law modernized*. Toronto, Buffalo. University of Toronto Press; 2001.
- Dawson, Christopher. *La religión y el origen de la cultura occidental*. Madrid: Ediciones Encuentro; 1995.
- Gilson, Etienne. *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona. Eunsa. 2000.
- Gillespie, Michael Allen. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago. The University of Chicago Press. 2008
- Gómez Camacho, Francisco. *Economía y Filosofía Moral: La formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica Española*. Madrid. Síntesis. 1998
- Huizinga, John. *El otoño de la edad media*. Madrid. Alianza Universidad. 1993
- Kaye, Joel. *Economic and Nature in the Fourteenth Century. Money, market, exchange and the emergence of scientific thought*. Cambridge. Cambridge University Press; 1998.
- Lagarde, George de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin de moyen âge*. Louvain Paris, Nauwelaerts. 1958.
- 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 and 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.

Muralt, André de. *La apuesta filosófica de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas y gregorianos*. Madrid. Marcial Pons. 2008

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

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

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

Vigo, Abelardo del. *Economía y ética en el siglo XVI*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 2006.

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

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona. Península. 1994