

Economía y política bajo medievales

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Pamplona

2011

La visión cristiana del hombre

El hombre como persona

El cristianismo supuso una novedad radical en el modo de entender al hombre. En contraste con las filosofías de Platón y Aristóteles consideraba la corporalidad como elemento esencial para una recta comprensión del hombre¹. La resurrección del cuerpo, que los griegos consideraban una locura, era para el cristianismo elemento esencial, al que no podía de ningún modo renunciar.

La visión platónica del hombre parecía la más próxima al enfoque cristiano en cuanto de algún modo afirmaba la inmortalidad del alma. No obstante, planteaba un grave inconveniente: despreciaba la corporalidad humana. Hacía muy difícil justificar la unidad del hombre. Cristo no había venido a salvar las almas, sino a todos los hombres, en su totalidad, con su cuerpo y su alma.

Los primeros pensadores cristianos, como San Agustín, procedieron a elaborar una filosofía cristiana del hombre a partir de la postura de Platón, modificándola para que diera cabida a la resurrección del cuerpo. Lo cual no era fácil, pues desde la inmortalidad del alma, tal como la entendía Platón, no se veía como llegar a la del cuerpo.

¹ Para este tema ver E. Gilson (1981) especialmente caps. 9 y 10.

Por otro lado, nada parecía más lejano a la visión cristiana que la idea del hombre de Aristóteles², que sostenía la unidad del hombre pero negaba la inmortalidad, tanto del alma como del cuerpo.

Se le planteaba a los pensadores cristianos un dilema: apoyarse en la filosofía de Platón, que justificaba la inmortalidad del alma, pero ponía en peligro la unidad del hombre; o apoyarse en la de Aristóteles³ que afirmaba la unidad del hombre, pero negaba la substancialidad del alma y con ello, su inmortalidad.

En el siglo XIII, cuando se produjo el descubrimiento de la obra completa de Aristóteles, junto a sus textos llegaron también los comentarios de los filósofos musulmanes y judíos. De entre estos últimos eran de especial interés los realizados con vistas a dar una justificación de la unidad e inmortalidad del hombre, compatible tanto con sus creencias, como con la filosofía del maestro. El cordobés Averroes -considerado el comentarista por excelencia de Aristóteles- consideraba que el intelecto agente, espíritu necesariamente inmortal, venía -según Aristóteles- desde fuera, separado e independiente del alma y del cuerpo, y se incorporaba a la unidad e individualidad de cada hombre mientras estuviese vivo. El alma humana era animal, instintiva, teleológica, participaba del intelecto agente mientras tuviesen vivos, pero desaparecía con la muerte. La inmortalidad sería en todo caso la del entendimiento agente, sustancia separada, espíritu común de todos los hombres, pero no de cada hombre. Una solución que no podían aceptar los filósofos cristianos.

Otro filósofo musulmán -el persa Avicena- había propuesto una solución consistente en una síntesis entre la inmortalidad platónica del alma y la unidad aristotélica del compuesto humano. El alma sería una substancia espiritual, simple, indivisible, e indestructible -que era seguir a Platón-, pero destinada a ser forma o acto primero de un cuerpo -que era seguir a Aristóteles-. Con la muerte del hombre, el alma dejaría de ejercer esa función. Una solución que se aproximaba a la visión cristiana del hombre pero con un grave inconveniente, la unión del alma con el cuerpo no sería substancial, con lo que el hombre lo sería por accidente⁴.

2 Conviene señalar que hasta el siglo XIII en la Europa cristiana se tenía un buen conocimiento de Platón, pero solo un conocimiento muy parcial de la totalidad del corpus aristotélico. Eso explica que cuando se empezó a conocer a través de las traducciones del árabe al latín, hubiera un fuerte rechazo a lo que en apariencia parecía muy opuesto a las visiones cristianas y platónicas del hombre. Sobre este tema puede verse la obra de E. Gilson sobre la filosofía medieval.

3 Aristóteles parece haberse dado cuenta de que en el hombre había algo más que unión simple sustancial de cuerpo y alma, como sucede en los animales. Cuando habla del hombre como animal racional, o animal que habla, parece sugerir que hay en el alma un principio de operaciones, independiente del cuerpo, el intelecto, que haría del alma algo superior a una simple forma sustancial. En cualquier caso no deja claro cual puede ser la naturaleza de ese intelecto. En una expresión fugaz llega a decir que el intelecto llega al alma "desde fuera".

4 La postura de Avicena adelanta la antropología de Descartes, según la cual el "alma sería un fantasma en la máquina del cuerpo".

Para Tomás de Aquino, el alma no podía ser una substancia que desempeñase el papel de forma, ni una forma que no fuese substancia, sino tenía que ser un tipo especial de forma, un acto de ser, que poseyese y confiriese substancialidad. Conclusión a la que no pudo llegar Aristóteles, pero que era coherente con su filosofía.

Había que partir de que si el hombre conoce todas las cosas es porque no es ninguna de ellas. Luego el principio de actividad cognitiva no puede ser la corporeidad, que es una cosa, sino que tenía que ser una sustancia incorpórea que formase parte del hombre -el intelecto- acto primero del cuerpo humano. Dicho de otro modo, el hombre es una sustancia cognoscente. Su alma no es animal sino espiritual, conoce y asume las funciones animales y vegetativas. Tiene la inmortalidad propia del espíritu. Una vez separada del cuerpo, las funciones como la nutrición o la percepción sensibles, permanecen latentes hasta la resurrección de la carne.

Quien conoce es el hombre completo, no la sensibilidad, ni el intelecto, cada uno por separado, sino la forma corpórea subsistente, unión de alma y cuerpo. Se puede decir que el alma humana es creada para captar lo inteligible a través de su cuerpo, sin el cual no alcanzaría su plenitud substancial, no podría realizar sus operaciones propias. Sin su cuerpo sería como unas manos cortadas, algo sin sentido. No podría aprehender las formas sensibles corpóreas y transformarlas en inteligibles. Se puede decir que se trataba de una sustancia espiritual destinada a “sumergirse en la materia” para de ese modo alcanzar su propio fin y perfección, iniciar el camino hacia el conocimiento de la verdad.

Sólo el hombre -unión del alma y del cuerpo- es substancia, pero la fuente y origen de esa substancialidad proviene de su alma espiritual, acto primero de su ser. Por ese motivo, la corrupción de su cuerpo no lleva consigo la anulación de su alma. Pero, conviene insistir en que el alma, aunque substancia inmortal, no puede desarrollar su actividad sin el concurso de órganos sensorios, sin actualizar una materia, dando forma a un cuerpo, que es el suyo propio.

Para Aristóteles cada individuo concreto, delimitado por la materia, era algo efímero, al servicio de la totalidad de la especie y del cosmos, en el que se encontraba como incrustado. Postura incompatible con la idea cristiana del destino de cada hombre a una vida eterna. Tomás de Aquino, aunque estaba de acuerdo en que el principio de individuación del hombre, como el de todos los seres, provenía de que una de sus partes sustanciales -la materia- lo hacía comunicable a título de extensión, sostenía que, en el caso del hombre, una vez que ha sido individualizado por la materia, es su acto de ser, el que lo hace único e irrepetible. Lo propio del hombre no es tanto su singularidad o individualidad como su unicidad e irrepitibilidad, un modo de ser distinto a todos los demás seres que existen.

La individuación de cada hombre se realiza a través de la unión substancial con su cuerpo, se realiza entonces por relación a otros hombres; cada uno es hijo y hermano de otros hombres, recibe y comparte unos rasgos morfológicos, un determinado material genético, nace en un lugar y en un tiempo, en el seno de una familia, forma parte de una cultura, crece en unas costumbres y tradiciones. No se trata de una individuación pasiva, como la de una piedra, pura materia, sino que se prolonga en

el tiempo de modo dialógico. Se trata por tanto de una individuación que separa y distingue, pero que se perfecciona a través de un número mayor de lazos, relaciones y compromisos. Es a través de ese proceso vital que se acentúa y fortalece la individuación genética inicial, dando lugar a la personalidad de cada uno.

La individuación, al tiempo que desarrolla la singularidad y unicidad de cada uno, permite que los hombres en su conjunto se apropien de la especie y aprendan qué significa ser hombre. De ese modo aprenden el cosmos, captan el universal de todas las especies. Hace posible un ámbito de conocimientos compartidos logrando que entre todos aumente el conocimiento de todos. El hombre conoce qué expresar mediante el lenguaje, lo que puede compartir, ser comunicado y ser entendido.

Hay una cierta paradoja en el individualismo cristiano, el cuerpo no es para aislarse, sino para relacionarse, para que cada uno llegue a ser único e irrepetible, más propiamente hombre, que es un modo de enriquecer a toda la humanidad.

La persona

Todos los vivientes se caracterizan por tender, por moverse a un fin, impulsados por lo que llamamos instintos. Tienen una forma substancial, un alma o principio constitutivo de su unidad y su movimiento. Por otro lado son sistemas abiertos, inmunes⁵, autopoieticos, que se organizan a sí mismos por interacción con el medio. Sus partes solo existen en cuanto partes. Tienen unidad interna y externa, no solo desde fuera, como sucede con las máquinas, sino desde ellos mismos.

El modo de tender es propio de cada viviente, según su naturaleza, su fin o forma substancial. Un movimiento que consiste en la actualización de la potencialidad de su principio constitutivo. Ese movimiento es el que se observa cuando, por ejemplo, una bellota, situada en las condiciones oportunas, se convierte con el paso del tiempo en un roble, alcanzando mayor o menor perfección de ese patrón que está como dentro de su forma propia, lo cual también depende de las condiciones.

Para Aristóteles el hombre tenía un alma como la de los animales, pero participaba, mientras estuviese viva de un espíritu, de algo divino, de modo que podía entender, lo cual permitía la vida política, superior a la puramente animal, máxima perfección de la especie humana.

Tomás de Aquino descubrió que el hombre es persona, algo a lo que no pudo llegar Aristóteles, pues no conocía la idea de creación⁶ y no podía por tanto distinguir entre esencia y existencia. El hombre era el viviente en el más alto grado, un alma espiritual unida sustancialmente a un cuerpo,

5 Las máquinas son sistemas cerrados no inmunes, que solo tienen unidad que les viene de fuera, asignándoles una función.

6 Sin el concepto de creación no se llega a la radicalidad de la contingencia, a la distinción entre el ser y la nada, que es lo que condujo a la distinción entre esencia y existencia.

que tiende a la máxima plenitud del ser⁷. Dicho de otro modo, la persona es un viviente que no se agota en la realización de una forma propia de su naturaleza, sino que su fin trasciende al de su naturaleza, de modo que dispone de ella. Puede definirse como un sistema abierto que se determina libremente hacia su fin, al que naturalmente nunca deja de tender.

En los otros vivientes el crecimiento o realización de la tendencia es necesaria, está totalmente determinado por su naturaleza. Su fin es una consumación finita y externa, que es lo que le sucede al cosmos o coordinación de todos los vivientes. En el caso del hombre, su tendencia está por encima de su naturaleza, puede libremente mejorarse o empeorarse, acercarse o alejarse de su fin. En cuanto organismo vivo la libertad de la persona se refleja en la debilidad de la tendencia, en una amortiguación de los instintos, que obliga a que cada uno tome control de sí mismo. Dicho de otro modo la persona tiene libertad ética y pragmática, una ordenada a la otra. Con sus actos puede mejorarse o empeorarse, y con sus obras puede mejorar o empeorar el cosmos en que vive. Lo cual en parte depende de las circunstancias en las que se desenvuelve la vida de cada una.

La distinción entre esencia y existencia, entre lo que se es, aquí y ahora, y lo que se puede llegar a ser, entre el presente y el futuro, hace ver que hay distintos actos de ser creados, no es lo mismo el acto de ser creado del cosmos, que el acto de ser creado del hombre⁸. El acto de ser del hombre –persona- le permite conocer y amar, es superior al acto de ser del cosmos que no conoce ni ama. La potencia de su acto de ser es muy superior al acto de ser de los otros vivientes. En cuanto sustancia intelectual individualizada corporalmente, puede conocer todas las cosas, es por tanto más que todas ellas.

Solo la persona puede adoptar distancia respecto de sí misma, estar más allá de la inmediatez de los otros vivientes, que están como disparados a su fin, al que tienden sin reflexión, de modo instintivo o sin conocimiento; en ese sentido no se puede decir que “actúen” sino que son impulsados. Dicho de otra manera la persona tiene intimidad, no se identifica ni con su esencia ni con sus actos, está siempre más allá, dispone del tiempo, está libre de esa atadura que tienen los otros vivientes. Ninguna persona se reduce a lo que es, siempre puede ser mas. La persona es un ser lujoso, desborda lo simplemente necesario, su vida no es mera autoconservación. Tiene la belleza desbordante de un exceso de vida, que aparece como juego.

El hombre puede destinarse libremente a realizar su irrepetible modo de ser, que solo llegará a conocer quien acierte a encontrar el camino, para lo cual ha recibido un don, las cualidades y disposiciones que le corresponden como viviente concreto, que forman parte de su naturaleza, aunque el modo de tenerlas y llevarlas a cabo es suyo, dando lugar a lo que sería incremento y aportación

⁷ Ya decía Aristóteles que “la tendencia del viviente al ser era como el afán de participar en lo eterno y divino”.

⁸ Decir que Dios es creador, es lo mismo que decir que sobreabunda en su ser, que se ama en sí mismo, lo que incluye todas las participaciones posibles en su ser. La creación es un acto de amor y un acto creador de amor. Las criaturas, de modo muy especial el hombre, son tanto participación analógica en el ser de Dios, como participación analógica en su amor. Dios imprime en sus criaturas un amor a su propia perfección que es precisamente su analogía con Dios.

propia. Se puede decir que se parte de una vida recibida para dar lugar a una vida realizada, propia de cada persona. En ese sentido solo la persona tiene tiempo, futuro, intuye que lo mejor está por descubrir. Puede adquirir virtudes y vicios, ciencia y oscuridad, mejorar o empeorar como persona. Es por tanto responsable de su vida.

Todos los vivientes nacen para realizarse, alcanzar su fin, necesitan salir de sí mismos, interaccionar y comunicarse. Cuanto más perfectos son mayor y más universal es la comunicación con los otros seres. La persona humana se relaciona con el acto de ser del cosmos, de las otras personas, y a través de la gracia con las personas divinas. Lo que ninguna persona puede hacer es autorrealizarse mediante un ejercicio solipsista. Las vidas personales se autotrascienden, y la forma más elevada es el amor, el don de sí.

Según Santo Tomás, la persona tiende a la visión de Dios, fin natural de un espíritu. Lo cual es lo mismo que decir que el hombre tiende a crecer continuamente en el ser, sin que ese crecimiento tenga en principio término⁹, algo que se manifiesta en el deseo inagotable de felicidad, que nada en esta vida puede saciar. Esta apertura a lo infinito, que excede a toda facultad creada, constituye al hombre en un ser paradójico, con deseos insaciables, sin que nada de lo creado pueda aplacarlos, y con conciencia de que no puede alcanzar lo que naturalmente desea, lo cual no es un absurdo sino señal de que el hombre efectivamente es capaz de visión de la divina esencia. Sin el auxilio de la gracia el hombre puede crecer de modo irrestricto, pero no puede alcanzarlo.

Las personas son amores creados, únicos e irrepetibles, participaciones analógicas en el amor increado de Dios, seres que pueden darse libremente a Dios, a través de todas las demás criaturas, pero especialmente a través de los otros hombres. Para Tomás de Aquino, toda la creación, el cosmos entero es un grandioso movimiento, una salida y una vuelta, en el sentido de que todas las cosas proceden de Dios y al él se dirigen. Todas tienden a su bien propio -la semejanza con su creador- cada una según su propia naturaleza¹⁰. La creación es un acto de amor, un don dirigido a un interlocutor especialmente amado, el hombre, que unido a Cristo, puede llevar todas las criaturas a Dios. En este sentido la historia sería algo así como un diálogo entre el acto de ser increado de Dios y el acto de ser creado de los hombres.

Si el hombre es espíritu sumergido en la materia, organismo vivo, sin el cual no alcanzaría su substancialidad, ni iniciar el camino hacia su plenitud en el amar y conocer; el mundo de lo sensible, la creación entera, adquiriría un profundo significado, formaba parte de un plan divino. Venía a ser como el contexto, donde el hombre podía descubrir su finalidad, al tiempo que llevaba todo el cosmos hacia Dios. En este marco grandioso adquirirían un nuevo sentido y profundidad conceptos tales como el trabajo, la propiedad, el uso, la distribución y el intercambio, fundamentales para entender la economía, la política y la ética.

⁹ Aristóteles ya había dicho que la beatitud humana es la contemplación de lo sumamente inteligible, que es Dios.

¹⁰ Para este tema ver J-F Courtine (1999).

Según este esquema la gracia y la naturaleza se atraen mutuamente, una está capacitada para recibir a la otra, que puede llevarla a su plenitud y perfección, a su fin natural. La gracia de la visión beatífica no tendría sentido si no hubiera en el hombre el deseo natural de ver a Dios. Solo de ese modo el hombre puede ser sobrenaturalizado sin romper con su naturaleza. La persona humana es un movimiento que libremente, con la ayuda de la gracia, culmina en la visión beatífica. Se entiende entonces que para Tomás de Aquino la ética trata del modo en que la naturaleza y la gracia se articulan para que el hombre alcance su fin: la visión de la esencia divina.

Antes de la caída el hombre conocía que debía amar a Dios, su origen y el fin al que necesariamente tiende, todas las cosas le llevaban y unían libremente a Dios. Después de la caída, aunque esa tendencia seguía estando presente, pues no podía ser de otro modo, ya no sabe el modo de hacerlo libremente, las cosas se le muestran ambiguas, no le dirigen hacia Dios. Por eso se hizo necesario la gracia, el nuevo don que curase la miopía producida por el pecado.

La misma Revelación, Jesucristo, se había realizado en la corporalidad humana, mediante la encarnación de una persona divina, ya que de otro modo las verdades sobrenaturales no serían asequibles al hombre. Sin ser mediadas por las cosas creadas, sin el auxilio de su corporalidad, la razón humana quedaría cegada por la muy poderosa luz de las realidades puramente espirituales¹¹.

Persona y sociedad

Una persona sola sería una tragedia. El conocimiento y el amor humano son compartidos, correspondidos, objetivados en su manifestación. La comunicación es intrínseca al hombre, que mediante el lenguaje y el trabajo lleva a cabo una ampliación de su corporalidad, en la que cada uno puede distinguirse y personalizarse cada vez más. En ese sentido las personas son “concausas” del conocimiento y amor de cada una de ellas.

El fin del hombre es por tanto común, nadie puede conseguirlo por sí solo. Sin amor al prójimo no es posible el amor a Dios. Hay entre las personas un parentesco natural, una fraternidad y una filiación, un dar y un recibir. La manifestación de esa comunidad existencial es la comunidad esencial: la sociedad. Los regalos e intercambios¹², el cuidado de los otros, el remedio de las necesidades mutuas, la compasión y la condolencia, son manifestaciones de esa necesidad intrínseca al hombre de amar y ser amado, única vía para perfeccionarse y alcanzar su fin¹³. No se trata tanto de dar, como de darse a sí mismo en la cosa que se ofrece, que constituye la manifestación del ser personal¹⁴.

11 Sobre el concepto de Revelación es muy interesante J. Motang (1999).

12 Para M. Mauss el sistema de regalos es la forma fundamental de expresión de relaciones entre grupos humanos. Ver M. Henaff (2003).

13 Esto ya fue señalado por M. Weber, como señala M. Henaff (2003) notas 33, 34 y 35.

14 Como señala M. Mauss “dando, se da uno mismo, porque uno se debe –su propia persona y sus bienes- a los otros” Citado por M. Henaff (2003) Nota 39.

Algo de esto había estado presente en Platón cuando se preguntaba: ¿qué podría unir a los unos a los otros? Por un lado pensaba en las necesidades recíprocas. Pero, consciente de la insuficiencia de esa respuesta, en el Protágoras, refiriéndose al mito de Prometeo, lo atribuye a la *philia* que Zeus -Dios supremo- había otorgado a la humanidad. Las necesidades y los oficios no podían por sí solos unir a los hombres, tenía que ser un don divino, la *philia*, un vínculo en lo más íntimo de cada uno de ellos, que procediese de una única fuente divina. Se puede decir que en el Protágoras se hace presente una cierta experiencia de la gracia, de la *charis*, entendida como la belleza que trasciende a todos y es entregada a todos.

Aristóteles dice¹⁵ que en el centro de la ciudad debía estar el templo de las tres gracias, que permiten la unidad de la ciudad¹⁶. La idea de esta trinidad tiene que ver con la estructura del don, con la idea de que el hombre solo se entiende como dar y aceptar, razón de su sociabilidad. Sin aceptación no es posible dar. En la soledad no cabe donación, sería como pretender un lenguaje individual, una contradicción, o lo que es peor, una tragedia. Si el hombre es el animal que tiene lenguaje, es porque necesita expresarse, reconocerse en la mutua entrega.

Para Tomás de Aquino el don consiste en haber creado Dios a cada hombre como persona, hacerse de ese modo accesible al hombre para que, mediante la creación, pudiera responder libremente. Una elección o vocación personal, ni solicitada, ni merecida, sino entregada graciosamente desde lo alto. Si el hombre no fuera persona no habría habido don.

Destinado a amar a Dios, el hombre debe comenzar por amarse a sí mismo y a los demás, que es el camino hacia Dios. Tiene primero que aceptarse y conocerse, en el trato con los demás, para comenzar a amar y conocer a Dios. En este sentido, como en todos, la vida del hombre es camino abierto, libertad, que comienza por amar y conocer lo concreto y singular para ir ascendiendo hasta lo más universal, hasta las fuentes de donde procede la bondad de todas las cosas.

Para Tomás de Aquino la perfección del hombre, la vida humana perfecta se alcanzará en la visión de Dios, en la "ciudad de Dios"¹⁷, donde será manifiesta la sabiduría de Dios - la "ley eterna" - el plan racional de la sabiduría divina, conforme al cual todo ser creado es ordenado a su fin. No se trata de una imposición desde fuera, sino de una luz que permite ver con toda claridad el propio fin y felicidad. La ley es más íntima al hombre que él mismo, un conocimiento de la verdad que da plenitud de sentido a su libertad, al perfecto conocimiento de sí mismo.

15 EN 1133^a.

16 Así se las entiende en "El tesoro de la lengua castellana o española" de Sebastián de Covarrubias. (edic. Universidad de Navarra 2006). Ver voz "Las tres gracias".

17 Está de acuerdo con Aristóteles en que el fin del hombre es una ciudad, pero siguiendo a San Agustín esa ciudad es la de Dios, en la que la ley, la sabiduría divina, estará en el corazón de todos los santos. Una comunidad de personas en una unión perfectísima en el amor a Dios, al tiempo que cada una de ellas es sumamente distinta e irreplicable.

Pero en esta vida, caminante que busca su camino, no tiene acceso a la “ley eterna”, se guía por las tendencias naturales -manifestación en el tiempo de la “ley eterna”- a través de las cuales tiene que descubrir por donde seguir. Dicho de otro modo, el hombre se guía por un amor y un conocimiento probable o verosímil, nunca seguro y certero. Algo que tiene que ser así, pues de otro modo no sería posible la libertad moral y pragmática. Ese conocimiento mediante el cual cada hombre se guía en este mundo es lo que Tomás de Aquino llamaba “ley natural”, una cierta participación en la “ley eterna”.

Lo esencial de esa “ley natural”, el principio de acceso a ese conocimiento, es la luz de la razón-participación analógica del hombre en la sabiduría divina- que le permite ver las huellas de la sabiduría divina en las tendencias de lo creado.

Pero, la razón no lo es todo, ni aporta mucho, es forma sin materia, que no puede operar por sí sola, necesita iluminar y leer la realidad, las tendencias en la que vive sumergido, juzgar y ordenar cada una de ellas. De tal modo que no es la razón humana la que mide las cosas, sino al revés, lo cual le exige al hombre pensar y razonar. Para Tomás de Aquino, de un lado se requiere del “intellectus”, luz que aporta visión, pero como no penetra lo singular y concreto, sino que solo conoce lo universal y abstracto, se hace necesario la “ratio” que trata de poner orden discuriendo, contrastando y debatiendo. En ese sentido la “ley natural” es ordenación de la razón, actividad de búsqueda de la realidad que se esconde en el ser de cada cosa. Supone la conjunción, para cada caso concreto, de los principios de la razón práctica, con las tendencias naturales en presencia. Tiene una dimensión fija e inalterable, los principios del juicio práctico, y una dimensión cambiante según la realidad concreta que se trata de juzgar. Conviene recordar que la naturaleza humana puede cambiar, está a disposición de cada persona, ampliada en la cultura y las técnicas, dando lugar a una segunda naturaleza, prolongación de la primera.

Vivir en esta vida de acuerdo a la “ley natural”, es aprender a usar los principios de la razón práctica para orientarse en el orden de la creación, que es la esencia de la ética¹⁸. Un modo de vida que permite una cierta felicidad, pero no en absoluto, sino como esperanza de plenitud, de llegar a la visión de la sabiduría de Dios.

Pero el aprendizaje de la razón práctica solo es posible en el seno de comunidades humanas, sobre todo en las familias, integradas entre sí de un modo u otro, que a lo largo de la historia de cada una de ellas ha dado lugar a sus “leyes humanas”, que van cambiando con el tiempo según las circunstancias concretas de cada una de ellas. Esas “leyes humanas” se fundamentan en un “bien común”, un modo de entender la vida que cada cultura o grupo humano ha ido elaborando a lo largo de su historia.

Las “leyes humanas” protegen y defienden el bien común, sin descender a los bienes particulares, que están como encerrados y protegidos por el bien común. Es función del “derecho”, un saber

18 También se puede decir que una vida ética consiste en vivir conforme a la ley natural, o según razón.

prudencial, resolver bajo la ley los posibles conflictos entre lo general y lo particular, con vistas a establecer lo “justo” en cada caso.

El bien común, causa de las causas, está por encima de las variaciones de los bienes particulares, pero no prescinde de ellos. Esta articulación de leyes o comunidades que se ordenan las unas a las otras, constituyen el gobierno común, que en último término remite a la razón humana en concreto.

Al apelar a la “ley natural” como fundamento de la “ley humana”, Tomás de Aquino quería poner de manifiesto que cada hombre se gobierna a sí mismo, o mejor dicho, a su propia vida, para lo cual tenía en cuenta la luz de la razón, que se hace patente en la práctica, en la vida en común, teniendo en cuenta la naturaleza de las cosas en sentido amplio. En otras palabras, todo hombre pertenece a una ciudad, está bajo una “ley humana”, pero nunca se trata de una ciudad totalitaria, con una ley absoluta; sino que fundamento de la ciudad, cuya ley es la “ley natural”, la capacidad de cada uno para encontrar junto a los otros su propio camino. En ese sentido el gobierno no se funda en el poder o la violencia externa, sino en la razón de cada hombre, que se gobierna a sí mismo bajo la luz de la razón observando lo que sucede a su alrededor.

La autoridad corresponde al que está al cuidado de la comunidad, con vistas al logro del bien común, a quien por estar él mismo bajo la ley se le otorga el poder, la fuerza coactiva para hacer cumplir la ley. La autoridad no se define por disponer del poder, sino por estar al servicio del bien común.

El pecado original que dificultó el juicio de la razón humana hizo necesario la ley divina, Cristo, encarnación de la sabiduría divina, que ha concedido al don de la participación sacramental y gratuita en la ley eterna, un remedio eficaz que levanta al hombre del pecado, y restaura su naturaleza abriendo el camino hacia su perfección y último fin: la beatitud de la visión definitiva de Dios.

Persona y economía

Ya hemos dicho que a la libertad moral y pragmática de la persona le corresponde una indeterminación o flexibilidad en sus apetencias y sensaciones naturales. Eso le permite poner cuáles fines comparecen intencionalmente antes de que se realicen. En este sentido los deseos humanos no son necesidades naturales estrictas, no son reacciones instintivas de adaptación a cambios en el entorno, sino que son metas que se propone el hombre, que de esa manera trata de manifestar su intimidad, llegar a ser más, orientarse en un sentido u otro. Los deseos y trabajos humanos son más vastos que el cosmos, van siempre más allá de la inmediatez de lo sensible. Son manifestación del deseo de lo infinito, que no se sacia con nada de lo presente. Un presentimiento de la distancia infinita que existe entre lo que ama y lo que se siente capaz de amar.

En el plano pragmático el hombre puede hacer muchas cosas, de muchas maneras, lo cual quiere decir que puede establecer medios de fines, y ordenarlos de modos muy diversos. Puede, por ejemplo, comer y cocinar, habitar, vestirse, etc., verbos todos ellos indefinidos que se corresponden con

acciones que se pueden realizar de muchos modos, nunca definitivamente concluidos, siempre abiertos a nuevos ensayos y descubrimientos.

Entre los deseos y la naturaleza el hombre coloca el trabajo, que no está ligado al necesitar, sino al dominio y control de las tendencias naturales, que hace posible la técnica y da sentido y dignidad al trabajo. Cuando el hombre trabaja hace algo más que causar¹⁹ -que es la pura necesidad- sino que produce, que es como una ampliación o continuación de la naturaleza, a la que dota de nuevas posibilidades, abriendo un camino de progreso sin término.

El hecho de que el hombre tenga que deliberar sobre cómo satisfacer sus deseos y preferencias, aquí y ahora, es el origen de la economía, de un saber sobre los modos de consumir y producir, que están íntimamente ligados a su necesidad de manifestarse. La existencia de la economía prueba que el hombre es más que naturaleza, que no está sometido a una legalidad natural fija, sino que puede dotarse de una legalidad productiva, que por definición nunca está acabada. Por tratarse de un saber técnico que no tiene fin en sí mismo la economía esta subordinada a la ética, de la que recibe su finalidad y sentido. El arte más antiguo, el culinario, base y fundamento de la economía, la vida en el hogar, está subordinado a la ética en cuanto se convierte en don, se abre a la alegría y la fiesta que es posible en la vida de familia. El trabajo es humano si tiene posibilidad de desembocar en la alegría de la fiesta.

En cuanto manifestación personal, el trabajo, se desenvuelve en un mundo simbólico. En ese sentido el hombre vive poéticamente, su relación con el mundo está mediada simbólicamente, vive interpretando, como corresponde a un actor, a la presencia del espíritu en la naturaleza. Un mundo abierto, más allá de la fijeza natural, donde siempre cabe otro modo de hacer. El hombre usa *pragmatas*, hechos o artefactos, que quiere decir objetos naturales humanizados o personalizados, que de un modo u otro tiene que dotar de unidad y sentido. El mundo en que habita el hombre es unidad de los útiles o instrumentos. Un instrumento aislado es un absurdo, no tiene sentido.

Lo primero es saber usar de los bienes, lo cual supone ponerlos al servicio de un bien común, que incluye el bien particular. Solo entonces se puede organizar y dirigir el trabajo en común, la división del trabajo y el intercambio. Producir es poner los objetos naturales en el plano de la esencia humana, para lo cual tiene que darles un determinado uso, ponerlos al servicio de un bien común. El aprendizaje del uso de los bienes es por principio una tarea práctica que se aprende en el seno de una comunidad humana. Es ahí donde el hombre conoce y da valor a las cosas, aprende hacerse cargo del orden de las tendencias del cosmos. El hombre comunica lo que entiende mediante la palabra, y lo que valora mediante el don y el intercambio.

El hombre no vive simplemente para seguir viviendo, para permanecer en el ser, limitándose a satisfacer siempre del mismo modo las mismas necesidades, como les sucede a otros vivientes. El

¹⁹ La naturaleza no produce porque no es libre, se limita a causar. Las manzanas las causa la naturaleza, y las produce el hombre al situarlas en el plano de la esencia, al humanizarlas.

hombre vive para perfeccionarse, para ser más, lo cual le lleva a usar mejor del cosmos. La perfección del acto, hacer bien lo que hace, es para el hombre más importante que la simple eficacia operativa.

Ética, arte y naturaleza son los tres planos que permiten al hombre ser autor, hacerse responsable de su acción, firmar sus obras. Lo que desea llegar ser (*agere*) guía al hombre en lo que desea hacer (*facere*), al tiempo que las tendencias del cosmos le señalan las posibles vías por donde llegar a lo que se propone en ambos planos. Es la libertad ética, posibilidad de mejorarse, la que guía la libertad pragmática, posibilidad de mejorar la naturaleza. Es el hábito el que guía la productividad y no al revés. La pregunta clave es: ¿Qué le sucede al hombre cuando actúa?

Los intercambios orientados al uso en común de los bienes son el fundamento o principio de la producción, de la división del trabajo, hacen posible la manifestación de la necesidad común. Producir mejores zapatos es hacerlos según justicia, de acuerdo al bien común, lo cual se refleja en el precio.

Para Tomás de Aquino el precio tiene que ver con la determinación de lo justo, lo que es conveniente a los que intercambian, que es parte del bien común, lo que se ajusta a la "ley humana". Es la común estimación de los implicados, directa o indirectamente, en los intercambios, un juicio recto de la razón práctica, lo que determina el "precio justo". Para eso hace falta la moneda, símbolo patrón de la necesidad común, la dimensión desiderativa del bien común.

La justicia del intercambio no resulta incompatible con una ganancia, si no se opone al bien común. La ganancia solo es injusta si proviene de un falseamiento de la realidad, de poner el interés particular por encima del bien común. La usura resulta rechazable por ser un modo de falsear la moneda, de impedir que se pueda medir con objetividad la necesidad común. El usurero pretende llevar a cabo una compra y venta de lo que no existe, sin atender a la realidad de las cosas, a lo que hace posible el mantenimiento del bien común.

Los precios no pueden ser determinados de modo universal y abstracto, como hace la ley, sino en concreto y para cada caso, como hace el 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 participen personas con experiencia y honorabilidad acreditada. En ese tipo de mercados las estimaciones comunes son muy próximas a la realidad de las cosas, y constituyen garantía de que esos efectos perniciosos están ausentes, o son insignificantes.

La crisis del espiritualismo cristiano

La génesis del nominalismo

En el siglo XIV, se produciría la condena de la filosofía de Aristóteles, por se considerarla incompatible con el cristianismo, acusando que no daba cabida al misterio de la Creación, ni a la inmortalidad del alma. Además, para algunos, si se consideraba que el intelecto humano era capaz de llegar a las fuentes del conocimiento de la realidad, la Revelación podía resultar superflua.

Una reacción extrema a esa condena fue dar por supuesto que el verdadero conocimiento, el que se refiere a las verdades últimas, al fin del hombre, solo podía provenir de la fe, sin que la razón humana tuviera nada que añadir. La filosofía había sido un paso intermedio, que después de la Revelación carecía de importancia²⁰.

Con esa actitud cambiaría totalmente la concepción del hombre como persona. Se daría primacía a la voluntad, que se suponía activa, frente a una inteligencia que se consideraba pasiva. Era la decisión espontánea de la voluntad la que hacía posible la fe, el acceso al conocimiento verdadero.

Una inteligencia pasiva era algo así como un espejo que se limitaba a reflejar una imagen o representación de la realidad, sin captar su acto de ser. El conocimiento sería una conjetura o representación –un ser diminuto– de lo que podría ser realidad, que permanecía “al otro lado del espejo”, como algo extraño e impenetrable. Lo pensado no estaría en el plano de la realidad, sino en el plano de la lógica. ¿Cómo estar seguros de que el espejo estaba bien construido, que no deformaba la realidad? Si el conocimiento era copia de la realidad ¿no podía tratarse de una falsificación o deformación? ¿Se correspondían los estados interiores de cada hombre, los que se formaban con la información de los sentidos, con lo que pasaba “ahí fuera”? Ese conocimiento solo servía para lo pragmático, para lo que el hombre construye, para lo que tiene que ver con la dimensión útil de la vida; no para las realidades profundas, que solo serían accesibles por Revelación divina.

Desde ese nuevo punto de vista, el cosmos no podía ser el camino natural para el descubrimiento de la verdad y el bien, para que el hombre alcanzara su fin natural. Pasaría a convertirse en “naturaleza” (*natura naturata*) que no tiende (*natura naturans*), en algo así como mecanismo, un juego de fuerzas físicas, sin un fin²¹. En un medio para que el hombre lo maneje a su gusto. El único orden posible de la naturaleza sería el que la razón humana le asignara. En otras palabras, la naturaleza pasaría a ser entendida como resistencia y oposición a la voluntad o libertad humana.

La nueva vía se fundaba en la voluntad, en el sometimiento a la fe, en la aceptación de las verdades reveladas con independencia de la razón y las tendencias naturales. El fin último del hombre quedaba deshumanizado, el camino de los “espiritualistas” no transcurría a través de las tendencias de la naturaleza y deliberaciones racionales con los demás hombres, sino que dependía directa y exclusivamente de la voluntad de cada uno.

Lo único que podía crecer en esta nueva visión del hombre era su voluntad, ya que la inteligencia, que solo abstrae, era pasiva y estabilizada, como corresponde a un espejo. Se provocaba así un innecesario y absurdo desgarramiento entre inteligencia y voluntad. El acto más digno de un hombre

20 Para este tema ver L. Polo (1993) pp 48-61.

21 También llevaría a la desaparición del sujeto sustituido por el “punto de desvanecimiento”. Ver B. Rotman (1987) pp. 14 y 34.

sería un “puro acto de amor” a Dios, un determinarse de modo totalmente autónomo sin tendencias, sin deseo de felicidad.

La persona dejaba de ser una substancia espiritual sumergida en la naturaleza, a través de la cual se guiaba hacia su fin, su identidad no provendría de ser un organismo vivo, sino directamente de su forma, de lo que Juan Duns Escoto llamaba “haecceitas” o conjunto de propiedades o características que hacen de una cosa “esta cosa”. La individualidad estaría dada en el principio, antes de toda relación natural o cultural, no al final, en la medida que el hombre se singularizaba tejiendo una red de relaciones con los otros. En otras palabras, Escoto reducía el hombre a su esencia, dejaba de lado su dimensión existencial, su distensión o recorrido vital, que le sitúa por encima de lo que es en cada momento. Solo se interesaba por el hombre singular, por “este hombre” en el sentido más empírico e inmediato. Un modo de independizarlo de su entorno, de sus relaciones, de su inserción en la naturaleza y la cultura. Lo que contaba era su independencia, la autonomía de su voluntad frente a todo lo demás. Una postura que llevaba a la confusión de la voluntad con la libertad.

Guillermo de Occam, en su intento de querer verlo todo desde el punto de vista de la omnipotencia de Dios, llegaría a la conclusión de que si la única actividad real era de la voluntad, que actuaba espontáneamente, sin nada que ver con la inteligencia, ¿por qué no prescindir del conocimiento como espejo de la realidad? La naturaleza sería entonces pura facticidad contingente, producto de la arbitrariedad de Dios o del hombre, que para el caso era lo mismo.

Vistas así las cosas, las únicas realidades existentes serían las individuales y concretas, encerradas en ellas mismas, sin una naturaleza común. De tal modo que las ideas universales eran ficciones del pensamiento, simples clasificaciones, una especie de economía de lenguaje, carente de correspondencia con la realidad²². El pensamiento humano solo tendría acceso intuitivo²³ a la existencia de singulares. Éste era el fundamento del nominalismo, uno de los empirismos más radicales que jamás se haya conocido. La verdad pasaba a ser ficción, una cosa podía ser esto o su contrario²⁴.

Podría suceder, como reconocía Occam, que Dios provocara en la mente humana una intuición sensible que no tuviera realidad: un espejismo. Las relaciones del objeto con el sujeto, del efecto con la causa, serían contingentes e inseguras. El que la realidad no fuese accesible, no impedía que se pudieran fingir ideas y jugar con ellas mediante la lógica, sin atribuirles valor o significado. El pensamiento vendría a ser un juego de ideas. Una extraña libertad carente de sentido. Se podían fingir

22 Surge así el nominalismo que es un realismo restrictivo, en el sentido de que solo son reales los singulares.

23 Como lo completamente aislado no puede tener intencionalidad, solo se puede conocer de modo intuitivo, que es un hecho psíquico y por tanto real, un hecho de la voluntad que es lo único estrictamente real.

24 Para los realistas, lo primero es el ser, del que se sigue la verdad. La verdad se funda en el ser.

tantos universos como se quisieran, todos ellos hipotéticos. La verdad quedaba convertida en la lógica como juego. Algo que no es real, que carece de necesidad y fundamento²⁵.

Se hacía imposible hacer ciencia en sentido propio ya que ésta tiene por objeto los universales. La única ciencia posible se reduciría a establecer, con la mayor precisión y seguridad posible, la evidencia descriptiva de los singulares concretos. La única demostración posible sería la evidencia inmediata. Un tipo de ciencia muy pobre, limitada al conocimiento de lo inmediato. Si todo se basa en la intuición y la voluntad, la sospecha hacia la realidad se hace inevitable.

Los espiritualistas habían insistido que bastaba con la fe, que se podía prescindir de la naturaleza y la razón. Lo que sucedió al quitar el velo racionalista que, en opinión de algunos, como Occam, la filosofía griega había puesto sobre el rostro del Dios de la Biblia, apareció el rostro de un Dios terrible, arbitrario e imprevisible, un poder absoluto, incognoscible, desligado de la naturaleza y de la razón, indiferente al bien y al mal. Creador de un universo caótico de seres individuales inconexos, donde la lógica no sería más que una concatenación de simples términos carentes de referencia a la realidad. El hombre quedaba perdido 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 Revelación no podría apoyarse en la corporalidad, sino que, vía sentimientos comunicaba directamente a cada alma, sin mediación del resto de la Creación.

Ética y política voluntaristas

Si el hombre se definía a partir de la autoafirmación de su voluntad, en radical independencia de la naturaleza y la razón, la ley no podía seguir siendo conocimiento ponderativo de la realidad, sino que tenía que ser mandato de una voluntad más poderosa, precepto imperativo respaldado por sanciones y recompensas. La ley no podía provenir de una sabiduría divina que mueve a sus criaturas desde dentro de ellas, según su naturaleza, sino de un Dios legislador, que mueve desde fuera.

Un modo de entender la ley que nada tenía que ver con la tendencia a la perfección de todas las criaturas, sino que se consideraba una restricción arbitraria impuesta desde fuera, sin relación con la naturaleza y la razón, lo mismo podía establecer lo contrario de lo que mandaba. Algo que había sido impuesto al hombre como consecuencia del pecado. Si no hubiera pecado, no habría ley, el hombre seguiría siendo libre.

No tiene entonces sentido mantener la idea de la “ley natural” como participación del hombre en la “ley eterna”, en la sabiduría divina, como había expuesto Tomás de Aquino. Ni siquiera tenía sentido la misma idea de “ley eterna” ya que de algún modo se consideraba un condicionamiento de la omnipotencia divina. Desde el nuevo punto de vista, tanto la “ley eterna” como la “ley natural” solo podían ser una cosa: manifestación expresa de la voluntad de Dios. Dicho de otro modo no existía más

²⁵ Un conjunto de ecuaciones que son como son con independencia de su realidad. Algo que como veremos es lo que se va a repetir en el modelo neopositivista del equilibrio general económico

que la “ley divina”, la voluntad de Dios promulgada, dada a conocer a los hombres a través de la Revelación, y de modo más concreto, a través de la palabra de la Biblia, del texto de la sagrada escritura. En la cúspide y culminación de la ley no estaría la sabiduría divina, el Dios creador, sino el poder absoluto, la voluntad omnipotente del Dios legislador. Parecía como si Dios, en lugar de hijos, que siguen sus consejos: “conviene que haga esto”, quisiera tener esclavos, que cumplen sus órdenes: “¡haz esto!”.

La promulgación, el modo de dar a conocer la voluntad del legislador, pasaría a convertirse en elemento esencial. La ley necesitaba ser publicada, escrita, convertida en un texto, un hecho singular, lo único real. ¿Pero, cómo interpretar un texto, cuando lo singular no resultaba accesible a la inteligencia? De modo paradójico la respuesta a esta pregunta fue afirmar que la razón era *recta ratio*, capaz por sí misma de establecer la voluntad del legislador divino. Con lo que la ley dejaba de ser algo relativo a la razón, para ser la razón misma²⁶. En el tema de la ley, el nominalismo desembocaba en el más puro racionalismo²⁷.

La “ley humana”, que de modo muy significativo pasaba a llamarse “ley positiva”, sería establecida por el legislador humano de modo silogístico, a partir de esa norma superior -la “ley divina”- fundamento de todas las demás²⁸. De tal modo que en lugar de los principios de la razón práctica, que requieren de una comunidad humana de aprendizaje y tradición, se recurría a los principios de la razón teórica, evidentes por sí mismos, para la mente de cada individuo. No se seguirían argumentos razonables, o de conveniencia, aplicados a circunstancias concretas, sino razonamientos lógicos estrictamente necesarios.

Los conceptos de lo “justo” y del “derecho” quedaban radicalmente alterados. Lo “justo” pasaba a ser lo adecuado a la letra de ley, lo legal. No se trataba ya de determinar el *medium rei*, lo propio del plano de la práctica, donde se desenvuelve el derecho; la realidad de la “cosa” o del problema que se trata de juzgar. Lo “justo” no vendría determinado por la razón práctica en el seno de una comunidad, bajo la ley, con vistas al bien común. En lo sucesivo había que atenerse al *medium rationis*, lo propio del plano abstracto donde se desenvuelve la ley, a una especie de equilibrio entre voluntades en conflicto.

El rechazo del objeto y la remisión de la moralidad a la sola intención llevarían a que el derecho quedase absorbido por la ley. Si la moralidad reside enteramente en la voluntad se hace inevitable coaccionarla mediante la ley. O bien el ciudadano acata externamente la ley, manteniendo una

26 Escoto pretendió inútilmente mantener la distinción entre ley divina, natural y humana. El orden existente en la naturaleza solo podría ser algo formal y externo resultado de la coacción de un poder superior.

27 Se ponían así 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.

28 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, que solo existiría de nombre.

rebelión interna, o bien obedece a esa coacción sobre su conciencia. Desaparece por tanto la diferencia entre el ciudadano y el hombre, el poder político se erige en juez de las intenciones de los corazones.

El derecho, el arte de hallar el *medium rei*, un término medio objetivo, quedaba convertido en los derechos, las potencias o facultades subjetivas de cada individuo, a partir de los cuales se determinaba el *medium rationis*, una especie de equilibrio entre la voluntad de las partes en litigio. Si la voluntad del legislador pasaba a ser el objeto de la justicia general, impuesta por la ley, la voluntad de cada uno, convertida en objeto de la justicia particular, quedaba inevitablemente opuesta a esa idea de la justicia general. El derecho ya no está situado en las cosas, si el objeto desapareció en provecho del poder de la voluntad, en adelante es ella la que queda sometida al control de la ley. Las leyes conciernen a las acciones sin transitar por las cosas. El poder político se impone porque se trata de una voluntad más fuerte.

La ciudad como conflicto de intereses

Si se parte de un hombre al que se considera individuo por esencia, al que se le supone libre desde el principio, independiente de toda tendencia, entonces no es alguien naturalmente político, sino que podría vivir sin necesidad de los otros. Según eso, en estado de inocencia los hombres no habían sido egoístas, habían tenido todo en común, lo cual les habría permitido vivir libres, con independencia los unos de los otros, sin estorbar sus mutuas apetencias. Como individuos que vivían encerrados en su propia individualidad, habían permanecido iguales. Habría sido como consecuencia del pecado como se hizo necesaria la aparición de la familia, remedio de la concupiscencia, y de la ciudad, remedio de los desordenados deseos humanos de poseer y dominar. Los hombres se hicieron entonces desiguales. Es interesante señalar que la realización de la persona, la desigualdad o singularidad, se plantea como consecuencia del pecado.

La ciudad, como todo lo universal, era algo ficticio, solo eran reales los individuos que la integraban y sus voluntades antagónicas. No se trataba de un bien al que tiende la persona para realizarse, sino de un mal inevitable. No surgía de modo natural, de abajo hacia arriba, por libre deseo de las familias en prosecución de un bien común, de un modo compartido de entender la vida, sino que era un orden impuesto desde arriba, por una voluntad divina única e incommunicable, que ponía remedio a la naturaleza humana corrompida por el pecado. No era más que un simple agregado de individuos: el menor grado de unidad, cuyo objetivo era negativo, mantener "a raya" la concupiscencia de todos.

El concepto de bien común, que implicaba el juicio práctico histórico, la presencia del objeto, tenía que ser sustituido por el nuevo concepto de interés general, que trata de evitar el conflicto de intereses individuales, anteriores a la misma constitución de la ciudad. No sería la ley la que seguiría el bien común, de donde proviene su legitimidad, sino que sucedería al revés, será la ley, la voluntad del legislador, la que impondrá el interés general, un diseño racional a priori, una idea abstracta y universal, deducida de modo lógico a partir de los principios de la razón teórica. Desaparece la

autoridad política para transformarse en poder, en la voluntad más poderosa capaz de imponerse a todas las demás.

Como en último término solo existía la “ley divina”, escrita en un texto –la Biblia–, solo aceptable para el creyente, el que no lo fuera, quedaba libre de obligación de la ley. Planteamiento que ponía en grave peligro la unidad y existencia misma de la comunidad política. 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, lo que implicaba una lamentable confusión del derecho con la ley y la moral. Se habían puesto las bases para que el orden social solo pudiera ser una teocracia absolutista.

La ley divina quedaba convertida en algo terrible, no solo en boca de Dios, sino también en la del príncipe cristiano, que hablaba en su nombre. El único límite a la voluntad del legislador era, en cierta medida, la misma ley divina bajo la que también estaba el legislador cristiano. Un límite ciertamente débil pues desaparecería con la fe del legislador humano. Si toda ley provenía de la voluntad divina, correspondía en último término a la voluntad humana rechazarla o ponerla por obra.

Si la ciudad solo podía surgir de un acuerdo de voluntades individuales, de un sometimiento de todos a una voluntad superior, pero al mismo tiempo los individuos conservan sus derechos naturales subjetivos –poderes– a los que nunca pueden renunciar, siempre estaría latente en el mismo origen de la ciudad un conflicto permanente de poderes o derechos. Un conflicto, que permanecería oculto mientras se impusiera la voluntad del más poderoso o más astuto, que somete a todos a su ley, o estallaría de modo violento en cuanto ese poder se hiciera débil. La vida de la ciudad siempre sería precaria.

La ciudad solo podía surgir de un pacto utilitario por el que los individuos aceptaban someterse al poder político a cambio de recibir una garantía de propiedad. Se trataba de asegurar las condiciones de una vida libre, plenamente individual, absolutamente inhumana. No permite a las personas buscar en ella los medios para alcanzar su fin natural.

Una economía sin bien común

Si el individuo tiene su singularidad y unicidad por esencia, con independencia de su corporalidad, de su integración en las tendencias de la naturaleza, entonces la propiedad no es algo natural, que surge con el proceso de individuación-socialización, del trabajo, sino que es algo sobrevenido, extrínseco y no necesario para el hombre.

La propiedad pasó a ser entendida como apropiación individual extrínseca, como posesión sin término y medida, un modo de ejercer un derecho individual conflictivo a disponer arbitrariamente de la naturaleza. El valor no era consecuencia de la colocación de los objetos en el seno de una comunidad, de su referencia a la necesidad común, sino que era consecuencia de la voluntad de cada individuo. Se puede decir que de acuerdo a este planteamiento la propiedad surgiría al mismo tiempo

que el derecho de propiedad, o mejor, de la ley del reparto. No era natural, antes de la Caída no existía propiedad, no había codicia. Existía uso de los bienes pero no propiedad. Después del pecado, se desato el conflicto, y la propiedad tuvo que ser introducida y fijada por la ley, hubo que proceder a un reparto de unos bienes que se suponía existían con anterioridad e independencia de la acción humana.

Ese reparto no estaría mediado por el objeto, ni se orientaba al logro del bien común, a la perfección de las personas, que requiere del buen uso de las cosas. La única justicia de ese reparto provenía de la expresión de la voluntad divina, con un fin negativo, impedir la codicia y la depredación.

La propiedad no surgiría de las relaciones tejidas con el paso del tiempo entre personas en el seno de toda comunidad humana. No era resultado del proceso histórico que lleva del hecho al derecho, según el dinamismo propio de la persona humana. Aparecía así un mundo de escasez y reparto.

Los intercambios dejaban de estar mediados por el objeto, para depender de la voluntad subjetiva de las partes. No como miembros de una comunidad orientada al logro de un bien común, sino como puros individuos, dotados de derechos originarios. Los intercambios se orientaban a establecer algún tipo de equilibrio entre voluntades que solo dependían de sí mismas. No se pretendía establecer el "precio justo" para cada caso concreto, sino que los precios deberían ajustarse al interés general fijado por la ley. La justicia de los intercambios solo dependería de esa forma de ley que era el contrato surgido del acuerdo de voluntades, con dependencia del objeto.

La fijación de precios pasaba a ser resultado de un hipotético acuerdo de voluntades y no la objetividad de una solución a un problema concreto con vistas al logro del bien común. Basado en el nuevo mundo de los derechos individuales subjetivos, cada uno podía disponer de las cosas a su gusto, sin tener en cuenta la objetividad de las relaciones sociales que hacen posible los intercambios. La voluntad de cada individuo daba carácter público a un bien, lo cual sucedía cuando lo ponía a la venta, pero no antes, que era privado.

Al poner de este modo el fundamento del intercambio en utilidad individual subjetiva, la necesidad común resultaba paradójica: las cosas más útiles, como el aire o el agua, carecían de valor. El concepto de valor se convertiría en un enigma irresoluble.

Se produciría un cambio radical en el modo de entender el mercado, dejaba de estar ligado a lo concreto, situado en el plano de lo real, para convertirse en un concepto universal abstracto, en un mecanismo dotado de su propia legalidad, destinado a restablecer la distribución de propiedad de equilibrio, fijada por voluntad del legislador. Se trataba de argumentar sobre la consistencia lógica de simples apariencias.

A la hora de fijar los precios en lugar de la estimación común, vía práctica de la razonabilidad o conveniencia de una realidad concreta, se impondría el cálculo del equilibrio de un sistema abstracto. Se dejaban de lado las dificultades y responsabilidades personales, inseparables de reconocer la

plenitud de una realidad concreta, para quedarse en el plano simplista e irresponsable de explicar todo a través de modos operativos, de la legalidad de un mecanismo, lo que supone el desprecio de la entidad de las cosas.

La determinación de los precios se convertiría así en teoría abstracta, en problema lógico a priori: cómo a partir de los derechos o intereses de los individuos alcanzar una coordinación mecánica de sus decisiones. El concepto de precio justo perdería todo su sentido. Solo cabía el precio de hecho o positivo, resultante de un equilibrio conjeturado entre voluntades individuales subjetivas.

En poco tiempo dejaría de hablarse de la justicia o injusticia de los precios, estos vendrían a ser entendidos como resultado de un proceso teórico de determinación de un equilibrio utilitario de deseos, gobernado desde una instancia superior, donde los individuos ni podían, ni debían intervenir. Ni el interés particular, ni la codicia, debían ser combatidos por la práctica de las virtudes cívicas. Tampoco 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.

Si los intercambios ya no se referían a la necesidad común, la moneda dejaría de ser su símbolo, para ser entendida como un medio de facilitar el acuerdo de voluntades. El valor de una cosa solo podía ser medido por otra cosa, por algo singular, no por la necesidad común.

La prohibición de la usura quedaba sin justificación racional, simplemente había que acatarla porque así lo había establecido la ley divina. Carecía de sentido insistir en que el valor de la moneda debía permanecer estable, como se pretendía con la prohibición de la usura.

Si bastaba con la voluntad individual para determinar la realidad de las cosas, nada impedía atribuir de mutuo acuerdo realidad a los futuros. 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.

Vida civil y vida cristiana

Humanismo cívico

En varias parte de la Europa del siglo XV, pero especialmente en las ciudades del norte de Italia - dedicadas al comercio y la artesanía-, se había producido un deslumbramiento y una cierta perplejidad ante el descubrimiento de la antigüedad clásica. ¿Cómo se podía alcanzar tanta perfección humana sin contar con la fe y la gracia?

Todo parecía sugerir que Dios no intervenía directamente en los asuntos humanos, contra lo que sostenía el espiritualismo nominalista. ¿No sería posible una vida cristiana secular, dedicada a los asuntos de las familias, a las tareas ciudadanas y mercantiles, sin dependencia directa de la ley divina?

La vida en la ciudad no necesitaba ajustarse a una traslación de los modos de vida propios de monjes y frailes, sino que tenía sus propias reglas, indiferentes respecto de los preceptos divinos.

Los humanistas no propugnaban una vuelta al paganismo, trataban de conciliar la *pietas* cristiana con la *humanitas* romana. Proponían recuperar la dignidad de lo humano, no para perseguir la gloria y el honor, como los paganos, sino para la práctica de las virtudes ciudadanas, sobre todo de la caridad cristiana.

Compartían la convicción nominalista de que la metafísica no podía contribuir a resolver los grandes interrogantes humanos. Para salvarse bastaba con la Biblia, con la oración y con la vida de piedad. Pero sostenían que la razón por sí sola era adecuada para resolver los asuntos de la ciudad, sin tener que recurrir a la ley divina.

Propugnaban la instauración de lo que pensaban debía ser una república cristiana. Una extraña combinación de epicureísmo cristiano, vivir en la soledad de la propia individualidad, frente a Dios y frente los demás hombres, con republicanismo romano.

La retórica romana, la eficacia de la palabra humana, se había mostrado suficiente, a pesar del pecado original, para establecer el orden de la ciudad. Así como la palabra divina, a través de la predicación, llevaba a la conversión y la salvación, la palabra humana, mediante la persuasión del discurso, como sugeriría Maquiavelo, podría llevar al orden de la ciudad.

Un modo nominalista de entender la retórica que daba por supuesto que la gramática, el orden del lenguaje, no procedían de la realidad de las cosas, sino de la voluntad del que las empleaba. De tal modo que el lenguaje, de modo especial el texto legal, constituía el instrumento idóneo para que de una agregación informe de individuos surgiese el orden de la ciudad.

Una actitud que convencida de la imposibilidad de una metafísica, como afirmaba Occam, proponía orientar la acción humana a la eficiencia. Había que dejar de lado el estudio y la contemplación, para dedicarse a la producción, a transformar y poner orden en esa realidad oscura y desordenada, situada “al otro lado del espejo”.

Aunque no se puede decir que se pretendía establecer una tajante separación entre los problemas cotidianos de la ciudad y el modo de alcanzar la salvación, se acabaría imponiendo en el plano de los hechos. El tipo de vida cristiana en el seno de la ciudad era pietista, centrada en prácticas de devoción o piedad, desconectadas de un sólido conocimiento filosófico y teológico. Un pietismo que con facilidad se transformaría en sentimentalismo desconectado de la razón.

Al carecer de una buena fundamentación antropológica y metafísica de la ley natural, su intento de evitar la ley divina a la hora de gobernar los asuntos ciudadanos llevaría a muchos humanistas a apoyarse en argumentos utilitaristas o de simple conveniencia.

El protestantismo

Un movimiento de algún modo paralelo al humanismo sería el protestantismo. Uno de sus objetivos fue liberar el mensaje cristiano del lastre de la metafísica aristotélica, pero en lugar de interesarse por el modo de organizar la ciudad, lo que a los reformadores les preocupaba era la salvación de las almas. No se necesitaba para nada de la mediación de la naturaleza y de la razón, bastaba con la sola fe. La salvación provenía de la palabra revelada, acogida por cada hombre en el fondo de su conciencia, para lo cual bastaba con un puro acto de voluntad.

Era suficiente con la retórica y la predicación, sin necesidad de la mediación de los sacramentos ni las obras de misericordia, que entendían como una intromisión no aceptable de las obras humanas en el logro de la salvación. La verdadera unión con Dios se realizaba de modo oculto e inefable, sin contar para nada con la luz de la razón y las tendencias naturales. 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. La salvación de cada hombre dependía de la inescrutable voluntad de Dios, que de ningún modo podía estar condicionada por la dinámica de la creación. Un planteamiento que dejaba traslucir la radical incompatibilidad entre la libertad humana y la providencia divina que ya estaba presente en el enfoque de Occam.

Por contraste con los humanistas, pensaban que la naturaleza había quedado corrompida por el pecado original, por lo que de ningún modo la palabra humana por sí misma podía dar lugar al orden de la ciudad. Eso solo podía lograrlo la ley divina, la voluntad manifestada por Dios en las escrituras. Se reforzaba así la confusión nominalista entre la ley el derecho y la moral.

La ley positiva era la voluntad del soberano, siempre que, por gracia de Dios, actuara como su delegado. Su fuerza provendría de la coacción externa, lo que hacía inevitable el recurso a la violencia. En otras palabras, la ley divina obligaba por miedo al infierno y la ley humana, por miedo a la espada del príncipe.

Calvino, influido por el nominalismo moderado de los humanistas, aunque también consideraba la ciudad una consecuencia del pecado, la veía además como una posibilidad de mejora de la condición ciudadana, tanto de los aspectos culturales como de los meramente utilitarios. Pero, no aceptaba que eso dependiera 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, escrita en el texto sagrado.

Pensaba que llevar una vida ordenada, contribuir al orden de la ciudad, podía ser síntoma de predestinación. Deber y obediencia a la voluntad divina eran 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.

La economía de humanistas y protestantes

Durante los siglos XV y XVI, tanto en política como en economía, los argumentos basados en la ley divina, deducidos a partir de los textos de la sagrada escritura, la postura de espiritualistas y nominalistas, irían desplazando poco a poco a los argumentos basados en la articulación de la ley humana con la ley natural, que eran los elaborados por Tomás de Aquino. Se impondría un enfoque espiritualista de la vida humana, orientada a la salvación de las almas, como tarea que muy poco tendría que ver con la organización de la vida cívica.

Se iría imponiendo la visión pesimista del hombre, de modo que realidades como la propiedad y el trabajo se enfocarían de modo negativo, como castigo consecuencia del pecado, como remedio a la concupiscencia y la pereza. No se las consideraba como medios de alcanzar la perfección humana y fundamento de la ciudad.

Por influencia de teorías contractualistas del poder político, se iría abriendo camino la idea de que el precio debía ser fijado por ley, en último término, por voluntad del príncipe. Aparecía así el concepto de precio legal. Un primer paso hacia la introducción del precio corriente o de hecho, el correspondiente 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, de modo inevitable llevaba a la trasgresión de la ley. Esto reforzaría la idea de que el precio debía ser resultante de la voluntad de una multitud de individuos. Se empezaría a imponer la idea del mercado como algo abstracto, como un sistema de enfrentamiento de voluntades individuales que permitiría determinar el precio, el punto de equilibrio de esa multitud de fuerzas contrapuestas. Se procedería a un cambio gradual en el modo de entender la estimación común, considerada como 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.

Los doctores protestantes, Lutero, Melancton y Calvino, sostenían sus conceptos económicos en textos de la Escritura. No les preocupaba la justicia del orden social, sino evitar los pecados y la desobediencia a la ley divina. Por lo general sostuvieron posturas intervencionistas que tendían 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 era un puro precepto divino sin fundamento en la cosa. 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*. Cambrigde. Cambridge University Press; 1998.
- Lagarde, George de. *La naissance de l'esprit laïque aun declin de moyen age*. 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 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.

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