

La visión cristiana del hombre y el mundo

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Pamplona

2012

Filosofía y cristianismo

Creer y entender: fe y razón

El cristianismo se inicia con un hecho histórico, la aparición de un hombre, Cristo, que vive en un tiempo y en lugar concretos, que se proclama Hijo de Dios; que fue crucificado y que resucitó según testimonio de sus discípulos. Serían éstos los que por mandato de Cristo predicarían el Evangelio, creando comunidades de creyentes en Cristo, que irían extendiendo por todo el mundo greco romano.

En un primer momento el cristianismo se manifestó como un nuevo modo de vida, un camino de salvación, alrededor de un Credo que todos compartían: que Cristo era verdadero Dios y verdadero hombre. Con el paso del tiempo, con ocasión de anunciar el Evangelio y para contestar a dificultades y objeciones, sobre todo por parte de los filósofos de las antiguas escuelas, las verdades del Credo se fueron desarrollando y expresando en términos filosóficos; unos antiguos y otros nuevos. De ese modo, al mismo tiempo que se trataba de entender mejor el misterio de la persona de Cristo, se daba un nuevo impulso al desarrollo de la filosofía que se encontraba como en un punto muerto. La predicación del Evangelio arrojaba una nueva luz para seguir avanzando en el camino iniciado por la religión y la filosofía clásicas, descubrir la verdad sobre Dios, sobre el mundo y sobre el hombre.

El mundo clásico, tanto en lo mítico como en lo filosófico, había caído en el error de creer que Dios estaba a su alcance. De ese modo había incurrido en la idolatría: lo había confundido con una obra y diseño suyo, convertido en resultado de la imaginación y los razonamientos humanos. El cristianismo ponía de manifiesto que a Dios nadie nunca lo había visto, que solo recientemente se había hecho visible, por voluntad propia, en la persona de su Hijo hecho hombre. Se había introducido en la naturaleza y la historia. La persona de Cristo era el único camino que se le ofrecía al hombre para llegar hasta el misterio de la divinidad.

Ningún hombre podía, por sí mismo, llegar a las fuentes de su mismo ser, ni podía tampoco hacerse libre, si no era iluminado y purificado por el amor de Dios hecho hombre. Alcanzar la trascendencia no estaba al alcance del esfuerzo humano sino que era un don de Dios. Ciertamente el fin del hombre era sobrenatural, pero la vía para alcanzarlo pasaba por la corporalidad y la naturaleza, que de ningún modo podían considerarse un obstáculo para lograrlo. Quedaba así superada la visión pesimista de la existencia terrena que tenían los antiguos filósofos, para quienes se trataba de una lucha sin sentido contra un destino ciego. En lo sucesivo, la existencia terrena debía ser considerada la palestra donde el hombre podía ejercitarse para alcanzar su perfección, donde desarrollar todas sus potencialidades.

Ahora bien, si el único camino hacia la trascendencia e invisibilidad de Dios pasaba por la visibilidad de Dios en Cristo, se hacía necesario un mejor conocimiento de su persona y mensaje. Para lo cual era imprescindible recurrir a la ayuda de la razón, apoyarse en los indudables aciertos que la filosofía clásica había logrado en el conocimiento de la realidad. Algo que, por otro lado, había surgido de modo natural con ocasión de argumentar a quienes se oponían a la razonabilidad de las verdades del Credo cristiano. En cualquier caso, el recurso a la razón venía exigido tanto por la dignidad de la fe, como de la misma condición humana. Como resultado de ese continuado esfuerzo se irían descubriendo consecuencias teológicas, cosmológicas y antropológicas, poniendo los cimientos de una cada vez más sólida cultura cristiana, construida por el entretenerse de la razón y la fe, integrando elementos de la cultura griega y romana con las luces del evangelio cristiano.

Una de las primeras e importantes consecuencias fue que si en Cristo se daba la perfecta unión de la naturaleza divina con la humana –sin confusión entre ambas– se seguía entonces que la naturaleza, todo lo que se mueve y tiende, de ningún modo podía ser una realidad oscura, distinta y opuesta a la plenitud del ser y la verdad. La unión entre los dos principios, entre lo que es y lo que tiende a ser, que tanto se había esforzado por encontrar la antigua filosofía, se daba en Dios Creador, quien había dado el ser a todas las cosas y las atraía hacia Sí. En otras palabras, si la naturaleza no procede de un principio distinto, sino que ha sido creada por Dios, entonces no solo es buena, sino santa, en el sentido de que ha sido querida y puesta en la existencia por Dios. Para el cristianismo la naturaleza era el medio imprescindible para que el hombre pudiera llegar al conocimiento de Dios hecho hombre.

Desde el punto de vista filosófico el Dios de los cristianos no era un principio luminoso, como el Apolo de los filósofos clásicos, estático pero infecundo, enfrentado a un principio oscuro, el Dionisio

de esos mismos filósofos, causante de un proceso caótico, pero fecundo. El Dios de los cristianos era bastante más, se trataba de un principio creador, al que nada se oponía ni resistía. En el seno de la Creación no cabía incompatibilidad alguna entre orden y proceso, entre la inmutabilidad de la luz divina y la siempre cambiante existencia terrena. La Creación entera era obra de Dios, manifestación de su gloria; que en ningún caso debía confundirse con su Creador. Quedaba así superada la idea mítica de un cosmos eterno, que se autogeneraba, y se autorrealizaba, sino que dependía absolutamente del acto creador de Dios. Para el cristianismo todo lo creado era bueno e inteligible, obra de Dios.

Hemos dicho que la filosofía antigua había llegado a una situación de punto muerto porque no sabía como resolver el dualismo en el que había desembocado. Su problema consistía en buscar como podía conciliar un conocimiento cierto y objetivo, el propio de la ciencia, el que se alcanza con la razón, con el conocimiento incierto y subjetivo, el propio de la opinión, el que se alcanza en la experiencia vital. El primero, permitía una cosmovisión estática y sin vida, mientras que el segundo, presentaba el cosmos como un proceso incontrolable e incierto pero lleno de fecundidad y vida.

Ahondando en el misterio de la Creación, no solo se llegaría a descubrir el verdadero sentido de la naturaleza y su relación con la razón, sino también el verdadero y profundo sentido de la trascendencia de Dios. Entre Dios y su criatura existía un abismo insalvable para el hombre: la nada. Sacar la totalidad de las cosas de la nada solo era posible para Dios. La consecuencia inmediata es que de ningún modo se podía considerar a Dios como una cosa más del mundo, abarcable y penetrable por la razón humana. No había ningún camino que, subiendo por los eslabones de la cadena de causa efecto, llegara hasta Dios, como había pretendido la filosofía clásica. Bajo ningún aspecto lo creado podía ser el efecto de una causa llamada Dios, sino que por medio estaba un acto libre de la omnipotencia divina.

Desde este nuevo enfoque se podía ver con mayor claridad que uno de los grandes errores de la filosofía clásica había sido confundir el ser con el conocer. Se había dado por supuesto que en ese maravilloso esfuerzo del "puro conocer" de la razón humana, que había permitido llegar hasta el mundo de las "ideas puras", se había alcanzado la contemplación de la divinidad, de la verdad en toda su claridad. Con el cristianismo quedaba claro que por esa vía solo resultaba accesible el conocimiento del ser creado, de ningún modo el Ser increado, Dios mismo, que está más allá de las posibilidades de contemplación del conocimiento humano. Sin olvidar que en lo creado se "trasluce", la luz de su Creador que lo ha puesto y lo mantiene en la existencia. Dicho de otro modo, los seres creados son inteligibles no porque el hombre los conozca, sino porque son conocidos y amados por Dios. El principio de inteligibilidad no residía en la razón humana sino en el mismo Dios.

Se daba así lugar al desarrollo de una filosofía cristiana, que entendía la fe y la razón como medios correlativos de los que el hombre podía servirse para alcanzar el conocimiento de la verdad. Como se había comprobado en el mundo antiguo, una filosofía que solo pretendiese apoyarse en la razón, tendía inevitablemente a enfrentarse con la naturaleza, alcanzando pronto un punto muerto, del que solo podría salir recayendo en lo mítico. Para los cristianos la filosofía requería por supuesto de la

razón, pero que no debía ser separada de su corporalidad, a través de la cual se inserta en la sabiduría escondida en la Creación, pero también de la fe, que la purifica y la guía en su búsqueda de la trascendencia de Dios.

Sería precisamente el reconocimiento de que se necesitaba tanto de la razón como de la fe lo que llevaría al cristianismo a introducir la distinción entre la filosofía y la teología, que en el mundo antiguo no se había visto necesaria, ya que, de modo casi inevitable, se mezclaba con lo mítico. Sin la ayuda de la fe, las verdades sobrenaturales resultaban inasequibles al hombre, pues, como ya había intuido la filosofía clásica, la razón humana era ciega ante la luz divina, de modo parecido a como el ojo de la lechuza es incapaz de ver bajo la poderosa luz del sol.

No obstante, hubo algunos de los primeros cristianos que pensaron que se podía prescindir de la razón, que bastaba con una supuesta “pura fe” para vivir una vida “puramente cristiana”. Un ejemplo, sería el proceder de Tertuliano, quien llegaría a afirmar que creía más cuanto más absurdo y opuesto a la razón fuesen las verdades del cristianismo. Una actitud que de hecho negaba lo más profundo del cristianismo, que Dios, en Cristo, se expresaba mediante una razón unida a un cuerpo, sumergido en la naturaleza. Negar la validez de la razón para caminar hacia el conocimiento de Dios refutaba no solo la bondad y santidad de todo lo creado, sino especialmente la del mismo hombre, que había sido dotado de razón, para a través de la Creación, para llegar libremente al conocimiento de Dios. La actitud verdaderamente cristiana consistía en apoyarse en la fe, que empuja y orienta en la búsqueda, pero reconociendo que solo el entendimiento encuentra, llega a la visión o plenitud del conocimiento.

Sostener que para hacer filosofía la razón necesitaba apoyarse en la fe, en la autoridad de la palabra revelada, en la persona de Cristo, de ningún modo quería decir incurrir en la credulidad, como tan provocativamente había sostenido Tertuliano. Es propio de todo tipo de conocimiento humano, que se desenvuelve en el tiempo y el espacio, en el seno de las relaciones que exige la corporalidad, requerir de la autoridad, una guía imprescindible hasta que se alcanza la verdad. Aceptar una autoridad, que demanda fe, es un medio para llegar a una plenitud de visión y conocimiento. Solo bajo la guía de la autoridad de Cristo era posible pasar desde el principio de ciencia, apoyado en la razón y la naturaleza de las cosas creadas, al principio de sabiduría, al don de la visión divina, fin último del hombre. Una fe inseparable de la esperanza de alcanzar en su momento una visión plena. La fe es por tanto exigencia de la luz de la razón que el mismo Dios ha otorgado al hombre.

Con la llegada del cristianismo, a partir del misterio de la Creación se daría lugar a la idea de progreso e historia, superación de la visión circular del tiempo y de la vida, típica de la antigüedad clásica. Toda la Creación ha salido de Dios y tiende hacia Él, nada está sometido al capricho de un destino ciego e imprevisible, sino a un plan divino, a una providencia amorosa que gobierna la marcha de la historia y la conduce hacia su fin. Lo central de ese plan era la gloria de Dios, manifestada de modo especial en la redención y salvación de la humanidad, en la persona de Cristo, que tendría su consumación al final de los tiempos. Este progreso tenía una dimensión externa, la posibilidad de una mejora de la vida sobre la tierra. Quedaba despejado el camino para el avance de la

ciencia, del conocimiento objetivo y la mejora de la existencia del hombre sobre la tierra, medios imprescindibles para que el hombre pudiera alcanzar su fin de dar gloria a Dios.

El hombre como persona

El estudio del misterio de Cristo llevaría al descubrimiento del concepto de persona, un nuevo modo de entender el ser, que superaba el alcanzado por la filosofía clásica. En un primer momento se había empleado para tratar de entender el sentido del misterio de la Trinidad y del mismo Cristo, pero en un momento posterior, se descubriría que también era el mejor modo de entender al hombre, creado a imagen y semejanza de Dios.

La persona humana es alguien irreplicable, con sentido por sí mismo, dotada de existencia en la que es posible el conocimiento y el amor, con los que puede libremente responder al amor que la ha creado, y llegar a la perfección a la que ha sido llamada. Ser persona es ser un yo, alguien amado por un Tú. En otras palabras, haber sido creado a imagen de Cristo, espíritu incorporado, puesto en este mundo para que con su trabajo y su economía, relación con los otros y con la naturaleza, alcance en la otra vida, con la ayuda de Cristo, plenitud del don de la gracia, la visión unitiva de Dios.

Dotado de la capacidad de conocer y amar, el fin natural de la persona humana es la visión de Dios, lo que por sí mismo es lo sumamente inteligible y amable. Algo que se manifiesta en el deseo inagotable de felicidad, de ser conocido y amado, de conocer y amar, que se trata de llevar a cabo en la existencia terrena, con su trabajo y su economía, sin que nunca pueda realizarse plenamente, pues su deseo va siempre más allá. 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 satisfacerlos adecuadamente, y con conciencia de que no puede alcanzar lo que naturalmente desea, lo cual no es un absurdo, sino más bien una 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 alcanzar ese fin, que le supera infinitamente.

En cuanto persona, el hombre es más que los otros seres vivos creados; su acto de ser, su existencia, tiende a un continuo incremento y perfección, siempre puede ser más. Pero esa tendencia natural no está determinada, sino que depende de sí mismo. Dotada de libertad cada persona puede mejorarse o empeorarse, seguir o resistirse a esa tendencia natural.

Mientras que a los otros seres vivos solo les cabe mejorarse, dentro del margen más o menos estrecho que le permite la dinámica de su naturaleza, el hombre puede mejorarse o empeorarse, acercarse o alejarse de su fin que de algún modo es sin término, pues está destinado a la visión del mismo Dios.

Ya vimos que todos los seres vivos necesitan salir de sí mismos, interactuar y comunicarse, llevar a cabo algún tipo de aprendizaje, una necesidad que es tanto mayor cuanto más perfecto es el acto de ser de ese viviente, pero pronto esa necesidad de apertura se da por concluida, alcanza su plenitud,

con lo que finaliza el aprendizaje. Solo en el hombre, por ser persona, alguien que puede amar y conocer, su apertura y aprendizaje, que va más allá de lo útil e instintivo, no acaba nunca; se le ha dado la posibilidad de recibir y responder al amor personal de Dios en la persona encarnada de su Hijo, donde alcanza su plenitud como persona.

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 su apertura a todas las demás criaturas, pero especialmente a través de los otros hombres. Para el cristianismo, 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 a Él se dirigen. Todas tienden a su bien propio -la semejanza con su creador- cada una según su propia naturaleza¹. 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. La historia es entendida como un diálogo entre el acto de ser increado de Dios y el acto de ser creado de los hombres.

En este sentido, la persona humana es siempre más que su esencia, lo que es en cada momento, aquí y ahora, y más que sus actos. Dispone del tiempo, o que es lo mismo, de su vida, de su propia existencia. La vida de los otros seres vivos, que no son más que su esencia, no puede ser más que autoconservación de la especie que se repite incesantemente, del mismo modo, en cada individuo concreto. El hombre por ser persona es dueño de “su vida”, que se sitúa por encima de ese ciclo natural de repetición, sin por ellos dejar de estar en el seno de la naturaleza. Solo vista desde la persona adquieren su pleno sentido la corporalidad humana, la existencia terrena, la cultura y la historia.

Mediante su cuerpo la persona humana se constituye, se hace individual, irrepetible, y se abre a la relación con las demás personas y con todos los seres creados, creando su mundo, en parte propio y en parte común. Eso, como vimos, es lo que le permite trabajar y tener economía, crear un tejido de relaciones mutuas –que llamamos cultura– que se desarrolla en la historia, que le permite manifestarse y tomar conciencia de sí.

Es mediante la existencia terrena, en el lugar y el tiempo donde les ha tocado vivir, como los hombres pueden, mediante el trabajo y la economía, libremente llevar a su plenitud las potencialidades de su modo propio e irrepetible de ser. A partir de la dotación inicial de su corporalidad, pueden desarrollar su propia existencia, añadiendo cualidades y disposiciones que son aportación propia, consecuencia y mérito de su libertad y esfuerzo. Se puede hablar por tanto de una capacidad de vida recibida, y de una vida realizada, donde se manifiesta la libertad de cada persona. Solo la persona humana tiene tiempo, un futuro que depende de ella, intuye que lo mejor, la felicidad está siempre por llegar. Es por tanto responsable de su vida.

Con la llegada del cristianismo la existencia terrena, la creación entera, adquiriría un profundo significado, sería parte de un plan divino. Constituía el contexto, donde cada hombre libremente

¹ Para este tema ver Courtine, J-F. (1999).

podía descubrir su finalidad, junto a todos los demás hombres, llevar el cosmos y la historia 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.

El cristianismo daba así un nuevo y profundo sentido al trabajo; y la economía no se orientaba al simple logro de los medios de subsistencia, ni siquiera a la vida dichosa de la familia en el seno de la ciudad, sino que era el lugar de encuentro con Dios a través de los otros hombres, el modo de llevar adelante, con la ayuda de la gracia, su propia mejora como persona humana, su capacidad de amar y servir a los demás. Cada persona humana constituía un movimiento que libremente, con la ayuda de la gracia, culminaba en la visión beatífica. Desde ese punto de vista, el trabajo y la economía, no quedaban orientados a la mera producción de cosas externas, sino que se abrían a la santidad o glorificación de Dios.

Ahora bien, la realización del fin del hombre, que supone la culminación de su deseo natural de ver a Dios, el cumplimiento de la aspiración más radical de su persona, solo es posible mediante la gracia.

Antes de la caída el hombre, mediante la gracia, veía con claridad, en medio de su existencia terrena, que todas las cosas le llevaban y unían libremente a Dios. Ahora bien, como era libre de seguir esas tendencias, decidió no seguirlas, con lo que desde entonces, después de su pecado, dichas tendencias aunque persistían –pues son propias de su naturaleza– se habían debilitado y oscurecido, de modo que las cosas se le mostraban ambiguas, ya no veía con claridad el modo en que le podían dirigir hacia Dios.

Dios había decidido libremente encarnarse, hacerse corporalmente visible entre los hombres, introducirse Él mismo en la historia, para restablecer al hombre en una condición todavía mejor que la inicial. Ese era en esencia el mensaje cristiano.

La secularidad cristiana

En el siglo XIII, a través de los comentadores árabes y judíos, llegó a Europa gran parte de la obra filosófica de Aristóteles, hasta entonces prácticamente desconocida. Su aparición provocó reacciones encontradas, por un lado fue rechazada por parte de todos aquellos que la vieron incompatible con las verdades cristianas, de modo especial en lo que se refería a la inmortalidad del alma humana, y a lo que juzgaban excesiva confianza en la capacidad de la razón y en la realidad de las cosas sensibles; por otro lado, hubo algunos, como Tomás de Aquino, que supieron ahondar en las potencialidades que para el desarrollo de la filosofía cristiana se encerraba en el realismo de la filosofía de Aristóteles.

En lo que se refiere al hombre, que es lo que nos interesa, Aristóteles había establecido que había tres cosas que hacían posible la perfección del hombre: la naturaleza, la costumbre y la ley. Entendía al hombre como un ser que tiende hacia su propia finalidad o perfección, algo que debía llevar a cabo en

el mundo apoyándose en el entrelazamiento en el tiempo de la naturaleza y la razón. Consideraba que el fin del hombre se daba en la *polis*, en la ley, donde convergen y se resumen la naturaleza, el tiempo, y la razón. Como no veía la inmortalidad del alma, pero sí la unidad sustancial del hombre, dedujo que en la *polis*, la ciudad terrena más perfecta posible, se agotaba la posibilidad de la perfección humana.

A partir de ese enfoque Tomás de Aquino desarrolló una filosofía cristiana del fin y perfección del hombre. Estaba de acuerdo con la idea de que el hombre necesitaba de la naturaleza, la costumbre y la ley. Ahora bien, como el hombre por ser persona era inmortal, hacía falta llegar al sentido más profundo del término ley.

Para Tomás de Aquino la ley es la luz que guía al hombre en su tendencia natural hacia su perfección. Esa luz será plena cuando el hombre haya alcanzado su fin, cuando después de la resurrección la humanidad viva en la "ciudad de Dios"². Esa será la "ley eterna", visión plena de la verdad, sin fe, que se dará al final de los tiempos, cuando se realice la plenitud de la libertad humana.

Ahora bien, la "ley eterna", por estar más allá del tiempo, es inaccesible a los hombres que viven una existencia terrena, aunque no obstante de algún modo se les manifiesta en la conjunción de las tendencias de la naturaleza y de la razón, de la Creación entera, hacia el misterio de Dios.

Ese conocimiento analógico de su propio fin, que en principio es accesible a todos los hombres mediante la razón, es lo que en la filosofía cristiana se llama "ley natural", que conviene no confundir con la ley natural de los estoicos.

Surgía así el concepto de "ley natural", correspondencia en el tiempo de la "ley eterna", que es la luz creada que permite al hombre dirigirse, en el tiempo, hacia la luz increada, la que reside más allá del tiempo. De tal modo que la "ley natural" no es más que el principio de luz, de visión, que reside en la persona humana. Ahora bien por ser una luz creada, y no creadora, no se basta a sí misma, como habían pretendido la filosofía clásica, sino que tiene que mirar a la sabiduría implícita en las tendencias de naturaleza. No es la razón la medida las cosas, ni al revés, sino que en la conjunción de ambas se hace posible la visión de lo real. Es mediante la luz de la razón como los hombres pueden ver lo que está enfrente de sí, la operación creadora de Dios, la manifestación de la "ley eterna" en la naturaleza de las cosas creadas. El conocimiento humano no trata de imponer "su" orden, a un supuesto "caos externo", sino que más bien lo descubre en la realidad de las cosas, que es lo que sostenía Aristóteles.

Como durante su existencia terrena el hombre vive en el tiempo, en el seno de una cultura y una historia, a la que se incorpora cuando nace en el seno de una familia y una ciudad; de modo inmediato el hombre está bajo una "ley humana", es decir, un conjunto de disposiciones sobre el modo de hacer

² 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 irrepetible.

y comportarse que son resultado de las costumbres en común, lo que define a cada comunidad histórica. De tal modo que la “ley natural”, que está como principio en el corazón de todo hombre, también está como un cierto modo de vida en la “ley humana”. Hay por tanto una circularidad en el tiempo entre ley natural y humana, o como diría Aristóteles entre naturaleza, costumbre y ley. De donde se sigue una consecuencia muy importante: la ley natural es relativa a la razón, pero no la razón, misma, la de cada hombre, sino el pensar y actuar juntos, atendiendo a las tendencias de la naturaleza y a la experiencia compartida.

En el centro de esa circularidad entre “ley natural” y “ley humana” está el “bien común”, sobre el que se constituye toda comunidad humana. Precisamente por eso, por ser una realidad dinámica, el bien común no es algo estático, un orden externo acabado, perfectamente definido, sino abierto tanto a lo mejor como a lo peor. Incluso en unos aspectos puede ir a mejor y en otros a peor. En ese sentido toda “ley humana”, que protege aspectos del bien común, es también relativa. Incluso una banda de ladrones tiene un bien común, y una “ley humana”, pues en caso contrario no existiría. La posibilidad de que el bien común, la ley humana, mejore o empeore depende de la libertad de la persona humana, que tiene en ella misma la “ley natural”. En ningún caso el bien común es prioritariamente el utilitario, como suelen pensar, por ejemplo, los componentes de una banda de ladrones.

Por tener su fundamento en la “ley natural”, ninguna “ley humana”, surge de la voluntad arbitraria de un solo individuo, ni de la deducción lógica de una hipotética mente individual, ni tampoco de la simple inercia de las costumbres heredadas de las generaciones anteriores, sino que surge de la conjunción en el tiempo del hacer con el pensar, de la naturaleza, la costumbre y la razón. que es lo propio de la prudencia. En ese sentido, Tomás de Aquino, aceptaba la máxima de los juristas romanos, según los cuales la “ley humana” es lo que dicen los jueces, llamados también “jurisprudentes”, quienes establecen “lo justo”. Esto quiere decir que el juez no tiene el poder, sino la autoridad, el saber aclamado por todos, reconocido como conforme a la “ley natural”. Por eso lo propio del prudente es dejarse aconsejar por los mejores, para de ese modo ver mejor la realidad de las cosas.

Lo propio del juez es el “derecho”, el conocimiento de un saber prudencial destinado a resolver los posibles e inevitables conflictos entre los bienes particulares. Puede de ese modo establecer lo “justo” en cada caso, lo que es conforme con el bien común, y en último término, con la “ley natural”.

Hay por tanto una influencia mutua, una especie de bucle, entre la rectitud de la razón y la rectitud de vida. En una comunidad que vive de modo depravado se hace cada vez más difícil reconocer lo que es de recta razón, lo que se ajusta a la “ley natural”. Por ese motivo el simple estar todos de acuerdo en un modo de proceder, en absoluto garantiza que sea conforme a la “ley natural”. Esto es debido a las consecuencias del pecado original, que ha oscurecido las relaciones entre los hombres y la naturaleza, haciendo muy difícil establecer y seguir lo que indica la “recta razón”.

Por eso sostiene Tomás de Aquino que para alcanzar de modo más directo y seguro el camino hacia su perfección el hombre necesita de la gracia divina, que se le anuncie el Evangelio, a fin de que disponga de mayor luz y libertad a la hora de actuar y vivir.

Esta idea de necesidad de la gracia, ya la había adivinado Platón al interrogarse el motivo último que posibilita la perfección de la ciudad. Se había dado cuenta que no bastaba con los motivos utilitarios, sino que hacía falta algo más: un don divino. En el *Protágoras*, refiriéndose al mito de Prometeo, identifica ese don con la *philia*, el amor mutuo, que Zeus había otorgado a la humanidad, como un modo de llegar más fácilmente a su propio fin.

También sostenía Aristóteles³ que en el centro de la ciudad debía estar el templo de las tres gracias, que representan lo que hace posible la unidad de la ciudad⁴. Una trinidad tiene que ver con la estructura del don, con la idea de dar, aceptar y responder. De este modo se hacía presente una cierta experiencia de la gracia, de la *charis*, entendida como la belleza que trasciende a todos y es entregada a todos.

Para Tomás de Aquino, ese don que hace más accesible no solo la “ley natural” sino también algunos aspectos de la misma “ley eterna” es la que llamaba la “ley divina”, que no es otra cosa que la persona de Cristo.

Se configuraba así la secularidad cristiana, según la cual lo esencial de la existencia humana, como la organización de la economía y el orden político, se funda en el autogobierno humano, en la razón o “ley natural”, que aunque es ejercida en común –y por lo tanto en el tiempo–, se apoya en último término en el juicio de cada uno sobre lo que es justo en cada caso. En ese sentido la vida de los hombres sobre la tierra, más que en la *polis* aristotélica, se realiza en un entramado de muchas comunidades, de muchas leyes humanas, subordinadas las unas a las otras, según el bien común que las constituye.

Aunque la gracia es necesaria para la perfección del hombre; por ser un don, se puede aceptar o rechazar, sin que por ello la vida humana resulte inviable, aunque sí notablemente dificultada. En ese sentido el cristianismo no propugna una ciudad totalitaria, en la que todos tienen que tener la misma fe, ya que el fundamento de la ciudad sigue siendo la naturaleza, la costumbre y la ley. Conviene tener presente que debido al pecado, la ley natural, que se realiza con el modo de vida en común, a lo largo

3 EN 1133^a.

4 Así se las entiende en “El tesoro de la lengua castellana o española” de Sebastián de Covarrubias. (2006). Se trata de hijas de dioses “...la una hace la gracia y concede el don, la otra la recibe, y la tercera vuelve la paga del beneficio recibido... jóvenes doncellas, porque la memoria del beneficio recibido por ningún tiempo se ha de envejecer; riéndose por el gozo, contento y alegría con que hemos de dar y como dos de ellas están vueltas de rostro para quien las mira, la otra está de espaldas, dándonos a entender que de la gracia que recibíamos, hemos de dar muchas gracias y reconocerla manifiestamente, y del beneficio y gracia que nosotros hicieramos hemos de olvidarnos, por no dar en el rostro con él al que le recibe. Están desnudas porque lo que se da ha de ser sin cobertura ni disfraz, pretendiendo interiormente en nuestro ánimo alguna recompensa; están todas tres trabadas de las manos, dando a entender que el hacer gracias y recibirlas entre los amigos ha de ser con perpetuidad y con una trabazón indisoluble, acudiendo siempre en las ocasiones a lo que obliga la amistad.”

del tiempo, no es siempre evidente, pues como hemos visto hay una circularidad entre la rectitud en el vivir y la rectitud en el pensar. Es por eso imprescindible el auxilio de la gracia que Dios de un modo o de otro hace llegar a todos.

En este marco, las economías están orientadas al bien común, que conviene determinar en cada caso. Por otro lado, puesto que la perfección humana exige la intensidad de las relaciones, y de modo más concreto la dependencia mutua, se requiere prestar especial atención a la justicia de las relaciones. Eso explica que los doctores medievales le prestaran mucha atención a la formación del “precio justo”, el que le corresponde determinar al juez, que en este caso es aquel capaz de emitir un juicio recto de la razón práctica sobre el valor de las cosas, que es reconocido y aceptado por todos como “justo”.

Los precios justos de ningún modo pueden ser determinados de modo universal y abstracto, por ley, sino en concreto y para cada caso, bajo la ley y de acuerdo con el derecho. Requiere tener en cuenta las circunstancias por el lado del modo, la causa, la experiencia y la habilidad de las partes, así como de la respetabilidad pública de los que juzgan.

Por otro lado, como ese precio tiene que reflejar el bien común, cuanto más y mejores son los mercados, en el sentido de que son muchos los que participan, tienen experiencia, son hombres prudentes con honorabilidad acreditada, con mayor facilidad y seguridad se puede establecer la justicia de los precios. Las estimaciones comunes se hacen así muy próximas a la realidad de las cosas, pues hay garantía de que los efectos perniciosos están ausentes, o son insignificantes.

El concepto de “precio justo” no es incompatible con una ganancia, si esta no se opone al bien común. La ganancia solo es injusta si proviene de un falseamiento de la realidad, del intento de situar el interés particular por encima del bien común.

Para la fijación de los precios justos hay que tener en cuenta la moneda, dimensión especial de la “ley humana”, símbolo patrón de la necesidad común, expresión de la dimensión desiderativa del bien común. Eso quiere decir que la moneda, como la ley, tiene que ser universal y estable, la misma para todos, según la “ley natural”. En este sentido la usura debe ser rechazada, por constituir un modo de falsear la moneda, de impedir que sirva de medida objetiva de la necesidad común. El usurero pretende llevar a cabo una compra y venta de una mercancía que no existe, sin atender a la realidad de las cosas, a lo que hace posible el mantenimiento del bien común.

La crisis de la secularidad cristiana

El miedo a la naturaleza y a la razón

Como ya hemos dicho, había habido desde el principio cristianos, especialmente entre los que provenían de la filosofía de Platón, asombrados ante la profundidad de las verdades cristianas sostuvieron 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 decir en este tema. Consideraban que la filosofía había tenido sentido antes de la llegada Cristo, pero después, carecía de

sentido⁵. No tiene entonces nada de extraño que no vieran con buenos ojos una teología apoyada en la filosofía, sobre todo si está última era la aristotélica, que a diferencia de la platónica, confiaba en la realidad de las cosas como medio para alcanzar la verdad.

Por otro lado, también había habido otros cristianos que, llevados de un cierto optimismo místico, pensaban que la fe y la razón eran procesos cognitivos convergentes, que llegaría un momento en que la razón podría aclarar los misterios de la fe. Razonaban de la siguiente manera: si Dios era lo sumamente inteligible, debía actuar siempre del “mejor modo posible”, de modo que el mundo creado tenía que ser el mejor de los posibles. Un planteamiento según el cual Dios habría creado por necesidad, no le había quedado más remedio que crear el mundo tal como era. En tal caso, siguiendo esa misma necesidad, la razón humana sería capaz de llegar hasta Dios.

Estas dos posturas enfrentadas, que se pueden calificar de fideísmo y racionalismo, chocarían violentamente con ocasión del descubrimiento de las obras de Aristóteles, y su difusión en las universidades de París y Oxford. La conjunción del vigor filosófico del pensamiento de Aristóteles, junto al logicismo que tanto se había desarrollado en los finales de la edad media, hizo que en algunos ambientes se elaborara una teología demasiado logicista o racionalista, que parecía no necesitar de la fe.

Como reacción surgiría, en el siglo XIV, una teología que frente a ese determinismo racionalista que algunos escolásticos habían extremado, quería poner de relieve la trascendencia y libertad de Dios. Insistían en que Dios es absolutamente libre, de modo que toda la creación es contingente, podía perfectamente no haber existido, o haberlo hecho de una manera distinta a como lo era en la actualidad. Una libertad que también extendían a la economía de la Salvación. No existían “razones necesarias”, motivos inapelables para explicar porqué Dios había hecho una cosa y no la otra. De ningún modo se podía pretender, por vía causa y efecto, remontarse a las “razones divinas”. Era absurdo y sin sentido preguntarse porqué Dios había procedido de una manera en lugar de otra.

Esta actitud, en sí misma razonable, llevada a su extremo, como hicieron algunos, implicaba dar primacía a la voluntad sobre la inteligencia. Todavía más, sostendría que la fe, entendida como puro acto de la voluntad –el estilo de Tertuliano– era el único camino de acceso al conocimiento verdadero. Un paso muy peligroso pues como consecuencia inmediata llevaba a situar la voluntad como único principio activo, quedando la inteligencia como necesariamente pasiva.

Una inteligencia pasiva no puede por definición ser acto de ser, sino que se convierte en algo parecido a un espejo que se limita a reflejar en una imagen o representación de una realidad, que se supone que “está ahí fuera”, pues la razón deja de “leer dentro”, de llegar hasta lo más hondo del ser de las cosas. De tal modo que el conocimiento solo podía ser “la representación” de una realidad que permanece “al otro lado del espejo”, algo externo e impenetrable. En lo sucesivo lo pensado no estaría en el plano de la realidad –de lo ontológico– sino en el plano de la lógica.

⁵ Para este tema ver Polo, L. (1993) pp. 48-61.

¿Cómo se podía entonces estar seguro de que ese espejo no deformaba la realidad? ¿Si el conocimiento es copia de la realidad, no podría suceder que la copia fuera mala, e incluso una falsificación? ¿Se correspondían los estados interiores de cada hombre, formados a partir de los datos sensibles, con la realidad que quedaba “ahí fuera”?

Un conocimiento de ese tipo, que no llegaba al ser de las cosas, solo podía tener una finalidad pragmática, relacionada con la dimensión útil de la vida. El conocimiento de las realidades profundas, incluidas el ser de las cosas, solo serían accesibles si Dios se dignaba revelarlo.

Con esta actitud se acabaría por asegurar que la naturaleza, convertida en pura apariencia contingente, sin un acto de ser que la sustentase⁶, solo tendría la consistencia que la razón humana quisiera asignarle, una pura conjetura, una explicación funcional o mecánica. Una naturaleza que en consecuencia dejaba de tender a su fin, sin ser de ninguna ayuda para el hombre en el logro de su propia perfección.

Vistas así las cosas, el camino del hombre hacia su fin último se tornaba un enigma. No podía contar ni con la naturaleza, ni con la costumbre, ni con la razón. La única de las potencias humanas que por ser activa podía crecer y fortalecerse sería la voluntad. El acto más excelente y digno del hombre pasaría a ser un “puro acto de amor” a Dios, el acto de una voluntad autónoma, que se dirige directamente a Dios por encima de las tendencias de la naturaleza y la razón. Es decir, aparecía un nuevo enfoque “espiritualista” o “descarnado” de la vida del hombre sobre la tierra.

En cuanto incapaz de otra perfección que la de su voluntad, el hombre pasaba a identificarse con su esencia, dejaba de ser persona para convertirse en “este hombre”, aquí y ahora, en el sentido más empírico e inmediato. Lo que definía al hombre era la autonomía radical de su voluntad frente a todo lo demás, con la consecuencia inmediata de que la libertad no es un fin al que se tiende, sino algo que se tiene desde el principio, una indiferencia absoluta de la voluntad frente a todo lo que no sea ella misma.

En este camino de rechazo de la naturaleza y la razón, el último paso lo daría Guillermo de Occam. En su opinión, si el único principio activo era la voluntad, que actuaba espontáneamente, ¿por qué no prescindir del conocimiento, incluso como imagen o representación de la realidad? De tal modo que no habría realidad, sino simple imagen mental, sin preocuparse de ir más allá.

Detrás de los universales, como por ejemplo el concepto de perro, no habría ninguna realidad, solo serían ficciones del pensamiento, una especie de economía de lenguaje, con lo que estrictamente el hombre solo puede tener un conocimiento intuitivo⁷ de los singulares. Una postura que daría lugar al nominalismo, uno de los empirismos más radicales que jamás se hayan conocido.

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

7 Como lo completamente aislado no puede tener intencionalidad, solo 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.

Occam llegaría a decir que no veía inconveniente en admitir que Dios provocaba en la mente humana una intuición sensible, sin fundamento en nada real, de modo que conocer era un espejismo. Llegado a este extremo las relaciones del objeto con el sujeto, del efecto con la causa, quedaban sin fundamento real, no eran más que pura apariencia. Lo cual no impedía que la lógica, lo único sólido y seguro de la razón humana, pudiera jugar con las ideas, sin necesidad de atribuirles valor o significado. El pensamiento vendría a ser algo distinto al conocimiento, un simple juego lógico de ideas. Un pensamiento que podía fingir tantos universos como se quisiera todos ellos hipotéticos.

Aceptando esta postura, la ciencia se hacía imposible, pues su existencia supone la realidad de los universales. La única ciencia posible, si se le puede llamar así, se reduciría a establecer, con la mayor precisión y seguridad posible, la evidencia descriptiva de los singulares concretos. No cabría otra demostración que la evidencia inmediata. Si el único conocimiento posible se basa en la intuición y la voluntad, la sospecha hacia la realidad se hace inevitable, de nada se puede asegurar nada.

Lo mismo que no había verdadera ciencia, tampoco había filosofía, solo era posible una muy extraña y limitada teología basada en la “pura fe”. Lo que pronto se comprobaría sería que al quitar el supuesto velo racionalista que, en opinión de algunos, como Occam, la filosofía griega había puesto sobre el rostro del Dios de la Biblia, lo que apareció fue 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. Un Dios creador de un universo caótico, de una apariencia de realidad. El hombre se encontraba así perdido, por un lado frente a un Dios enigmático, y por otro lado, frente a un universo infinito y sin orden, que permanecía mudo y sin sentido. Asimismo la Revelación se hacía enigmática, pues privada del apoyo de la naturaleza y la razón, solo podía ser “pura voluntad” de creer, algo que ni siquiera es humano.

La economía y la política consecuencias del pecado

Si la naturaleza y la razón no son medios para la perfección del hombre, la ley no podía seguir siendo un conocimiento ponderativo de la realidad, algo propio de la razón; sino que solo podía ser mandato de una voluntad, que en último término solo podía ser la de Dios.

Con este nuevo enfoque las criaturas y el hombre no se moverían desde dentro, según las inclinaciones de su propia naturaleza, sino mediante mandatos que le llegan desde fuera. Además, puesto que no hay nada intrínseco y necesario en esos mandatos, ya que lo mismo Dios podría haber mandado lo contrario, para que sean aceptados y cumplidos necesitan de premios y castigos.

El concepto de la “ley natural” como participación del hombre en la “ley eterna”, quedaba sin sentido. Ni siquiera esta última tendría sentido, ya que su mera existencia era considerada una restricción a la libertad de la omnipotencia divina. En lo sucesivo la única ley en sentido propio sería la manifestación explícita de la voluntad de Dios, la “ley divina” entendida como la voluntad de Dios promulgada, dada a conocer a los hombres a través del texto de la Sagrada Escritura. Algo Esta forma de entender la “ley divina” era muy distinta a la de Tomás de Aquino.

La promulgación de la ley, el modo de dar a conocer la voluntad del legislador, pasaba a convertirse en elemento esencial. Si la ley no se publicaba, si no se ponía por escrito, no existía, pues no residía en el interior del hombre. Dicho de otra manera, la ley se hace inseparable de la existencia de un texto concreto. Esto es algo propio del nominalismo, para el que solo existe lo singular concreto, como es un texto.

Ahora bien, si todo lo singular solo puede ser conocido de modo intuitivo, entonces la ley identificada con un texto, ¿cómo puede ser interpretada o aplicada a los casos concretos? La respuesta fue que la razón por sí misma sería *recta ratio*, es decir, capaz de establecer la voluntad del legislador. Con este paso la ley dejaba de ser relativa a la razón, para ser ella misma⁸. Paradójicamente en el tema de la ley, el nominalismo acabaría desembocando en el más puro y estricto racionalismo⁹.

Dentro de este nuevo modo de pensar la “ley humana”, que significativamente pasaría a llamarse “ley positiva”, sería la “puesta” por el legislador humano, supuestamente a partir de esa norma superior -la “ley divina”- fundamento de todas las demás¹⁰. En tal caso ya no sería “lo que establecen los jueces”, sino lo que establece la voluntad del legislador humano. La justificación de esa ley humana es por tanto teológica, la establece el legislador humano por deducción lógica, a partir del texto de la “ley divina”, donde se expresa la voluntad de Dios. Un proceso en el que, como acabamos de ver, aparece el nada sencillo problema de la hermenéutica del texto. La razón que comparece en la ley es la teórica, la que está más allá del tiempo y la comunidad.

Como consecuencia también cambiaban los conceptos de lo “justo” y del “derecho”. Lo “justo” dejaba de ser el *medium rei*, lo que se ajusta a la realidad existencial, para ser lo “legal”, el *medium rationis*, lo que se ajusta a la letra de ley, que solo puede ser un equilibrio de voluntades en conflicto. En el momento en que la voluntad del legislador pasa ser el objeto de la justicia general, resulta que la voluntad de cada uno pasa a ser el objeto de la justicia particular, con lo que de modo inevitable ambas justicias quedan enfrentadas y en permanente conflicto. Si lo “legal” pasaba a ser la solución impuesta por ley a un conflicto de voluntades, el derecho pasaba a confundirse con la ley.

¿Cómo justificar la existencia de la ley si nada de lo creado estaba orientado a la perfección del hombre? La respuesta a este interrogante fue “puramente teológica”. La ley había surgido como castigo, consecuencia del pecado del hombre. Con ello se estaba suponiendo una situación prehistórica, antes del pecado, en la que hipotéticamente los hombres no habrían estado sometidos a ningún mandato, puesto que no eran egoístas y tenían todo en común, lo que les permitía vivir libres,

8 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.

9 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.

10 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.

independientes los unos de los otros, sin conflicto por sus mutuas apetencias. Había sido como consecuencia del pecado como había aparecido la familia, remedio de la concupiscencia; y la ciudad, remedio para los desordenados deseos de poseer y dominar. Solo entonces los hombres se hicieron desiguales y dejaron de ser libres.

Si en esa hipotética situación, antes del pecado, no había habido conflictos en el uso de los bienes, y los hombres podían vivir aislados, eso solo podía ser debido a que o bien los hombres tenían perfectamente limitadas sus necesidades –como los otros animales–, razón por la que no necesitaban ni de economía ni de política, o bien porque su razón les permitía determinar con toda precisión lo que debían consumir y dejar para los demás, en cuyo caso la razón se situaba por encima de la voluntad, contra el principio básico de los nominalistas. En cualquier caso, como se puede comprobar todo intento de salirse de la realidad, lleva de un modo u otro a lo mítico, a lo que se sitúa fuera de la historia, haciendo posible todo tipo de fábulas y conjeturas.

Lo que por encima de todo se estaba diciendo era que el hombre no era un animal naturalmente político, sino que en su origen había sido un individuo, alguien no necesitado de los otros ni de la naturaleza, que podía vivir en soledad. La ciudad había sido un orden posterior y sobrevenido, impuesto desde arriba por una voluntad divina única e incommunicable, para poner remedio a las desastrosas consecuencias de una naturaleza humana corrompida por el pecado.

En todo caso, por ser un concepto universal, la ciudad era también ficción, empíricamente no podía ser más que un agregado de individuos, el menor y más débil de los grados de unidad posible entre los hombres, algo así como la cola de un autobús. El objetivo de este modo de entender la ciudad de ningún podía ser la perfección de los hombres, sino mantener a raya la concupiscencia de todos, con vistas al orden externo o público.

Tampoco en ese tipo de ciudad tenía sentido alguno el bien común, que quedaba sustituido por el interés general, una imposición de la ley o voluntad del legislador en nombre de Dios, en forma de diseño racional a priori –una idea abstracta y universal– supuestamente deducido del texto sagrado, de la “ley divina”. Desaparecía así la idea de la autoridad política, el saber reconocido y confirmado por todos, para transformarse en poder, en la voluntad más poderosa capaz de imponerse violentamente a todas las demás. Un poder que necesariamente tenía que concentrarse en un punto o centro, desde donde ejercer su violencia sobre los demás. Como se puede comprobar en este modelo de ciudad desaparecía la política, la cual quedaba absorbida por una economía global, como si toda la ciudad fuera una familia, gobernada por un “despotés” que actúa en nombre del legislador divino.

La secularidad cristiana, basada en una filosofía abierta a la fe, como era la de Tomás de Aquino, que se basaba en el autogobierno del hombre a través de la ley natural, quedaba de hecho eliminada, para ser sustituida por una teocracia. En efecto si el fundamento de la ciudad no estaba en la ley natural sino en la “ley divina”, entendida como un texto escrito –la Biblia– que expresa la voluntad de Dios, a esa ciudad solo pueden pertenecer los creyentes, pues quien no lo fuera, quedaba libre de obligación de la ley y por tanto fuera de la ciudad, que pasaba de este modo a ser totalitaria, pues

afectaba a la conciencia de cada uno. Este planteamiento ponía en grave peligro la unidad y existencia no solo de la ciudad, sino de toda la comunidad política. Si toda ley provenía de la voluntad divina, correspondía en último término a la voluntad humana rechazarla o ponerla por obra.

De este modo, la ley divina, que para Tomás de Aquino era la gracia, el mismo Cristo, quedaba ahora convertida en algo terrible, no solo en boca de Dios, sino sobre todo en la de su supuesto representante: el príncipe cristiano. El único límite a la voluntad del legislador humano sería, en cierta medida, la misma ley divina bajo la que también estaba sometido. Un límite ciertamente débil pues se trataba de algo tan impenetrable como la conciencia del legislador.

Un aspecto muy importante sería la aparición de un nuevo modo de entender la pobreza, el desprendimiento de los bienes. En este debate en defensa de la libertad de Dios, frente a la naturaleza y la razón, habían desempeñado un papel muy importante frailes franciscanos británicos, como eran Duns Escoto y Guillermo de Occam, un debate que tenía mucho que ver con el desprendimiento y libertad frente a la fuerza de las cosas.

A la hora de defender el modo franciscano de vivir la pobreza, Occam, junto a otros franciscanos habían empleado el siguiente argumento: puesto que la propiedad había surgido por ley, como consecuencia del pecado, los que quisieran vivir según la perfección evangélica, o según la ley divina, tendrían que vivir como vivían los hombres antes de la caída, es decir usando los bienes pero sin ser propietarios, que era como efectivamente los franciscanos querían vivir.

Según este argumento la propiedad habría sido impuesta después del pecado como un modo de organizar el intercambio, la compra y venta, propias de la ciudad, como un modo de poner límite a la concupiscencia de los bienes. Sostenían que con anterioridad al pecado en el paraíso no había existido ningún tipo de propiedad, ni siquiera la propiedad común, pues por ser universal solo era una ficción. En el paraíso solo existía posesión como facultad inmediata sobre una cosa, un acto de voluntad, orientada a su uso, dejando siempre lo mismo y de igual calidad para los demás, que era lo justo.

Había sido después del pecado cuando la voluntad se corrompió, cuando se desató el deseo y se hizo entonces necesario introducir el dominio o propiedad, un acto de voluntad, bajo la ley, con vista a enajenar o cambiar de forma ordenada. En ese sentido la propiedad era algo negativo, un derecho de defensa contra la depredación de los otros, un derecho de reclamación ante el legislador, para que éste restablezca la propiedad a su situación original. Por esa razón, de ningún modo podía existir propiedad en el paraíso ya que no había ley, ni ciudad, ni tribunales donde recurrir.

Este razonamiento poco solo era poco satisfactorio sino que estaba también lleno de contradicciones. Si el hombre en el paraíso podía consumir sin propiedad, solo podía ser debido a dos motivos: o bien porque era como los otros animales, que por carecer de conocimiento tienen sus necesidades determinadas, o bien porque la razón le indicaba que debía consumir, de modo que quedase lo mismo y de igual calidad para los demás, lo cual suponía un conocimiento muy por

encima de la capacidad humana. Además, si se aceptaba este segundo caso, más propio del hombre, se entraba en contradicción con la idea de que el uso solo podía venir de la voluntad.

La autoridad de la Iglesia había rechazado que fuera posible el uso sin la propiedad, como pretendían vivir los franciscanos, pues se prestaba a un tipo de comunismo muy peligroso, que anulaba la política y convertía la sociedad en una gran familia, una gran economía donde un “despotés” asignaría a cada uno lo que necesitase.

En su defensa los franciscanos entraron en contradicción cuando afirmaron que tenían derecho a vivir de ese modo, con lo cual venían a conceder que efectivamente ese modo de uso se correspondía con un dominio. Pero al mismo tiempo, como sostenían que ese derecho ya existía en el paraíso, antes del pecado, antes de entrar en sociedad, estaban dando entrada a la idea moderna de la propiedad como derecho subjetivo, propio del individuo en cuanto tal. Se puede decir que sería a partir de ahí como surgiría la moderna concepción individualista y “posesivista” de la economía política moderna.

Si la propiedad estaba basada en la voluntad y en la ley, los intercambios solo podían depender de la voluntad de las partes, que no se relacionaban como miembros de una comunidad orientada al logro de un bien común, sino como individuos dotados de derechos originarios, prehistóricos y presociales. Los intercambios se orientaban a establecer, bajo la ley, algún tipo de equilibrio entre voluntades que solo dependían de sí mismas. Dejaba de tener sentido el “precio justo” que pasaba a ser sustituido por el “precio legal”, el que se ajusta al interés general, al fijado por la ley. Como esto no era posible al final solo quedaba el precio de hecho o positivo, resultante de un equilibrio conjeturado entre voluntades individuales subjetivas.

Si bastaba con la voluntad individual para determinar la realidad de las cosas, nada impedía atribuir de mutuo acuerdo realidad a los futuribles. 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. De este modo quedaba de manifiesto que el precio no tenía que ver con el tiempo, con la vida, con la realidad del devenir de las cosas.

Esto llevaría a un cambio radical en el modo de entender el mercado, que dejaría de estar ligado al acto concreto de compra y venta, situado en el plano de lo real, para convertirse en un concepto universal y abstracto, en un mecanismo dotado de su propia legalidad, destinado a restablecer la distribución de propiedad fijada por voluntad del legislador.

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.

En poco tiempo dejaría de hablarse de la justicia o injusticia de los precios, los cuales vendrían a ser entendidos como resultado de un proceso teórico de determinación de un equilibrio utilitario de deseos, gobernado desde una instancia superior e impersonal, 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, ya que 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.

La moneda dejaba de ser símbolo de la necesidad objetiva y común, para ser 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.

Una secularidad fracturada

El humanismo fideísta

En medio de este ambiente nominalista de rechazo de la filosofía, 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 ante el descubrimiento de la antigüedad clásica que hasta entonces había estado como enterrada. Ante las obras de los clásicos la gente se preguntaba, no sin asombro, cómo había sido posible una cultura tan admirable sin contar con la fe, la cual era considerada este era el único camino fiable de acceso a la verdad. ¿No podría suceder que Dios no interviniese tan directamente en los asuntos humanos, en contra de lo que sostenía el espiritualismo nominalista? ¿No sería posible una economía y una política sin dependencia directa de la ley divina, de lo establecido en la sagrada escritura?

De este modo surgiría una corriente conocida como humanismo renacentista, que no propugnaban una vuelta al paganismo, sino un modo de conciliar la *pietas* cristiana con la *humanitas* romana. El objetivo sería recuperar la dignidad de lo humano, no para perseguir la gloria y el honor, como habían hecho los antiguos romanos, sino para poner en práctica las virtudes ciudadanas, a las que, por supuesto, había que añadir la caridad cristiana.

En cualquier caso, como estaban convencidos de que la filosofía no podía contribuir a resolver los grandes interrogantes humanos, que solo eran alcanzables a través de la Biblia, llegaron a la conclusión de que no obstante, como ponía de manifiesto la cultura romana, la razón sí era capaz de

resolver los asuntos de la ciudad. En otras palabras, que para esos temas no hacía falta recurrir a la ley divina, al texto sagrado, como sostenían muchos cristianos. Pero puesto que seguían considerando una razón disminuida, a la hora de enfrentarse con esos temas solo se podrían guiar por argumentos utilitaristas, de simple conveniencia o eficacia.

El resultado fue que los humanistas venían a propugnar una especie de epicureísmo y cristianismo, de tal modo que cada uno encerrado en sus asuntos particulares, tanto terrenos como espirituales, se procuraría de lograr lo más útil o conveniente para su interés, sin estorbar ni perjudicar los intereses de los demás. A la hora de explicar cómo podía ser eso posible, sostenían que, como había sucedido en Roma, bastaba con la retórica, la eficacia de la palabra humana, para poner orden en la ciudad.

Al modo nominalista daban por supuesto que la gramática, el orden del lenguaje, no procedía de la realidad de las cosas, sino que era la voluntad del legislador la que por medio de la palabra, el discurso y la ley, ponía orden en las cosas. La retórica constituía el instrumento idóneo para que de una agregación informe de individuos surgiese el orden de la ciudad. Algo que por otro lado, pensaban que también ocurría en el plano de la fe, donde solo la ley divina, la palabra de Dios escrita en la Biblia, era el medio para la salvación del hombre.

Por otro lado, puesto que la filosofía no era de ningún provecho, tanto para la vida civil como para la relación con Dios, lo mejor era dedicarse a la vida práctica, a los negocios y el gobierno de la ciudad. Sólo así sería posible proceder a transformar y poner orden en esa realidad oscura y desordenada, situada “al otro lado del espejo”, que pasaba a ser la gran tarea humana en esta vida.

Aunque de ninguna manera pretendían una tajante separación entre los problemas cotidianos de la ciudad y el modo de alcanzar la salvación, ésta se acabaría imponiendo, pues estaba implícita en los mismos fundamentos de esa actitud. De hecho, propugnaban una doble vida sin relación entre ellas, de un lado una vida civil gobernada por la mera eficiencia en la resolución de los problemas, sometida por tanto al poder del príncipe, de otro lado una vida cristiana pietista, reducida a unas prácticas de devoción, que había que cumplir simplemente porque eran mandato divino, sin nada que ver con la realidad de la existencia terrena.

Una fe deshumanizada

En el seno de la misma corriente nominalista de rechazo a la filosofía de Aristóteles, surgiría en el centro de la Europa del siglo XV, el protestantismo, un movimiento esencialmente religioso que pretendía una purificación o reforma de la Iglesia. En este sentido no se interesaban primariamente por el modo de organizar la ciudad, como los humanistas, sino directamente por la salvación de las almas.

Para salvar a los hombres Dios no necesitaba contar ni con la naturaleza ni con la razón, ni mucho menos con las obras humanas, le bastaba simplemente con su voluntad. Acusaban a la Iglesia romana de haberse dejado contagiar por la filosofía de Aristóteles, y haber creado una teología contaminada

de paganismo, que daba importancia a la mediación de las obras humanas, de los sacramentos, de los méritos de los santos, etc. Eso no era más que idolatría y vuelta al paganismo. La verdadera iglesia era la de los que se apoyaban solo en la palabra de Dios, tal como la había predicado Cristo, sin mezcla alguna con la filosofía. Para salvarse bastaba con la sola fe, sin necesidad alguna de obras. Dios salvaba a quien quería, sin contar para nada con sus supuestos méritos. Una fe que era un puro acto de voluntad, sin mezcla alguna con una actitud filosófica de interrogación sobre el sentido del misterio.

La salvación era un designio inescrutable de la voluntad divina, sin que contara para nada la mediación de los sacramentos y las obras de misericordia. La verdadera unión con Dios se realizaba de modo oculto e inefable, sin contar con la luz de la razón y las tendencias de la naturaleza. 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, que solo Dios podía ver. Un planteamiento que dejaba traslucir la radical incompatibilidad entre la libertad humana y la providencia divina, algo que ya estaba presente en el enfoque de Occam.

Para los protestantes, la naturaleza humana después del pecado original había quedado totalmente corrompida, de tal modo que, en contraste con los humanistas, sostenían que de ningún modo la palabra humana podía por sí misma poner orden en la ciudad. Eso solo podía lograrlo la ley divina, la voluntad manifestada por Dios en las escrituras. Con esta actitud se llevaba al extremo la confusión iniciada por los nominalistas entre la ley, el derecho y la moral.

La ley positiva, la que gobierna la ciudad necesariamente tenía que ser la voluntad del soberano, siempre que actuara como su delegado, deduciendo sus preceptos del texto de la Biblia, con el consejo de los ministros de la palabra. Como de hecho ese tipo de gobierno era una teocracia, se exigía que todos los súbditos y el soberano tuviesen la misma fe, pues en caso contrario, los súbditos no se sentirían obligados ante su soberano. Eso explica el principio, "*Cuius regio eius religio*", según el cual a cada uno había que asignarle su soberano en función de su fe.

Influido por el nominalismo más moderado de los humanistas, Calvino también consideraba la ciudad como consecuencia del pecado original; no obstante, a diferencia de Lutero, pensaba que, en cuanto remedio de la naturaleza caída, podía servir para mejorar los aspectos culturales y utilitarios, haciendo posible una vida más disciplinada al mantener a la gente ocupada y alejada del pecado, pero sin contribuir por eso a su perfección. En cualquier caso se diferenciaba de los humanistas, en que ese orden factual no dependía de la retórica de algún hombre excepcional, de un gran legislador, sino del seguimiento de lo revelado por Dios en el texto sagrado.

Además, aunque opinaba como Lutero, que las obras humanas nada tienen que ver con la salvación, si pensaba que llevar una vida disciplinada de trabajo, aceptada como castigo por el pecado original, podía ser síntoma de predestinación, y sobre todo como una técnica de control social. Deber y obediencia a la voluntad divina manifestada en la aceptación del trabajo disciplinado eran claves 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 el desbordarse de los vicios, consecuencia del pecado.

Un rasgo típico del pensamiento protestante en lo que se refiere a la economía y la política, especialmente durante los siglos XV y XVI, sería que los argumentos empleados procederían cada vez más de citas de los textos de la sagrada escritura, que poco a poco irían desplazando a los argumentos basados en la articulación de la ley humana con la ley natural, en la naturaleza, la costumbre y la razón. Todos los doctores protestantes, Lutero, Melancton y Calvino, apoyaban sus conceptos económicos en textos de la Escritura. No les preocupaba el ser natural de la ciudad y la economía, sino evitar los pecados y la desobediencia a lo establecido por ley divina. Eso les llevaría a posturas intervencionistas, que en último termino dejaban la constitución del orden social y económico en manos de la arbitrariedad de un poder político absoluto y teocrático.

Solían recurrir a textos con los que pretendían respaldar la visión pesimista de la naturaleza humana, de modo que realidades como la propiedad y el trabajo se presentarían como algo negativo, como un castigo consecuencia del pecado, y en el mejor de los casos, como un remedio impuesto por Dios a la concupiscencia y la pereza. Bajo ningún concepto se presentaban como medios imprescindibles para alcanzar la perfección humana.

A lo largo de esos siglos, 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, con vistas al mantenimiento del orden público. Se iría de este modo consolidando el concepto de precio legal, el obligatorio por imperativo legal. Algo que, por su propio fracaso, acabaría de modo inevitable con la introducción del precio corriente, o de hecho, el fijado por voluntad arbitraria de los que llevaban adelante una transacción.

La imposición de un precio legal, establecido de modo arbitrario, sin fundamento en la realidad de las cosas, 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 todos los individuos, de una especie de voluntad general. De este modo se empezaría a imponer la idea del mercado como algo abstracto, como un sistema teórico de enfrentamiento de todas las voluntades individuales con vistas a determinar el precio, el punto medio de equilibrio de esa multitud de fuerzas contrapuestas. Se procedería a un cambio gradual en el modo de entender la estimación común, considerada como la composición mecánica 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 conviene destacar la postura de Calvino, quien consideraba que la prohibición de la usura no tiene fundamento en la realidad de las cosas, sino que su único fundamento era un precepto divino, que podía haber tenido algún sentido en una determinada época, y que luego se había mantenido por simple prejuicio. Para defender esta interpretación relativista, atacando el pensamiento de Aristóteles, llegaría a sostener que los antiguos filósofos se habían convencido de que

la moneda no era productiva por el simple hecho de que guardada 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 sagrados que se refieren a la prohibición de la usura como propios de una situaciones culturales e históricas ya superadas, que ciertamente habían sido preceptos divinos, pero con el mismo paso de la historia habían quedado superados. Su postura definitiva sobre este delicado tema fue que 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, Etieene. *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 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