

Hacia una secularidad atea

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega

Universidad de Navarra

Pamplona

2012

La raíz teológica de la modernidad

Un hombre natural o “como si Dios no existiera”

Como hemos visto en el tema anterior, al final de la edad media, en nombre de una supuesta defensa de la libertad de Dios, se había procedido a rechazar las bases filosóficas de la secularidad cristiana, como la propuesta por Tomás de Aquino, y en su lugar se habían puesto las bases fideístas de una concepción teocrática de la sociedad, incompatibles con la libertad religiosa, no respetuosa con la dignidad de la persona. Eso daría lugar a lo que hemos llamado “secularidad fragmentada”, que tuvo sus manifestaciones en el humanismo renacentista, en el protestantismo, y de modo especial, en el calvinismo.

Después del concilio de Trento, a lo largo del siglo XVII, tendría lugar un intento de recomponer la secularidad cristiana fragmentada, de modo que no acabara en teocracia, o lo que es lo mismo que no tuviera como su último fundamento la ley divina, o de modo más concreto el texto de la Biblia. Con este fin hubo quienes se propusieron reconsiderar la finalidad del hombre, de modo que fuera posible separar -al principio como una simple hipótesis de trabajo- su doble dimensión: histórica y escatológica. Luego, como se verá más adelante, se acabaría de modo inevitable, y contra el deseo de los que lo habían propuesto, por establecer un corte radical entre lo político, la vida del hombre sobre la tierra, y las creencias, la vida del hombre más allá del tiempo. Como quienes propugnaban esto seguían siendo cristianos, no podían dejar de afirmar que el fin último del hombre era la contemplación de la Gloria de Dios, pero pensaban que con esa hipotética separación entre lo natural y lo sobrenatural, sería posible

evitar una concepción teocrática de la economía y la política. Lo que buscaban era poner unos nuevos fundamentos a la convivencia social, de modo que bajo un mismo régimen político pudieran vivir en paz hombres de distintas religiones y creencias, como sucedía de hecho, por ejemplo, bajo la monarquía de Felipe II.

En realidad, eso era lo que estaba en el centro mismo de la secularidad cristiana, tal como la había planteado Tomás de Aquino, pero no lo podían ver así, ya que partían de una postura filosófica muy próxima a la de los nominalistas, que junto al rechazo de Aristóteles, habían rechazado también la superación que Aquino había hecho de los aspectos que a ellos les parecían conflictivos e incompatibles con la fe. Esto les llevaría a no entender la visión del hombre como persona, optando en su lugar por enfocarlo desde el plano de su naturaleza empírica y observable.

Se resistían a enfocar al hombre como persona, ya que eso implicaba, según pensaban, una naturaleza destinada a un fin que excedía sus facultades, a la que calificaban de “sobrenatural”. Si el hombre para alcanzar su fin natural tenía que requerir necesariamente a la ayuda de la gracia, ésta dejaría de ser un don. Para evitar esto último, y como un modo de defender la gratuidad de la gracia, propusieron fracturar el fin del hombre en dos: uno “natural”, adecuado a sus facultades, y otro “sobrenatural”, alcanzable solo por el puro don de la gracia de Dios.

Como se puede comprobar, estos teólogos mantenían tanto una idea legalista de las relaciones de Dios con los hombres, como una muy estrecha concepción aristotélica de la naturaleza. Según ellos, la filosofía de Aristóteles no admitía el supuesto de una naturaleza que no pudiera alcanzar su fin por sus propios medios.

Ciertamente, ninguno de ellos, en cuanto cristianos, defendía que el fin natural del hombre existiera realmente, simplemente lo introducían como hipótesis de trabajo, como un modo de explicar que la gracia divina era un don. Pero, al mismo tiempo, venían a sostener que para el logro de ese hipotético fin natural le bastaba al hombre con sus propias facultades. Una afirmación que llevaría a unas consecuencias muy graves y que no habían sido capaces de preveer.

Aunque de momento solo se planteara en el plano de las hipótesis, se abrió la posibilidad de un “hombre natural” que podría vivir su existencia terrena persiguiendo un fin natural alcanzable con sus propias fuerzas. En otras palabras, se estaba sugiriendo la posibilidad de contemplar como se comportaría un hombre que no tuviese ninguna tendencia natural a Dios. En cualquier caso, en el plano de la fe, nunca negaron que ese mismo hombre hipotético, seguiría teniendo un fin sobrenatural, aunque no hubiese nada en su naturaleza que desvelara la existencia de ese fin.

Situados en esa perspectiva, el fin sobrenatural de ese hombre pasaba a ser algo superfluo y no necesario para esa hipotética naturaleza “humana pura”. Se convertía en algo añadido por un acto posterior de la omnipotencia divina, que implicaba un cambio radical en su naturaleza. Propiamente ni tan siquiera podría ser llamado fin, pues no había nada en su naturaleza humana que tendiera hacia él. Si esa misma naturaleza recibía una posterior y accidental ordenación gratuita a un fin sobrenatural, necesariamente implicaba un cambio de naturaleza,

una transformación en un ser completamente distinto. Habría una fractura total entre la vida natural y la sobrenatural.

El resultado fue que, aunque solo en el plano de la hipótesis, se daría entrada en el ámbito de la teología y filosofía de una naturaleza humana “razonable”, es decir no contradictoria, completa y suficiente en sí misma, que podría alcanzar su fin natural con sus propios recursos. A quienes pensaban de esta manera, si querían seguir siendo coherentes con su fe cristiana, no les quedaba más remedio que admitir dos formas de beatitud: una sobrenatural, ver a Dios, que se realizaría mediante una extraña e inexplicable transformación de su naturaleza, sin ninguna relación con la previa existencia terrena; y otra natural, que se realizaría en esta vida, algo así como un estado de dicha y felicidad que cada uno podría alcanzar por sí mismo. Sería a partir de este modo de pensar como en poco tiempo, paradójicamente se daría lugar al desarrollo de la llamada secularidad moderna, que prescinde de la vida eterna.

Por otro lado, entre otras muchas consecuencias, conllevaría en el ámbito de la antropología, la desaparición de las huellas del pecado original, que pasaba a ser un hecho inobservable. Si solo existe una naturaleza humana empírica y observable, la que no tiende a un fin que la supera, el hombre es simplemente tal como se manifiesta.

En relativamente poco tiempo se extendería la mentalidad de que el hombre debía ser estudiado con objetividad natural, *etsi Deus non daretur*, como si Dios no existiera, dando por supuesto que disponía de un fin puramente natural. Una postura nada sencilla de mantener, pues si el hombre se reduce a lo empíricamente observable, entonces no se puede establecer de modo concluyente cual podría ser, efectivamente, ese supuesto fin natural que podría alcanzar con sus propias fuerzas.

Una filosofía “simplemente humana”

Del mismo modo que se había llegado a pensar, en una extraña y paradójica reacción al nominalismo, que la razón humana era capaz por sí misma de separar con toda precisión lo que hay en el fin del hombre de natural y de sobrenatural, también se empezaría a propugnar una tajante, separación entre la filosofía y la teología. Hay que recordar que la tradición cristiana siempre había mantenido la distinción entre ambas, pero no su separación radical, ya que en realidad se necesitan mutuamente, cada una siguiendo su propio método. Lo que entonces se pretendía era que ambas pudieran ser estudiadas sin referencia mutua, dando por supuesto que la razón podía bastarse a sí misma para elaborar un sólido conocimiento filosófico del supuesto fin natural del hombre.

Una filosofía así planteada debía dejar de lado algo tan difícil de captar para la razón humana como la existencia, el ser en el tiempo, para centrarse en el estudio de la realidad desde la objetividad e inmutabilidad de las esencias, de lo susceptible de definiciones y conceptos precisos y bien establecidos. El objetivo de esta filosofía debería ser deducir analíticamente lo real a partir de un catálogo de esencias definidas e inmutables. Dejar de lado todo lo que no fuera expresable en fórmulas precisas, prescindir de la ambigüedad de lo vital, de lo que se resiste a un enfoque analítico. De este modo, se volvería a abrir el antiguo abismo y enfrentamiento entre la razón y la naturaleza.

Una filosofía que prescinde de la existencia para centrarse en las esencias, es la de aquellos que piensan que en estas últimas se manifiesta la suprema perfección del ser. De los que se olvidan de que aunque la razón sea la mas alta facultad del hombre, lo es en tanto en cuanto expresión de la vida.

La insistencia en que la razón debe quedarse en el plano de las esencias, revela que los partidarios de este modo de hacer filosofía enfocan el conocimiento como “representación” de una realidad que se supone “ahí fuera”, de la que por ser incognoscible, se puede prescindir. De tal modo que solo cabe avanzar en el conocimiento mediante la acumulación de diseños racionales, estructuras lógicas, fijas e inmutables, elaboradas por la razón, más allá del ámbito externo de la experiencia, por encima de lo contingente y cambiante, de lo que se resiste a ese rígido proceso de formalización.

De este modo surgiría el mundo de “lo racional”, tan típico de la modernidad, todo aquello perfectamente definible, más allá del tiempo y de la vida, siempre igual e inalterable. Por contraste, y de modo complementario aparecería también el mundo de lo irracional o “no racional”, lo que tiene vida, lo irregular e imprevisible, lo que se resiste a las estrechas “necesidades” de las estructuras lógicas de la razón humana. Para una filosofía que ha dejado de lado la existencia, que no presta atención a las tendencias vitales, al movimiento, a la relación entre el espacio y el tiempo, ni a la tensión entre orden y proceso; la acción humana acabaría por convertirse en un auténtico enigma.

Surgía así una “filosofía pura” la que corresponde a un hombre en estado de “naturaleza pura”, que se define por el conjunto de rasgos obtenidos de la simple observación de su conducta empírica. De este modo, convertido en pura esencia, el hombre deja de ser un ser paradójico, para quedar reducido a un ser perfectamente abarcable por las posibilidades de una razón abstracta.

Conviene hacer notar que había sido la aceptación de la hipótesis de una “naturaleza humana pura” la que había impuesto que la razón humana, por sí misma, de modo autónomo y soberano, estableciera hasta dónde llegaban los límites del conocimiento, declarando no racional, todo lo que situase fuera de esos límites. Una exigencia inútil y contradictoria, pues es propio de la razón su apertura a la totalidad del ser, de modo que no puede limitarse a sí misma. De ningún modo puede renunciar a la existencia del misterio, al reconocimiento de lo que le supera y le fascina. Con lo que debe quedar claro que si puso limitación de ningún modo fue por sí mismo, sino por obra de la voluntad. A partir de ese momento, razón y voluntad, necesidad y libertad, quedarían enfrentadas, produciéndose una fractura entre razón teórica y práctica.

En el mismo momento que se dio el paso de admitir la existencia de una naturaleza humana pura, se estaba imponiendo que el hombre no podía ir más allá de sí mismo, que debía quedar atrapado en su esencia empírica, en lo que es en cada momento, aquí y ahora. En consecuencia su conocimiento debía quedar limitado a una visión plana y estática de la realidad, aquella que puede ser reconstruida por la métrica y el cálculo, sobre la única base de la cantidad y el número. Una visión profana, de la que se ha borrado la profundidad del misterio, que excluye

todo lo que tenga que ver con la dinámica de lo vital¹. A este hombre en estado de naturaleza pura solo le es permitido conocer el modo de funcionar de las cosas, con él único objeto de servirse de ellas.

A este cerramiento del hombre sobre sí mismo, le correspondería un cerramiento paralelo de la naturaleza sobre ella misma. Así como al hombre en toda su plenitud, el que tiende naturalmente hacia Dios, le corresponde una naturaleza que también, según su propio modo tiende hacia Dios, ayudando al hombre en su camino hacia Él; al hombre puramente natural, que no tiende a Dios, le corresponde una naturaleza amorfa, sin sentido ni tendencia, un puro mecanismo *–partes extra partes–* un sistema cerrado en equilibrio, que en nada orienta al hombre en su camino, del que puede servirse con vistas a su propio interés.

Por último y no menos importante, con la aceptación de la hipótesis de la “naturaleza humana pura” se introducía una visión dual del hombre que tendría consecuencias muy ventajosas para la cada vez más consolidada concepción absoluta del poder político. De lo que se refiere al fin natural del hombre se encargaría el naciente Estado moderno, mientras que del fin sobrenatural, lo que se refiere a la otra vida, que nada tiene que ver con ésta, se encargaría la Iglesia².

Una nueva versión de la ley natural

En la genuina secularidad cristiana, como la de Tomás de Aquino, la ley estaba situada en el plano existencial, inserta en el dinamismo de la persona que, junto a toda la creación, tiende a su último fin: la visión de Dios. De modo que esa ley era un concurrir de la acción divina desde lo más íntimo de las acciones humanas. Un modo de entender la ley que sólo tiene sentido si la creación entera tiende naturalmente hacia Dios.

Desde el momento en que se aceptó la hipótesis de una “naturaleza humana pura”³, la creación no tendía hacia Dios, por lo que la ley ya no podía residir en el plano dinámico de la existencia, sino en el plano estático de las esencias. Solo podía ser un conjunto de normas, suficientemente promulgado, único modo de hacerlas accesibles a la mente de cada hombre. Dejaba de ser algo implícito a la acción, que brota del misterio mismo de las fuentes del ser, para convertirse en un texto escrito, una norma explícita, que solo de modo extrínseco tenía que ver con Dios y con el hombre.

Ahora bien, una ley reducida a un texto, informa del precepto, pero no hay nada en ella que lleve a cumplirlo. Se hace entonces necesario que el precepto vaya respaldado por una voluntad que lo haga obligatorio. De modo que a partir de entonces la ley pasaría a ser definida como un precepto explícito, general, justo y estable, que mueve desde fuera, por una voluntad superior y externa al sujeto. Algo por tanto extrínseco al principio intelectual y volitivo de cada persona.

1 La influencia de Suárez y sus colegas de Coimbra en el origen de la ciencia moderna puede estudiarse en Grant, E. (1996) y en Gómez-Camacho, F. (2004) que desarrolla con más detalle el pensamiento matemático de Juan de Lugo.

2 Sobre las implicaciones de estas separaciones se puede consultar Rhonheimer, M. (2009).

3 Queremos advertir que en lo sucesivo haremos un resumen de las posturas de Molina, Vázquez y Suárez. Para estudiar este tema con más detalle se puede consultar Larrainzar C. (1976); Villey, M. (2003); Bastit, M. (2005); Todescan, F. (1973); Ambrosetti, G. (1951).

Como lo que se pretendía era dar entrada a un nuevo tipo de secularidad construida sobre el supuesto de que el hombre podía vivir como si solo tuviera un fin natural alcanzable por sus propias capacidades, a esa definición de la ley hubo que añadirle que el precepto fuese además razonable, de modo que los súbditos pudieran juzgar sobre el resultado o consecuencia de lo mandado. Un añadido con el que se pretendía evitar que ley fuese totalmente extrínseca, puramente voluntarista, pues como hemos visto, eso conllevaba recurrir a la voluntad de Dios, expresada en el texto sagrado, como fundamento último de la ley.

Con ese añadido se daba la impresión de que la ley dependía en primer lugar del entendimiento, que juzgaba el precepto, para que en un segundo momento fuera la voluntad la que aceptara o rechazara el cumplimiento del precepto. Se daba así una cierta apariencia de aproximación al concepto de ley, tal como la entendía Tomás de Aquino, pero en realidad seguía siendo algo muy diferente, ya que ese juicio previo solo podía proceder de la razón teórica, que de algún modo supone “detener el tiempo”; que es precisamente por lo que de ningún modo puede mover. Por el contrario, el juicio de la razón práctica, que es el de Tomás de Aquino, está inserto en el tiempo, se apoya en las mismas tendencias que hacen posible la acción. Luego, a pesar del añadido, seguía siendo en último término la voluntad, propia o ajena, la que hacía posible la ley, dejando así abierto el camino a la visión subjetivista de la ley y el derecho.

Este nuevo modo de entender la ley planteaba una especie de bloqueo, un continuo enfrentamiento entre la razón y la voluntad, que resultaba incompatible con el dinamismo propio de la acción humana. Si lo primero que tiene que hacer el sujeto es juzgar la “racionalidad” del precepto, eso supone que tiene que “situarse fuera del tiempo”, en una especie de punto de vista neutral, desde el que con total indiferencia juzgar lo que se le manda. Un juicio que por eso mismo no le mueve. Con lo que venía a quedar claro que si la ley se entiende como algo que nada tiene que ver con las tendencias de la naturaleza y de la razón, su movimiento solo puede ser extrínseco y violento.

Mientras que para la genuina secularidad cristiana, la ley era participación activa de la razón humana de la sabiduría de un Dios creador, que atrae todo hacia Sí sin violencia, en el enfoque de la nueva secularidad atea, la ley solo podía proceder de la voluntad del hombre.

De todos modos, los que propugnaban esta secularidad atea no llegaron a ser muy conscientes, al menos al principio, de que la razón teórica de ningún modo puede mover a la acción, con lo que llegaron a pensar que llegaría un momento en que la ley vendría a ser algo tan racional y lógico como el cálculo matemático. Además, y esto era lo más importante para ellos, con su enfoque de la ley ya no haría falta, como sucedía en los enfoques de Lutero y Calvino, recurrir a la voluntad de Dios, a lo establecido en los preceptos del texto sagrado. Bastaba con la autonomía de la razón, para que cada hombre pudiera determinar por sí mismo la razonabilidad de un precepto, lo que les llevaría de modo inexorable a su cumplimiento. De este modo, estaban sosteniendo que la razón autónoma era “recta” por sí misma, que no necesitaba de esa continuada rectificación resultante del juicio de la razón práctica, el que se realiza en el tiempo, con el apoyo del orden misterioso de la Creación. Para nada hacía falta la intrínseca razón teleológica de la praxis humana.

Pensaban haber alcanzado por fin el diseño de una nueva secularidad atea, la adecuada a una "naturaleza humana pura" que podría vivir "como si Dios no existiese", de modo que al hombre para gobernarse le bastaría con su propia razón autosuficiente, de la que podría deducir reglas suficientemente precisas como para ser constituidas en normas de derecho.

Animados por esta falsa idea, sin ser muy conscientes de que estaban construyendo sobre arenas tan movedizas como lo es una simple hipótesis teológica, llegaron a afirmar que en lo sucesivo la "ley natural" podría ser deducida por la razón humana con absoluta necesidad e inmutabilidad, de modo parecido a como se deducen los teoremas de la geometría. Lo cual, por otro lado, ponía de manifiesto que entendían la "ley natural" como conjunto de normas que la razón podría encontrar dentro de sí misma, sin relación alguna con la dinámica del resto de la creación. Es decir, insistían en poner la ley en el plano de las esencias individuales, rechazando cualquier relación con el plano vital de la existencia relacional de las personas. Así como para Tomás de Aquino la ley era algo relativo a la razón, para estos teólogos, la ley era la razón misma en su propio cerramiento.

A partir de esta nuevas bases se podía por fin proceder a construir una ética "puramente humana" o neutral, con independencia de la fe, un sistema cerrado y autónomo, sin referencia alguna a una realidad misteriosa y trascendente. Una vez concluido el "desencantamiento de la naturaleza", iniciado por los nominalistas del siglo XIV, había llegado el momento de establecer una "ley natural" autónoma, fundada en la coherencia de una razón lógica, sin relación alguna con un Dios creador .

Pronto llegaría el desencanto. No se tardaría en descubrir que una manifestación clara de que el juicio de la razón teórica no mueve, es que sus juicios sobre la razonabilidad del precepto de la ley son necesariamente provisionales y cambiantes. De modo que no hay manera de ponerse de acuerdo sobre el sentido del mandato. Con lo que, al final, tiene que imponerse una voluntad de modo externo y arbitrario.

Una "ley natural" entendida como un conjunto de normas fijas, necesarias e inmutables, establecidas a priori por una razón autónoma, situada en el plano estático de las esencias, no podía más que chocar de modo frontal e inevitable con la realidad de lo contingente y continuamente cambiante, que es lo propio del plano de lo existencial diario. Cuando lo justo se confunde con lo que en el plano abstracto de las esencias establece la ley, entonces se llega al absurdo de que todo lo que sucede en la existencia diaria de los hombres, en la vida real, se convierte en excepción a la ley. Visto de otro modo, el acontecer diario, lo que es resultado de las tendencias de la naturaleza, pasa a ser considerado como no razonable, simple resultado del "curso natural" de las cosas, de la operación de unas fuerzas ciegas e inevitables, carente de significado moral, algo así como una fatalidad, que situado fuera de lo político y lo legislativo, no obstante continuamente lo perturba.

Se volvía a experimentar así el viejo antagonismo entre la "materia" y el "espíritu". Se hacía por tanto necesario instaurar un nuevo mediador entre la "naturaleza" y la "razón", y éste no podía ser otro que el nuevo poder político absoluto, el naciente Estado moderno. A la hora de mediar entre el esquematismo de una ley natural surgida de una razón abstracta y la vitalidad

de la historia, solo podía hacerse a través de la ley humana, el conjunto de preceptos positivos, surgidos en último término de la pura arbitrariedad del poder político, con independencia de la intención del legislador. En definitiva, solo la voluntad del legislador quedaba constituida en fuente única de la ley y el derecho.

Como esa mediación no era tal, de ningún modo podía dar solución al irresoluble conflicto entre conceptos y leyes universales y realidades concretas y singulares⁴. Eso explica la exuberante proliferación de casuísticas y probabilismos, típico de la moral barroca de los siglos XVI y XVII.

No deja de ser muy significativo, que fuese también en esta época, cuando los tratados *De Iustitia et Iure*, que trataban acerca del arte en la búsqueda de lo justo, fuesen progresivamente sustituidos por los tratados *De legibus*, que trataban de las condiciones objetivas que debían reunir las leyes dictadas por los nuevos soberanos absolutos.

También se produciría una notable transformación del bien común, que dejaría de ser una tendencia a la perfección de la acción en el seno de una comunidad, para convertirse en algo estático, en una situación estable; dejaría de ser un “bien-ser” para transformarse en un “bien-estar”, algo diseñado por el arbitrio de la razón teórica del legislador. Se trataba de un “estado”, algo encerrado en las dimensiones puramente terrenas, en el plano de las esencias. Dicho de otro modo el bien común venía a convertirse en la representación formal y abstracta del supuesto fin “natural” del hombre, algo que, en el mejor de los casos, sólo podría surgir de un consenso de voluntades.

Un bien común sin verdadera consistencia, una abstracción a priori, que de ningún modo podía ser fin y medida de la ley. Sería el puro ejercicio del poder, el que a través de la legislación, determinase el bien común. Lo cual significaba privilegiar de manera inequívoca el instante y la arbitrariedad del legislador. Surgía así un concepto utilitarista y contractual de bien común, según el cual la ciudad dejaba de ser natural para convertirse en construcción utilitarista y contractual y, por tanto, a priori. Un artefacto que exige violencia y coacción, que todos se sometían a la voluntad del legislador.

Se afianzaba así la convicción de que el fundamento de la ley era la decisión del poder soberano, exaltándose así la autoridad del superior en cuanto tal. Se daba primacía a la voluntad sobre el intelecto, donde radica el fundamento del concepto moderno de soberanía. En otras palabras, se reforzaba la consolidación de la monarquía absoluta.

Un nuevo concepto de soberanía

La hipótesis de la naturaleza humana pura acabaría por transformarse en el “estado de naturaleza pura”, una situación en la que supuestamente se habría encontrado el hombre en el origen de los tiempos, antes de entrar libremente en relación con los hombres y con Dios. Se

⁴ Se trataba de buscar causas a casos de conciencia, sin recurrir al mero azar o la arbitrariedad, ni a una aplicación rígida de principios fijos. Ni azar, ni necesidad: probabilidad. Eso explica que la razón de enlace entre ellas fuese analítica, con todos los problemas que de ahí se van a seguir. Entre el mundo del ser y el mundo del deber ser los doctores españoles colocaron el mundo probabilista del poder.

trataba en realidad de un método mediante el cual se pensaba que sería posible estudiar la realidad social a partir de la hipotética situación de un individuo aislado, dotado de una razón recta, que por sí misma, sería capaz de alcanzar su propio fin con sus propias fuerzas.

Para ese individuo, la libertad no podía ser algo que se alcanzaba en la medida en que vivía conforme a la ley, sino que su libertad consistía en un estado originario de ausencia de ley, en un estado de indiferencia, de no tendencia hacia ningún fin, que no podía aumentarse y perfeccionarse⁵.

Las relaciones de ese individuo con la creación se tornaban enigmáticas y conflictivas. ¿Por qué motivo habría sido arrojado en medio de la naturaleza y se le había dado tiempo sino eran camino ni ayuda para su perfección? ¿Qué necesidad tenía de eso si se le suponía perfecto desde el principio? Su fin natural, el que supuestamente podría alcanzar con sus propias fuerzas solo podría consistir en dominar la naturaleza, convertirlas en artefactos suyos, obras de sus manos, un modo de manifestar su perfección y autosuficiencia. En definitiva, un individuo sumamente peligroso para la naturaleza, para los otros hombres y para sí mismo.

Como los que propugnaban este modelo de hombre seguían siendo cristianos, o mejor dicho fideístas, sostenían que esas características de indiferencia frente a Dios y los demás eran consecuencias del pecado original. Del mismo modo, puesto que la ley solo podía ser algo externo, un precepto impuesto por una voluntad ajena, que en nada contribuía a su mejora, sino que solo tenía el fin de establecer y mantener un orden público, obligarle a un “diseño razonable” de convivencia, que era en lo que se había convertido el bien común. Se insistía en que la ley era también un castigo, consecuencia del pecado, cuya finalidad era que los hombres se apoderaran de la tierra, su fin natural, sin matarse mutuamente.

¿Cómo se podía lograr que libremente todos los individuos aceptaran someterse a la ley, algo intrínsecamente negativo que se limitaba a coartar la libertad que desde el principio disponía? La respuesta a esta pregunta solo podía ser una: por mutuo acuerdo. De modo que la libre decisión individual pasaría a constituirse en la premisa histórica y lógica sobre la cual proceder a la construcción de la sociedad, que en lo sucesivo debía ser el fundamento último de toda soberanía.

Ahora bien, ¿cómo pasar desde una arbitraria e imprevisible decisión individual a una decisión colectiva que fuera “razonablemente” aceptada por todos? Una vez más se hacía inevitable el recurso a un mediador, que desde una situación presocial, de individuos aislados, permitiera pasar a una situación de orden y paz. Dicho de otro modo, el “estado de naturaleza” considerado como “materia prima social”, necesitaba que un mediador, un poderoso demiurgo, la dotara de forma para que surgiese la pacífica y ordenada convivencia social. De este modo la dialéctica individuo-sociedad, con primacía del primero⁶ pasaba a constituir el núcleo de una nueva y naciente teoría política.

⁵ Conviene tener en cuenta que la libertad es un acto que puede crecer o debilitarse, no un estado de indiferencia, que supone un ser cerrado.

⁶ Véase Todescan, F. (1973) pp 144 ss.

Puesto que el fin natural del hombre podía ser alcanzado con sus propias fuerzas, el único demiurgo de esa mediación tenía que ser el propio hombre, el cual, mediante el instrumento jurídico del contrato, cedía todo o parte de su poder a una especie de tercero, el soberano, que en principio era construcción humana, y que actuaría en su nombre y por delegación. Este enfoque abiertamente voluntarista e individualista, pasaría a convertirse en la base del concepto moderno de soberanía. Con esto quedaba muy claro que la fuerza obligatoria provendría del acuerdo de las voluntades. Lo que de ningún modo quedaba claro era cómo se podía producir ese acuerdo de voluntades.

Según ese diseño, el “pueblo”, la “materia prima del poder”, era transformado por voluntad de todos sus miembros en el “soberano”, la “forma acabada del poder”. De ese modo, de la unión de ambos surgía la sustancia del Estado moderno. El problema es que, como pronto se iba a comprobar, esa unión resultaba ficticia e imposible, ya que no se trataba de algo vivo, sino de un artefacto, por lo que en su seno persistían la separación y el enfrentamiento entre las partes constituyentes, individuos con unos derechos en conflicto.

La ciudad sería así consecuencia de un acuerdo de voluntades individuales, de un sometimiento de todos a una voluntad superior, pero conservando los individuos sus derechos naturales subjetivos –poderes- a los que nunca podían renunciar. De este modo 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.

Para evitar la muy peligrosa inestabilidad de ese artefacto, de dar algo más de solidez a este modo tan precario de constituir el poder del Estado moderno, se impuso que la transferencia de poder por parte de los individuos al soberano implicaba el abandono perfecto, definitivo e irreversible, de sus derechos individuales, de tal modo que sería algo así como una *quasi alienatio*.

Si era así ¿cómo se podría garantizar entonces que ese poder no sería arbitrario e injusto? Puesto que también el gobernante era un individuo aislado, ¿cómo podría llegar a conocer, por sí mismo, lo que era bueno para toda la comunidad? La única solución posible sería apelar a la sublevación y el magnicidio, lo cual no era más que un modo de reconocer que todo el sistema estaba construido sobre la violencia y la arbitrariedad. Si todo se basaba en una voluntad individual arbitraria, que podía incluso desprenderse de su supuesta libertad natural, ¿por qué no podía también venderse y convertirse en esclavo a cambio de una vida confortable y segura?

Por otro lado, como los defensores de esas teorías sostenían que el legislador humano actuaba por delegación del poder divino, pensaban que no podía ser contrariado. Excluido lo que el poder divino hubiese prohibido explícitamente y por escrito, todo lo demás debía ser considerado indiferente, ya que la naturaleza era muda respecto a su fin. Al igual que el legislador divino, también el legislador humano podía convertir los actos indiferentes en buenos o malos, en la medida en que así lo estableciera.

Una ley que depende de la voluntad del legislador es por principio de una estabilidad muy precaria. En principio esa estabilidad solo podría provenir de la razón del legislador, pero como de ningún modo puede la razón dominar el devenir de la realidad, será siempre su voluntad la que intente imponer estabilidad a la realidad, y no al revés.

Al final lograron diseñar una secularidad sin Dios, pero conscientes de que desembocaría en la pura arbitrariedad del legislador humano, intentaron evitarlo sosteniendo que las leyes positivas debían someterse a la doctrina tradicional de la Iglesia, a la ley divina. Un planteamiento claramente insostenible, pues atentaba contra la propia autonomía del supuesto fin natural del hombre que tan esforzadamente se había tratado de construir.

Como consecuencia del cambio en el modo de entender la ley natural y la soberanía, se modificaría también el modo de concebir el precio y la moneda

En lugar del precio justo, que supone un enfoque existencialista de la ley natural, aparecería el “precio natural”, conforme al diseño razonable del bienestar colectivo, tal como surgía de la mente del legislador humano. Ahora bien, como se trataba de un concepto, de un estado perfectamente definido, resultaba incompatible con todas las excepciones y variaciones que se daban en la existencia real, provocando una continua tensión entre ese precio y el llamado precio corriente, que se forma en cada circunstancia concreta, de acuerdo con las estimaciones de los directamente implicados.

Para intentar resolver esa tensión, se recurriría a un tercero, el llamado “precio legal” fijados por ley⁷, mediante el cual el poder público trataría de mediar entre el “deber ser” de un orden estático, que es el precio natural, y el “ser” de un proceso dinámico, que sería el “precio corriente”. No se sabe con qué fundamento se pretendía afirmar que a través de la voluntad del legislador se establecía el precio que era mejor para el bienestar de todos. De ese modo se atribuía al soberano la responsabilidad de fijar el precio de los bienes más necesarios, como el trigo y el pan, esenciales para el mantenimiento del orden público. Se fomentaba de ese modo el dirigismo y control de la economía por parte de los poderes públicos.

La variabilidad de los precios “corrientes” llevaba a preguntarse de dónde procede el valor de las mercancías. Para muchos, solo podía proceder de la subjetividad de los individuos, de sus gustos y preferencias. De este modo se planteaba la paradoja del valor: ¿cómo era posible que algo muy útil como el agua no tuviese valor, mientras que algo tan poco útil, como la plata, tuviese tanto valor? ¿Cómo podía la utilidad, que es algo subjetivo, fijar el precio que es algo objetivo? Un intento de solución fue dar entrada a la escasez, de modo que el precio viniese determinado por el número de individuos implicados, tanto compradores como vendedores.

El valor de la moneda, expresión de la soberanía, solo podía ser resultado del acuerdo de voluntades. Se la consideraba una mercancía como las otras, cuyo precio se tomaba por voluntad soberana como patrón legal del precio de todas las demás. Para ello se imponía que ese precio fuera fijo e inamovible, único modo de garantizar los intercambios futuros.

⁷ Sobre este tema se puede consultar Del Vigo, A. (2006).

No obstante, sucedía lo mismo que con las demás mercancías. Por un lado estaba el “precio natural”, que por definición se correspondía con el caso de un orden estable de bienestar, por otro el “precio corriente” fijado por los que compran y venden moneda, y por último el “precio legal” mediante el cual el legislador trataba de mediar entre los dos anteriores.

En todo este enfoque estaba implícito la existencia de una “economía natural”, de un orden social estable, de máximo bienestar social, donde por definición no existiría tiempo e incertidumbre, donde de hecho la moneda sería superflua. El problema es que la moneda tiene que ver con la vida y el tiempo, se sitúa en el plano existencial, por lo que es imposible que se la trate de situar en el plano de la existencia, como si fuese una medida abstracta.

Solo en esa supuesta economía “natural”, sería posible la perfecta realización del mutuo, préstamo de un bien fungible con la promesa de devolver “otro tanto de igual calidad”. Sólo en ese marco donde la fungibilidad de la moneda quedaba asegurada cabía el mutuo de moneda. La usura, sería entonces exigir un incremento en el valor de la moneda debido al mero paso del tiempo, lo cual por principio es imposible. Todo ello era en consecuencia un intento teórico de justificar la prohibición de la usura.

Las ganancias monetarias solo podían tener lugar en la economía corriente, debidas a causas aleatorias no previsibles, distintas al mero transcurso del tiempo, lo que algunos llamaban títulos extrínsecos. De este modo, al definir la usura como un imposible lógico, no solo se admitían por vía de hecho las ganancias monetarias, sino que el mismo concepto de usura se hacía incomprensible e irrealizable. Se olvidaba que la prohibición de la usura no es por motivo funcional, sino porque se opone al bien común, un concepto que se había hecho inaccesible.

La sociedad como fin natural del hombre

Poner orden en la naturaleza

Un modelo de hombre reducido a razón autónoma, que no tiende a nada, y que para nada puede apoyarse en una naturaleza sin sentido, oscura e impenetrable, solo podía tener un fin natural posible: poner orden y claridad en la naturaleza. Esto, para Descartes, solo podía consistir en dominarla, encerrarla en fórmulas matemáticas que permitiesen reconstruirla sin secretos ni misterios, siendo entonces producto humano.

Desde este punto de vista, hacer filosofía sería, pensaba Descartes, construir una “matemática universal”, que a través de definiciones exactas, permitiera establecer la esencia de todas las cosas con suma certeza. Un conocimiento necesariamente constructivo y esclarecedor, destinado a eliminar de modo definitivo toda apariencia de misterio.

Reducido a una mente pensante que se enfrenta y pone orden en la oscuridad de la naturaleza, el hombre debía esforzarse por vivir en una permanente vigilia, para no dejarse engañar por lo confuso e impreciso que le llegaba de la naturaleza, a través de los sentidos. Solo viviendo de este modo, en continua sospecha hacia la verdad de lo percibido, sería posible llegar a un conocimiento claro y distinto de todas las cosas. Llegaría así un momento en que no

harían falta la teología ni la fe, todo habría sido definitivamente iluminado por la luz de la razón.

Formaba parte del fin natural del hombre llegar a dominar no solo las leyes de la naturaleza sino también de la sociedad. Lo único que se requería era desarrollar un conocimiento matemático, que le permitiría dominar no solo las fuerzas físicas sino las propias pasiones. Llegaría entonces el momento de proceder a construir un orden social racional y objetivo, dejando atrás las guerras políticas y religiosas que durante un siglo habían destrozado Europa y que se juzgaban debido al prejuicio y la ignorancia.

Ahora bien, si las ideas claras y distintas no podían provenir de la oscuridad de la naturaleza, debían estar entonces desde el principio dentro de la claridad de la mente humana, tenían por tanto que ser innatas. Pero, en tal caso ¿cómo podían corresponder esas ideas que estaban dentro de la mente con las cosas que estaban “ahí fuera”, las que percibían con sus sentidos y cuya representación elaboraba su imaginación? ¿cómo podía el hombre estar seguro de sus percepciones y de su acción? Ante tamaña dificultad la única solución de Descartes fue confiar en la sinceridad de Dios, que no puede engañarse ni engañarnos. Dicha solución no obstante requería la fe.

Para Hobbes, la dificultad a la que se había visto abocado Descartes, era debida a que su filosofía, al distinguir entre materia y espíritu, seguía siendo teológica y sobrenatural. Si se quería ser plenamente coherente con una secularidad atea, radicalmente separada de Dios, había que comenzar por reducir toda la realidad a materia, de tal modo que el mismo pensamiento, no podía ser otra cosa que materia en movimiento. De este modo las mismas ideas solo podían ser emanación de la materia. Solo entonces sería posible una ciencia plenamente humana, objetiva, racional e independiente de toda creencia y de toda metafísica. Una ciencia destinada al único fin natural del hombre: mejorar su condición de vida sobre la tierra.

A pesar de este enfoque radicalmente materialista, Hobbes sigue siendo cristiano, aunque manifiestamente fideísta. No tiene inconveniente en admitir la existencia de un Dios – únicamente accesible por vía de revelación– que desde fuera del mundo lo maneja y lo controla. Eso explica que a la hora de propugnar una secularidad radicalmente atea emplee el siguiente argumento.

El cosmos era resultado de un equilibrio entre fuerzas materiales, ciegas y deterministas, que mueven unos cuerpos unos contra otros, y que había sido establecido por Dios mediante una técnica que solo Él conoce. De forma análoga, para instaurar un orden social definitivo y estable como el del cosmos, que no dependiese de la fe ni de las creencias, era imprescindible construir una nueva ciencia de la política, tratando de copiar la técnica seguida por Dios para establecer el orden del cosmos.

Para eso lo primero que había que hacer era estudiar las fuerzas ciegas que mueven al hombre, es decir, las pasiones. De entre estas, sostenía Hobbes, el miedo a la muerte violenta, el instinto de conservación, era la más fuerte. Sería precisamente ese instinto, el que con el fin de asegurar la propia vida frente a la depredación de los otros, llevaba a los hombres a acumular

poder y riqueza, para hacerse más fuertes que los demás. Eso hacía que en “estado de naturaleza” los individuos viviesen en una continua y terrible situación de guerra de todos contra todos, con el resultado de que entonces solo es posible una vida mísera, insegura y breve.

Solo cuando una mayoría cayera en la cuenta de que se había llegado a una situación inviable, de la que era imposible tanto huir como seguir luchando con éxito, sería posible llegar a un pacto de no agresión entre todos. Dicho pacto consistiría en que cada uno se declarara dispuesto a traspasar su poder a un “hombre artificial”, construido por voluntad de todos, que de ese modo sería el más poderoso de todos los individuos, al que se le encargaría de asegurar con toda eficacia la vida de todos.

El orden social sería entonces resultado de la construcción de una máquina de terror, un “dios mortal”, que llevaría a cabo la misma función que la dinámica que lleva de modo inexorable al equilibrio del cosmos: imponer de modo violento, sin discusión, ni protesta posible, un equilibrio entre las pasiones de todos.

Una vez más se comprueba que para pasar del caos al orden, para superar el enfrentamiento entre la Fortuna y la razón, hace falta un demiurgo, alguien dotado de un poder divino. Como lo que pretendía Hobbes era dejar fuera a Dios, ese demiurgo solo podía ser el mismo hombre, eso sí, bajo la apariencia de un *deus ex machina*.

Como se puede comprobar, para Hobbes, el origen y fundamento de la ciudad solo podía ser utilitario. Solo a cambio de una vida mejor y más segura, en términos de bienes externos, estaban los individuos dispuestos a someterse a las restricciones a su libertad que representa el sometimiento al poder absoluto del *Leviatán* o Estado moderno.

Esta poderosa “máquina de terror” exige una financiación incesante, pues su eficacia depende de que su poder y riqueza resulte inalcanzable a cualquier otro individuo. Exige por tanto un crecimiento incesante de los impuestos, parte importante de la alienación a la que debían quedar sometidos los individuos.

El Estado moderno surgía entonces como máquina crematística, que exige la conversión de la riqueza en moneda, la sangre que alimentaría la fuerza terrible del Leviatán. En otras palabras, el valor de las cosas no provendría de los individuos, que lo destruyen sin cesar, sino de la maquinaria del Estado. No era el orden y la economía de las familias la que habría llevado de modo natural al intercambio y al orden social, como había sostenido Aristóteles, sino que habría sido el orden del Estado, impuesto por la fuerza, el que haría posible la moneda, el intercambio, la economía y la familia.

Pronto se comprobaría que tanto el planteamiento de las ideas innatas de Descartes, como el materialismo de Hobbes, no daban solución al problema de fondo: la unión entre naturaleza y razón.

Locke, criado en el seno del puritanismo, había tratado de indagar como los hombres podían organizar su vida, contando con solo sus propias fuerzas, pero pronto se daría cuenta de que para lograrlo de algún modo había que volver a algo parecido a la solución clásica de

Aristóteles y Tomás de Aquino, es decir que las ideas provenían de la realidad a partir de los sentidos⁸. Pero con la diferencia de que para Locke, la naturaleza era algo oscuro de la que no había que fiarse. Por eso la razón, que consideraba autónoma y recta, debía andar muy vigilante para no dejarse engañar por prejuicios y argumentos de autoridad. En su opinión las ideas se formaban a partir de una especie de sensaciones básicas o ideas elementales, que se iban componiendo para dar forma a ideas cada vez más complejas. Por eso lo más importante era que ese proceso de formación de las ideas estuviese continuamente sometido a la crítica de la razón. Solo así sería posible un conocimiento objetivo y cierto, orientado al logro de una mejor condición de vida terrena.

Si se adoptaba esa perspectiva no se planteaba entonces el problema de la correspondencia entre las ideas y la percepción sensible de la realidad, ya que a partir de las sensaciones más primarias de placer y dolor, especialmente este último, que es el más seguro, la razón era capaz de establecer con toda certeza las ideas complejas del bien y el mal. Es interesante observar que según este enfoque, la “ley natural” sería la misma razón humana, capaz por sí misma de ordenar las sensaciones y deseos con vistas a determinar el bien, lo que se debe hacer, y el mal, lo que se debe evitar.

Ahora bien, para Locke, como para Descartes, el hombre no era más que conciencia de sí mismo, un “yo puntual” que no puede dejar de “pensarse”. ¿Cómo podía entonces el hombre estar seguro de su identidad cuando, como era inevitable, dejara de pensarse? La respuesta fue el recurso a la memoria, el recuerdo de los pensamientos. Una solución con la que quedaba claro que el yo no era más que un fenómeno psicológico, algo subjetivo. En otras palabras, solo se podía considerar un yo, sujeto de derechos, a quien estuviese consciente y fuese capaz de recordar sus acciones. De tal modo que Sócrates dormido dejaría de ser lo mismo que Sócrates despierto, ya que la identidad del primero, su autoconciencia, no coincidiría con la del segundo, pues el dormido no puede, en ese momento, identificarse con el yo. Puesto que la plena y perfecta vigilia de la mente no es posible, nunca se está plenamente despierto, ni se es plenamente consciente, nunca se puede asegurar la identidad del propio yo.

El cuerpo pasaba entonces a ser instrumento importantísimo para preservar la propia identidad, para dar objetividad a ese modo subjetivista de concebir el yo individual de cada uno. A través suyo el hombre -entendido como conciencia reflexiva- percibe y actúa sobre el mundo externo. Es por tanto la posesión o propiedad natural de cada hombre⁹. Deja de ser parte sustancial de la persona para convertirse en propiedad de esa especie de homúnculo, la mente pensante, que estaría en su interior y los usaría a su gusto. Una idea del cuerpo como propiedad del hombre que llevaba al extremo la idea franciscana de que el hombre disponía de un “dominio” en estado de naturaleza.

A través de la labor, su fruto natural, el cuerpo puede reponer sus fuerzas y mantener su vida. Según esto el hombre trabaja para mantener el cuerpo, y no porque le mejore como persona. Como se puede ver entiende el trabajo como labor, operar fisiológico del cuerpo, que es algo estrictamente individual y presocial. Con esto afirma no solo que en estado de

⁸ Se puede consultar Taylor Ch. (1996), Cap. 9.

⁹ Este tema lo trata Locke en el Capítulo V : “De la propiedad” en su libro Dos tratados sobre el gobierno civil.

naturaleza hay propiedad sino también trabajo. A partir de un supuesto “derecho a la vida”, que existiría antes de entrar en la sociedad y la historia, y que en realidad se reduce a la operación fisiológica de la alimentación del cuerpo, deduciría el principio de propiedad sobre los frutos de la naturaleza. Siempre que estos no tuviesen todavía dueño, pasarían a ser propiedad de quien a cambio de la labor las consiguiera para alimentar su cuerpo, para mantener la vida. De tal modo que para Locke, hacerse propietario de los frutos de la naturaleza era un acto de “compra” a cambio de la labor, que venía a ser la moneda natural, antes de entrar en sociedad. Con la consecuencia de que en ese estado el valor de las cosas sería la cantidad de labor exigida por la naturaleza para conceder sus frutos, arrancarlas de la naturaleza; es decir, el tiempo empleado en recolectarlas, cazarlas, o pescarlas.

Para Locke el intercambio, la compra y venta, utilizando la labor como moneda, constituía la relación básica de relación del hombre con la naturaleza. Daba por supuesto que en estado de naturaleza, había derechos, especialmente a la vida y a la propiedad, y que además la razón por sí sola era capaz de reconocerlos, de modo que nadie se apropiaría de más de lo que necesitase para su propia subsistencia, y procuraría dejar para los demás igual cantidad de lo mismo que el necesitaba, y de la misma calidad. Se puede decir que el hombre era un ser naturalmente comercial, tendente a la realización ordenada de intercambios, de modo que nunca plantearía una guerra de todos contra todos, como pensaba Hobbes, sino que siempre viviría en convivencia pacífica.

El paso a la sociedad se realizaría de modo natural cuando como consecuencia del aumento de la población, debida a esa situación de paz, y al deseo natural de mejorar la propia condición externa, dejasen de existir bienes libres, con lo que los hombres por mutuo acuerdo establecerían los límites de su propiedad. A partir de ese momento además de los intercambios con la naturaleza, que son los que fijan el precio de las cosas, habría que recurrir a los intercambios entre los propietarios de la tierra mediante el uso de la moneda, que no sería más que una representación de la labor. Pero entonces resulta que el hombre descubre que si en lugar de recolectar los frutos naturales, cultiva la tierra, entonces la cantidad de frutos obtenidos sube en proporción a la labor empleada. Aparece así la posibilidad de un excedente respecto de las propias necesidades, consecuencia de la productividad de la tierra, aumento de la cantidad de frutos para la misma cantidad de labor, con vistas al intercambio, a la necesidad de los otros.

La sociedad se origina por contrato entre hombres libres e iguales, sobre todo con referencia al respeto de la propiedad. De ese modo la ley posibilita el intercambio ordenado, con vistas a una vida de mayor bienestar y seguridad. Con ese pacto mutuo cada uno transfiere a la comunidad el derecho primitivo de reciprocidad: premiar o castigar por sí mismo. Se puede decir por tanto que para Locke es la economía, el trabajo con vistas al bienestar, el que impulsa el establecimiento de la sociedad, que no es desde luego una comunidad en el sentido clásico del término.

Esos excedentes de frutos perecederos solo pueden estar destinados al intercambio, pues de otro modo se estropean, por lo que todos desean intercambiarlos por objetos durables, que no se estropee. Es así, piensa Locke, como había surgido la moneda: una cosa que el hombre podía conservar sin que se pudrieran y que, por mutuo consentimiento, podía cambiarse por productos verdaderamente útiles, pero de naturaleza corruptible. Así como los diferentes

grados de laboriosidad permitían diversidad de posesiones, la invención de la moneda daba la oportunidad no solo de conservarlas, sino de aumentarlas.

Locke liga el valor al trabajo, pero al mismo tiempo se da cuenta de que el incremento del trabajo y de la propiedad no tiene sentido más que en el seno de la sociedad, cuando son posibles los intercambios, contradiciéndose con lo que había sostenido de que en estado de naturaleza había propiedad y trabajo, como algo meramente individual. Todas estas dificultades provienen de que se resiste a aceptar que el derecho de propiedad sea por común acuerdo, pues en tal caso no podría ser inalienable, como él pensaba que debía ser.

La imposibilidad de un fin natural del hombre

Es interesante señalar que fue D. Hume el primero de lo modernos que no se consideraba cristiano, sino ateo, el que de modo muy consecuente supo llegar hasta las últimas consecuencias de la hipótesis teológica de una naturaleza humana pura. Se debe a su indudable genio haber puesto de manifiesto que una vez que se abandonan las bases de la genuina secularidad cristiana entonces se siguen conclusiones incompatibles, no solo con toda la potencialidad de la persona humana, sino con los principios del derecho romano y de la ética de Aristóteles.

Hume sometió a una severa crítica al planteamiento de Locke al que acabó de calificar de contradictorio, pues seguía siendo más cartesiano de lo que había pretendido. Aunque se había propuesto dejar de lado las ideas innatas, las admitía de modo implícito al afirmar que la razón era capaz, por sí misma, de garantizar la certeza en la construcción de las ideas, pues eso suponía una referencia a un modelo de idea que estaba más allá de las impresiones y que solo podía residir en la misma razón.

Constituía por tanto pura ilusión sostener que la razón era recta, capaz por ella misma de establecer lo bueno y lo malo, lo que se debía hacer y lo que se debía evitar. Una vez que se había rechazado que el hombre tendiese naturalmente a Dios, no quedaba más remedio que ser consecuentes y aceptar que el hombre solo se puede mover por sus pasiones. Del mismo modo, una vez que la razón ha dejado de ser un principio activo, para considerarla un simple espejo que se limita a reflejar la realidad, de ningún modo podía ordenar la realidad, solo podría lograr organizar los medios del modo más eficiente con vista al logro de los objetivos fijados por las pasiones.

No obstante compartía con Locke que las ideas no podían ser innatas, sino que procedían de las sensaciones. Lo que rechazaba era que la razón pudiera controlar el proceso de formación que va desde las impresiones a las ideas. Se trataba de un proceso psicológico, de una extraña y compleja química de percepciones, en la que intervienen la costumbre, el prejuicio y el gregarismo, que está más allá de las posibilidades de la razón humana.

En consecuencia rechazaba Hume¹⁰ la idea de un hombre en estado de naturaleza, entendido al estilo de Locke, es decir, como una mente pensante que tiene conciencia sí misma. En su

¹⁰ Para ver lo que Hume piensa del yo puede consultarse el Apéndice de su Tratado de la naturaleza humana.

opinión, ese modo de entender el yo solo podía ser una ficción, pues no era más que un haz de percepciones, que se suceden con gran rapidez. La noción de yo, solo podía surgir y adquirir sentido y consistencia en el seno de un marco de relaciones sociales que sean connaturales al hombre. Sólo en el seno de una comunidad histórica, con referencia a un pasado común que ninguno aisladamente es capaz de recordar, puede surgir el sentido de la identidad individual de cada uno. En otras palabras, para Hume, el yo no se constituye desde la visión en primera persona, como había pretendido Locke, sino desde la visión de la tercera persona, desde el recuerdo colectivo de lo acontecido.

Un hombre aislado ni tan siquiera puede estar seguro de las cosas que percibe, pues una vez que las ha percibido, y dejan de estar presente, no tiene ninguna seguridad de que sigan existiendo. Tampoco puede estar seguro de que existan relaciones de causalidad. Cuando afirma que una cosa es causa de otra, se trata de un simple modo de hablar, fruto del prejuicio y la costumbre, de hecho simplemente se está diciendo que suelen ocurrir juntas, una detrás de la otra, pero sin que haya la más remota posibilidad de demostrar racionalmente que existiese esa causalidad entre ambas.

Rechazaba por tanto la idea de un individuo en estado de naturaleza, dotado de un yo, con una perfecta autoconciencia, que simplemente con consultar a su razón puede decidir que debe hacer y qué debe evitar. Para Hume, era una ficción suponer que un hombre puede actuar en cuanto individuo, sino que siempre y necesariamente actúa como miembro de un grupo, donde a través de su tejido de relaciones ha sido dotado de identidad. No es el individuo aislado lo primordial, sino esa dinámica compleja de relaciones que conocemos como sociedad. Esta es la que realmente existe desde el principio, y no esa ficción de un individuo en estado de naturaleza.

En cierto sentido, la postura de Hume conlleva una cierta vuelta a la de Aristóteles, para quien solo un razonamiento compartido por la mayoría de los miembros de una comunidad hace posible que se corrijan los unos a los otros y de ese modo caminen a la perfección. Estaba de acuerdo con Aristóteles en que un razonamiento que se limite a la adecuación más eficaz de medios y fines se puede realizar al margen de una comunidad o grupo social, pero que ese tipo de razonamiento de ningún modo puede corregir las pasiones. En lo que se distinguía muy claramente de Aristóteles era en el modo de enfocar la relación de las pasiones con la naturaleza y con la razón, y en el criterio a seguir para corregirlas. Es decir, en el modo de entender la justicia o el sentido del orden social.

A pesar de aproximarse a Aristóteles, como no podía recurrir a la ley natural, tal como la había planteado Tomás de Aquino -como juicio de la razón práctica- ya que Hume solo conocía la versión de Locke, que acertadamente había calificado de ficción, pues era incapaz de mover a la acción, no le quedaría más remedio que elaborar su propio relato de cómo a través de las pasiones podría configurarse un cierto marco social –no un orden social- en el que los hombres fuese capaces de actuar y reconocerse.

En cuanto que las pasiones surgían de un complejo proceso de combinación de impresiones, las considera Hume fuerzas ciegas de la naturaleza, a las que no tenía sentido aplicarles ningún calificativo moral. Estrictamente no fijaban fines de la acción humana, porque eso sería situarlas

en el plano moral, sino que impulsaban a objetivos, limitándose a seguir lo que llamaba el “curso natural” de los acontecimientos, aquel proceso mediante el cual las pasiones iban logrando su más extensa y duradera satisfacción. Según esto, en último término, no sería el yo de los individuos quien actuaba, sino más bien unas fuerzas ciegas que, a través de ellos, meros espectadores, llevaban adelante un devenir ineludible. En consecuencia, la sociedad no podía ser un orden armonioso dirigido por la razón hacia su propio fin natural, sino un resultado amorfo, ni previsto, ni diseñado por nadie, surgido de fuerzas ciegas que son encauzadas a través del prejuicio, la costumbre, y el gregarismo.

En opinión de Hume las pasiones podían clasificarse en directas e indirectas, según resulten de la propia acción, o se produzcan de modo reflejo a través de las acciones de los otros. Así, por ejemplo, el dolor, el placer, la pena, el temor, la desesperación, la alegría, la esperanza, la seguridad, la aversión, en cuanto efecto de la propia acción son directas. Mientras que el orgullo, la complacencia, la admiración, la envidia, la humillación, el desprecio, la vergüenza y el odio, en cuanto efecto de la reacción de los demás a la acción propia, son indirectas. Son estas últimas las que actúan como espejo de las propias acciones y permiten a cada uno mirarse como desde fuera de sí mismo, tomando así conciencia de su propia identidad.

La clave para explicar cómo se configura el contexto social, el que hace posible el yo de cada individuo, eran las pasiones indirectas, que se apoyan en el principio de simpatía, elemento esencial en la psicología social de Hume. Solo a través de la simpatía pueden los hombres interactuar, pues de otro modo el conocimiento de los otros no sería posible. Se trata de un poder de la imaginación que permite a cada hombre ponerse en el lugar de otro, para representarse el mundo a través de los ojos del otro, para sentir lo que el otro siente. Los seres humanos para Hume no se pueden comunicar, pues están separados por el tiempo y el espacio, por lo que solo pueden comunicar imaginándose sus sentimientos. Pero como el individuo no puede salir de sí mismo, como no puede convertirse en el otro, sus relaciones tienen lugar en el marco de la propia imaginación, mediante una especie de juego mental de intercambios de sentimientos. Luego, en último término, la simpatía no sería más que un reflejo de la propia autocomplacencia.

Curiosamente, aunque Hume rechaza como pura ficción el modo que tenía Locke de definir el yo, no obstante lo considera algo imprescindible, y sin mayor justificación lo toma como punto de partida para elaborar su propio relato de cómo surgía el marco social donde los hombres pueden actuar. Sin más explicaciones lo pone en el centro de su diseño y lo constituye en objeto de dos pasiones indirectas que considera fundamentales: el orgullo y la humildad.

Puede por tanto decirse que considera la sociedad como una colección de “yoes”, que se reclaman mutuamente amor, o más bien ser admirado -esencia de la pasión del orgullo- por lo que consideran han hecho bien, del mismo modo que se reclaman odio y desprecio -esencia de la pasión de la humildad- por lo que hayan hecho mal. A través de este mecanismo psicológico de reverberación de la propia acción en los otros, fundada en la simpatía, y, en último término en la imaginación, llegaba Hume a la conclusión de que mediante “los otros” se atribuía a cada uno su “propio yo”.

Pero a esta explicación de la sociedad y el yo le faltaba algo muy importante: ¿qué podía ser lo que producía en todos ese sentimiento compartido de admiración o de rechazo? La respuesta fue que ese algo era la riqueza monetaria productiva. Uno puede preguntarse: ¿de donde había sacado Hume esa conclusión? Desde luego no de ningún tipo de razonamiento, sino de lo que él mismo había observado en el Londres del siglo XVIII¹¹, una sociedad y un modo de vida donde era patente el orgullo y la ostentación de una predominante clase de comerciantes. Llevar una vida apacible de confort y refinamiento, fruto de la ganancia monetaria obtenida en el comercio, era lo que despertaba admiración y envidia. Solo el deseo vanidoso de ser alabado y envidiado, así como el miedo a ser despreciado constituía lo que, según Hume, era el fundamento más sólido de esa sociedad. Desde su punto de vista, esta era la única alternativa posible a las explicaciones de Aristóteles y Tomás de Aquino.

Si el hombre solo vivía para este mundo, las únicas virtudes posibles eran aquellos comportamientos que suscitaban orgullo y envidia, los que reforzaban el *status quo* del bienestar social. Del mismo modo, los únicos vicios serían aquellos comportamientos que conllevan humillación y desaprobación, los que impiden o destruyen el *status quo* del bienestar social.

Los derechos de una propiedad monetaria, constituidos en áncora y fundamento objetivo de la identidad de cada uno, era donde Hume amarraba las pasiones del amor propio y el orgullo. A partir de ellos se hacía posible un marco social, donde mediante una red de transacciones realizadas del modo más eficiente, en el sentido monetario del término, no paraba de aumentar la riqueza, o lo que es lo mismo, la satisfacción cada vez más extensa y estable de las pasiones de todos.

Quedaba así claro que, para Hume, el criterio que regulaba la constitución de un marco social, el que imperaba en el Londres del siglo XVIII, solo provenía de un promedio que no se había configurado mediante un consenso explícito, sino que había ido surgiendo con el ímpetu de “curso natural” de las pasiones, que es lo que en último término dirigía la marcha de la historia¹².

En ese marco social así constituido no cabía la moral, ya que lo bueno y lo malo, conceptos relativos, no eran más que la opinión de la mayoría, resultado espontáneo del prejuicio, el acostumbamiento, la credulidad, y las tendencias gregarias de todos los individuos. El cemento de la sociedad, lo que la mantenía unida, era la tendencia innata a la naturaleza humana de seguir conductas que por algún motivo, como pueden ser la riqueza y el poder, desataban la admiración y el orgullo de todos.

A la hora de estudiar la génesis de lo social, sostenía Hume que había que poner toda la atención en los comportamientos colectivos. Era en éstos donde se reflejaban las creencias y rutinas que, en cada momento de la marcha de la historia, determinaban la estructura de la sociedad. No había que prestar atención a los comportamientos de los individuos, ya que su razón no era independiente del medio en el que vivían, por lo que se limitaban a adaptarse a las

¹¹ Para este tema puede ser muy revelador leer *English Society in the Eighteenth Century* de Roy Porter (1990), Penguin, London.

¹² Algo que queda patente si se lee su libro *The History of England*.

tendencias que predominaban en cada momento, las que configuraban las virtudes preponderantes en la sociedad.

La conducta promedio, en el sentido estadístico del término, era el único referente que en cada momento determinaba el comportamiento de la mayoría. Algo que nada tenía que ver con algún tipo de juicio compartido sobre un determinado modo de vivir, sino resultado de un proceso espontáneo e impersonal de prejuicios, que habían sido consolidados por la costumbre y el paso del tiempo. Por otro lado, no había nada que impidiese que esa conducta promedio pudiera cambiar con el tiempo hasta transformarse en su contrario. La sociedad se apoyaba por tanto en una especie de “modelos de vida” configurados por la opinión pública, por una especie de “espectador promedio”, que en cada momento determina que tipo de vida puede ser la más satisfactoria.

Hume era consciente de que aunque en su época parecía que el aumento de las riquezas y las virtudes parecían caminar juntas, nada podía garantizar que en un determinado momento comenzaran a marchar en direcciones opuestas. No estaba seguro de que la humanidad caminase en una vía de progreso y bienestar continuo. Prosperidad y virtud podían coincidir, pero no siempre. La sociedad era un proceso que se impulsaba a sí mismo, pero que no se gobernaba, sino que estaba en manos de la Fortuna. No había ningún motivo para atribuirle plan ni finalidad, ni era posible afirmar que estuviese dirigida por algún tipo de sabiduría. Nada garantizaba que las sociedades caminasen siempre hacia la prosperidad y la libertad. La marcha de la historia, la acción humana, sería resultado de la mecánica de las pasiones y sentimientos. Quedaba así abierto el camino para que la ciencia social pudiera seguir el modelo de la física de Newton.

En consecuencia la política de Hume solo podía consistir en una cosa: hacer todo lo posible para el continuo crecimiento de las riquezas, o lo que es lo mismo, poner los medios para lograr mediante la difusión del comercio la más amplia y permanente satisfacción de las pasiones que fuese posible. Éstas serían las bases de lo que en poco tiempo pasaría a ser el concepto moderno de economía, algo muy distinto a lo que se había entendido hasta entonces.

Como no podía ser de otro modo, el sentido de la justicia en Hume, quedaba reducido al respeto del *status quo* al régimen de propiedad tal como estuviese configurada en cada momento. La finalidad de la ley no podía ser otra que la protección del derecho a la vida, a la propiedad, y la obligación del cumplimiento de los contratos o palabra dada. Ello planteaba la siguiente alternativa: o impulsar las formas de posesión que aumentaban la utilidad de todos, lo que ponía en peligro el derecho de propiedad, o proteger la posesión tal como existía en cada momento, lo cual era dejar la ley en manos de la arbitrariedad de los que tuvieran el poder. En su opinión, puesto que los hombres son gregarios, esclavos de prejuicios y costumbres, lo mejor sería respetar al *status quo* de la propiedad que existiese en cada momento.

No tenía sentido por tanto preocuparse de la justicia de los intercambios, ni de la distribución de la riqueza. La sociedad no era mas que un complejo proceso global de creación de riquezas, impulsado por la continua tendencia a satisfacer las pasiones, a mejorar la propia condición de vida. En el plano de las conductas individuales lo único que había que hacer era

procurar que todos respetaran la propiedad individual, que constituía la esencia misma de la justicia y la ley.

Desde ese punto de vista, Hume se limitó a constatar el hecho observado en la Inglaterra de su tiempo, que el volumen de riquezas de un país era proporcional al número de transacciones que se llevaban a cabo en su seno, del volumen de comercio que llevaba adelante. De modo que había que hacer todo lo posible para fomentar el comercio, para lo cual había que proporcionar abundancia de crédito y moneda.

Bibliografía

Ambrosetti, Giovanni. *Il diritto naturale della riforma cattolica : una giustificazione storica del sistema di Suarez*. Milano. A. Giuffrè 1951.

Bastit, Michel. *Naissance de la loi moderne : la pensée de la loi de saint Thomas à Suarez*. Paris : Presses Universitaires de France, 1990. 2005 (Edición argentina).

Calderón Cuadrado, Reyes. *Armonía de intereses y modernidad. Radicales del pensamiento económico*. Madrid. Civitas. 1997.

Del Vigo, Abelardo, *Economía y ética en el siglo XVI*, Ed. BAC, Madrid, 2006.

Di Vona, Piero, *Studi sulla scolastica della controriforma : l'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*. Firenze : La Nuova Italia, 1968.

Gómez Arboleya, Enrique. *La antropología de Francisco Suárez y su filosofía jurídica*. En "Estudios de la teoría de la sociedad y del Estado". Madrid. Instituto de Estudios Políticos. 1962.

Gilson, Etienne, *El ser y la esencia*, Desclee de Brouwer, Buenos Aires, 1965.

Gómez Camacho, Francisco. *Espacio y tiempo en la escuela de Salamanca : el tratado de J. de Lugo S.J. "Sobre la composición del continuo"*. Salamanca : Ediciones Universidad de Salamanca , 2004.

Gómez Camacho, Francisco. *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar: Seminarios celebrados en Salamanca en 1992, 1993 y 1995 organizados por la Fundación Duques de Soria y dirigidos por Ernst Lluch*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.

Grant, Edward. *The foundations of modern science in the Middle Ages : their religious, institutional, and intellectual contexts*. Cambridge [etc.] : Cambridge University Press, 1996.

Haakonssen, Knud. *Science of Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge. Cambridge University Press. 1989.

Hirschman, Albert O. *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton University Press. 1977.

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

Hont, Istvan. Ignatieff, Michael. *Wealth and Virtue: the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge. Cambridge University Press. 1983.

Larrainzar, Carlos. *Una introducción a Francisco Suárez*. Pamplona : EUNSA, 1977.

Lassalle, José María. *Locke, liberalismo y propiedad*. Madrid. Servicio de estudios del Colegio de Registradores. 2003.

Lubac, Henri de. *Surnaturel : études historiques*. Paris : Aubier, 1946.

MacIntyre, Alasdair. *Tras la Virtud*. Barcelona. Crítica. 1987.

MacIntyre, Alasdair. *Tres versiones rivales de la ética*. Rialp. Madrid. 1992.

MacPherson, C. B. *Locke on Capitalist Appropriation*. Western Political Science Association vol 4 n 4 pp 550-566. 1951

Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possesive Individualism. From Hobbes to Locke*. Oxford. Clarendon. 1962.

Myers, Milton L. *The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self-interest. Thomas Hobbes to Adam Smith*. Chicago. Chicago University Press. 1983.

Pereira, J., Suárez: *Between Scholasticism and Modernity*, Marquette University Press, Milwaukee, 2007.

Pocock, John. Greville, Agard. *Virtue, commerce and history: essays on political thought and history, chiefly in the eighteen century*. Cambridge University Press. 1986.

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

Rhonheimer Martin. *Cristianismo y laicidad: historia y actualidad de una relación compleja*. Madrid: Rialp, 2009.

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

Todescan, Franco. *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella scolastica spanola del sec. XVI*. Padova. CEDAM. 1973.

Tully James A. *A Discourse on Property: John Locke and his adversaries*. Cambridge. Cambridge University Press; 1980.

Vaughn, Karen Iversen. *John Locke: Economist and Social Scientist*. Chicago. University of Chicago Press. 1980.

Villey, Michel. *La Formation de la pensée juridique moderne*. Paris. PUF.2003.

Willey, Basil. *The eighteenth century background : studies on the idea of nature in the thought of the period*. London : Chatto & Windus, 1961.