

# Egoísmo y altruismo en el fundamento de la conciencia social moderna

Luis Saavedra

## LAS FUENTES

No conocemos, a ciencia cierta, dónde empieza a desarrollarse socialmente la propiedad, más allá de vaguedades sobre la pertenencia al hombre de cosas o animales próximos a su existencia cotidiana. Y como en tantas otras ocasiones nos vemos obligados a remitirnos a los testimonios literarios de nuestra corta andadura civilizada. Grecia, pues, en su esplendor filosófico, nos sirve de guía para tomar el pulso de unas primeras nociones acerca de su presencia. Es difícil, sin embargo, ir al encuentro de referencias que aborden directamente la presencia de la propiedad como asunto sustantivo. El detenimiento con que es analizada en la cultura romana, que hace de ella uno de los grandes temas de su sabiduría jurídica, no es el mismo que detectamos en Grecia. No podía serlo. La propiedad es una creación artificial de la inteligencia humana y necesitaba el tránsito histórico del pensamiento helenístico para consolidarse en Roma. Por eso, la vemos en Grecia como algo existente, pero no claramente delimitado. Éste es el estilo que utiliza Platón en la *“República”*, cuando habla en el libro VIII de su propuesta utópica, y dice que los soldados no tendrán “nada en privado sino todo en común”. Y aún antes vuelve a referirse a ellos para no dejar dudas sobre la conveniencia de que debido a su privilegiada condición les esté vedado el privilegio de la propiedad: “ los guardianes no deberán tener privadamente casas ni tierra ni propiedad alguna”. Y también al final del libro III, cuando le cuenta a Glaucón la esencia de su utopía, insiste en la prohibición de acceder a la propiedad a los veladores del Estado, ni al oro ni a la plata, y que se mantuvieran al margen de las tentaciones de la riqueza. E, igualmente, en el libro II, en un adelanto anunciador del mercado, habla del intercambio de bienes, del dinero, que son conceptos que remiten ineludiblemente a la existencia de la propiedad.

En Aristóteles, que fue un pensador de profundos contenidos sociales, el trato con la propiedad es más directo y también más delimitado. En la

“Política” aborda sin ambages su definición: “un artículo de propiedad es un instrumento para la vida y la propiedad generalmente hablando es una colección de instrumentos”, explica con una fuerte intención utilitaria, antes de aludir a los esclavos como artículos de propiedad. Y seguidamente habla del apego de los hombres a las cosas “a través del sentido de la propiedad y el sentido de su valor”. La sociología no ha valorado en toda su dimensión la excepcional aportación del pensamiento griego. Temerosa siempre de no encontrar su camino, ha huido de la filosofía creyendo así que era más científica. Marx, en cambio, sí supo ver en ella el inicio imprescindible de todo saber. Por eso celebramos el elogio que le dedicara a Aristóteles en el libro primero de “*El Capital*”, cuando en un estudio del valor de la mercancía le rendía tributo como padre de las grandes ideas: “el gran investigador que analizó por vez primera la forma del valor, como tantas otras formas del pensar, de la sociedad y de la naturaleza”. Pues bien, Aristóteles nos deja entrever un modelo de propiedad en el que se adivinan unas formas de dominio sobre la casa y las tierras, no sabemos en qué condición, y de plena pertenencia del ganado y de los esclavos que, en su exposición, se ocupan del trabajo más duro e imprescindible para la vida del amo, gracias al cual se reserva éste los esfuerzos, el tiempo y la tranquilidad que, literalmente, le permiten pensar, en una interpretación materialista de la existencia que también sirvió a Marx para elucubrar sobre la forma de producción que consideró clásica.

Éste es, por otro lado, el modelo de propiedad que aparece en Roma, como nos cuenta Mommsen en su “*Historia de Roma*”, en la que explica el uso común de las tierras con la propiedad privada del ganado y los esclavos (‘familia pecuniaque’). Pero aclara que la ciudad concedía el dominio del suelo a los ciudadanos para su posesión y uso. Por eso afirma que en la Roma primitiva “se encuentran verdaderos comunistas viviendo y explotando el suelo en común. Aunque aclara que de ninguna manera se puede comparar la comunidad de tierras itálica con la que se desarrolla entre los pueblos germánicos, ya que, desde el primer momento los fondos asignados a cada familia llevan su nombre, de forma que la propiedad exclusiva se confirma después, en cuanto se individualiza. Posteriormente, en la República, una vez asentada la propiedad privada, se desarrolla la gran propiedad, en sus versiones agrícolas y financieras, y el espíritu mercantil se extiende, al tiempo que se va ampliando la influencia de las ciudades. Cicerón a quien acude Mommsen, comentaba en “*Sobre la República*” que Rómulo después de fundar Roma, protegió a la plebe, y que “la hacienda entonces consistía en los rebaños y en las posesiones de tierras, y por eso se ‘llamaban ganaderos’ (‘pecuniori’) y ‘terratenientes’ (‘locupletes’)”. Tengamos en cuenta que

Rómulo fundó Roma hacia el año 750 a.c. y un poco más adelante, ya en tiempos de Numa Pompilio, escribe que “comenzó dividiendo por cabezas de familia los campos que Roma había ganado con la guerra”.

También Tito Livio, el gran historiador romano, habla, aunque de forma indirecta, y no demasiado detallada, pero sí con abundancia, de la institución de la propiedad, bien en las modalidades que hemos comentado, bien en el sentido de riqueza perteneciente a alguien. Por eso leemos que en el mandato de Servio Tulio se estableció el primer censo para que las cargas militares y civiles grabaran, no a los individuos por igual, sino “según la capacidad económica”. Y había de hecho, al efecto, una división por clases comentaba que “con los que tenían una renta de cien mil ases formó ochenta centurias”. Y continúa hablando de las otras clases y sus diferentes rentas medidas en la moneda romana de la época, que era el as. De manera que vemos cómo la idea de pertenencia de bienes, que es imprescindible en el concepto de propiedad está perfectamente asentada. Y lo mismo comprobamos en el período republicano, con ocasión de la expulsión de la gens Tarquinia y las conspiraciones para restaurar la monarquía, cuando los senadores se niegan a restituir los bienes reales y los entregan a la plebe. Escribe Livio: “La finca de los Tarquinius, situada entre la ciudad y el Tiber ...”. Y, en fin, con motivo de las luchas que suscita la primera ley agraria se nos informa de la voluntad del cónsul Casio de repartir “un lote de tierras que, según se decía, si bien pertenecían al Estado, eran poseídas por unos particulares”. Livio alude aquí a la crisis que se produjo en Roma en tiempos de los Gracos, cuando la propiedad agraria que, en efecto, era de titularidad pública, pero cuyo disfrute se había estado asignando a la nobleza romana, desató un grave problema social que motivó las leyes agrarias que dictó Tiberio Graco y asentó después su hermano Cayo a finales del siglo II a.c., provocando una situación revolucionaria que favorecía a los campesinos más humildes, y que abrió paso a una época de enfrentamientos sociales que acabaron costando la vida a ambos hermanos, como cuenta con todo detalle Mommsen, en un adelanto de lo que serían en el futuro las dos caras de la propiedad cuando no tiende a los beneficios democráticos.

La primera forma de acceder a la propiedad en Roma es la ocupación mediante la toma de posesión de una cosa que no era de nadie “res nullius”. Pero el Derecho Romano concede una relevancia tan grande a la propiedad y sus funciones sociales que va creando distintas figuras sobre su significado y el dominio de las personas sobre ella. En la primera época la propiedad carecía de sentido individual y estaba ligada a la familia y representada por el pater familias. La familia, explica Juan Iglesias, en su tratado de “Derecho

*Romano*”, tenía el dominio sobre las cosas y sobre las personas - esclavos-, a través del ‘mancipium’. Es en el período clásico cuando aparece el ‘dominium’, mediante el cual se reconoce ya al individuo como titular de la propiedad. En un primer momento, el propietario debía ser ciudadano romano según el “Dominium ex iure Quiritium”, pero a partir de la “Constitutio Antoniana”, del siglo III d.c., se amplían las posibilidades de adquisición a todos los ciudadanos del Imperio. También es característica de Roma, y ello habla por sí mismo de su importancia social, que su legislación concierna no sólo a la propiedad sino también a su protección con distintos procedimientos judiciales, como la ‘reivindicatio’, la ‘actio negatoria’, al ‘interdictum’, que han pasado, prácticamente, al derecho moderno y que le dan un valor social a la propiedad en sí misma, por encima de los avatares personales, convirtiéndola en instrumento esencial de la propia noción de sociedad. Por eso, si seguimos las acertadas reflexiones de Hume en su “*Tratado de la naturaleza humana*”, sobre la transcendencia de la convención en la creación de la justicia, observaremos cómo la propiedad está unida al desarrollo del derecho, como reconocimiento de un acuerdo previo que implica respeto, predecibilidad. Lo que caracteriza, en suma, a la sociedad civilizada. Lo contrario, por ello, no sería propiedad, sino ‘possessio’, mero dominio fáctico sobre algo. La propiedad es fruto de una convención. Su creación es completamente artificial: “Por derecho natural todas las cosas eran comunes y, sin embargo, los hombres introdujeron la propiedad privada”, escribía Suárez, con una opinión que es ampliamente compartida.

San Isidoro hace una perífrasis permanente en las “*Etimologías*”, cada vez que aborda las ramificaciones de la propiedad, dando vueltas y revueltas llenas de sentido, para ir encontrando las múltiples derivaciones sociales, materiales, morales, de tan destacada cuestión. En sus palabras, y hablamos del siglo VII, no bendice las maravillas de la propiedad, pero la da por necesaria y conveniente. No canta sus excelencias, pero la reconoce como un derecho de las personas. Alerta contra los riesgos de sus vicios y reconoce su alta función en la cohesión de la sociedad y en la protección de las personas. Distingue, en todo caso, la riqueza bien ganada de la obtenida con malas artes. Y llama la atención constantemente sobre los impedimentos morales que el cristianismo interpone para no confundir los fines superiores del hombre con la pasión por la riqueza, a la vez que hace un despliegue de ese realismo eclesiástico en el aprecio contenido de los bienes materiales, como observamos en “*Acerca de las leyes y los tiempos*”. Veamos la sinuosidad del ingenio: “se dice ‘res’ (cosa) a lo que está en nuestro derecho. ‘Iura’ son las cosas que poseemos justamente y no son de otra persona”. De manera que sin decirlo ya está reconocida la propiedad. Y continúa: “el

término ‘res’ deriva de ‘recta tenencia’; ‘ius’ de ‘justa posesión’; pues se tiene con derecho lo que se posee justamente; y se posee justamente cuando esa posesión es buena, pues lo que se posee malamente es ajeno. Y posee malamente quien se sirve mal de sus propiedades o se apodera de las ajenas”. Aquí está la fuerza legitimista del derecho romano y la barrera moral del cristianismo. Y sigue: “en cambio, la posesión es justa cuando uno no es presa de la avaricia. Quien está dominado por la avaricia es un ‘poseoso’, no un ‘poseedor’. Los bienes son propios de personas honradas o nobles; y por eso se llaman ‘bienes’, por no tener un uso infame”. Otra vez la distinción entre propiedad bien obtenida y apropiación de lo que no se merece. Y otra vez, la vigilancia moral que alerta al cristiano de no convertir la propiedad en el fin de la vida, que es lo que la transforma en avaricia. Por que resulta admirable la riqueza ideológica del obispo sevillano, siempre atento a compensar la espiritualidad que llama a la huida del mundo con el derecho a la vida del que surge la propiedad honradamente conseguida.

Enfocado con leves matices de diferenciación, esta duplicidad es la que aplica Santo Tomás en sus escritos, partiendo de la base irrenunciable de que el fin último del hombre es Dios, y como consecuencia de ello, la búsqueda de la virtud, de la autenticidad, diríamos que es espiritual y opuesta al goce de los sentidos. Pero, asumiendo este principio teológico, el realismo, y una cierta liberalidad, inclinan la mente del maestro de las sutilezas hacia posiciones de sensibilidad mundana que comprende las debilidades del hombre y se enorgullece de su condición. Entonces, encontramos alabanzas al libre albedrío, ensalzamiento de la voluntad, y culto a la razón, que son dos facultades específicas de la persona que en Santo Tomás forman el asiento sobre el que eleva su consideración del hombre. El vértice teológico de esta concepción suministra un contenido moral que es ajeno al placer sensual y que, por tanto, condena la riqueza como fruto de la pasión acumulativa que es contraria a la imitación divina y extraña a la caridad con los otros. Pero el talante de implicación mundana, que siempre ha estado presente en la historia de la Iglesia se vuelve hacia los beneficios de la propiedad, hacia la tolerancia de la riqueza que no ofendan a la otra principal meta del hombre, que es la salvación mediante la evitación de las tentaciones. Estas dos vertientes aparecen claramente diferenciadas en la “*Suma*”. En el “Tratado de la bienaventuranza”, empieza afirmando que “es imposible que la bienaventuranza del hombre consista en las riquezas”. Pero esto es parte de la lógica general cristiana que, sin embargo, matiza, bajo la influencia de Aristóteles, distinguiendo las riquezas naturales, que están al servicio del hombre, de las artificiales, que son las “necesarias para disfrutar de la vida”. Éstas no pueden resumir la finalidad humana, porque el deseo de riqueza, de

dinero, nunca se sacia, nos dice, “porque es esclavo de la concupiscencia”, y cuando ya se tiene “se desean otras cosas”. Así es que si la tarea suprema del hombre es la prosecución de la virtud, la dedicación a la riqueza no puede admitirse “ porque para la bienaventuranza perfecta, que consiste en la visión de Dios, no se requiere ninguno de estos bienes”.

Pero, cuando se pregunta si los bienes exteriores son necesarios para la vida virtuosa introduce unos tonos muy flexibles y habla de la bienaventuranza imperfecta “cual puede tenerse en esta vida”, admitiendo que para ella “se requieren los bienes exteriores”, porque sirven instrumentalmente a ese estado de bienaventura: “Pues el hombre en esta vida necesita las cosas exteriores para el cuerpo”. Y en el “Tratado de la ley en general”, tras convenir en que las leyes “deben ser proporcionadas al bien común”, y encaminadas “a refrenar los males”, añade, siguiendo la opinión de San Isidoro, que habrán de dictarse de acuerdo con las condiciones en que viven los hombres. Por eso, escribe que “la ley humana está hecha para la masa, en la que la mayor parte son hombres imperfectos en la virtud. Y por eso la ley no prohíbe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos”. De forma que Santo Tomás, en el terreno de lo mundano, que es imprescindible para alcanzar la vía de la santidad, aunque es diferente, habla de una bienaventuranza imperfecta, que no es condenable y sí propia de la existencia humana, en la que lo material y lo corporal forman parte de las necesidades, y casi podríamos decir que se constituyen entre el filo de lo tolerable que discurre separando la virtud del vicio. Éste es el marco en el que la espiritualidad cristiana desciende a la realidad de la existencia material y convive con la tentación de las pasiones. No se involucra en ellas, no las santifica, pero conociendo su persistencia las tolera en su moderación.

### *EL FIN ES EL REMEDIO*

La doctrina de los Padres de la Iglesia carece de reticencias contra la propiedad en cuanto que ésta es un instrumento para la vida, pero se pone frente a ella si es la vida la que se instrumentaliza a favor de la propiedad. Este principio afecta a la concepción del hombre, que es, según ella, el sujeto de la virtud redentora, y sitúa los bienes materiales a su entera disposición. Con una condición: la riqueza cristianamente deseable está sometida a una disciplina de moderación que no puede infringir las reglas de la humildad, de la caridad, de la sensibilidad humanitaria. Estas condiciones son el cimiento de una doctrina estricta que ha mantenido una convivencia muy incómoda ante la pasión de la ganancia que caracteriza el ideario del capitalismo y su

modelo humano esencialmente egoísta y despreocupado de los males ajenos. Y son también el fundamento de una moral muy severa que emparenta con la forma helénica de entender el bien que se resume en un pensamiento socrático de universal validez: “no hagas a otro lo que no deseas que te hagan a ti”, que San Agustín proclamaba como fuente de la conciencia cristiana en las *“Confesiones”*, con idénticas palabras. Esta moral no parece la más adecuada, pues, para entender la cobertura intelectual profana que se desplegó en Europa a favor de un tipo de mentalidad que partía de principios opuestos para enaltecer los dones de la riqueza, del orgullo, del poder, sin poner reparos a los daños a otros si con ellos se obtenían beneficios propios. Esta mentalidad contribuyó grandemente a la formación de una espiritualidad laxa, en la que el vicio podía conducir a la virtud, a través de una moral cínica y competitiva que no dudaba en aprovecharse de las debilidades ajenas para lograr sus propósitos. Un pensamiento, en suma, que muy al contrario del ideal de pureza exaltado por el cristianismo originario, se atrevió a proponer como proverbio de su comportamiento la fórmula maldita de “el fin justifica los medios”, que engloba el significado de los buenos resultados civiles, económicos, sociales, políticos que se obtienen por procedimientos espurios. Un adelantamiento postmoralista de la doctrina del éxito que ha tenido en Maquiavelo, Hobbes y Mandeville tres figuras ejemplares de una resonancia que no deja de producir ecos. He de decir, que la elección tiene ya un precedente en la obra imprescindible de Albert Hirschman, *“Las pasiones y los intereses”*, que ha ejercido una notable y merecida influencia en la comprensión de los móviles ideológicos que impulsaron el desarrollo de la idiosincrasia capitalista.

El libro que Maquiavelo dedica en 1513 a Lorenzo de Medicis, pensando en Fernando el Católico —“el primer rey de los cristianos”, “un príncipe de nuestro tiempo”—, buscaba en la astucia y en la fuerza el secreto de la conservación del poder y del éxito en la vida. La astucia es la cualidad imprescindible para gobernar aparentando magnanimidad en la desconfianza; la fuerza, para ser temido cuando no se consigue ser amado, ya que “el odio nace tanto de las buenas obras como de las malas”. Maquiavelo plantea con todo descarnamiento el choque entre la ética y la política, del que emerge la imposibilidad de convivir socialmente de acuerdo con principios de recto comportamiento, y menos todavía, de bondadosa intencionalidad. Por que su modelo de príncipe se sustenta en un tipo humano permanentemente dispuesto a engañar, ya que poseer virtudes honorables “y observarlas siempre es perjudicial, mientras que fingir que se poseen es útil”, puesto que para conservar el poder se “necesita obrar contra la lealtad, contra la caridad, contra la humanidad y contra la religión”. Por

eso, debe “saber entrar en el mal, si es necesario”. A nadie escandalizan ya estas palabras que probablemente son más certeras en el conocimiento humano que las piadosas intenciones de los admirados predicadores. Pero el hombre ha creado la moral para mirarse en sus ideales de rectitud ejemplar, y ésta es la razón de que viva en una permanente ansiedad entre lo que es y lo que debería ser. Maquiavelo simplifica este compromiso y sumerge al ser humano en una opción en la que sólo los intereses del poder, del dominio sobre los otros, justifican la conducta. No importa el precio que haya que pagar: “A los hombres hay que ganárselos o destruirlos”, dice en su apología de César Borgia, el intrigante y despiadado duque cuyo ardid propone imitar. Los grandes príncipes, pues, se alimentan de grandes vicios.

Es cierto, como decía Berlin que, después de todo, Maquiavelo perseguía con sus cínicas propuestas la consecución de una convivencia mejor. Pero es dudoso que esta finalidad desdibuje el antagonismo entre su sentido de la realidad y los postulados éticos que parecen más respetables. Para el propósito que estamos persiguiendo en este artículo tiene una gran importancia el radical pesimismo antropológico del que parte el autor por su adecuación a la ética impulsora del capitalismo. El temor y el engaño constituyen el sustento de un ser humano ruin y egoísta, en grado sumo, que hace del cinismo la divisa de su comportamiento: “Los hombres son ingratos, inconstantes, falsos y fingidores, cobardes ante el peligro y ávidos de riqueza”, sentenciaba con una impúdica convicción que, como a Pareto, que aprendió de él, le aconsejaba elegir a dos animales — el león y el zorro — para encontrar un símil del tipo humano que proponía: implacable, a la vez que astuto. ¿Cómo fiarse de semejantes interlocutores que, puesto que “no mantendrían su palabra contigo, tú no tienes por qué mantenerla con ellos?”. Por eso coincide con Hobbes en proponer una fórmula de convivencia que no esté basada en grandes ideales imposibles de llevar a cabo, dada la mezquindad de los protagonistas, ni en escrupulosas virtudes, mil veces traicionadas, sino en acuerdos de conveniencia que permitan ir tirando, evitando males mayores que los que provoca la ingenua creencia en la bondad, “porque la condición humana no lo consiente”. “Cada uno, pues, debe ir a lo suyo, dando rienda suelta al egoísmo pequeño antes de que aparezca el grande”. En este sustrato teórico nace la filosofía del capitalismo. Una cultura en la que la riqueza acaba adquiriendo una identidad propia e independiente de la voluntad humana, y la propiedad acaba sobreponiéndose a las personas “porque los hombres olvidan antes la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio”.

Con no menos cinismo, y parecida desesperanza, el argumento de Hobbes es un paradigma de la desconfianza en el hombre, de la convicción de que los



humanos carecen de sentimientos nobles que les inciten a actuar por desinterés y con la declarada intención de producir el bien. Sólo la crueldad que son capaces de manifestarse unos a otros les hace temerosos. Sólo el látigo del déspota ante el que se inclinan los civilizan. Es bastante asombroso que una teoría asentada en tan desapacibles principios haya sido considerada inspiradora del absolutismo, del estatismo, del colectivismo, pero también del capitalismo, del individualismo, del liberalismo y de la sociedad civil. A pocos autores se le han reconocido paternidades tan antagónicas, aunque haya que adentrarse en las raíces de sus pensamientos para identificar sus dispares consecuencias. De ser ciertas habríamos de pensar — y nos importa subrayarlo para la ocasión — que las malas ideas pueden producir buenos resultados, pues, ciñéndonos a nuestra búsqueda Hobbes sería, no sólo consagrante del absolutismo, sino uno de los progenitores teóricos de las democracias modernas. Paradoja que, por lo demás, nos vamos encontrando en diversos pensadores — Maquiavelo también, por supuesto — y formas de convivencia que consideramos, tal vez, no idóneas, pero sí civilizadas, como el propio desarrollo del capitalismo a partir de una perversa excitación del deseo de poseer. ¿Cómo desenvolver la madeja de estos hilos en lo que concierne a este resultado que pasa de las tinieblas a la sociedad civil, de la destrucción a la democracia, al capitalismo, al respeto al individuo?. Recorriendo los tramos de la existencia social que Hobbes propone. Agrediéndonos, pues, primero. Temiéndonos después. Entregándonos, por fin, a un déspota pactando el término de la exterminación primaria. Es entonces, vigilados por la omnímoda presencia del absoluto señor, cuando, sorprendentemente, nos civilizamos. Y el secreto de la convivencia es la ley. El filósofo concedió una excepcional importancia al derecho como pieza central de lo que entendemos por civilización. En el “*Leviatán*” lo percibimos como el mecanismo insustituible que garantiza la seguridad, la libertad, la propiedad, la autonomía de la persona. Porque después de haber pasado por las tinieblas de la autodestrucción —*homo homini lupus*—, y de haber entregado nuestro destino al arbitrio de un tirano, aparece la luz. Y el derecho es quien la regula. El capitalismo, más que cualquier otro sistema social, necesita de la ley para asentar la propiedad — que es una creación artificial que depende de acuerdos entre partes — y velar por todos los derechos que genera en términos de ganancias, intereses, garantía de transacciones, previsión de resoluciones futuras, etc.

Lo que a ojos de un observador bienintencionado es el mejor de los orígenes, la igualdad —“La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y alma “—, en Hobbes se transforma en el primer motivo de enfrentamiento, porque “si dos hombres desean una misma cosa

que no puede ser disfrutada por ambos, se convierten en enemigos”. Por eso los humanos necesitan vivir en el reino del miedo: “Los hombres no encuentran placer, sino, muy al contrario, un gran sufrimiento, al convivir con otros allí donde no hay un poder superior capaz de atemorizarlos a todos”. Y ello porque “la condición del hombre..., es la guerra de cada hombre contra cada hombre”. Por eso se hace necesario sellar un acuerdo del que surjan la moral, la justicia, que son los presupuestos fundamentales de la sociedad, del Estado. Y por eso la entrega al déspota soberano en la confianza de que sólo él podrá asegurar el cumplimiento del pacto, la convivencia social que permite la paz. Un soberano por encima de las leyes, por encima de la voluntad de las personas. Tal es el tipo de señor que Hobbes cree necesario para aplacar la malevolencia de sus súbditos que, incluso las propiedades depende de su egregia distribución, ya que “consiste en el derecho de excluir a los demás súbditos de hacer uso de ellas, pero sin excluir a su soberano”. Naturalmente, cuando Hobbes habla del soberano está hablando no sólo de la persona que simboliza el poder, sino, sobre todo, del Estado que representa. Y es muy destacable esta restricción que pone al disfrute de la propiedad porque, aunque en teoría el dominio sobre ella es completo, si en la realidad fuera así el soberano - Estado perdería su capacidad de protección y la propiedad absoluta sería causa de destrucción del pacto de convivencia.

El planteamiento de Mandeville, no sólo sobre la riqueza, sino, más ampliamente, sobre el mismo sentido de la vida y la forma de realizarse en ella, es mucho más corrosivo y atentatorio. Imbuido de un realismo desabrido que en muchos aspectos es un reflejo fidedigno de la naturaleza humana es, también, deudor de esa corriente pesimista y cínica que desconfía profundamente del hombre y previene contra su tentación aniquiladora. Por eso encuentra en ella el aposento de una teoría que juzga actos e intenciones por sus resultados, y ve en el bienestar la culminación de todos los desasosiegos. Se diría que en el recorrido para lograr esta ambición no hay cobijo para la virtud. Sólo el vicio asegura su consecución. Desde el punto de vista de la ética social o del procedimiento que consideramos más adecuado para impulsar modelos de convivencia, la fórmula de Mandeville representa un antagonismo radical con respecto a los imperativos del comportamiento inspirado en el rigor de la doctrina cristiana. El propio título de su libro “La fábula de las abejas”, va seguido de un subtítulo que introduce intencionadamente en el mensaje de la obra: “Los vicios privados hacen la prosperidad pública”.

Y así, en el poema satírico que abre el ensayo nos encontramos con un verso final que es toda una moraleja de lo que su autor deseaba transmitir:

“Dejad, pues, de quejaros: sólo los tontos se esfuerzan/ por hacer de un gran panal un panal honrado./ Querer gozar de los beneficios del mundo,/ y ser famosos en la guerra, y vivir con holgura,/ sin grandes vicios, es vana utopía en el cerebro asentada.../ la virtud sola no puede hacer que vivan las naciones/ esplendorosamente; los que revivir quisieran/ la Edad de Oro, han de liberarse/ de la honradez como de las bellotas”. La virtud, en efecto está reñida con la riqueza en el razonamiento que encontramos en el libro, ya que para que existan “naciones grandes y ricas que sean al mismo tiempo poderosas y cultas”, no sirven los hombres honrados y humildes. Es menester que abunden “el cortesano sensual”, la “ramera veleidosa”, la “altanera duquesa”, el “libertino rumboso”, o el “villano codicioso y perjuro”. “Estos son la presa y el alimento adecuado para un Leviatán”. Porque si se aprobaran leyes y se pusieran en práctica costumbres para hacer desaparecer el fraude y el lujo de un país pronto quedaría “medio despoblado”, advierte el autor.

El tipo de hombre sobre el que trabaja Mandeville es fundamentalmente egoísta. Acapara propiedad y acapara goce sensual de las cosas que domina: “El hombre centra en sí mismo todas las cosas y no ama ni odia sino sus propios objetos...Y nadie debe realizar o emprender acción alguna que en el momento entonces presente no le parezca ser la más conveniente para él”. Ésta es, en concreto la base de la, por muchos, llamada paradoja de Mandeville que influyó en Adam Smith a la hora de perfilar su noción de la ‘mano invisible’, si bien hemos de destacar el poco aprecio moral que el autor holandés le mereció al economista que, por lo demás, le consideraba un libertino. También es perceptible el influjo de Mandeville en la teoría de la elección racional contemporánea y del mal llamado individualismo metodológico. La transformación de las pasiones para que dejen de ser destructivas y puedan aprovecharse en beneficio de la sociedad es uno de los cometidos más importantes que habrán de llevarse a cabo, y el autor pronostica que se tardará mucho tiempo en “descubrir la verdadera utilidad de las pasiones y formar un político capaz de hacer que cada flaqueza de los miembros represente una fortaleza para el conjunto del cuerpo, es decir, capaz de convertir mediante una hábil dirección, ‘ los vicios privados en beneficios públicos’”. De forma que nos encontramos, una vez más, con la criatura salvaje que sólo puede ser domesticada, no mediante privaciones, abstinencias o recetas morales, sino a través de una sucesión compensatoria de apetitos que, siendo igualmente egoístas, pueden rebajar la agresividad del ave rapaz que llevamos dentro, y al mismo tiempo, mantener satisfecho el deseo de placer y de riquezas que nos embarga. Un aplacamiento de las pasiones con otras pasiones que, según la tesis de un buen número de

prominentes autores que estamos analizando — con Hirschman a la cabeza, que es quien más la ha sistematizado—, constituye el fundamento del capitalismo moderno.

Mandeville representa, en gran medida, la desnudez de esa lucha atroz que tanto simboliza la competencia en pos de la riqueza desprovista de principios y sólo armada con una mera conveniencia utilitaria. Por eso su pensamiento es antecesor de un capitalismo despiadado que propugna la existencia de pobres en una sociedad altamente estratificada, en la que son necesarios para abaratar la mano de obra y mantenerlos a modo de una reserva funcional, ya que el pobre “Lo mismo que se debe evitar que pase hambre, conviene impedir que reciba nunca lo bastante para poder ahorrar “. Porque “ en una nación libre..., la riqueza más segura consiste en una multitud de pobres laboriosos; porque además de ser éstos el infalible vivero del ejército y la marina, sin ellos no podrían existir los placeres “. Ésta multitud de servidores debe mantenerse al margen de los provechos de la enseñanza y limitarse a “ lo que se relaciona con su profesión”. En caso contrario, si el pobre ampliara sus conocimientos “ más difícil le sería soportar las fatigas y penalidades de su oficio con alegría y satisfacción”. El liberalismo económico — no filosófico ni político — de la época victoriana, defensor de la competencia a ultranza y huérfano por completo de sentimientos humanitarios debió mucho a Mandeville y sus paradojas sociales.

### EL MAL MENOR

El problema de la relación entre la virtud y el vicio, que Mandeville resuelve tan drásticamente, es la primera cuestión que se le plantea al ser humano, y la más complicada y costosa opción que ha de tomar en su paso a la vida civilizada y a la madurez intelectual. Y es, igualmente, el asunto principal que atañe al tránsito de una cultura religiosa, que juzga a la persona por sus valores espirituales, a una cultura mundana que violenta al hombre interior y le fuerza a chocar con los bienes terrenales obligándole a cambiar la perspectiva de las estrictas exigencias morales en la lucha diaria. “Mi vida mundana -decía San Agustín en las “*Confesiones*”— me desagradaba profundamente y ya era para mi una carga muy pesada. Pues no tenía ya el incentivo de las pasiones con su perspectiva de honores y riquezas, como tenía antes”. En esta tesitura, la propiedad ha tenido siempre una excepcional importancia, porque siendo un bien material que satisface a los sentidos, aparta con facilidad de ese tipo de compromisos

rigurosísimos y sitúa al virtuoso en el trance tentador de la corrupción de su conciencia. Pero representa también un plebiscito real, nada transgresor, que las formas sociales han asentado sabiamente en la historia para facilitar la humana existencia y colocarla, además, ante el hecho incuestionable de la necesidad de valerse de los bienes materiales.

El rigor extremo de los mandatos contra la pasión de la riqueza ha tenido una verosimilitud heroica que en el común de los mortales ha implicado, no obstante, un cierto tipo de transacción que ha permitido, además, convivir con el dinero como elemento principal de la vida cotidiana. Sin embargo, este realismo se ha inspirado en diversas fuentes. Las de Mandeville y Maquiavelo son dos de ellas. Pero otras, sin perder el sentido de la realidad, han cuidado mucho el mantenimiento de una línea de separación entre la necesidad de poseer y la obligación de no hacerlo a cualquier precio. Han sido éstas actitudes ejemplarizantes muy vinculadas, por lo general, con la palabra de los grandes moralistas laicos, con el pensamiento cristiano, y con los reformadores sociales, principalmente, de inspiración socialista. Y el suyo ha sido un pensamiento que ha tratado de corregir la marcha incontrolada del capitalismo, sin por ello, negarse a percibir la indispensabilidad de la riqueza. Un punto intermedio, en cierta forma, que ha tratado de preservar, lo mejor que ha podido, lo que entendía como correcto.

No conozco ningún otro recurso dialéctico más adecuado para responder a estas disquisiciones que la fórmula que Aristóteles utiliza profusamente en su obra, en particular en la "*Ética nicomaquea*": el término medio. Tan prudente filósofo encontró en esta expresión la necesidad humana de no escaparse del mundo para salvarse, y el deber de no dejarse arrastrar en demasía por sus pasiones, para no condenar su dignidad. Pues bien, conociendo el peligro de la tentación, ensalzaba la virtud, pero sabedor de que, a la postre, los deseos son humanos, y no todos contraproducentes, recomendaba en esta dosificación un criterio de cierta flexibilidad. La ira, la avaricia, el odio, son condenables, afirmaba, pero el amor, no. Por eso decía que aunque "la multitud está inclinada hacia el placer y está esclavizada a las diversas formas que él ofrece, creen que es necesario empujarla en sentido contrario, y que así llegará ella al justo medio". Y en la "*Ética eudemia*", recuerda cómo el hombre incontento obra en contra de la razón y de la justicia, y cómo "lo contrario a las apetencias es penoso..., y forzado e involuntario". La moderación aristotélica no recomendaba una conciencia acomodaticia, sino una adaptación de los códigos éticos al pulso de las relaciones humanas, sin que por ello se degradaran los principios esenciales.

El término medio refleja el equilibrio que debe ser fundamento de la justicia, pero también el pragmatismo que no puede ausentarse de la mente. De ahí que, reconociendo la realidad de las pasiones, aconsejara que en su disfrute, “en el momento oportuno, por motivos satisfactorios, respecto de personas que los merecen, por fines y en condiciones convenientes, nos mantendremos en un excelente término medio, que es lo característico de la virtud”, “ya que hay que contentarse con los males menores”.

Parece sorprendente que una cuestión como ésta, que ha sido tan frecuentada en la historia de las ideas, no haya recurrido con más generosidad al creador del concepto. Porque en la mente del filósofo está el precedente, aunque no tanto su dimensión ética, que es en él considerablemente más densa, del mal menor de Hobbes, o del *modus vivendi* que utiliza hoy con inteligencia John Gray. Sí recogió el mensaje, empero, y con mucha presteza, Santo Tomás, en su esfuerzo de escribir una doctrina de la conducta virtuosa que no se alejara demasiado del suelo, porque “la ley humana trata de conducir a los hombres a la virtud, pero no de golpe, sino gradualmente”, comenta en la “*Suma*”. La distinción entre virtud pura y deseable, y vicios tolerables, está muy presente en su escritura, razón que sirve para entender porqué trata la riqueza, en el plano de lo deseable, como algo incompatible con la conciencia cristiana, mientras que abre su manga discretamente, en la escala terrenal, considerándola un instrumento para la vida. Por eso, aduce que las leyes “o son justas o son injustas”. En el primer supuesto obligan “en virtud de la ley eterna”. Mas, como también tienen una dimensión social “las leyes deben ser justas por razón del fin, es decir, porque se ordenan al bien común”. La voluntad de aligerar la doctrina de dogmatismos absolutos la encontramos también en el tratamiento del placer. Por supuesto, rechaza la entrega a los placeres sensitivos, y más si se constituyen en la finalidad voluptuosa de la vida. Y condena sin paliativos el imperio del vicio. Pero comprende las tentaciones sensuales y hace la vista gorda ante la atracción de algunos vicios. En el “Tratado de las pasiones del alma”, cuando analiza la condición de las delectaciones, después de advertir que “son en sí mismas malas y deben evitarse”, añade que “no induciendo la autoridad divina a nada malo, parece que no toda delectación es mala”, ya que “como quiera que nadie puede vivir sin alguna delectación sensible y corporal, si los que enseñan que todas las delectaciones son malas son sorprendidos en el disfrute de alguna delectación, los hombres serán más proclives a las delectaciones por el ejemplo de sus obras, no haciendo caso de la doctrina de sus palabras...”, luego debe decirse que algunas delectaciones son buenas y otras malas”. Y contradiciendo las opiniones enfrentadas de estoicos y

epicúreos sobre el placer, afirma que ambos se equivocan “porque no distinguen entre lo que es bueno absolutamente y lo que es bueno respecto de un individuo determinado”.

Así es que, lejos de todo absolutismo, el teólogo desciende a la tierra para flexibilizar sus argumentaciones y quedarse en una zona intermedia. Por ejemplo, la concupiscencia en sí misma es mala, porque no descansa en el dominio de la razón — lo destaca —, pero de la pasión conyugal “no se sigue malicia moral”, ya que el deleite de los cónyuges “no es pecado mortal ni venial, aunque, recuerda, no se diera este placer en el estado de inocencia del padre”. Y lo mismo cabe decir de su estudio sobre el vicio en el “Tratado de la templanza”. Naturalmente, Santo Tomás lo condena como parte del pecado. Pero hay pecados y pecadillos. Hay pecados nefandos, cuando dañan a alguien, como el homicidio. Pero hay pecados menores, comprensibles, que atienden al deleite. Una permisividad que se extendía en su moderación al ornato exterior, en cierto modo, al lujo en el arreglo corporal, que no es bueno ni malo, siempre que se atenga a un criterio de buen gusto, y de morigerada presencia. Y aun con todo, habría que meditarlo, porque “no parece que el exceso sea vicioso, ya que incluso los sacerdotes y los ministros del altar usan vestidos preciosos”. Por ello, si las mujeres se adornan “por ligereza, por vanidad o por jactancia, no siempre será mortal el pecado, sino a veces venial”.

También Hume, como hemos visto, sabía muy bien que el camino de la virtud está sembrado de pasiones. Y que, dada la naturaleza egoísta del ser humano, sería inútil luchar contra ellas para eliminarlas, mientras que sí resulta conveniente contrarrestar la virulencia de unas con la energía de otras, para posibilitar así la convivencia social. Las pasiones son lo natural lo intuitivo, nos arrastran tras ellas si no las dominamos, y nos hacen desenfrenadamente codiciosos, obedientes, como explica en el Libro II del “*Tratado*” del “todo para mí, nada para el otro”. Por eso, se adhiere a la nómina de pensadores que optan por la búsqueda de un término medio, a la manera aristotélica, un encuentro gradual con la virtud, como también aconsejaba Sto. Tomás. Menos proclive a esta moderación, Hobbes advertía, no obstante, en el “*Leviatán*” sobre la peligrosa atracción de las pasiones: “Todos los hombres, por naturaleza, están provistos de notables lentes de aumento, que son sus pasiones y su amor propio, a través de los cuales cualquier pequeño pago les parece sobremanera gravoso; pero están desprovistos de esas otras lentes anticipadoras, esto es, las lentes de la moral y de la ciencia civil, que les permitirían distinguir desde lejos las miserias que les esperan y que no podrían evitarse sin esas contribuciones”.

Precisamente, Hobbes y su pesimismo radical — pero operativo — sobre las tendencias a la convivencia pacífica del ser humano constituyen el modelo del que parte Gray en su libro, “*Las dos caras del liberalismo*”, para explicar una de las dos tipologías de la filosofía liberal, que se diferencia de la universalista, y que tiene un contenido claramente oportunista, que parte del concepto de ‘*modus vivendi*’, tan afín a la teoría hobbesiana. El fundamento de esta modalidad lo asienta tanto en la pluralidad ideológica del liberalismo, como en su adaptación a las contradicciones sociales, y en su validez para atender a la solución de los problemas de la coexistencia pacífica. En particular, si se tiene en cuenta que la convivencia en el mundo contemporáneo se entiende desde una diversidad de influencias. De modo que estamos, una vez más, ante el reto de alcanzar la virtud civil entre diferentes, y por tanto, emplazados a tirar por un camino intermedio. Juan Sempere, en la “*Historia del lujo*”, lo dice con una gran plasticidad: “En toda mi obra supongo que el lujo... es malo... Pero demuestro que este vicio es resulta inevitable de las sociedades civiles en donde vivimos... Y que en el estado actual no debe tratarse tanto de destruirlo, quanto de hacerlo menos dañoso”. El ilustrado español no afirma, como Mandeville, que el lujo sea el motor de la economía — argumento que aceptó, en parte, Montesquieu —, pero sí lo contrario, que la economía dineraria produce un lujo que crea riqueza : “el lujo, la industria y el comercio son tan correlativos, que apenas puede encontrarse lo uno sin lo otro”. Y por eso afirma que conociendo las flaquezas de la naturaleza humana los legisladores deben permitir “un mal menor, para evitar otro mayor”, que sería el de las pasiones desordenadas que conducirían a la “cesación del trabajo y de la industria y con ella la ruina del estado”.

Una versión muy pragmática que nos acerca, una vez más, al término medio, al *modus vivendi*. Sin embargo, hemos de añadir algo más con respecto a este concepto tan versátil y atractivo. El *modus vivendi* expresa un punto intermedio realista de respetabilidad valorativa en las sociedades capitalistas que se acrecienta cuanto más evolucionadas son, y es, en su medida, una forma inteligente de adaptar los principios normativos a la explosión de intereses económicos que se ventilan en el mercado. Pero puede ser también un subterfugio oportunista para ceder, lavando las ropas, ante la codicia inherente al espíritu de ganancia en perjuicio de la integridad de los compromisos éticos, que son tan incómodos en un sistema magnetizado por la atracción del dinero, a cuya fascinación se va subordinando la vida humana. En este caso, que es el más frecuente, las sutilezas del término medio aristotélico, o de la gradualización moral de la que hablaba Sto. Tomás, pierden su virtualidad comparadas con la utilidad acomodaticia que suministran en la sobreestimación de los réditos mercantiles



## LA ÉTICA RELIGIOSA

San Agustín es un escritor representativo, en grado superior, de ese desentendimiento entre la riqueza y el comportamiento virtuoso. En el camino hacia la legitimación del capitalismo su pensamiento es muy representativo del antagonismo entre la pureza cristiana y el afán de ganancia característico de la economía moderna. El trabajo de Hirschman, que vengo citando, le presenta como autor de un desencuentro radical entre la idea de salvación y la búsqueda de beneficios económicos. Es una interpretación correcta. Pero tomada de la obra de Herbert A. Deane “*The Political and Social Ideas of St. Augustine*”, estudio muy detallado que ha influido también decisivamente en el análisis de Victoriano Martín recientemente publicado. Los dos parten del concepto de pecador que maneja Deane — *fallen man* —, y que está tan presente en la fibra de la cultura occidental. Ambos subrayan esa incompatibilidad entre la exaltación espiritual de Agustín y el egoísmo económico del capitalismo. No obstante, yo no podría cerrar aquí el diálogo con esa obra tan convulsiva, tan inconformista. Pocos escritores cristianos han conseguido persuadir tanto a los espíritus no imbuidos de religiosidad. Y no es casual, por que lo que percibimos en sus palabras, sobre todo en las “*Confesiones*”, que es su alegato más vibrante, es una lucha titánica, que alcanza a nuestra emoción, entre el hombre que ama la vida y el creyente que cree haber descubierto la forma de salvación a través de la virtud y el sacrificio.

El ser desasosegado que abraza la fe en su madurez vital lo hace con tanta intensidad que renuncia al conocimiento analítico con tal de dar satisfacción plena a la palabra revelada. “Dios es el creador del cielo y la tierra”, se repite atormentadamente ante la falta de explicaciones que suscitan las incógnitas de la vida : “Tú, Dios nuestro eres el creador de toda criatura”. Así es como se refugia en la fe para renunciar expresamente al uso de la razón y plantear la existencia como un tránsito hacia el único fin deseable: el más allá. Los desafíos que le propone el mundo a una persona tan culta e inteligente como él los remite siempre a la máxima instancia divina en la cual deposita las pretensiones humanas de conocimiento, y les corta toda proyección racional apelando a la omnisciencia suprema que, en su infinita sabiduría, no necesita dar explicaciones.

El gran hombre de la cristiandad, el singularísimo luchador de portentoso talento y extraordinaria formación se levanta también, en un momento de su agitada biografía, como emisario locuaz de un oscurantismo irracionalista que lo entrega todo a la superior demanda de la fe ciega y su despótica arrogancia

frente al saber. No trato de entrar en el terreno religioso que es, por definición, acientífico, sino de dejar constancia de cómo la religión se adueña, en la palabra del escritor, de toda comprensión científica del mundo, utilizando para ello un lenguaje que no sólo está fuera de cualquier intento demostrativo, sino que excluye, de forma expresa, el procedimiento racional como método de análisis de los fenómenos naturales. Tampoco quiero decir que este sentimiento de la religión sea ajeno por completo a la configuración de una mentalidad económica, y menos a través de la mística del trabajo. Lo que en principio llama poderosamente la atención es que una personalidad que hace de la crítica su instrumento de observación a lo largo de toda su juventud, se eche, con tan encendido entusiasmo, en manos del irracionalismo, no ya para sustentar la fe religiosa, sino para deslegitimar, por su intermediación, las argumentaciones racionalistas. Una de las interpretaciones más ajustadas de las “*Confesiones*” es ésta. De las más visibles. Pero no la única ni, desde luego, la exclusiva, en el conjunto del pensamiento del autor.

La defensa simbólica del mensaje histórico de Roma como capital de la cristiandad en la “*La ciudad de Dios*”, es la causa inmediata que eligió para escribir la que fue obra de su madurez, y la más representativa de su pensamiento. Agustín la concibió como respuesta al sitio y devastación de la urbe por las hordas bárbaras de Alarico en el 410. Pero más, todavía, como contrapropuesta a la decadencia romana, de su cultura, de su impronta, que él amó profundamente, y que también podría simbolizarse en otro atentado contra la ciudad, más grave y destructor que el del caudillo godo, el de su ominoso incendio por Nerón, en los comienzos del primer milenio. Es este segundo escenario el que le sirve para entablar una defensa de los valores cristianos frente al desfallecimiento de la idolatría pagana y, sobre todo, frente a la corrupción de las costumbres, de los principios, de los ideales que condujeron a Roma hasta la cima de su grandeza. Esto es lo que constituye el substrato de este libro, que es una expresión de las dos almas de su autor, de su defensa de la fe, anteponiéndola a cualquier apelación analítica, y de su acendrado humanismo, de su espíritu crítico, de su simpatía por la libertad, de su defensa de la persona, de su invocación de la justicia. Este es el ángulo en el que debemos emplazar sus disputas contra el politeísmo. En su propuesta de un Dios misericordioso y austero no se entienden los crueles sacrificios que demandan las divinidades griegas y romanas, la perversión de la sensualidad : “donde a cada uno más gusto le diere o tuviere más oportunidad, de día y de noche, se juegue, se beba, se vomite y se gaste”. La Roma “llena de máculas y desvergüenzas y de increíbles inmoralidades”, estaba, según Agustín, “irremisiblemente perdida antes de la venida de

Jesucristo”. Y es en ese ambiente de decadencia en el que levanta la figura del Dios cristiano, como ejemplo de rectitud, de justicia, de cordura. Un Dios que impone, sí, una fe que se sitúa por encima de la razón, pero que no admite otras irracionalidades que considera estridentes, a las que los paganos tributan su admiración : “bueyes con habla humana... — nos dice —, vuelos de serpientes...”. Un Dios único que opone a la proliferación de deidades, y que ordena la enseñanza de una moral nueva y rigurosa que condena los excesos de las pasiones, prohíbe matar y robar, y premia el amor al prójimo.

Esta moral que proclama sin descanso, le induce al reencuentro de lo material, de lo mundano, como algo que Dios hace, pero que es bueno en sí mismo : “Señor, atiende a estos frutos nacidos de la tierra, pues son buenos”, escribe en las “*Confesiones*”. Y también : “Es la tierra la que produce el alma viva”. U otra recomendación que nos habla, con el lenguaje poliédrico de la Iglesia, de la exaltación del trabajo, de la persecución de sus beneficios, pero igualmente de la evangelización : “Que tus ministros trabajen ya esta tierra”. Estamos, por tanto, metidos en la corporalidad de un mundo en el que con una sensibilidad infrecuente, la mujer, que ha sido causa de tradicional recelo religioso por su potencial concupiscencia con el hombre, aparece como una compañera del varón: “De igual naturaleza a la del hombre en cuanto a la razón y a la inteligencia”, y sólo dependiente de él “en lo que se refiere al sexo corporal”. Una supeditación que trata de encubrir con delicada anfibología en las “*Confesiones*”: “No de otra manera a como el deseo de la acción se somete al espíritu racional para concebir de él la destreza de un obrar recto”. La defensa que hace en “*La ciudad*” de las mujeres violadas frente a la opinión asentada de eximir al violador de culpa, escarneciéndolas a ellas para más oprobio, coloca al santo en una avanzadilla de la comprensión femenina que todavía hoy no ha sido universalmente asumida. Por eso dice que aunque el violador “les lastimó el pudor, no les quitó la firmeza de su honestidad, para que no les sea pesadumbre la vida a quienes no tienen motivos de arrepentirse de ninguna maldad”.

Cuando contrastamos todos estos rasgos de una personalidad tan viva y comprometida con las turbaciones del ser humano nos volvemos hacia el joven que se forma en Africa leyendo a Homero y a Virgilio, a Platón y a Cicerón, dominando el griego y el latín, y ganándose la vida como profesor, que es la actividad que después desarrollará en Italia, dando clases de retórica, en Milán, primero, hasta que se estableció en Roma. Es la etapa de modelación de un hombre penetrante que se pregunta por el destino incierto que encontramos tantas veces en la “*Confesiones*”: “He llegado a ser un problema para mi mismo, campo de dificultad y de muchos sudores”.

Buscando la razón de ser de su existencia: “Una vida siempre cambiante, multiforme e inabarcable...Discurro por todas estas cosas y vuelo de una parte a otra..., sin llegar nunca hasta el fin”. Nadie que no esté intensamente implicado en el mundo podría escribir esto. Por eso denuncia con incansable insistencia en *“La ciudad”*, las atrocidades que atentan contra el hombre: “De ningún modo silenciaré que Mitrídates, rey de Asia, mandó matar en un solo día a todos los ciudadanos romanos en cualquier lugar de Asia se encontrasen”. O la venganza entre Mario y Sila, que llenaron de “cadáveres las calles, las plazas, el Foro, los teatros, los templos..., la cabeza del cónsul Octavio se puso en las puntas de las lanzas ; César y Fimbria fueron degollados en sus casas ; ambos Crasos... descuartizados el uno en presencia del otro ; Bebio y Numitorio fueron arrastrados con garfios...”. Son estas crueldades, esta carencia de límites en las reacciones humanas las que determinan en Agustín una fe cristiana en la que encuentra normas de comportamiento que prohíben matar, que vigilan la sed de las pasiones. La ausencia de prescripciones morales en la decadencia romana refuerza su religiosidad, y a través de ella descubre una ética social vigorosa que opone a la disolución que contempla.

Pero es la disolución de Roma lo que encausa, por que de sus virtudes le faltan palabras para encomiarlas. Pocos escritores tan enzarzados en disputas doctrinales han hecho oír su voz con semejante energía, con tanto entusiasmo en pro de la cultura romana, de sus leyes, de sus instituciones, de su devoción por la libertad como lo hizo Agustín de Hipona en el Libro V de *“La ciudad de Dios”*. Un pueblo, el romano, del que canta el orgullo de ver a su patria primeramente “libre, y luego por verla dominadora. Y esta fue la razón por que, mal avenidos con el vasallaje de la monarquía, instituyeron para su gobierno poderes anuales compartidos en dos personas, a quienes llamaron cónsules”, ya que “el fausto regio no se tuvo por disciplina de gobernante o por benevolencia de consejero, sino por soberbia de dominador”. El sistema republicano, en su interpretación más democrática, con el respeto a las leyes y la virtud de anteponer los intereses generales a la codicia de las minorías suscita en él una admiración que no deja de pregonar : “plugo a Dios que también amaneciese un imperio en Occidente..., y con el principal fin de domar las graves culpas de muchas naciones, le concedió a unos hombres que... no vacilaron en anteponer la salud de la patria a su salud personal”. Y aún añade: “fueron honrados en casi todas las naciones, dictaron leyes de su imperio a muchos pueblos, y hoy en día, en monumentos literarios y en historias gozan de gloriosa fama en casi todas las gentes”. De modo que el creyente que se atrinchera en la fe para ponerla a resguardo de los embites de la razón, se erige también en

tribuno apasionado de las virtudes democráticas, de una cultura, como la romana, que está en los cimientos más sólidos del racionalismo social moderno.

Así es como podemos entender su reivindicación entusiasta del libre albedrío, que hemos tenido oportunidad de comentar en su contribución a la formación del sujeto. Bástenos recordar, a este respecto, su rotunda afirmación de que “las voluntades humanas son causas de las acciones humanas”. Mas no se piense que vulgariza una idea de libertad sin raíces en la ética social, en la equidad: “Quitada la justicia ¿qué otra cosa son los reinos, sino inmensos latrocinios?”. La justicia, por tanto, la moral, constituye el soporte de la vida en sociedad. Sin ella, ni el pueblo existe “por no ser ya asociación basada en el consentimiento del derecho y en la comunidad del bien común”. Agustín habla, pues, de la virtud y habla de la pasión: “donde moran la virtud y la felicidad ¿qué otra cosa se echa de menos?”. La virtud — de la que tanto llevamos escuchando en el recorrido hacia un sistema moral del capitalismo —, nos dice, “comprende todo lo que tiene que hacerse; la felicidad abarca todo lo que puede desearse”. El deber frente al deseo. “El arte de vivir bien y rectamente”, como dice que definían los antiguos la virtud, ilumina la felicidad, que los romanos estimaban en su más alta expresión como el deseo de gloria. Pero ni ésta es legítima si no está “superada por el amor de la justicia”. En las “*Confesiones*” cuida de anteponer el valor de la virtud a la fuerza de la pasión, en su búsqueda de Dios: “el alma ciega por sus perversas pasiones está lejos de ti y no puede ver tu rostro”. E intenta apartarse de la pura noción sensitiva de felicidad: “lejos de mí creer que soy feliz por el simple disfrute de un gozo”. Es conveniente tener en cuenta todo esto cuando tratamos de auscultar el modelo social que propone Agustín, su enfoque de la propiedad, sus opiniones sobre la riqueza. En él, como en todos los autores que estamos analizando, esa pulsión entre virtud y pasión adquiere una especial relevancia cuando hablamos del dinero, e intentamos proseguir su estela en el firmamento histórico de la relación entre economía y justicia, y la trascendencia de todo ello en las conductas sociales y en la formación del individuo. Tanto más, si advertimos que la suya es la palabra de la Iglesia, una de las voces más representativas del pensamiento cristiano clásico.

Lo primero que hemos de constatar en este asunto no ocupa el lugar prioritario de las cavilaciones agustinianas. Llega a él en múltiples ocasiones pero sin detenerse demasiado. No tanto como en el sujeto, o en los pormenores que estamos analizando acerca de las instituciones romanas, o de la disolución de sus costumbres o, por supuesto, de la mística de la salvación

o, incomparablemente, de la centralidad absorbente que Dios ocupa en su pensamiento, como ya sabemos. Se detiene en estas cuestiones de la propiedad y la riqueza más bien de una forma indirecta, por lo general, a propósito de otros asuntos, pero no las rehuye. Me inclino a creer que por su natural desprendimiento personal y por la trascendencia que en su vida tuvieron otras preocupaciones mundanas y espirituales, su relación intelectual con el problema de la propiedad fue, en realidad, subordinada. Pero hay rasgos destacados que la caracterizan y que son comunes a la doctrina social cristiana: reconocimiento incuestionable del derecho a la propiedad, condena de su acumulación, supeditación de la riqueza material a fines espirituales superiores del hombre, predicación de la caridad, ensalzamiento de la pobreza que no es consecuencia de la pereza, supeditación de la riqueza privada a las necesidades públicas. Dentro de estos esquemas, la obra de San Agustín refleja con nitidez la dificultad que se interpone en el cristianismo entre riqueza y virtud. En las *"Confesiones"*, donde este antagonismo es más visible, acude a la parábola evangélica para recordarle al rico el procedimiento de su salvación: "Ve, arranca los matorrales espesos de la avaricia, vende lo que tienes y cúbrete de frutos dándoselo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos". Y son frecuentes sus comentarios despectivos sobre el dinero: "Por aquellos años enseñaba yo retórica. El amor al dinero me seducía y me hacía vender a los demás una palabrería llena de triunfos". Pero el recuerdo de sus años en Roma dedicado a la enseñanza le mueve a la indulgencia con su temprana familiaridad con la fortuna: "no fue por ganar más dinero ni mayores honores... Naturalmente que estas consideraciones también pesaban en mi entonces".

Sin embargo, no hay duda de su reconocimiento de la propiedad. También en las *"Confesiones"* habla con toda soltura de su casa familiar en Tagaste, de las casas de sus amigos, alguno rico, y cuando se refiere a los requisitos de la salvación, una de las cuatro condiciones que enumera es 'no hurtar'. De forma que aunque no encomia las bondades de la propiedad sí dice que es contrario a los principios atentar contra ella. Y en *"La ciudad"*, hablando de los tormentos a los cristianos durante el saqueo de Roma por los bárbaros para que entregasen sus riquezas, después de ensalzar el desprendimiento y afeor la acumulación de bienes materiales, afirma "que no era la hacienda, sino la codicia de la hacienda", lo condenable. Este matiz nos da una pista sobre el papel que la propiedad juega en su doctrina. Por que todo parece indicar — y esta es, creo, la posición histórica de la Iglesia — que la considera como una extensión natural de la persona, un derecho esencial para facilitar su vida que, no obstante, se desvirtúa cuando la pasión que genera pasa a ocupar la principal motivación de la existencia. Esta es la

razón de su radical rechazo del culto a la riqueza, de los excesos de la propiedad, y de sus consecuencias morales y sociales que ve, precisamente, en la decadencia de Roma, corrompida, según él, por el ansia de poseer y la codicia insaciable. Frente a ellas, vuelve a mostrar las virtudes cristianas de la frugalidad, del desprendimiento, recomendando los consejos evangélicos: “lean tan copiosas enseñanzas contra la avaricia y la lujuria”, escribe.

Esta posición nos permite descifrar, sin embargo, ciertos perfiles que le acercarán al ideario socialista, en esta materia, en el sentido, por él reiterado, de supeditar los bienes privados a las carencias públicas, y de ver la propiedad como algo adecuado a las necesidades de la vida personal y familiar, mas no como instrumento de dominio sobre los demás. Todo el ethos cristiano sobre la riqueza, la solidaridad, la humildad, impregna profundamente el ideario utópico del socialismo, incluso en una figura tan apegada, en apariencia, a los dictados materiales, como la de Marx. Algo de ese espíritu parece traslucirse de sus comentarios a las reformas agrarias de los Gracos, que no sólo no condena, sino que deja entrever que fueron causadas por las malas artes que los grandes propietarios emplearon para apoderarse de las tierras: “El origen de las guerras civiles fueron las sediciones de los Gracos, excitadas por las leyes agrarias. Estas mandaban repartir entre el pueblo los campos que la nobleza poseía con mal título”. Bien es cierto, que de inmediato sopesa las consecuencias que trajeron con los enfrentamientos fratricidas entre las facciones de los bandos opuestos, y que lamenta con más determinación los desastres que éstos provocaron que las injurias que motivaban las grandes diferencias sociales, debido al mayor rechazo que le producía la guerra. Sea como fuere, ya al final de “*La ciudad*”, cuando habla de las campañas de conquista romanas y de la imposición de sus leyes a los pueblos sometidos, se felicita de que todos, conquistadores y conquistados, pudieran disfrutar de la misma ciudadanía, siendo “común de todos lo que anteriormente fue privativo de unos pocos”, e insiste en su vocación tuitiva de contenidos sociales, para recomendar que “salvo que la plebe no poseyera campos propios, viniera del erario público”, su sostenimiento.

Si en la etiología del capitalismo observamos estrictamente el culto a la riqueza en el modo que en el mundo moderno se produjo, como causa generadora de más riqueza, con su creciente alejamiento de los costes humanos que provocaba, San Agustín no puede ser tenido como predecesor de la mentalidad capitalista, que es la tesis que defiende Herbert Deane en su estudio, y confirma Hirschman en su libro. Si, por el contrario, creemos que el capitalismo se forma a resultas de un movimiento más amplio que pudo originarse en la emancipación de la persona, en el libre arbitrio, en el imperio

de las leyes y la primacía del bien común, en el respeto a la vida y la búsqueda de fórmulas de convivencia civilizada, entonces, es muy posible que aun con toda su obstinación en poner el mundo entero al servicio de Dios, el obispo de Hipona sea uno de los cerebros que forjaron, dentro de la espiritualidad cristiana, los cimientos de algunas características muy determinantes de lo que se ha conocido como cultura occidental, a la que se le han atribuido impulsos decisivos en las transformaciones modernas, incluyendo, como es lógico, las económicas.

La consideración que nos merece otro grande de la Iglesia, Santo Tomás, en esta cuestión es bien diferente. Mago de las sugerencias que no obligan a dictar principios absolutos, nos habla de la propiedad con la sapiencia contenida de la cultura eclesial, que evita hacer de ella el tema absorbente de todas las ocupaciones. Hasta la descubrimos en el apartado que dedica al hurto y a la rapiña, pero abordándola con la mezcla de determinación y duplicidad con que la encubre la religión. Como es lógico, inicia la incursión proclamando el dominio de Dios sobre todas las cosas, para entrar en materia explicando que “corresponde al hombre el dominio natural de las cosas exteriores”, y especificando, que puede usar de ellas “en propia utilidad”. De inmediato hace una declaración sobre los bienes exteriores que hubiera firmado el mismísimo Adam Smith, cuando dice que “dos cosas le competen al hombre. La primera es la potestad de gestión y disposición de los mismos, y en cuanto a esto es lícito que el hombre posea cosas propias. Y es también necesario a la vida humana por tres motivos: primero, por que cada uno es más solícito en gestionar aquello que con exclusividad le pertenece que lo que es común a todos o a muchos, puesto que cada cual, huyendo del trabajo, deja a otros el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede cuando hay multitud de servidores; segundo, por que se administran más ordenadamente las causas humanas si a cada uno le incumbe el cuidado de sus propios intereses...; tercero, por que así el estado de paz entre los hombres se mantiene si cada uno está contento con lo suyo”.

En pocos textos clásicos del pensamiento cristiano se hace una defensa tan decidida de la propiedad privada como en este, máxime por el alto contenido antropológico que contiene, y su detalle sobre el apego de la propiedad al individuo, al propietario. Pero como queriendo enmendar, o tal vez, completar su idea, vuelve hacia la supeditación de la propiedad al bien común, tan asentada en la tradición eclesiástica: “En segundo lugar, también compete al hombre respecto de los bienes exteriores, el uso de los mismos; y en cuanto a esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente de participación de éstas en las



necesidades de los demás”. Y culmina rematando esta interpretación, poniendo en claro el carácter cultural de la propiedad privada, ya que “la comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural, no por que éste disponga que todas las cosas deban ser poseídas en común y que nada deba poseerse como propio, sino por que la distinción de posesiones no es según el derecho natural sino según la convención humana, la cual pertenece al derecho positivo, como se ha expuesto. En este resumen cabe, pues, de todo. La adaptación del cristianismo a la economía capitalista, con el inmediato tributo a la libertad y a la iniciativa individual, que trae consigo; y la cercanía moral al socialismo que, vuelvo a decirlo, es tan visible en la noción cristiana de virtud.

Es el caso del préstamo con interés que provoca una controversia fortísima, no sólo en las filas del catolicismo, sino, también, dentro del movimiento protestante, siendo Lutero quien alzó su voz para mantener “la prohibición económica del cobro de intereses”, y atacar la condición del “régimen monetario y crediticio”, propio de la economía moderna, como subraya Troeltsch en “*El protestantismo y el mundo moderno*” obra inmerecidamente desusada a pesar de complementar con gran vigor la extraordinaria lectura weberiana sobre el particular. Muy otra es la filosofía social calvinista que se implicó de una manera directa en los pormenores crediticios de la economía capitalista, admitiendo, incluso, los préstamos usurarios, y contribuyendo decisivamente a elaborar la cultura dineraria y a inculcar en los creyentes una mentalidad disciplinada, laboriosa y sumisa que coincidía con las necesidades productivas del capitalismo más beligerante, como analizó con gran penetración el mismo Weber en su magistral ensayo.

La desvinculación del dinero del destino trascendente de la persona es un hecho fundamental para entender el significado de la época moderna desde el punto de vista económico, y poner así, los cimientos de lo que luego sería un auténtico capitalismo desalmado, como el propio Troeltsch diría. Lo cierto es que Calvino, el implacable reformador, santificó las condiciones que permitían ensamblar abiertamente el culto al dinero con la devoción a Dios. Algo tan inconciliable hasta entonces habría sido posible, según el autor de la “*Institutio religionis Christiana*”, gracias a la bendición del lucro obtenido piadosamente como consecuencia del trabajo considerado como forma de devoción. Fue así como la pasión de la riqueza encontró una vía de reconocimiento en el camino de la salvación, con la ayuda impagable de un concepto en extremo cruel y aniquilador de la libertad humana, pero eficaz, en grado superior, en orden a los fines lucrativos de la nueva economía: la predestinación. De tal guisa, que si la ganancia salía de la mentalidad

económica para santificarse en la religión, la predestinación emergía desde su interior para incrustarse en la médula profana del creyente proporcionándole una convicción que desbarataba las contradicciones de las desigualdades y el sinsentido que se filtraba entre la pasión por la riqueza y el recogimiento aconsejado por la virtud trascendentalizadora.

No obstante, en el fondo de la conciencia del buen cristiano, sea cual fuere su ubicación, sigue latiendo la inquietud que provoca la pasión de la riqueza no, únicamente, por que ésta pueda perturbar la autenticidad de su fe, sino por que, sensible a los problemas del mundo, tropieza con argumentos sólidos para culpabilizarla de buena parte de las desgracias que lo enturbian. Pero hay otra percepción que no ha sido ajena a la religión, y que descubrimos en los textos de su literatura clásica, como estoy intentando esclarecer, y es su voluntad de estar en el mundo, y a través de ella, de no vivir de espaldas a los intereses que se ventilan en la vida terrenal. Estas corrientes tan diversas contribuyen a ensombrecer el conocimiento de la virtud, pero forman parte del largo debate que el ideario cristiano ha sostenido desde sus orígenes, obligado, muchas veces, a no tener que definirse en términos absolutos para no entorpecer más las dificultades que encierra una forma de estar en la vida, renunciando a sus recompensas materiales, o aceptarlas gozosamente, traicionando a su conciencia. Es decir, intentado aplicar, en la medida de lo posible, la sutil doctrina aristotélica del término medio. ¿Cuáles, pues, pueden ser las causas de ese parentesco?. Una pregunta tan directa en una cuestión tan compleja y enracimada no puede ser contestada con simples obviedades. Pero urgidos, como estamos, a encontrar respuestas me aventuro a escoger entre dos fuerzas portentosas de la psicología religiosa: la del trabajo y la de la pasión. La primera, como devoción; la segunda, como tentación. El trabajo, como actividad creativa y productora, no aparece ipso facto en la teología protestante para aplicarla a las demandas económicas. Por el contrario, hunde sus raíces en la doctrina y en la ejemplaridad cristianas desde el principio. Ya he recordado la recomendación bíblica: “Ganarás el pan con el sudor de tu frente”. Pero si volvemos a San Agustín veremos que es una constante en su vida. En las “*Confesiones*” cuenta cómo terminaba extenuado sus jornadas de profesor en Italia, antes de la conversión. E, incluso, cómo en una ocasión el exceso de laboriosidad le llevó al borde de perder la salud. Y ya miembro de la Iglesia, su actividad evangélica se puede calibrar por el volumen desbordante de su obra escrita.

No le fue a la zaga Santo Tomás, otro clérigo intelectualmente hiperactivo que nos asombra con la abundancia milimétrica de su palabra y la concentración de su escritura. No dedica demasiado espacio al estudio del

trabajo con explícito detalle. Pero toda su lógica sobre la virtud, por no decir su ejemplo vital, se construye sobre una laboriosidad infatigable que corre paralela al rechazo de la ociosidad. En el “Tratado de los estados de vida cristiana”, cuando analiza las dos modalidades de existencia, contemplativa y activa, escribe cosas que no pueden quedar en el vacío. Empieza dejando sentado que “Las virtudes morales pertenecen esencialmente a la vida práctica”, es decir, la que “tiene su fin en los actos exteriores”. Y de seguido explica que “el trabajo es propio de la vida activa”, y que “el mérito está relacionado con la recompensa, y ésta se da por el trabajo”. Un caso extremo de lo que representa el cristianismo como promesa de salvación fuera del mundo, pero realizada en el compromiso con el mundo, podríamos encontrarlo en el misticismo español, y en particular, en una de sus grandes impulsoras, Teresa de Jesús. No es fácil la lectura de una obra como la suya, tan perfeccionista y cuidada en el plano formal, si el lector no convive, como es mi caso, con el relato de las experiencias místicas, que por mucha ternura, abnegación e inteligencia que la autora ponga en él, parecen bastante disparatadas. La pasión infinita, absorbente, por Dios, no exenta, probablemente, de dimensiones eróticas subyacentes, necesita de una complicidad anímica tan incondicional que si no se facilita acaba representándose como un gesto gratuito de muy escabrosa comprensión. Sin embargo, como se ha destacado reiteradamente, esta impresión sería engañosa, no por que los excesos místicos carezcan de inserción oportuna en el mundo, sino por que el afán de la santa presenta, a la vez, otra imagen plena de racionalismo, laboriosidad, espíritu ilustrado, y determinación de estar en la tierra y de llegar a Dios sólo a través de los problemas humanos.

Es verdad que en lo tocante a las ideas económicas sus propuestas son inclementes con el ansia de riqueza, y más bien diría que se alinean con esa difusa proclividad socialista, de la que vengo hablando, en el seno del cristianismo. De ahí que la crítica a la desvirtuación que produce el hambre de dinero, y a los perjuicios que provocan las desigualdades, está presente en el conjunto de su obra. En las “*Constituciones*” hay un diseño de vida comunitaria muy propio de la mentalidad que rige el gobierno de las comunidades religiosas, y que ella profundiza dando ejemplo de una predicación igualitaria, que acentúa el comportamiento modélico: “La tabla de barrer se comience desde la madre priora”. Por eso, cuando se lamenta de la carencia de medios que tenía para socorrer a las hermanas enfermas, escribió: “que antes falte lo necesario a las sanas que algunas piedades a las enfermas”. O, haciendo gala de una liberalidad atrevida, pero caritativa, no se para en el respeto de las viglias: “Coma carne, aunque sea en cuaresma”.

Todo esto rompe, desde luego, esa imagen ensimismada y egoísta del místico que sólo quiere refugiarse en Dios, y habla, por el contrario, de una preocupación muy palpitante por los asuntos materiales, aunque, en efecto, no sea en el sentido del egoísmo económico que caracteriza al capitalismo. En las “*Constituciones*”, también, leemos: “En ninguna manera posean las hermanas cosas en particular..., sino que todo sea en común”. Y en las “*Relaciones espirituales*” destaca el valor de la pobreza”, con la que le “ha hecho Dios mucha merced”. Por que la escasez, afirma en “*Camino de perfección*”, es la fuente del verdadero señorío, que nada tiene que ver con el de los ricos y poderosos: “¿Qué se me da a mi de los reyes y señores, si no quiero sus rentas..., ni tenerlos contentos?”.

Una mujer rebelde que no se aparta del mundo sino que renuncia al placer de la riqueza, y que, no obstante su extravagancia mística, sabe abrirse con decisión a una suerte de racionalismo ilustrado, a una implicación en el destino terrenal de los humanos, de modo, que a la par que se solaza en el goce de la pura experimentación de la santidad celestial, reivindica la imperiosa condición de la inteligencia reflexiva, del conocimiento, de las ideas profanas. En la “*Vida de Santa Teresa de Jesús*”, habla de los buenos consejeros de almas que han de ejercitarse en el entendimiento, la experiencia y las letras: “es gran cosa letras, por que éstas nos enseñan a los que poco sabemos, y nos dan luz, y llegados a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que debemos: de devociones a bobas nos libre Dios”. Muy en el sentido del comienzo de los “*Avisos*”, cuando escribe que “La tierra que no es labrada llevará abrojos y espinas aunque sea fértil; así el entendimiento del hombre”. En las “*Fundaciones*”, se dirige a sus hermanas, diciéndoles: “Siempre informaos, hijas, de quien tenga letras, que en éstas hallareis el camino de la perfección con discreción y verdad”. Y también en la “*Vida*”, insiste en cubrir de cierta racionalidad el rito de expiación católico buscando confesores cultos, a los que ella misma se siente inclinada: “Yo comencéme a confesar con él, que siempre fui amiga de letras, aunque gran daño hicieron a mi alma confesores medio letrados”.

La predilección por el saber en la práctica religiosa aparece en ella, como he dicho, con una voluntad declarada de implicarse en las ocupaciones de la vida diaria. En “*Camino de perfección*”, “recomienda a las monjas que cumplan su misión dando pruebas de actividad “por que han de ser las que esfuercen la gente flaca, y pongan ánimo a los pequeños”. Y las anima a “vivir entre los hombres, y tratar con los hombres, y estar en los palacios, y aun hacerse algunas veces con ellos en lo exterior: ¿pensáis, hijas mías, que es menester poco para tratar con el mundo, y vivir en el mundo y tratar

negocios del mundo..., y ser en lo interior extraños al mundo y enemigos del mundo?”. En tal caso “ni permita el Señor salgan de sus celdas, que más daño harán que provecho”. En “*Vida*”, incluso marca diferencias con un misticismo radicalizado que pueda ufanarse de su desapego a la tierra: “Esto de apartarse de lo corpóreo, bueno debe ser, cierto, pues gente tan espiritual lo dice; mas a mi parecer, ha de ser estando el alma muy aprovechada, por que hasta esto, está claro, se ha de buscar el criador por las criaturas”. Y añade, sobre la pretendida incompatibilidad entre estar comprometido con el mundo y la devoción a Dios, que “Es gran cosa mientras vivimos y somos humanos traerle humano”.

Así es que el trabajo, la actividad, la libertad interior para interpretar la fe, la disciplina, el culto de la inteligencia, y más aún, el compromiso intramundano, no son privativos de la escisión protestante, sino que más bien, se desarrollan a lo largo de la historia en el conjunto del cristianismo, no siendo el catolicismo, en modo alguno, extraño a este proceso, como convincentemente resumía Troeltsch en su investigación. Pero ya he dicho que el encuentro del cristianismo con la ganancia capitalista, que implica una carrera de laicidad en la que el catolicismo siempre entró forzado, no sólo de fragua a través del trabajo, la abstención y la disciplina, de los que la tradición eclesial está más que sobrada en todas sus variantes, sino también en la pasión, la gran enemiga de la virtud, que está en permanente acecho del pecador. La pasión del dinero es la mayor tentación material del ser humano. Y no sería inteligente subestimar la fuerza incontenible que ejerció en los creyentes para ir integrando, poco a poco, la riqueza en el capítulo de los bienes inevitables, por mucho que el catolicismo haya mantenido con ella una lucha doctrinal milenaria, al tiempo que sus jerarquías se entregaban a su disfrute, frecuentemente. Mas lo que nos importa ahora es participar en la discusión que la lógica del capitalismo trae consigo a propósito de uno de sus instrumentos más consecuentes: el préstamo con interés y la usura. Pues bien, la crítica de Lutero al sistema crediticio obedece a una tradición largamente asentada en la sensibilidad cristiana, en la que, el atrevimiento de Calvino constituye la excepción. La pauta general está marcada por una actitud condenatoria del préstamo con interés, que se considera usurario e inmoral por que se partía del principio humanitario de que quien pide a crédito es por que no tiene. Y si carece de lo necesario es contrario a la moral exigirle que pague más de lo que debe. Este elemental razonamiento colisiona frontalmente con el contenido filosófico que alimenta el negocio capitalista, que no responde más que a intereses de rentabilidad, y carece, por que lo debilitaría, de cualquier sustrato humanitario que no contemple la idea de ganancia.

Santo Tomás se hizo eco de esta posición en la parte que dedica a la “División de la justicia”, pero introduciendo algunas puntualizaciones que contribuyen a darle un toque laico, de cierta ambigüedad, tanto en la venta con ventaja –por un precio mayor o menor, según el caso, de lo que vale lo vendido-, como en el préstamo con interés. En la primera, dice que debe ser condenada por que constituye un engaño al prójimo, y vulnera la regla universal de la que parte: “No hagas a otro lo que no deseas que te hagan a ti”. Pero sentado este principio, admite algún tipo de ganancia en la cosa vendida con alteración del precio si le presta algún servicio al comprador. Y sobre todo, recuerda la diferencia que hay entre la ley divina y la humana, para destacar que ésta no ha sido promulgada solamente para los virtuosos, sino para preservar la convivencia social. Con este criterio, nos dice que el vendedor sí puede vender en más de lo que vale una cosa —o el comprador adquirirla en menos—, siempre que la diferencia no sea excesiva: “si uno de los contratantes ha sido engañado en más de la mitad del precio justo”. Un margen de tal amplitud que nos llena de dudas sobre el grado de permisividad en la ganancia económica y el valor de las convenciones sociales frente al rigor de las exigencias morales, a pesar de la incógnita que supone la obligación de resarcir al perjudicado en las transacciones fraudulentas, que mantiene la ley divina.

Más, si cabe, cuando leemos sus reflexiones sobre “El pecado de usura”. Empieza preguntándose si es pecado percibir interés por un préstamo monetario, respondiendo que “es injusto en sí mismo por que implica la venta de lo que no existe”. Como si alguien, dice, quisiera “vender de una parte el vino, y de otra el uso del vino, vendería dos veces la misma cosa o vendería lo que no existe”. Por lo tanto, comete una injusticia “el que exige dos pagos: uno, la restitución del equivalente de la cosa, y otro, el precio de su uso, de donde el nombre de usura”. No es, pues, admisible cobrar por el uso del dinero, insiste. Pero con el pragmatismo que le caracteriza, pasa a considerar algunos casos en los que contempla la licitud de un pago por el uso de una cosa que es de propiedad ajena. Y echa mano, otra vez, de su sutileza, volviendo a la distinción entre leyes divinas y humanas, y confesando que éstas “dejan impunes algunos pecados debido a la condición de hombres imperfectos, pues se privaría a la sociedad humana de una multitud de beneficios si se reprimieran con rigor todos los pecados. Y por esto, la ley humana toleró los préstamos con interés, no como considerando que estuvieran acomodados a la justicia pero sí para no impedir las utilidades de muchos”.

Tenemos, en consecuencia, dos formas de aproximarnos a la doctrina tomista en este asunto, como en tantos otros. Una, rigurosa y condenatoria

que invoca la voluntad de Dios; y otra, realista y con una predisposición secularizadora que se basa en la autonomía normativa del ser humano. Y dos consideraciones también acerca del contenido de la moral. Valorada en términos clásicos en una relación vinculante entre medios y fines, de un lado; y de otro, juzgada más que por la probidad de sus mandatos, por la utilidad de sus resultados. Lo ideal, sugiere, es la excelencia divina, pero lo conveniente es la imperfección humana. Santo Tomás se adelanta en la permisividad que es consustancial en la economía moderna, y hasta pudo servir de referente a la teoría crediticia puritana, en varios aspectos. Y, en cualquier caso, impregna su doctrina de un sólido atractivo por lo mundano que no es ajeno a la historia de la Iglesia. De tal suerte, que de su escritura se desprende un gradualismo que coincide con la tesis que postula Hirschman en el tránsito de las pasiones a los intereses. Por que, a partir de los efectos que producen en el ambiente intelectual religioso las decisiones de Calvino se abre un gran debate sobre el crédito y los intereses en el que el magisterio del escritor se va agigantando, y en el que, bien explícita, bien ocultamente, se empieza a plantear la necesidad de llevar a cabo una revisión del papel de la moral en la economía y de profundizar en el respeto a la conveniencia social de las leyes, de la que tanto habló el doctor angélico.

Esta valoración tuvo en España una alta temperatura, a propósito de las discusiones de los componentes de la escuela de Salamanca y de la ebullición que produjeron sus doctrinas a lo largo del siglo XVI. Como escriben Antonio García y Bernardo Alonso en el interesante libro que han dirigido Francisco Gómez Camacho y Ricardo Robledo con el título “*El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca*”, la reticencia cristiana sobre el interés y sobre la usura se recoge en el Salmo 14.5, que dice: “El que presta dinero a usura no habitará en el nombre del Señor”. Pero dentro del cristianismo, la exigencia moral que podría representar el rigorismo agustiniano, ha aceptado una permanente adaptación a las demandas mundanas. Y este balancín se hizo sentir en la literatura económica de los escolásticos salmantinos, que fue muy prolífica, aunque puesta siempre al trasluz de una ética superior, que es la que les hizo adelantados en el derecho de gentes, en la defensa de los derechos del hombre, desde el punto de vista de sus atribuciones racionales, o en la reivindicación de los derechos de los indios en pleno proceso de colonización. Francisco de Vitoria, Luis de Molina, Vázquez de Menchaca, Domingo de Soto, Tomás de Mercado, o el gran Luis de León, no sólo admitieron la propiedad, sino que también, como comenta Louis Baeck, en esta obra, fueron portadores de una mentalidad mercantil que manifestaron con mucha más permisividad en esta complicada cuestión que estamos tratando de la relación entre economía y moral. De ahí que Vitoria, Soto y

Mercado, al reconocer el comercio como “una necesidad de su tiempo”, cuidaran, como afirma Angel García García, de poner la condición de que estuviera impulsada por ideales humanistas, para que además, pudiera ser considerada también honesta.

Propuesta ingenua, sin duda, que trataba de encubrir la indecisión que había sobre estos temas en la mentalidad cristiana. Y más si se tiene en cuenta que el comercio había sido durante mucho tiempo enjuiciado bajo el estigma de constituir una actividad deshonrosa. Sin embargo, aunque el problema de la inseparabilidad entre economía y moral se mantuvo firmemente, los escolásticos salmantinos se valieron de la imagen del hombre, dueño de sus actos a través de su inteligencia para, como dice José Barrientos en el mismo libro, argumentar que por su naturaleza racional y libre posee el *dominium* sobre las cosas y el derecho a usar de ellas y a poseerlas en la medida de sus necesidades. Y así, los salmantinos, enlazando con la tradición eclesiástica que hemos comentado tantas veces, ponen al frente de la propiedad a la persona, que es quien tiene poder para servirse de ella. Y, como subrayaba Marjorie Grice-Hutchinson en su colaboración, en los escolásticos salmantinos se observa el tránsito desde la condena moral estricta de la ganancia a la defensa de los intercambios comerciales que tuvieron un notable incremento en su época, y a través de ello, a la comprensión de los principios de la economía moderna. La justificación del lucro cesante en el cobro de intereses, que destaca Victoriano Martín en algunos autores de la escuela, forma parte de esa conexión con los cambios económicos, que un poco más tarde, Suárez reconocerá en su obra haciendo una alabanza de la propiedad, en “*De legibus*”, tanto en el plano comunitario como en el particular, por que todas las leyes, sean de obediencia divina o humana están encaminadas al “bien y la felicidad de los hombres”. Una felicidad, asegura, que concierne también al bienestar material, ya que “es conveniente para el estado el que sus ciudadanos sean ricos y no hagan mal uso de sus cosas”.

Como es lógico, los pensadores cristianos hicieron lo imposible por mantener la hegemonía indiscutida de la religión sobre los asuntos que conciernen al dominio moral de las decisiones humanas. Pero hay, en esta recatada celebración iniciática que empieza a separar la moral religiosa de las iniciativas profanas una de las claves del rumbo que tomó el mundo moderno en su persistente esfuerzo de ir escorándose hacia la racionalidad y el autogobierno. Y en ese marco la economía fue dotándose de reglas propias, sin las cuales no hubiera sido posible el capitalismo como sistema de enriquecimiento, ni tampoco de grandes transformaciones sociales. Sin



embargo, siendo esto cierto y celebrable, no es tampoco el diagnóstico que pueda garantizar el contento del hombre con el mundo, el gran paso de la historia que nos haya puesto en un universal acuerdo de sabia satisfacción. Algo ha quedado sin rellenar. Cuando hablamos de la insensibilidad del capitalismo estamos apuntando hacia ese vacío que ha ido abriendo la ciencia, también, en su proceso de alejamiento de la palpitación humana, precisamente. Y ello afecta con mucha precisión a la economía, en su resistencia a ser aplicada con criterios morales, aunque pueda parecer paradójico. Pero lo es si hablamos de una moral civil, social, humanitaria, que son herederas directas de la vieja moral religiosa, a partir de la cual se fueron formando libremente.

### EL PODER DE LA RIQUEZA

El atractivo del capitalismo, en tanto que sistema capaz de ilusionar con su oferta de bienes ilimitados, ha estado siempre ensombrecido por el estrato en que sustenta este ensueño que apela, sin descanso, al enardecimiento de las pasiones más bajas, al afán de poseer, y de poseer cada vez más. No existe en esta excitación de la riqueza un ánimo virtuoso, ni una inquietud altruista. Su filosofía es de una pobreza moral descarnada, pero de una astucia social cautivadora, por que con su desnudez de principios conoce, sin embargo, el inmenso alcance de su utilidad, que se afirma, precisamente, en su carácter pasional, y en la función imprescindible de encauzar los deseos de enriquecimiento, para con ello, aplacar el ansia de otros deseos irrealizables que podrían ser mucho más destructivos. Regresamos, pues, al mal menor, al término medio, para internarnos en un sistema que desconfía del hombre y que, temiendo sus maldades, alienta sus vicios en la esperanza de preservar la sociabilidad. Hirschman nos recuerda en su estimulante ensayo cómo la trama de todo este montaje la ideó Adam Smith, que es, además, el creador de la expresión “pasiones e intereses”, con la que quiso dejar constancia en la “*Riqueza*” de cómo se podría encontrar el camino de un comportamiento respetable mediante la satisfacción de las pequeñas pasiones, como ya hemos tenido ocasión de ver en las desesperanzadas propuestas de Maquiavelo, Hobbes y Mandeville.

El estudio que hicieron estos autores, en particular Hobbes, tuvo un precedente, muy destacado, en Luis Vives, que en “*Tratado del alma*” reivindicaba, aunque no con plena razón, la originalidad que le correspondía en el planteamiento de esta cuestión, “que no ha sido estudiada ni enseñada con diligencia por los pensadores de la antigüedad”. Maquiavelo supo mucho

de estos menesteres, pero no sistematizó sus conocimientos sobre la materia como lo hizo el español, y como lo haría Hobbes en el "*Leviatán*". Vives fue comprensivo con las pasiones en tanto que el impulso biológico que las alimenta no prevaleciera sobre la fuerza de la razón. Entendía que el disfrute de los bienes materiales es correcto mientras no se deje arrastrar por la ansiedad acumulativa que demanda la pasión de poseer. Un paso más, por tanto, hacia ese entendimiento gradual del bienestar que no deje de tener contacto con la compostura de la virtud.

Como he comentado Hume dedicó el libro II del "*Tratado*" al estudio de las pasiones, y ello por una razón que sintoniza con su creencia de que el hombre es una criatura dominada por apetencias primarias, que tiene un fondo de bondad, para que no pueda someter las pasiones que le embriagan, de odio, poder, sexualidad, riquezas, más que con otras pasiones que sirvan para aminorar el daño de las más violentas. Ésta es una perspectiva compensatoria para entender cómo se pone freno al deseo ilimitado de poder legitimando el derecho de propiedad con todas sus especificaciones y sus consecuentes limitaciones. Explica cómo "Una vez que dos pasiones han sido ya despertadas..., fácilmente se mezclan y unen entre sí aun cuando no tengan sino una sola relación... La pasión dominante absorbe a la inferior y la asimila. Una vez son excitados los espíritus, reciben fácilmente un cambio en su dirección". La pasión dominante es la posesiva y Hume la resume magistralmente en un párrafo muy conocido que algunos liberales económicos han mutilado con obscenidad tratando así de propagar un falso espaldarazo del sabio filósofo a su interesado deseo de convertir la riqueza en la sola razón de la existencia. Pero las intenciones del pensador eran mucho más profundas y gratificantes, como leemos en su texto completo: "Solamente el ansia de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos resulta insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad. Apenas si existe una persona que no esté movida por esa pasión, y no hay nadie que no tenga razones para temerla cuando actúa sin restricciones y da rienda suelta a sus primeros y más naturales movimientos". El virtuoso filósofo escocés llegaba, pues, a la conclusión decepcionada de que la instauración de la propiedad como derecho de la persona sería el mal menor que serviría para encauzar la vida civilizada evitando la anarquía de una lucha de todos contra todos azuzada por el deseo incontrolado de riquezas.

Rousseau, que tenía un talante muy distinto, también anticipó en "*El Contrato*", la necesidad de reconocer la propiedad para conseguir la inserción de los individuos en la sociedad, y una forma de respeto mutuo entre los

asociados: “Todo hombre tiene por naturaleza derecho a todo aquello que le es necesario; pero el acto positivo que le hace propietario de algún bien le excluye de los restantes. Establecida su parte, debe contentarse con ella”. Mas siendo fiel a su estilo, unas líneas antes, condiciona este derecho a los superiores intereses públicos y de la soberanía del Estado. Por su parte, Vives ensalzó el comercio, como modo de vida de gentes honradas que se ganaban el sustento con esta actividad. Opinión algo aventurada en una época en la que todavía el comercio era tenido por sospechoso de moverse en el filo de la deshonra. Pero que ya tenía precedentes que habían influido mucho en la escolástica europea, y en la española de Salamanca, posteriormente. Me refiero, una vez más, a Aristóteles, que en la “*Ética nicomaquea*” explicó su concepto de ganancia con una idea de mesura, de igualdad social, presidida por el espíritu de la justicia, que le valió para ensalzar el papel del dinero y la función integradora de los intercambios comerciales: “Es necesario que todas las cosas sean de alguna manera comparables, cuando se las quiere intercambiar. Por este motivo se recurre a la moneda que es, por así decir, un intermediario ..., en estas condiciones, el intercambio será siempre posible y, por consiguiente, la vida social”. La relación entre la economía y la vida social es muy intensa en el filósofo ateniense, que en su exposición nos dice que la sociedad no podría mantenerse por que “si no hubiera intercambio, tampoco podría haber vida social”. Por tanto, sitúa el comercio como una actividad vital, pero sin dejar de llamar la atención en los fines sociales a los que debía ajustarse, porque “tampoco habría intercambio sin igualdad”. No muy lejos de estos parámetros que estamos analizando descubrimos la sagacidad con que Montesquieu se detuvo en “*Del espíritu de las leyes*”. Un discurso brillante, por la penetración con que sabe analizar los efectos del bienestar en la moderación de la convivencia, en el refinamiento de las costumbres y el gusto por las relaciones pacíficas en las que crecen los intercambios comerciales, pero también lleno de agudeza para alentar sobre la tendencia del dinero a monopolizar los lazos de entendimiento humano, el sentido de la existencia.

Así, las alabanzas al emprendimiento económico contienen más que entusiasmo en su pluma: “El comercio cura los prejuicios destructores. Es casi una regla general que allí donde hay costumbres apacibles existe el comercio, y allí donde hay comercio hay costumbres apacibles”. Por eso, “El efecto natural del comercio es la paz. Dos naciones que negocian entre sí se hacen recíprocamente dependientes”. Y con toda claridad diferencia la ética del egoísmo, que es propio del negocio capitalista, que aun siendo menor, es útil para promover la convivencia, de la conducta virtuosa, que no es adecuada para inspirar el impulso de los negocios. Razón por la que aconseja cerrar los

ojos ante los imperativos de las ganancias que benefician a la sociedad, aunque no se ajusten a la conciencia: “Es ciertamente una buena acción prestar dinero a otro sin interés, pero es claro que esto no puede ser más que un consejo de religión y no una ley civil”, afirma aludiendo a la gran polémica suscitada en el interior del cristianismo sobre el préstamo y la usura a raíz de las reformas puritanas. Pero esta crítica soterrada al ánimo de lucro que preside los negocios no agota la relación entre el comercio y la moral, sino que, por ser ambigua por naturaleza, Montesquieu se esfuerza en presentar sus ángulos más antagónicos. Reconoce implícitamente la poca altura de los valores económicos, pero pone el acento, sin embargo, en las consecuencias indirectas del comercio, porque frente a los excesos de las pasiones posibilita los beneficios de los intereses: “En todas partes se ha visto que la violencia y la vejación dan origen al comercio de economía, cuando los hombres se ven obligados a refugiarse en los terrenos pantanosos, en las islas, en las marismas e incluso en los escollos. Así es como nacieron Tiro, Venecia y otras ciudades de Holanda, lugares donde los fugitivos encontraron seguridad y donde consiguieron subsistir buscando sus sustentos en todo el universo”. De modo que el escritor ve tantas ventajas en los negocios que hasta “el espíritu del comercio produce en los hombres cierto sentido de la justicia estricta”, nos dice. Por eso, sin refugiarse en una moral estricta, que ya hemos visto que no encaja bien en la laxitud económica del cálculo capitalista, intenta adaptarse a unas convenciones de circunstancias, un *modus vivendi*, para dejar constancia de que “Puede decirse que las leyes del comercio perfeccionan las costumbres por la misma razón de que dichas leyes pierden las costumbres. El comercio corrompe las costumbres puras: éste era el motivo de las quejas de Platón; pero pule y suaviza las costumbres bárbaras”. Y, menos dubitativo, critica la arrogancia que alimenta la búsqueda de ganancias en los intercambios económicos: “En los países dominados solamente por el espíritu del comercio, se trafica con todas las acciones humanas y con todas las virtudes morales: las cosas más pequeñas, incluso las que pide la humanidad, se hacen o se dan por dinero”.

No tan meticuloso en estos pormenores fue Benjamín Constant, pero sí igualmente entusiasta defensor del comercio como medio de civilización de los pueblos y de moderación de las pasiones. En *“Del espíritu de conquista”*, hace una compasión entre el mundo antiguo y los tiempos modernos, y caracteriza el pasado lejano por la existencia de un estado de guerra en el que apenas había intercambios comerciales, a diferencia de la sociedad moderna que se sustenta en el establecimiento de unas relaciones pacíficas y productivas que están basadas en el comercio entre naciones y personas que han decidido vivir en paz gozando de la prosperidad que acrecientan los

acuerdos económicos. Gracias al comercio, a la religión y al progreso intelectual se ha vencido a la esclavitud y se ha posibilitado la vida en libertad en Europa. Constant dice que el comercio sirvió para controlar la violencia de las pasiones en Grecia y facilitan la convivencia. Y, naturalmente, siendo un crítico liberal no se le escapa la relevancia que los intercambios económicos tuvieron en la defensa de la independencia individual y en la protección de la persona contra las arbitrariedades del intervencionismo político y administrativo, mediante la institucionalización de la propiedad. Por eso, contraponen el espíritu de conquista y de posesión por la fuerza, que simboliza a la guerra, al acceso pacífico a la propiedad a través de acuerdos mutuos, que es propio del comercio.

¿Cómo entender, a la luz de estos testimonios, la teoría de Adam Smith, el gran impulsor de la economía moderna y de las relaciones sociales a ella vinculadas?. Hirschman ve en el protagonismo indiscutido que concede al egoísmo en la movilización de los intereses económicos la ruptura de la línea de contención entre la virtud y la riqueza, con el triunfo de la pasión en las motivaciones del desarrollo capitalista. Yo no estoy tan seguro. No por el diagnóstico sobre la vehemencia capitalista, que es ampliamente compartido en el pensamiento social, sino por el significado de las obras de Smith que, en efecto, ve en la codicia el ánimo impulsor del mercado, pero también me ha parecido siempre mucho más diversificadora y, sobre todo, crítica con la criatura que alumbraba. Siendo así que sus apelaciones al egoísmo posesivo las he encontrado seguidas de inmediato de fortísimas sospechas sobre la ausencia de convicciones altruistas en el negocio capitalista. Hasta el punto de que la humanización de la riqueza la descubre continuamente en contra de la indiferencia de ese espíritu avaricioso que la promueve. Al margen de la ganancia deseada. Esto puede subrayar la clarividencia del economista, y me inclino a poner en duda que su pensamiento implique romper las amarras de la moderación virtuosa. La presencia exclusiva del egoísmo en el fundamento de las actitudes humanas se repite en toda su obra. Y también la idea de una mano invisible que, sin saber porqué, desvía hacia la sociedad lo que sólo estaba pensado para engrosar la riqueza particular. En *“La teoría de los sentimientos morales”*, mucho tiempo antes de que escribiera la *“Riqueza”*, encontramos ya un adelanto de sus concepciones básicas a cerca de la relación humana con el dinero y de las consecuencias que produce: “Los ricos sólo seleccionan del conjunto lo que es más precioso y agradable..., y a pesar de su natural egoísmo y avaricia, aunque sólo buscan su propia conveniencia, aunque el único fin que se proponen es la satisfacción de sus propios vanos e insaciables deseos, dividen con los pobres el fruto de todas sus propiedades. Una mano invisible los conduce a realizar casi la misma distribución de las

cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes, y así sin pretenderlo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie”. Para saber en qué grado el egoísmo es la causa del interés humano es preciso tener en cuenta que, en adelante, en la “*Riqueza*”, ya no habla sólo a los ricos, sino del hombre, en general, movido por el deseo de poseer, sea cual fuere su posición social. No obstante, apenas unos párrafos antes, hace otro comentario en la misma dirección, pero introduciendo algunos matices que nos sirven para ir percibiendo esa duplicidad en su aceptación de la avaricia como causa del progreso, y en su ironía sobre el valor que encierra: “Los placeres de la riqueza y los honores considerados desde este punto de vista mixto llaman la atención como algo excelso, bello y noble, cuya consecución bien vale todo el esfuerzo y desvelo que estamos dispuestos dedicarles. Y está bien que la naturaleza nos engañe de esa manera. Esta superchería es lo que despierta y mantiene en continuo movimiento la laboriosidad de los humanos”.

Posteriormente, se refiere a los efectos de esa laboriosidad, ya en términos que nos descubren la intencionalidad transeconómica de su filosofía: “La única motivación para los grandes terratenientes consistía en satisfacer la vanidad más pueril mientras que los artesanos y comerciantes con miras a su propio interés, siguiendo el principio de los buhoneros de sacar un penique de allí donde se puede. Ninguna de estas clases era consciente de la gran revolución que estaba originando la estulticia de los unos y la laboriosidad de los otros”. También en la “*Riqueza*” hallamos numerosísimos ejemplos de la distancia que Smith tomaba con respecto a la codicia que, sin embargo, nunca dejó de considerar como el principio del desarrollo económico. Pero su insatisfacción ante esta evidencia, y lo que cubre de atractivo sus teorías fuera del realismo social con que las explica, son los comentarios llenos de mordacidad que salen de su pluma para flagelar sin desmayo los propios efectos de ese principio, su desnudez moral, la carencia de inquietudes humanitarias que atribuye al inversor capitalista, el gélido personaje que sólo se mueve por estímulos egoístas. En el Libro V de la obra encontramos un comentario que reproduzco por la expresividad con que refleja el ciclo del negocio mercantil, y el disgusto incontenido que provoca en el autor: “Con frecuencia un hombre de gran fortuna, o incluso de recursos modestos, se halla dispuesto a comprar una acción de mil libras en la Compañía de las Indias por la mera influencia que le proporciona el voto en la junta general de accionistas. Este, le permite, si no saquear, sí nombrar a los saqueadores de la India... Siempre que disfrute de esta influencia durante algunos años, aprovechándola en beneficio de sus amigos, se preocupa poco por el

dividendo o el valor del capital en que se apoya su voto. Apenas se preocupa de la prosperidad de ese gran imperio en cuyo gobierno participa. Jamás ha habido soberanos, ni por la naturaleza de las cosas puede haberlos, tan indiferentes a la felicidad o miseria de sus súbditos, al desarrollo o la ruina de sus dominios, a la gloria o la desgracia de su administración, como los accionistas de una compañía mercantil, y ello por circunstancias morales insuperables”.

## LA PERSONA Y LA POSESIÓN

A la justicia, al sentido moral humano le corresponde un papel esencial en el desarrollo de la propiedad. Ha despertado un sentimiento comparativo para denunciar los atropellos que se cometen en su nombre con los que no han podido acceder a ella, y ha vigilado su universalización en las sociedades más avanzadas para igualaren la riqueza. Y es también la justicia coactiva la que nos hace entender cómo la natural ambición humana ha buscado en la propiedad y en la riqueza consentidos el freno que ha hecho posible que no se desbordaran otros deseos impulsados por una codicia superior que habrían hecho más difícil todavía la convivencia pacífica. Como el hambre sexual, que encuentra en la pareja la culminación del ardor, el hambre de dinero se ha aplacado históricamente con el reconocimiento de la propiedad, en la tolerancia de la riqueza. Esta es, probablemente, la causa de la vinculación entre la propiedad y la libertad, y la razón de que las utopías comunistas sólo hayan podido experimentar la igualdad en contra de la libertad. Pero el sentido de la equidad que subyace en el obrar humano ha trazado las líneas de demarcación de la aceptación de la riqueza y de sus beneficios sociales poniendo límites a su concentración e impulsando su diversificación. Creando, por ello, una opinión colectiva a favor de la propiedad justamente poseída y de la riqueza liberadora, que constituyen el fundamento estructural más idóneo para que la gran conquista del hombre, que es la libertad, haya prendido en la independencia del individuo.

La propiedad ecuanímanamente repartida, ha protegido a las personas en el transcurso de la historia tanto de la codicia de los grandes propietarios, como de la intromisión del Estado en la autonomía individual. Locke escribió a finales del XVII en defensa de la libertad del individuo contra las amenazas del poder esbozando un concepto de sociedad civil en el que percibimos la trascendencia de la propiedad, concebida como un derecho humano que está asociado a la idea de trabajo, que es la que le legitima. Pero en el “*Segundo tratado del gobierno civil*”, le atribuye también una centralidad indiscutida

como elemento aglutinador de la integración de las personas, con el fin de “preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones”. Es a eso a lo que da “el nombre genérico de propiedad”, algo, por tanto, que sobrepasa con creces al mero dominio sobre un bien material, y que, sustentada precisamente en ese derecho asegurador que se establece entre el individuo y determinadas cosas, crea unos lazos defensivos de la integridad del sujeto que sobrepasan con holgura la simple noción de rendimiento económico, o de las ventajas atribuidas a la expectativa del beneficio ganancial.

El maridaje entre la propiedad, el individuo y la libertad aparece consolidado con toda solvencia en el funcionamiento del sistema capitalista que propone Smith. Y no es casual que así sea, porque en la obra del filósofo social la propiedad y la riqueza se unen a la soberanía de la persona en la forma de su inviolable capacidad de gobernarse a sí misma. En ello fundamenta la base económica del ejercicio individual de la libertad y de la independencia como sugiere en la “*Riqueza*”: “el comercio y las manufacturas introdujeron gradualmente el orden y el buen gobierno y, con ellos, la libertad y seguridad de los campesinos, quienes hasta entonces habían vivido casi siempre en guerra continua con sus vecinos y en estado de dependencia servil respecto a sus superiores”. Ningún observador cualificado de la época dejó escapar la relación entre la riqueza y la independencia personal. Jovellanos, en su “*Informe de Ley agraria*”, veía en la propiedad un medio de progreso social a la vez que de protección de los derechos particulares, puesto que “el interés individual es el primer instrumento de propiedad de la agricultura”. Razón que le adelantó en la recomendación de los estudios de economía, “ciencia que enseña a combinar el interés público con el interés individual”.

El tiempo no ha hecho más que lustrar la agudeza originalísima de la obra de Simmel, plagada de creatividad y hondura en la elegante perspicacia de su cimbreante inteligencia. Situado en una independencia crítica que fue, no obstante, proclive a la creciente sensibilidad social que enlazó las postrimerías del XIX con las primeras décadas del siglo XX, sus análisis de la repercusión del dinero en la libertad individual contribuyeron a elevar la respetabilidad de su figura con una brillantez que sigue ejerciendo un poderoso atractivo. Lejos de condenar el dinero como una pecaminosa invención del capitalismo, a la manera en que lo hizo con su doble lenguaje el cristianismo, o lo hizo también el mismo Marx, supo detectar su fuerza racionalizadora en la autonomía del individuo, obligándole a concentrarse en su subjetividad, al tiempo que induciéndole a mantener relaciones interpersonales. Y es curioso que fuera el dinero, un medio tan descubridor



de la capacidad humana para fingir, para simular las necesidades, y tan descriptivo, a la vez, del poder alienador de la riqueza, el elemento que le sirvió para indagar los nexos de dependencia y las posibilidades de autonomía que ofrecía a través del trabajo legalmente concertado y de las obligaciones contractuales que imponía la percepción objetivada de un salario. De esta perspectiva extrajo el movimiento de individualización del trabajador, un arranque de su liberación, podríamos decir, mirando hacia atrás, en la medida en que tales circunstancias le hacían independiente.

Pero la contribución de las representaciones económicas a la autonomía individual que Simmel estudió en su *"Filosofía del dinero"*, llegó, además, de la mano de la democratización que el uso de la moneda promovió igualando socialmente en el trato a personas de estamentos distintos, con un medio de compra que tenía el mismo valor en unos que en otros. Montesquieu dedicó unos comentarios llenos de sagacidad en *"Del espíritu"* a estas cualidades anfibiológicas del dinero, cuando analizó el problema de los préstamos con interés que suscitaron el rechazo de la escolástica que influyó en el curso del comercio, hasta entonces en manos no señoriales, pero que a partir de ese momento pasó a ser una profesión de gentes sin honra, circunstancia que aprovecharon los judíos para hacerse con las riendas del tráfico económico, lo que les llevó a ser considerados con las peores calificaciones, como pueblo de explotadores y usureros que, debido a ello, podían ser sometidos a toda clase de vejaciones. Así, Juan II, en Inglaterra, los encarceló y torturó, consiguiendo de paso que le dieran sus riquezas, entre otros muchos ejemplos de persecuciones a las que fueron sometidos. Pero el hecho histórico es que los bienes que fueron acumulando constituyeron la garantía que les permitió sobrevivir entre múltiples adversidades. Durkheim atinó también a ver con clarividencia el cometido de la propiedad en un trasfondo mucho más determinante en la tipología de las personas, en su estudio sobre la división del trabajo social. En los modelos de convivencia que analizó, en la que fue su tesis doctoral y el primero de sus libros publicados, la propiedad aparece como un reflejo de las formas en que se va manifestando la sociedad y del tipo humano que la constituye. La comunidad de bienes, nos dice con acierto, es consecuencia de una indiferenciación personal, de una vulgarización, me atrevo a decir, de los atributos singularizadores, en tanto que con el incremento de la profesionalización del trabajo se propicia una heterogeneidad individual que corre pareja con la extensión y el significado de la propiedad privada. Así es que la autonomía de la persona, sus conciencias de ser —siempre muy relativas en el discurso durkheimiano, que no dejó de mirar con acusada suspicacia al individuo— tiene una vinculación directa con las modalidades sociales, y se expresa en todo caso,

por medio de la estrecha relación entre el trabajo y la libre disposición de la propiedad en las diversas formas en que puede ser considerada.

Donde con más nitidez se manifiesta la hermandad entre individuo, libertad y propiedad es en uno de los impulsores contemporáneos del liberalismo económico más destemplado. En "*Camino de servidumbre*", escrito cuando aún no había concluido la última guerra mundial, y en un arrebatado que recuerda, por momentos, el lenguaje panfletario, Hayek defiende la función histórica de la propiedad en su interposición contra el intervencionismo y en su preservación de la libertad pública y de las libertades privadas. Sin embargo, en su trabajo sobre la revolución, Hanna Arendt resaltó cómo entre los siglos XVII al XIX las leyes garantizaban la propiedad pero no la libertad, y cómo a pesar de ello, fue el derecho de propiedad el que cooperó decisivamente en la libre determinación de la persona, en el dominio sobre su existencia concreta. Y apuntó con certeza, que sólo a partir de la revolución la libertad emprendió un vuelo solitario, afirmándose como bien supremo de la condición humana, tocando con su gracia a personas que carecían de propiedad, pero que ya eran libres porque el peso de las leyes democráticas se ocupó de potenciar con la resolución inspiradora de las ideas que la libertad fuera de todos, aunque no todos compartieran el derecho sobre el ejercicio de los bienes materiales.

Esta interpretación que hace Arendt en "*Sobre la revolución*", es muy acertada y expresa el significado de las conquistas democráticas en la cultura revolucionaria del XVIII que inició un proceso de rompimiento de las barreras estamentales unidas al dominio de la propiedad y del poder para consagrar la libertad como un derecho humano universal, y por tanto, dependiente de la existencia de la persona, del ciudadano, al margen de su adscripción social. Pero esto no desmiente la línea que estamos siguiendo en la búsqueda histórica de una estrecha vinculación entre la autonomía del individuo, la inviolabilidad de la libertad y el reconocimiento de la propiedad privada. Antes al contrario, lo complementa en la medida en que supone una popularización de la propiedad, que es una de las características más determinantes de las sociedades modernas. Conviene que recordemos a este respecto, que esta acepción tiene fortísimos fundamentos jurídicos, filosóficos y sociales en el pasado, que sirvieron para preparar, precisamente, ese gran salto cualitativo que representaron las propuestas revolucionarias. Un hombre como Suárez, que en nada se rezagó en la visión de las aspiraciones democráticas, hizo un reconocimiento expreso de la propiedad privada, apelando, como religioso, a la inspiración divina, que aunque ordenó todas las cosas comunes —como dice en "*Principatus politicus*"—,

también insinuó en la distancia la conveniencia de su distribución entre los hombres, de suerte que fue introducida en el derecho y, por ello, respetada socialmente. Todavía es más explícito en “*De legibus*”, depositando en la naturaleza, primero, la conveniencia de que “los hombres se repartieran y apropiaran las cosas, pues es de derecho natural que puedan repartírselas y convertirlas en propiedad privada”. Por eso añade que desde el momento en “que han sido repartidos los bienes, el derecho natural prohíbe el robo o apropiación de lo ajeno”.

Sea cual fuere el ángulo desde el que nos propongamos observar el desarrollo humano en el pasado no podemos evitar la persistencia del derecho de propiedad en la formación del concepto de persona, ni en la pervivencia de la libertad, que tan unida está a su destino. Pero esta evidencia no agota el curso que la propiedad ha seguido en el desenvolvimiento del individuo. Sería demasiado ingenuo no ver otras derivaciones que también ha producido en contra del individuo. Por que cuando hablamos de la persona no lo hacemos solamente de la que ha sabido valerse de la riqueza para proteger sus derechos. Hablamos también de las personas. De aquéllas que han tenido la fortuna de vivir en sociedades equilibradas en las que la propiedad ha sido un instrumento esencial de la convivencia civilizada, pero también de aquéllas otras que han tenido que luchar con denuedo para conquistar reductos de ese derecho, o que, simplemente, les ha tocado vivir en medio de las injusticias que se provocan alrededor de la propiedad. Todos ellos son individuos, pero no todos ellos han podido moldear su individualidad con las mismas posibilidades. Por mucho que el liberalismo económico contemporáneo cierre filas en torno a las excelencias de la riqueza, y por mucho que haya un asentimiento bastante generalizado sobre la bondad de la acaparamiento de bienes, debemos mantener el ojo avizor sobre tan extraordinario asunto. Por que la propiedad ha sido y es fuente de bienestar, pero también causa principal de la explotación de unos hombres por otros. Y es, en todo caso, el origen de un poder enajenante capaz de apartar a los seres humanos de los valores que más engrandecen su condición.

Por eso, podemos entender el discurso que alerta contra su idolatración indiscriminada. El propio Suárez participó de estas reticencias invocando el peso de la ley para restablecer la justicia, para restaurar la dimensión social de la propiedad en un sentido similar al que Arendt le atribuye a la revolución para igualar en la libertad a los que no han sido dotados de la protección de la riqueza. Lo que avanza Suárez, en última instancia, es la inquietud que provoca la propiedad en manos de los poderosos, su

concentración en detrimento de los intereses de otros. Una zozobra que se incrementa en nuestros días, tanto como puede preocupar el despotismo de la sociedad, o el intervencionismo de los aparatos políticos. Por eso, creemos que la propiedad es un derecho de las personas, con tanta convicción como rechazamos que pueda ser utilizado contra las personas. Por que el derecho de propiedad está supeditado al derecho a la vida, del que todo emana y al que debe someterse allí donde su desmesurada proporción coarte el desarrollo de ésta.

El curso que ha seguido la elaboración de la teoría del individualismo metodológico explica con bastante precisión cómo las relaciones económicas que giran siempre alrededor de los mismos objetivos —posesión, enriquecimiento—, interfieren en la trayectoria vital del sujeto con una particular incidencia. El egoísmo posesivo reproducido en ese ámbito de pequeñeces es, por tanto, lo normal, el camino a través del cual la persona deviene dueña de su destino. Así es como se postula ese individualismo desde un economicismo tan estrecho como altivo. De ahí que Hayek rechace con vehemencia cualquier atisbo de regulación económica como si fuera un atropello contra los derechos humanos, y que se atreviera a tildar a Keynes de sospechoso inductor de feroces dictaduras.

La dependencia de la riqueza que ha impuesto el mercado supedita otra sensibilidad que no sea aquélla que pueda satisfacer el afanoso acopio de bienes en el que se debate hoy la esencia de la individualidad. Por eso Olson duda en "*La lógica de la acción colectiva*", que el individuo pueda movilizarse por otros objetivos que no persigan la obtención rampante de beneficios, aun a costa de las causas solidarias. El gorrón es el emblemático personaje que emerge victorioso en las refriegas del insaciable oportunismo. Nada de rebeldía, nada de humanidad. Ya lo dice Coleman con contundente pragmatismo: la resignación es una prueba de inteligencia, a la vista de los costes personales que acarrea la disidencia. Pero el precio de este modelo tan exitoso es la desaparición del sujeto que piensa, que decide, que se ilusiona construyendo sus proyectos, por que no hay espacio para él ni, por supuesto, para su vocación social, cuando desea implicarse en la causa del sujeto colectivo. Debe optar entre la individualización a través del consumo, o la masificación que impone la homogeneización de las opiniones.

## BIBLIOGRAFÍA Y NOTAS

- AGUSTÍN, S. (1990): *Confesiones*. Madrid. Alianza Ed., pp. 27-35-47-84-117-259-260-266-304-377-379-383-399.
- AGUSTÍN, S. (1953): *La Ciudad de Dios*. Barcelona. Ed. Alma Mater, pp. I. 10-11-26-29-71-96-98-101: II. 61-62-66-67-72-85-106-107-133-134-146-151-157-158-164-165-168-169.
- ARENDT, H. (1988): *Sobre la revolución*. Madrid. Alianza Ed.
- ARISTÓTELES (1964): *Obras*. Madrid. Aguilar Ed., pp. 1132-1133-1188-1192-1196-1198-1212-1215-1223-1297-1416-1417-1432-1455.
- BERLIN, I. (1998): *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid. Alianza Ed.
- CONSTANT, B. (1988): *Del espíritu de conquista*. Madrid. Ed. Tecnos, pp. 67-68-69-76-78-83-86.
- CICERÓN, M. T. (2000): *Sobre la República*. Madrid. Ed. Tecnos, pp. 56-60.
- COLEMAN, J. (1990): *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- DEANE, HERBERT A. (1963): *The Political and Social Ideas of St Augustine*. NY. Columbia University Press, p. VII.
- DURKHEIM, E. (1973): *De la división del trabajo social*. Buenos Aires. Schapire Ed.
- FEIJOO, B. J. (1952 y 1961): *Obras escogidas*. Madrid. Biblioteca de Autores Españoles.
- GRAY, J. (2001): *Las dos caras del liberalismo*. Barcelona. Piados Ed.
- GÓMEZ CAMACHO, F. Y ROBLEDO, R. (eds.) (1998): *El pensamiento económico de la escuela de Salamanca*. Ed. Universidad de Salamanca, p. 19.
- HAYEK, F. (1995): *Camino de servidumbre*. Madrid. Alianza Ed.
- HIRSCHMAN, A. O. (1999): *Las pasiones y los intereses*. Barcelona. Ed. Península.
- HOBBS, T. (1989): *Leviatán*. Madrid. Alianza ed., p. 105-106-107-154-207.
- HUME, D. (1998): *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid. Ed. Tecnos, p. 567-568-660-661.
- IGLESIAS, J. (1994): *Derecho Romano*. Barcelona. Ed. Ariel.
- ISIDORO, S. (2000): *Etimologías*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, pp. I. 517-525.
- JOVELLANOS, G. M. (1858): *Obras*. Madrid. Biblioteca de Autores Españoles.
- LIVIO, T. (1990): *Historia de Roma desde su fundación*. Madrid. Madrid. Ed. Gredos, Libro I, p. 237, y Libro II, pp. 275-334.
- LOCKE, J. (1990): *Segundo tratado del gobierno civil*. Madrid. Alianza ed., p. 134.
- MANDEVILLE, B. (1982): *La fábula de las abejas*. México. FCE, pp. 21-23-25-26-67.
- MAQUIAVELO, N. (2002): *El príncipe*. Madrid. Ed. Espasa, pp. 21-22-24-27-29-56-57-58-62-65-66-67-72-74-75-77-80-110-113-116-117-119-120-121-122-128-137-139-142-143.
- MARTÍN, V. (2002): *El liberalismo económico*. Madrid. Ed. Síntesis.
- MARX, K. (1975): *El capital*. Madrid. Siglo XXI Ed., Vol. I, p. 72.
- MOMMSEN, TH. (1956): *Historia de Roma*. Madrid. Aguilar Ed., Vol. I, pp. 177-211-212-947-968, y Vol. II, pp. 133 a 139 y 147-148.
- MONTESQUIEU, CH. L. DE S. (1987): *Del espíritu de las leyes*. Madrid. Ed. Taurus, pp. 221 a 224 y 233-277.
- OLSON, M. (1992): *La lógica de la acción colectiva*. México. Ed. Limusa.
- PLATÓN (1986): *República*. Madrid. Ed. Gredos, pp. 121-122-136-237-243-249-268-378-431.
- POPPER, K. (1989): *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona. Piados Ed.

## SOCIOLÓGICA

- SEMPERE Y GUARINOS, J. (1973): *Historia del lujo y de las leyes suntuarias*. Madrid. Ed. Atlas, I, pp. 21-22-23.
- SIMMEL, G. (1976): *Filosofía del dinero*. Madrid. Instituto de Estudios Políticos.
- SMITH, A. (1997): *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid. Alianza Ed.
- SMITH, A. (1987): *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Barcelona. Oikos-tau Ed., Vol. I, pp. 463-472, y Vol. II, pp. 783-784.
- SUÁREZ, F. (1971): *De legibus*. Madrid. CSIC; Vol I, pp. 11-121-131-132-135-136; Vol II, p. 112; Vol. IV 17-19-34-35-37; Vol. V, pp. 32-161.
- SUÁREZ, F. (1965): *Principatus politicus*. Madrid. CSIC.
- TERESA DE JESÚS, STA.: *Obras completas*. Madrid. Aguilar ed.; s.f. pp. 15-57-103-104-239-281-289-717 a 720-743.
- TOMÁS DE AQUINO, STO. (1989): *Suma de Teología*. Madrid. BAC, Vol. I, pp. 47-48-77-293 a 295 747 a 751; Vol. III, pp. 543 a 545-595-601-602; Vol. IV, pp. 552-556-559-562-563-566-656-659-711-712.
- TROELTSCH, E. (1983): *El protestantismo y el mundo moderno*. México. FCE, p. 71.
- VIVES, J. L. (1947): *Obras completas*. Aguilar ed.