

La escolástica tardía y los orígenes del capitalismo

Introducción: El problema y sus antecedentes

Según Lucas Beltrán, fue Friedrich von Hayek quien, hacia 1949, recomendó a la filóloga inglesa Marjorie Grice-Hutchinson el estudio de los escolásticos españoles del siglo XVI, por considerar que «mucho antes de Calvino, las ciudades italianas y holandesas habían practicado y los escolásticos españoles habían codificado las reglas que hacen posible la moderna economía de mercado» (*El País*, 15 de abril de 1993). León Gómez Rivas aclara que no fue exactamente así, sino que Grice-Hutchinson, que hacía su tesis doctoral en economía con Hayek, descubrió por sí misma a los autores de la Escuela de Salamanca.¹ Grice-Hutchinson publicó su libro en 1952 (Oxford, Clarendon) y desde entonces se ha popularizado el nombre de «Escuela de Salamanca» para ese grupo de teólogos y juristas españoles del siglo XVI y principios del XVII que reconocen a Francisco de Vitoria como su maestro.

¹Hayek, que en ese entonces no sabía mucho de los escolásticos españoles, le habría recomendado a Grice-Hutchinson el estudio de Bernardo de Ulloa (1682–1750) y de Jerónimo de Uztáriz (1670–1732), y fue estudiando a esos autores, a través de Campomanes, como la filóloga inglesa descubrió a los salmantinos (Gómez Rivas, 2009).

La monumental obra de J. A. Schumpeter, *Historia del análisis económico*, dedica solo una línea a los escolásticos españoles (“el muy alto nivel de la economía del siglo XVI en España se debe principalmente a las contribuciones de los escolásticos” [Schumpeter, 1994 [1954], p. 161]). Raymond de Roover, en 1955, publicó un artículo con el sugerente título “Scholastic Economics: Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith”. En él hace un análisis de las principales contribuciones de los doctores de Salamanca a la teoría económica y también señala las causas de la decadencia de esta escuela. Consciente de que su trabajo es de *historia* de la ciencia económica, De Roover advierte que «al tratar con la historia del pensamiento económico, no es suficiente con conocer los escritos de los economistas; uno debe también saber algo del marco institucional y del ambiente social del período» (De Roover, 1955, pp. 184-185). Para este autor es claro que «por el mismo hecho de que los doctores eran moralistas, su principal preocupación era con la justicia social y el bienestar general, pero naturalmente como estos ideales eran concebidos en la Edad Media y en

Moris A. Polanco, Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, es actualmente Profesor de Filosofía en la Universidad Francisco Marroquín.

los siglos XVI y XVII» (De Roover, 1955, p. 178).

Grice-Hutchinson continuó publicando sobre la Escuela de Salamanca entre 1978 y 1993: *Early Economic Thought in Spain, 1177–1740* (Grice-Hutchinson, 1978), «La Escuela de Salamanca» (Grice-Hutchinson, 1980), «Los escolásticos españoles y la *Historia del análisis económico* de Schumpeter» (Grice-Hutchinson, 1983), «El discurso acerca de la moneda de Vellón, de Pedro de Valencia» (Grice-Hutchinson, 1986), «El concepto de Escuela de Salamanca: sus orígenes y desarrollo» (Grice-Hutchinson, 2018), *Economic Thought in Spain: Selected Essays* (Grice-Hutchinson, Moss, & Ryan, 1993).²

Otro autor que se ha especializado en el estudio de la Escuela de Salamanca es Alejandro Chafuen. En 1986 publicó *Christians for Freedom* (Chafuen, 1986), que era básicamente un estudio del pensamiento económico de la Escolástica tardía; de hecho, las subsiguientes ediciones (corregidas y aumentadas) de esa obra se titulan *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics* (Chafuen, 2003), y *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*, publicado el mismo año por dos editoriales (Chafuen, 2009a y 2009b)). La particularidad de Chafuen es que hace un paralelismo entre el pensamiento de algunos autores escolásticos (empezando por santo Tomás de Aquino) y las tesis de los principales economistas de la Escuela Austriaca. Puede decirse que él defiende la tesis de que el capitalismo (o, mejor, la economía de libre mercado) tiene sus raíces en la Escolástica tardía (principalmente, en algunos autores de la Escuela de Salamanca).

²Me baso en Gómez Rivas (1999) para presentar la información sobre las obras de Grice-Hutchinson. En el caso de Moss y Ryan (1993), la información que he encontrado difiere de la de Gómez Rivas.

Reseñando este libro de Chafuen, O. Juurikkala comenta que

Uno no puede evitar pensar que Chafuen está leyendo a los últimos escolásticos, en cierta forma, a través de unos lentes ideológicos. En particular, el capítulo que compara los principios económicos de los escolásticos tardíos con los liberales clásicos y con la Escuela Austriaca de economía da la impresión de que el principal objetivo del autor es probar que la ética cristiana podría ser compatible con los principios del libre mercado. Incluso si la conclusión es correcta y que algunos (pero no todos) de los escolásticos tardíos anticiparon tal posición, no sería difícil criticar el libro por presentar una perspectiva parcial (Juurikkala, 2012, p. 712).

Una figura destacada que también apoya la tesis de que la Escuela Austriaca de economía tiene sus raíces en la Escolástica española tardía es Murray Rothbard. Este economista «argumentó en varias publicaciones, en especial en su inconclusa historia del pensamiento económico (Rothbard, 2006), y en un ensayo anterior sobre la prehistoria de la Escuela Austriaca (Rothbard, 1976), que esta era una continuación de la tradición Escolástica, con la Escuela de Salamanca en el centro» (Denis y Jefferies, 2015). Jesús Huerta de Soto apoya a Rothbard en este sentido:

No entiendo cómo cualquiera que haya leído los dos volúmenes de Rothbard puede seguir manteniendo la tesis de que Adam Smith fue un precursor de la Escuela Austriaca. Además, si Rothbard está en lo correcto, habría argumentos de peso para defender la tesis de que, en sus raíces, la Escuela Austriaca fue una escuela española y que los predecesores alemanes de Menger, más que influidos por Smith, lo estuvieron por la tradición católica subjetivista que recibieron de Jean-Baptiste Say a través de Hufeland y otros (Huerta de Soto, 2009, p. 293).

Uno de los intentos más serios que has-

ta ahora conozco por demostrar la no incompatibilidad entre los principios de la economía de libre mercado y la teología moral católica (o bien, en términos más actuales, la doctrina social de la Iglesia) es el libro de Andre Alves y Jose Moreira *The Salamanca School* (Alves y Moreira, 2010).³ Interesantemente, es el primer volumen de la serie «Major Conservative and Libertarian Thinkers», de la editorial Continuum (Nueva York y Londres).⁴

Alves y Moreira admiten (Cap. 4) que parte de la importancia que tiene estudiar la Escuela de Salamanca en nuestros días es responder a la «persistente objeción moral» (Irrazábal, 2018) que no pocos católicos tienen hacia el capitalismo. Traduzco *in extenso* el comienzo de su argumento:

³Dedicado, por cierto, a Alejandro Chafuen.

⁴Los otros «principales pensadores conservadores y libertarios» de la serie son Thomas Hobbes, John Locke, David Hume, Adam Smith, Edmund Burke, Alexis de Tocqueville, Herbert Spencer, Ludwig von Mises, Joseph A. Schumpeter, F. A. Hayek, Michael Oakeshott, Karl Popper, Ayn Rand, Milton Friedman, Russel Kirk, James M. Buchanan, «The Modern Papacy», Murray Rothbard y Robert Nozick. No deja de llamar la atención cómo el editor (John Meadowcroft) puede unir a pensadores de tan distinta formación y convicciones metafísicas, antropológicas, éticas y aun religiosas. Requiere un gran esfuerzo mental, por ejemplo, admitir que Ayn Rand fuera conservadora, o que los papas recientes sean libertarios. En cuanto a la Escuela de Salamanca, considero que la distancia entre los principios esenciales de su pensamiento y los de la mayor parte de autores que componen la serie, es insalvable, por más que coincidan en algunos principios económicos. *Mutatis mutandi*, puede decirse que el hecho de que estos autores aceptaran como válidas las leyes de la matemática no los convierte en parientes intelectuales. Precisamente, mi tesis se dirige a probar que los escolásticos salmantinos no reconocerían como hijo de su filosofía al capitalismo.

El acercamiento y el marco teórico empleado por los últimos escolásticos ibéricos hacen que las ideas de la Escuela de Salamanca sean particularmente relevantes al pensamiento social cristiano contemporáneo (particularmente, al pensamiento católico). Las relaciones entre el pensamiento social cristiano y la economía de mercado tradicionalmente han sido complejas y a menudo equívocas. Mientras que los principios fundamentales de la doctrina católica no son en forma alguna opuestos a una economía de mercado adecuadamente estructurada [¿?], la verdad es que existe una larga y desafortunada historia de visiones mutuamente hostiles entre algunos pensadores cristianos y los defensores del libre mercado ... Mientras un creciente número de cristianos han llegado a reconocer los beneficios prácticos de la economía de mercado en términos de productividad y eficiencia, los mecanismos del mercado son a menudo aceptados (o más bien tolerados) solo bajo serias reservas —a menudo equivocadas—. Esto sucede debido a la percepción de una amplia gama de fallas éticas en el funcionamiento del mercado. Mientras que estos juicios son con frecuencia inexactos, el frecuente fallo de los libertarios y los conservadores pro mercado libre en proporcionar una defensa ética coherente del mercado termina precisamente alimentando la peor y más peligrosa clase de objeciones éticas (Alves y Moreira, 2010, p. 115).

Como más adelante intentaré mostrar, mi objeción a la tesis de libertarios y austriacos no es tanto de naturaleza moral, sino antropológica y epistemológica. Estamos ante dos paradigmas distintos: el finalista y el mecanicista. Ni siquiera la concepción de la ley natural es igual en clásicos y modernos (Polanco, 2018). Un ateo y un cristiano, por poner un ejemplo que ilustre mi punto, pueden coincidir en sus códigos de conducta, pero esto no los convierte en parientes intelectuales.

En lo que sigue defenderé la tesis de

que los paradigmas (podríamos hablar, incluso, de *cosmovisiones*) de escolásticos y capitalistas son *incommensurables*. Que por mucho que se den coincidencias en aspectos puntuales de políticas económicas, en un caso estamos hablando de *moral y recta razón*, y en el otro de *ciencia económica y razón instrumental* (Polanco, 2012). Esto explica, por otra parte, que existan también notables discrepancias en puntos que muchas veces los partidarios de la tesis contraria ocultan: la condena de la usura, la aceptación de la fijación de precios y el rechazo del monopolio, entre otros. Para el efecto, dividiré mi argumentación en cuatro apartados: por qué el capitalismo no se deriva de santo Tomás de Aquino; por qué el capitalismo no se deriva de la Escuela de Salamanca; ley natural, recta razón y razón científica; el modelo finalista y el modelo mecanicista del mundo. En la conclusión abordaré dos preguntas: ¿Hay lugar para la ciencia económica en el paradigma escolástico?, y ¿cuál debe ser la actitud de un científico para quien la recta razón preside todos sus juicios, ante los avances y descubrimientos de la ciencia económica? Respecto a la primera pregunta, mi posición es que el paradigma escolástico encontró su límite, y su fin, en la nueva ciencia (Galileo, y después Newton). Esto planteó a los escolásticos la pregunta sobre el lugar de los juicios de la recta razón en la actividad económica. Ante la incapacidad de dar respuesta a esta pregunta, y atados, como estaban, por preceptos como el de la prohibición de la usura, los doctores de la antigua Escolástica cayeron en el descrédito, y surgió un nuevo paradigma, cuyo representante más conspicuo es Adam Smith. No se respondió, y aun no se responde a cabalidad, la segunda pregunta, que también se puede formular de la siguiente manera: ¿Tiene cabida la ética —la recta razón— en la moderna ciencia económica? Si el lema de la Ilustración («*Laissez faire et laissez passer, le monde va de lui même!*») le calza a la perfección al paradigma científico moderno, y la actitud *razonable* del hombre es

no interferir en los mecanismos naturales (en los mecanismos del libre mercado), ¿dónde queda la ética? La respuesta más coherente a esta pregunta la da el premio Nobel de Economía Milton Friedman: la actuación ética del agente económico se reduce a respetar las leyes y costumbres de la comunidad en las que desarrolla su actividad comercial (Polanco, 2013 y 2019).

Tomás de Aquino, ¿protocapitalista?

No voy a entrar aquí a considerar los puntos de la *Suma Teológica* en los que algunos han visto criterios prudenciales o normas de justicia que no riñen con los principios del libre mercado o que, incluso, los fundamentan. Mi propósito, más bien, es mostrar, en términos generales que, como afirma Max Scheler, la orientación básica del tomismo «es la más opuesta posible al sistema capitalista» (Scheler, 1964, p. 8). Mi punto es el mismo que ya sostuvo Scheler en su ensayo de «*Der Bourgeois und die religiösen Mächte*» (1914): «No es posible sustituir los conceptos morales de Tomás de Aquino por los de nuestros días, aun cuando ambos parezcan utilizar a veces los mismos términos» (Scheler, 1964, p. 8). De acuerdo con Scheler, existen al menos cinco conjuntos de conceptos cuyo contenido es muy distinto entre el tomismo y el capitalismo. Brevemente se exponen a continuación.

La función de la razón

Comentando el mencionado texto de Scheler, Gil Villegas observa que

Es cierto que santo Tomás también desea una «racionalización» en la conducta de la vida, y hasta propone «restricciones» a las urgencias eróticas, pero eso se encuentra en un contexto de significado muy distinto al de la racionalidad del *Homo capitalisticus*. Por ello, no es válido identificar al tipo racional tomista con el tipo humano de la racionalidad instru-

mental (*Zweckmenschtypus*). Jamás debemos perder de vista que el «racionalismo» del tipo capitalista solo tiene en común con el racionalismo ético de Aristóteles —de donde santo Tomás tomó su concepto de *virtud*— el uso del término *racional*, que en ambos casos tiene connotaciones totalmente distintas (Gil Villegas, 2015, p. 81).

En efecto, dice Scheler que

La «racionalización de la vida» que Tomás de Aquino busca con su sistema de virtud y educación apunta ante todo a un orden interno y a la armonía del alma y sus fuerzas, con el propósito de convertirla en un receptáculo puro y claro para las verdades de la revelación y la vida de la gracia sobrenatural. La razón y la «racionalización de la vida» son tan apreciadas porque a través de ellas los poderes de la gracia y la salvación, abundantes en los medios de la Iglesia, pueden fluir en la vida cotidiana, impregnándola así con ella (Scheler, 1964, p. 8).

Un «hombre razonable» en la Edad Media era el que ponía todos los medios para vivir y crecer en gracia de Dios; el que no atesoraba bienes en la Tierra («donde la polilla y el orín los corrompen» —Mt 6:20) sino en el Cielo, pues sabía que «es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que un rico en el Reino de los cielos» (Mc 10:25); el que no buscaba su propio bien, sino el de su prójimo (1 Cor 10:24). Esta «racionalidad», que en términos cristianos se llama «prudencia santa», se opone a la «prudencia de la carne», que es la que pone en práctica, por ejemplo, el administrador infiel de la parábola de Lucas 16: 1-13. En la Edad Moderna, en cambio, el «hombre razonable» es aquel que se cuida de llevar una «conducta sabia, prudente y buena», que es «la que más podría garantizar el éxito en cualquier empresa» (Smith, 1997, p. 500). El modelo a imitar ya no es, en la Edad Moderna, el hombre santo que da su vida por su prójimo o por ser fiel a su fe, sino el hombre frugal que Adam Smith

elogia en el libro II de *La riqueza de las naciones* (Rodríguez Braun, 2004, p. 22). Esta distinta conceptualización de la racionalidad se refleja en muchos aspectos de la vida; por ejemplo, en la diferente manera de entender el precio justo, que veremos en los autores de la Escuela de Salamanca. La racionalidad escolástica da lugar al concepto de «recta razón», tan invocado por moralistas y juristas a la hora de juzgar en materias contingentes, mientras que la racionalidad moderna se vuelca en la ciencia.

La contemplación y la visión orgánica de la sociedad

Afirma Max Scheler que

Dos características de la ética de santo Tomás deberían ya haberla protegido de ser concebida como un «libro de texto para emprendedores capitalistas»: su carácter estrictamente intelectual, contemplativo y por lo tanto, antiguo, por una parte, y por otra, su concepción de la sociedad humana —basada en el concepto aristotélico de forma— como un sistema estable de personas y ocupaciones conformado por estamentos. Cada «acto de la voluntad» debe estar al servicio de la contemplación y amor de Dios, y la meta final de todo empeño humano es la tranquila meditación de la divina majestad, en lugar de una mejora sin fin, como era para casi todos los pensadores modernos (Scheler, 1964, p. 7).

Para la moral tomista, la bondad de una acción se mide por lo poco o lo mucho que nos acerca a la contemplación y al amor de Dios, y para eso, no importa el lugar que ocupemos en la sociedad, sino el bien que hagamos a la misma. Definitivamente, el concepto platónico de justicia no se ha abandonado. No existe, en el siglo XIII, ese afán moderno por escalar socialmente. «Este hecho, por sí mismo, quita a las empresas mundanas la inmisericorde severidad y la absoluta importancia que tienen para todas las variedades del hombre capitalista» (Scheler, 1964, p. 7).

El autocontrol cristiano

«La idea cristiana de castidad —el sacrificio voluntario de la lujuria con el fin de liberar la mente para la contemplación de un orden divino y celestial— es completamente ajena al capitalismo» (Scheler, 1964, p. 9). En todo caso, la templanza o el autocontrol se entienden, en la sociedad moderna, como medio para llevar una vida ordenada, lo que a su vez favorece el tranquilo disfrute de los bienes terrenales. No es de extrañar, entonces, que uno de los referentes para la vida virtuosa de Adam Smith sea Epicuro: «La más antigua de las doctrinas que defienden que la virtud consiste en la prudencia, y de la que han llegado hasta nosotros vestigios de alguna consideración, es la de Epicuro» (Smith, 1997, p. 515); «el estado más perfecto de la naturaleza humana, la felicidad más completa que podía disfrutar una persona, consistía, según Epicuro en la comodidad del cuerpo y la seguridad o tranquilidad de la mente. El alcanzar esta gran meta del deseo natural era el único objetivo de todas las virtudes...» (Smith, 1997, p. 518); «podríamos aprender de la doctrina de Epicuro, aunque indudablemente la más imperfecta de las tres [las otras son el estoicismo de Zenón y el platonismo-aristotelismo] en cuanto fomenta la práctica de las virtudes amables y respetables, nuestro propio interés, nuestra comodidad y seguridad y quietud...» (Smith, 1997, p. 536). Creo que estas citas bastan para apreciar que existe una gran distancia entre el pensamiento de santo Tomás y el del padre de la economía moderna, en relación con la virtud de la templanza.

Pobreza y riqueza

En la moral cristiana, la pobreza —el voluntario desprendimiento de los bienes terrenales— siempre se ha visto como una virtud. Es una virtud que nos ayuda a fijar nuestra mirada en lo verdaderamente importante: la vida eterna con Dios. Santo Tomás no cambió en nada esta doctrina:

«como los Padres de la Iglesia, santo Tomás también se adhirió a este ideal de pobreza como camino a la completa libertad... Por otra parte, el protestantismo, con su repudio de los estados de perfección, abandonó el ideal de la pobreza y lo transfirió a la confirmación de la justificación, solamente determinada por la fe y la gracia» (Scheler, 1964, p. 11). Como ha señalado W. Dilthey, citado por Scheler, «el monje y el sacerdote querían hacer el trabajo de Dios e imitar a Cristo, desentendiéndose de los negocios normales del mundo... La típica actitud alemana hacia el trabajo de Lutero sentía repulsión por un trabajo que no tuviera resultados tangibles, por trabajo sin logro» (Scheler, 1964, p. 11).

La secularización, el capitalismo y la libertad del cristiano

Fue Werner Sombart quien, a principios del siglo XX, difundió la tesis, contraria a la de Max Weber, de que fue el racionalismo de Tomás de Aquino el que propició la aparición del capitalismo. Ese supuesto racionalismo, del que ya he hablado, habría acabado con la actitud de desprecio al mundo, propio de la tradición agustiniana. El descubrimiento de Aristóteles habría jugado un papel no despreciable en este cambio de actitud hacia las realidades temporales, y fomentado la actitud «científica» que sería la marca de la modernidad. Scheler escribió el texto que estamos comentado precisamente para desmentir esa tesis: «Me parece a mí que en la diferencia de opinión entre estos dos prominentes académicos [Weber y Sombart] sobre la relación entre catolicismo y protestantismo con el espíritu del capitalismo, Max Weber está en lo correcto, por mucho que las apariencias superficiales puedan hablar en favor de Sombart» (Scheler, 1964, p. 6).

La aceptación de las tesis aristotélicas por parte de Tomás de Aquino no lo «acercó más al mundo», sino, en todo caso, lo confirmó en su idea de que la virtud más

alta a la que el hombre podía aspirar es la contemplación de la verdad (en su caso, la contemplación de Dios, suma Verdad). De manera que a Tomás de Aquino no se le puede acusar de haber iniciado el proceso de secularización, por el cual el hombre se desentiende paulatinamente de Dios y de las prácticas que lo atan a Él (oración y sacramentos, mortificación, obras de caridad) y centra su interés en construir la ciudad terrena. El capitalismo tiene sentido para alguien cuyos afanes y aspiraciones están puestos y se desarrollan en este mundo (*hoc saeculum*). Un contemplativo está en el extremo opuesto: entre menos preocupaciones mundanas tenga, más libre es para amar a Dios.

¿Cómo hace entonces el laico, el cristiano que vive en medio del mundo, para amar y servir a Dios? No fue sino hasta finales del siglo XIX que ese problema se abordó en la teología y moral católicas. La respuesta «oficial» tardó en llegar. En la constitución dogmática sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II, se reconoce que

Es, pues, completamente claro que todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad..., y esta santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena. En el logro de esta perfección empuñen los fieles las fuerzas recibidas según la medida de la donación de Cristo, a fin de que, siguiendo sus huellas y hechos conformes a su imagen, obedeciendo en todo a la voluntad del Padre, se entreguen con toda su alma a la gloria de Dios y al servicio del prójimo. Así, la santidad del Pueblo de Dios producirá abundantes frutos, como brillantemente lo demuestra la historia de la Iglesia con la vida de tantos santos (Concilio Vaticano II, 1964, párr. 40).

San Josemaría Escrivá, pionero de esta doctrina desde 1928, la explicaba así en una homilía:

Lo he enseñado constantemente con palabras de la Escritura Santa: el mundo no es malo, porque ha salido de las manos de Dios, porque es criatura suya, porque Yaveh lo miró y vio que era bueno (Cfr. Gen 1, 7 y ss.). Somos los hombres los que lo hacemos malo y feo, con nuestros pecados y nuestras infidelidades. No lo dudéis, hijos míos: cualquier modo de evasión de las honestas realidades diarias es para vosotros, hombres y mujeres del mundo, cosa opuesta a la voluntad de Dios.

Por el contrario, debéis comprender ahora —con una nueva claridad— que Dios os llama a servirle en y desde las tareas civiles, materiales, seculares de la vida humana: en un laboratorio, en el quirófano de un hospital, en el cuartel, en la cátedra universitaria, en la fábrica, en el taller, en el campo, en el hogar de familia y en todo el inmenso panorama del trabajo, Dios nos espera cada día. Sabedlo bien: hay un algo santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir (Escrivá, 1967).

De manera que las ocupaciones terrenales no son ya un estorbo para la busca de la santidad, sino un medio para alcanzarla, al menos para el laico cristiano. Y no solo eso, sino que «esa santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena» (Concilio Vaticano II, 1964, párr. 40). Se ha resuelto el antiguo dilema de Marta y María (Lc 10: 38-42), vida de trabajo o vida de oración y contemplación. Puestas así las cosas, el cristiano no solo puede sino que debe emplear los medios más adecuados y eficientes para lograr la perfección en su trabajo. Siguiendo esa lógica, muchos cristianos, obrando en conciencia y ejerciendo la libertad de la que siempre han gozado en su actuación profesional, optarán por seguir los principios de la economía de libre mercado, en sus actividades comerciales y en su actuación política; otros, tal vez prefieran los de la economía social de mercado. El punto es que

las doctrinas económicas y políticas, así como las ciencias y la tecnología, son solo medios para «informar y perfeccionar el orden de las realidades temporales con el espíritu cristiano» (Concilio Vaticano II, 1965, párr. 4). Y un medio, un instrumento, no se puede convertir en ideología. La ideología actúa a la manera de la fe religiosa: sus principios se convierten en guías supremas de actuación, y sus supuestos antropológicos y metafísicos en el criterio máximo de interpretación.

Entonces, ¿puede un cristiano católico ser capitalista? «La respuesta papal es sí, si por capitalismo se entiende el sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada de los medios de producción y de la libre creatividad humana» (de Quirós, 2005). El mismo autor, columnista de *El Cato*, señala que

En esa línea, Juan Pablo II era contrario a un capitalismo sin reglas, es decir, desprovisto de un sólido contexto jurídico puesto al servicio de la libertad humana integral, considerada desde una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso En la *Centesimus Annus*, Juan Pablo II señaló tres límites morales a la economía de mercado: a) Muchas necesidades humanas no pueden ser atendidas por el mercado ya que le trascienden; b) algunos bienes no pueden ser comprados y vendidos; c) algunos grupos de gente no tienen recursos para entrar en el mercado y necesitan ser asistidos al margen de él (de Quirós, 2005).

Notemos que todo esto no tiene nada que ver con los orígenes del capitalismo. El capitalismo no es un invento católico, pero esto no implica que un católico no pueda ser capitalista, siempre y cuando no sea capitalista «ideológico».⁵

⁵En este sentido, posiblemente es mejor decir que un cristiano puede ser partidario del libre

Aunque hay muchas variedades de capitalismo,⁶ y algunos autores han intentado poner bases antropológicas cristianas a este sistema económico,⁷ aquí simplemente sostenemos que «aquel sistema que apareció en Inglaterra en el siglo XVII sustituyendo al feudalismo» (Wikipedia, 2018) no tiene sus raíces en el pensamiento escolástico, ni medieval ni renacentista. Las razones son las que estamos discutiendo, y la fundamental es que el pensamiento económico de los escolásticos y el de los capitalistas pertenecen a dos paradigmas distintos (supuestos epistemológicos, antropológicos y éticos distintos).

mercado, ya que «capitalismo» tiene una carga ideológica.

⁶Wikipedia habla de siete: mercantilismo, capitalismo de libre mercado, economía social de mercado, capitalismo corporativo, economía mixta, capitalismo de riesgo, capitalismo mortuorio (Wikipedia, 2018).

⁷Por ejemplo: Termes (1992), Zanotti y Hasperué (2011). «No se afirma —dicen Zanotti y Hasperué— que dichos conceptos [la escasez, el conocimiento, el orden espontáneo y la acción empresarial] se encuentren directamente en santo Tomás, pero sí que su concepción cristiana del ser humano puede ayudar a comprenderlos desde otro enfoque y darles nuevas luces y nuevos fundamentos». Por su parte, Termes estima que «si se quiere que el capitalismo dé sus mejores frutos desde todos los puntos de vista, no debemos intentar corregir coactivamente el funcionamiento del sistema, sino regenerar moralmente el entorno en que funciona, adecuándolo a una antropología basada en la naturaleza y valor del hombre, como ser racional y libre, con un fin propio que es, a la vez, immanente y trascendente» (Termes, 1992, p. 217). Es claro que muchos otros no están de acuerdo en que pueda existir tal cosa como «capitalismo con fundamentos antropológicos cristianos» (e.g., Mises, Hayek, Rothbard, Nozick, Rand).

La Escuela de Salamanca: La economía en un contexto moral

Delimitación

«Escuela de Salamanca» es el nombre que se suele dar a un grupo de teólogos y juristas del siglo XVI, españoles en su mayor parte, que trabajaron inicialmente con la guía y el estímulo de Francisco de Vitoria (1483–1546) en la Universidad de Salamanca. Se distinguen dos períodos en la Escuela: el de los salmantenses y el de los conimbricenses (por la Universidad de Coímbra, en Portugal). El primer grupo (mayormente, dominicos) empieza con Vitoria y termina con Domingo de Soto (1494–1560); el segundo grupo está formado por jesuitas, y estuvo activo hasta principios del siglo XVII. Después de Vitoria, las figuras más destacadas de la Escuela son el mencionado Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta (el Doctor Navarro), Tomás de Mercado y el jesuita Francisco Suárez. También fue importante, por su doctrina del probabilismo, Luis de Molina (jesuita). Otros autores no pueden considerarse miembros de esta Escuela, pero estuvieron relacionados con ella. Tal es el caso del jesuita Juan de Mariana (1536–1624). También varios frailes dominicos americanos y algunos jesuitas, que trabajaron principalmente en América, se asocian con la Escuela de Salamanca (Pedro de Oñate, S.J., Luis López, O.P., entre otros muchos). Finalmente, están los teólogos y juristas «extranjeros» (italianos, franceses, belgas) que comulgaban con la Escuela, aunque desarrollaran su labor fuera de España o Portugal (es el caso de Leonard Lessius, jesuita belga, Giovanni Botero, italiano, y otros).

Los doctores de la Escuela de Salamanca reaccionaron intelectualmente a tres desafíos: el naciente humanismo renacentista, la reforma protestante y la conquista de América. Fue un colosal intento de interpretar las nuevas realidades desde los

supuestos escolásticos (tomistas, básicamente) en que se habían formado (por esto también algunos se refieren a ellos como los «escolásticos tardíos»). Fue así como reformularon la doctrina de la ley natural y crearon el derecho de gentes, hoy conocido como derecho internacional. Sus obras también influyeron grandemente en las discusiones del Concilio de Trento (1545–1563).

Parte importante de la labor de salmantenses y conimbricenses fue dar criterio sobre las nuevas realidades de la vida económica de la península. La conquista de América, con la entrada masiva de oro y plata, alteró el valor de la moneda; España ahora tenía más comercio exterior, y aparecían nuevas actividades manufactureras y comerciales. Muchas de las obras de estos escolásticos tardíos están dedicadas, por lo mismo, al tema de los contratos. También produjeron «instrucciones para mercaderes» y manuales para confesores. La mayor parte de estas obras están en latín, pero hay algunas en castellano (Saravia de la Calle, Tomás de Mercado).

En lo que sigue me concretaré a discutir el marco conceptual de la Escuela de Salamanca y algunas de sus ideas económicas, dedicando particular atención a la teoría del valor de cambio y al problema del precio justo. Como señalé al principio, trataré de mostrar que el paradigma en que se movían estos escolásticos era el aristotélico-tomista, no el mecanicista, que fue el que lentamente se adoptó en el siglo XVII. De esa suerte, veían los problemas económicos como problemas de naturaleza moral, no científica. No les importaba tanto «la riqueza de las naciones», sino encontrar los criterios para enseñar a vivir la justicia en los contratos; no cuáles son las medidas fiscales más eficientes, sino definir cuándo no se comete el pecado de la usura; no los efectos dañinos de la inflación, sino si el rey pone en peligro la salvación de su alma al alterar la moneda.

Los doctores de Salamanca pusieron su mejor esfuerzo en dar respuesta a las nuevas realidades y problemas económicos y políticos desde los supuestos de la teología medieval (más concretamente, se podría afirmar, desde los principios de la *Suma Teológica* de santo Tomás). No cabe duda de que «los doctores salmantinos lograron desarrollar un conjunto de ideas sobre precios, salarios, cambio de moneda, teoría del valor, cobro de intereses, etc., que revolucionaron la forma de analizar las cuestiones económicas» (Sitio Escolástico, s. f.), pero para todos ellos, estos eran problemas morales, no «científicos».

La diferencia entre ver el problema del precio, por ejemplo, como un problema moral o como un problema científico radica en que, en el primer caso, la atención se dirige a responder a la pregunta «¿cuál es el precio justo?», mientras que, en el segundo, lo que interesa es definir el concepto «precio» e identificar los factores que lo determinan en un momento dado. Al científico le interesa investigar correlaciones; al moralista, determinar cuándo una acción es justa, favorece la virtud o está ordenada a la mayor gloria de Dios. Recuérdese que una característica esencial de la ciencia moderna es que se abstiene de formular juicios de valor: describe fenómenos, no prescribe acciones. Adam Smith es el mejor ejemplo de este cambio de paradigma y de actitud: sus obras son *Teoría de los sentimientos morales*, y *Una Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Por poner un par de contrastes, la obra más importante del Domingo de Soto (el alumno más destacado de Vitoria) se titula *De Iustitia et Iure*, y muchos de ellos publicaron manuales de confesores, en los que se establecían criterios que ayudaban a determinar los casos en los que se violaban los mandamientos de Dios y de la Iglesia.

Alejandro Chafuen entiende perfectamente la diferencia entre la economía como

ciencia y los juicios prescriptivos del economista como consejero:

El economista, en cuanto consejero o burócrata, debe preguntarse: ¿El sistema monetario debe o no respetar el derecho de propiedad privada? ¿Es bueno que el Estado tenga el control de la moneda? Por definición, estas preguntas normativas no pueden ser contestadas por la ciencia económica (ya que no es una ciencia normativa); los principios rectores deben, por lo tanto, provenir de fuera de la economía (Chafuen, 2009b, p. 73).

A continuación, dice el mismo autor que «la ética ilumina a la economía, ya que le proporciona guías para realizar el análisis científico». No puedo estar más de acuerdo. En lo que discrepo de Chafuen es en que no creo que los principios *científicos* de la economía de libre mercado tengan sus raíces en las prescripciones morales *de los escolásticos*. Es cierto que, para poder emitir juicios morales, uno debe antes conocer la naturaleza de las cosas, las leyes que determinan su funcionamiento. Ahí es donde Chafuen —y otros con él— piensan que los salmantinos acertaron. Mi posición al respecto es que, si bien es cierto que algunos de los principios de la economía de libre mercado se encuentran por primera vez en ciertos autores de la Escuela de Salamanca, esto no significa que podamos considerar a la Escuela de Salamanca como la cuna intelectual del liberalismo económico. Por otra parte, es preciso advertir que en los doctores de Salamanca no hay uniformidad de pensamiento respecto a las leyes económicas que señalan los economistas austriacos. Muchos de ellos, incluso, piensan de manera totalmente contraria a lo que sostienen los economistas liberales.

Pero quiero insistir en que no se trata de examinar punto por punto en qué coinciden y en qué difieren austriacos y salmantinos. Se trata, más bien, de ir al fondo de la cuestión, de examinar supuestos y paradigmas:

(1) El paradigma medieval y tardomedieval era incapaz de generar la ciencia económica, como la entendemos hoy día, básicamente porque no admitía la dicotomía «juicios de hecho / juicios de valor», típica del pensamiento moderno;

(2) el universo era concebido por los escolásticos como «imperfecto, limitado, de forma que el sujeto debe decidir en un contexto de incertidumbre acerca de la conducta que debe seguir en cada caso» (Font de Villanueva, 2006, p. 159), mientras que los modernos consideran, de acuerdo con el mecanicismo, que el hombre no debe interferir con las leyes naturales, antes bien, debe tratar de conocerlas lo mejor posible para aprovecharlas en su favor;

(3) se comprende, por lo tanto, que el principio rector de la conducta para un hombre o mujer medieval sea la recta razón, que prescribe en cada caso la acción correcta, mientras que el moderno está convencido de que una cierta «mano invisible» hará que la busca del interés propio redunde en el beneficio general (de esta forma, la conducta altruista y caritativa, ideal de la Edad Media, ya no tiene sentido en la Edad Moderna, dado que todo saldrá de la mejor manera si cada quien se ocupa solo de su propio beneficio);

(4) (posiblemente) la principal diferencia entre el pensamiento escolástico y el austriaco es que, para el primero, la intervención de los gobernantes en la economía tiene pleno sentido (es una aplicación de la recta razón), mientras que para el segundo es totalmente perjudicial (es una interferencia en las leyes naturales).

Paso ahora a discutir con algún detalle dos problemas que ilustran lo que dije anteriormente.

(1) La teoría del valor subjetivo

Señala Chafuen que «en los escritos de los escolásticos tardíos podemos encontrar

casi todos los elementos de una teoría moderna de valor y precio» (Chafuen, 2009b, p. 185). La teoría a la que se refiere Chafuen es la llamada «teoría subjetiva del valor» y sostiene que el valor de un bien no está determinado por ninguna propiedad inherente a este, ni por la cantidad de trabajo que se requiere para producirlo, sino por la importancia que cada individuo le da a ese bien para lograr sus objetivos o deseos (Mises, 1998, p. 90). De entre los escolásticos tardíos, los austriacos se refieren con frecuencia a Luis de Molina quien, en su Teoría del justo precio dice:

Debemos observar, en segundo lugar, que el precio justo de las cosas tampoco se fija atendiendo solo a las cosas mismas en cuanto son de utilidad al hombre, como si, *ceteris paribus*, fuera la naturaleza y necesidad del empleo que se les da lo que de forma absoluta determinase la cuantía del precio; sino que esa cuantía depende, principalmente, de la mayor o menor estima en que los hombres desean tenerlas para su uso. Así se explica que el precio justo de la perla, que sólo sirve para adornar, sea mayor que el precio justo de una gran cantidad de grano, vino, carne, pan o caballos, a pesar de que el uso de estas cosas, por su misma naturaleza, sea más conveniente y superior al de la perla. Por eso podemos afirmar que el precio justo de la perla depende de que los hombres quisieron estimarla en ese valor como objeto de adorno (Chafuen, 2009b, pp. 197-198).

En el caso de las perlas —sigue escribiendo Molina «[...] es evidente que ese precio, que para ellos es justo, no proviene de la naturaleza de dichas cosas ni de su utilidad, sino de que los japoneses se aficionaron a ellas y así quisieron estimarlas» (Chafuen, 2009b, p. 198). Además de Molina, Juan de Lugo, Pedro de Aragón y Francisco García habrían defendido la teoría del valor subjetivo (Chafuen, 2009b, pp. 198-201).

El profesor Jesús Pardinás Fuentes, sin embargo, no está de acuerdo con Chafuen.

En su opinión, «los doctores de la Escuela de Salamanca no entendieron la teoría del valor de cambio en sentido subjetivo», puesto que estos

Recibieron de los escolásticos medievales una teoría del valor de cambio basada en la idea de que el precio de las cosas no se determina atendiendo a su perfección intrínseca o a su naturaleza (todos dicen que los ratones, como seres vivos, son superiores al trigo, pero valen menos que él), sino teniendo en cuenta su necesidad para los seres humanos (*indigentia*). Pero hay que decir a continuación que, siguiendo a Tomás de Aquino, no entendieron esa necesidad en sentido subjetivo, sino objetivo (Pardinas Fuentes, s. f., p. 8).

Es cierto que en el siglo XV, el franciscano Bernardino de Siena (1380–1444), siguiendo la propuesta de Pedro Juan Olivi (1248–1298), había desarrollado una «teoría del valor en la que introduce un nuevo factor de carácter claramente subjetivo, al enseñar que el valor de un bien depende de tres cosas: su utilidad objetiva (*virtuositas*), su escasez (*raritas*) y su utilidad subjetiva (*complacibilitas*)» (Pardinas Fuentes, p. 8). Pero estamos hablando de la Escuela de Salamanca; y en esto, su iniciador «sigue la tradición objetiva de la orden dominicana». Esto es lo que dice Vitoria:

La compraventa ha sido introducida para utilidad común del comprador y del vendedor, puesto que cada uno necesita de la cosa del otro. Por consiguiente, debe establecerse entre ellos el contrato según igualdad objetiva (*secundum aequalitatem rei*), pues lo que ha sido introducido para común utilidad no debe gravar más a uno que a otro (Pardinas Fuentes, p. 8).⁸

Según la teoría del valor subjetivo (y la teoría de la utilidad marginal), una botella

⁸La fuente original es Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de santo Tomás*, q. LXXVII, art. 1.

de agua en el desierto vale más que un diamante. No hay agravio si el sediento, teniendo diamantes, cambia un puñado de estos por una botella de agua. ¿Qué pensaban de esta paradoja los escolásticos? Vitoria parece no estar de acuerdo con que ese intercambio sea justo:

Hay dos clases de cosas que se pueden vender. Hay unas que son necesarias para la buena marcha de las cosas y para la vida, y por ellas no se puede exigir más de lo que valen, y no sirve decir que al que quiere no se le hace injuria, pues en este caso no se da una decisión del todo voluntaria sino que existe una coacción, pues la necesidad le obliga; como si uno que tiene necesidad en un camino, pide *vino* para beber, y el otro no lo quiere dar sino por veinte ducados, y solo vale diez, este peca mortalmente y está obligado a restituir, porque aunque aquel se lo compró porque quiso, su decisión no fue lisa y llanamente voluntaria (Pardinas Fuentes, p. 9).⁹

Comenta Pardinas: «Así pues, cuando las mercancías que se venden “son necesarias para la buena marcha de las cosas y para la vida”, éstas no se pueden vender a más de lo que valen, es decir, de su precio justo, aunque el comprador pague un precio mayor forzado por la necesidad, porque su decisión no fue voluntaria» (Pardinas Fuentes, p. 9). Esto nos conduce al debate sobre el precio justo.

(2) *El precio justo y la fijación legal de los precios*

Para quienes sostienen la tesis de las raíces cristiano-escolásticas de la economía de libre mercado, la visión del precio justo de algunos salmantinos constituye un fuerte argumento a su favor. Los autores más citados por ellos son Juan de Matienzo (Valladolid, 1520–Perú, 1579, laico) y Luis

⁹*Comentarios a la Secunda Secundae de santo Tomás*, q. LXXVII, art. 4.

de Molina (jesuita, Cuenca, 1535–Madrid, 1600). Matienzo cree que «una cosa vale aquello en que, sin fraude ni injuria, puede ser normalmente vendida, previa condición de que quien la compre la conozca» (Sitio Escolástico, s. f.), y Molina, por ejemplo, afirma que el precio justo

Ha de ser determinado no según la naturaleza de las cosas en sí, que determina su nobleza y perfección, sino en la medida en que sirven a los usos humanos, pues en esa medida son estimadas por los hombres y tienen un precio en los cambios y permutas entre ellos. Y en efecto, para ello han sido entregadas a los hombres por Dios y para tales usos dividieron los hombres entre sí el dominio de los bienes, que anteriormente habían sido comunes para todos

... el precio justo de las cosas no depende solo de las cosas mismas, en la medida que se aplican a los usos de los hombres, de tal manera que en igualdad de circunstancias se determine absolutamente la cantidad del precio, la naturaleza y la necesidad de su uso, sino que la cuantía del precio depende en gran manera de la estimación, según la cual los hombres valoran más o menos alguna cosa para su uso (Sierra Bravo, 1975, p. 419).

Es natural pensar que «estos autores extraen su teoría de los precios a partir de su teoría del valor [subjetivo]» (Chafuen, 2009b, p. 192). Pero también es importante señalar que para los escolásticos no todo precio es subjetivo. Aquí es donde entra la doctrina de la distinción «propuesta por Francisco de Vitoria entre las cosas que son necesarias para la vida y las que no lo son cuando se trata de determinar el precio justo» (Pardinas Fuentes, p. 11). Como ya se dijo, «[C]uando las mercancías que se venden “son necesarias para la buena marcha de las cosas y para la vida”, estas no se pueden vender a más de lo que valen, es decir, de su precio justo, aunque el comprador pague un precio mayor forzado por

la necesidad, porque su decisión no fue voluntaria» (Pardinas Fuentes, p. 9).

Domingo de Soto, el principal discípulo de Vitoria, dice también que las cosas que son necesarias para la vida no pueden venderse a lo que determine el vendedor:

Y como en la tercera dificultad se hace mención de las joyas y piedras preciosas, es menester distinguir entre las mercancías. Porque hay unas que en nada son necesarias a la sociedad, y estas puede uno venderlas en tanto cuanto sea lo que el comprador a sabiendas quisiera dar. De este género son los caballos de mucho valor, las piedras preciosas, los halcones, etc. Porque miran a la distinción, ornato y esplendor de la nobleza. Y por ello depende de la magnificencia de los Grandes tenerla en gran estima. Pero hay otras que son necesarias a la sociedad, como son las que se refieren al vestido, a la comida, y a otros usos parecidos; y en éstas, aunque no hubiere ningún fraude, ni engaño, sin embargo, hay algo de violencia en querer venderlas al precio máximo que sería posible obtener (Pardinas Fuentes, p. 10).¹⁰

A tal punto es importante «la aceptación o el rechazo de la distinción propuesta por Francisco de Vitoria entre las cosas que son necesarias para la vida y las que no lo son cuando se trata de determinar el precio justo», que Pardinas Fuentes lo considera «el mejor criterio para decidir si un autor pertenece o no a la Escuela de Salamanca» (Pardinas Fuentes, p. 11).

Esta distinción explica por qué la mayor parte de escolásticos consideran que el precio fijado por los jueces para las cosas necesarias es el precio justo. Así, Domingo de Soto piensa que «si el precio de las mercancías está establecido por ley, como ocu-

¹⁰Fuente original: Domingo de Soto, *De la justicia y del derecho*, Libro VI, q. 2, art. 3.

re en los pueblos en los que la libra de carne vale cinco maravedíes y así está sancionado, entonces éste es el precio justo, y no es lícito vender a mayor precio» (Pardinas Fuentes, p. 10).¹¹ Tomás de Mercado «es todavía más favorable al establecimiento de precios legales en las cosas que son necesarias para la vida: “Cualquier especie de mercancía necesaria a la vida humana es menester la aprecien y tasen los jueces y no la dejen a la voluntad corrupta de los negociantes”» (Pardinas Fuentes, p. 11).¹²

Conclusiones

De lo dicho hasta aquí se puede deducir que el hecho de que se den indudables coincidencias en aspectos puntuales de teoría económica entre el pensamiento de algunos representantes de la Escuela de Salamanca y los postulados de la economía de libre mercado no implica, como algunos piensan, que las raíces del capitalismo moderno se encuentren en los tratados de moral de los escolásticos españoles del siglo XVI. Es más, aquí se afirma que el pensamiento escolástico tardío no pudo haber dado origen o no se encuentra en la base del capitalismo, por las siguientes razones:

Primera, concordamos con Cecilia Font en que «las ideas económicas de los doctores salmantinos pueden considerarse, sin ninguna duda, como un programa de investigación ético» (Font de Villanueva, 2006, p. 154). El capitalismo es un sistema de organización económica y social que se fundamenta en los principios de la ciencia económica, que fueron formulados por Adam Smith en la segunda mitad del siglo

XVIII. Es muy probable que algunas ideas de los escolásticos tardíos hayan llegado a Smith a través de Grocio y Pufendorf (De Roover, 1955), pero esto no quiere decir que la obra de Smith sea el producto de la evolución natural de la Escuela de Salamanca. Esto, principalmente, porque la manera de abordar los problemas económicos de Smith y los escolásticos es totalmente distinta: científica en el primero, y ética en los segundos. Como dice De Roover, «la gran diferencia entre los escolásticos y la economía contemporánea es de ámbito y método: los doctores se acercaban a la economía desde un punto de vista legal» (De Roover, 1955, p. 185).

Segunda, como dice Pardinas,

El pensamiento económico de los escolásticos depende de una visión finalista del mundo y del sometimiento de las relaciones económicas a las normas de la moral. El pensamiento económico liberal, en cambio, depende de una visión mecanicista del mundo y de la independencia de la economía de dichas normas. Son, por tanto, dos paradigmas científicos entre los cuales no hay continuidad, sino ruptura, porque el liberal no es fruto de una evolución del escolástico, sino de una doble “revolución”: la “revolución científica”, que sustituyó la visión finalista del mundo por una visión mecanicista, y la “revolución en los valores”, que comenzó sustituyendo los valores comunitarios de la solidaridad y la cooperación en las relaciones económicas de los seres humanos por los valores individualistas del egoísmo y la competencia y terminó prescindiendo de la moral (Pardinas Fuentes, p. 11).

Tercera, para la visión mecanicista del mundo, «la sociedad humana es como una inmensa máquina que funciona ordenada y armoniosamente ... diseñada por Dios para que produjera la mayor cantidad posible de felicidad». Esto implica que «[n]o había, por lo tanto, que preocuparse de regular el

¹¹*De la justicia y del derecho*, Libro VI, q. 2, art. 3.

¹²Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos* (Madrid: Instituto de Estudios Fiscales del Ministerio de Hacienda, 1977), vol. 2, p. 406.

orden económico teniendo en cuenta las normas morales» (Pardinas Fuentes, p. 11). De ahí la separación típica del pensamiento moderno entre enunciados de hecho y enunciados valorativos, entre ciencia y moral.

Cuarta, mientras que para el paradigma escolástico los problemas de economía política se resuelven apelando a la «recta razón» (regla que permite a la persona obrar moralmente), para el paradigma moderno los problemas económicos se resuelven conociendo y aplicando las leyes económicas, que son leyes naturales (no morales).

Quinta, mientras que la Escolástica habla de un ordenamiento moral de las relaciones humanas, la economía moderna prefiere hablar de un orden espontáneo. El primer ordenamiento hace precisa la intervención en el mercado, pues no todas las transacciones económicas son justas; la teoría del «orden espontáneo», en contraste, afirma que el mejor estado de cosas es el que se consigue cuando se deja a cada individuo buscar su propio interés. Fieles a la tradición cristiana, los escolásticos veían la busca del interés propio como necesitada de restricciones; lo que se alababa era el altruismo, puesto que no hay mérito en buscar el propio beneficio.

Sexta, la economía moderna busca conocer las leyes que conducen a la creación de más riqueza, mientras que la Escolástica hacía uso de casos para resolver problemas de conciencia. Lo que los doctores medievales buscaban eran los criterios que permitieran dilucidar en qué situaciones se obraba o no conforme a la justicia, dado que esto era indispensable para la gloria de Dios y la salvación del alma.

Con respecto a las preguntas planteadas en la introducción («¿Hay lugar para la ciencia económica en el paradigma escolástico?», y «¿Cuál debe ser la actitud de un científico para quien la recta razón preside

todos sus juicios, ante los avances y descubrimientos de la ciencia económica?»), mi posición es, respecto a la primera, que en el paradigma escolástico no hay lugar para una visión de la economía como más adelante (siglo XVIII) se desarrolló. Por esto hablamos, precisamente, de paradigmas inconmensurables. Conuerdo en parte con De Roover cuando dice que «lo que realmente causó la caída de la economía escolástica fue la negación de los casuistas a revisar y modernizar sus métodos» (De Roover, 1955, p. 189). Es dudoso que un cambio en los métodos cambie los supuestos epistemológicos de una disciplina; incluso el proyecto de Descartes, de abordar los problemas filosóficos y científicos con un nuevo método, parte de un cambio en los supuestos epistemológicos: que verdad y método están vinculados. Por eso, creo más bien en lo que a continuación dice De Roover: «tal vez el sistema completo necesitaba una revisión».

Con respecto a la segunda pregunta, pienso que recta razón y racionalidad científica no necesariamente se contradicen. No acepto la tesis moderna de la separación entre hechos y valores. Más bien, creo que hechos y valores se condicionan mutuamente. Así, por ejemplo, el valor epistemológico de la claridad y distinción condicionó a Descartes a considerar solo ciertos datos como hechos. Los hechos solo son tales dentro de un sistema de valores. Coincido plenamente con Chafuen en que

Por su naturaleza, la ciencia económica no es normativa. La tarea de un economista, en cuanto científico, no es la de formular juicios de valor. Sin embargo, el pensamiento económico sólo puede ser realizado en la mente de seres humanos, seres que valoran y juzgan moralmente. El hombre no puede divorciar su racionalidad de su moralidad. Incluso la decisión de razonar y de pensar acerca de un tema es susceptible de ser juzgada moralmente. Los valores éticos afectarán indudablemente a los tópicos que cada economista

estudiará y pueden también influir en las conclusiones de su análisis (Chafuen, 2009b, p. 72).

Para mí, esto implica que la ética tiene la primacía sobre la ciencia. La ciencia es un medio; el fin o fines de la persona humana son de naturaleza moral. Y es precisamente en la busca de mis fines (los que considero supremos y verdaderos) que estoy obligado, moralmente obligado, a emplear los mejores medios. En el caso de la economía, no me cabe duda de que los principios de la economía de libre mercado son superiores a los de los demás sistemas económicos. Superiores no solamente por sus resultados (creer eso me convertiría en un utilitarista), sino porque, en mi escala de valores y en mi concepción del hombre, la libertad ocupa un lugar central.

REFERENCIAS

- Alves, A. A. y J. M. Moreira. (2010). *The Salamanca School*. New York: Continuum.
- Chafuen, A. (1986). *Christians for Freedom: Late-Scholastic Economics*. San Francisco: Ignatius Press.
- Chafuen, A. (2003). *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Chafuen, A. (2009a). *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Madrid: El Buey Mudo.
- Chafuen, A. (2009b). *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Santiago de Chile: Fundación para el Progreso.
- Concilio Vaticano II. (1964). *Lumen gentium* (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html).
- Concilio Vaticano II. (1965). *Apostolicam actuositatem* (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_sp.html).
- De Quirós, L. B. (2005). “Juan Pablo II y el capitalismo”. Abril 13 (<https://www.elcato.org/juan-pablo-ii-y-el-capitalismo>).
- De Roover, R. (1955). “Scholastic Economics: Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith”. *Quarterly Journal of Economics*, 69 (2): 161-190.
- Denis, A. y C. Jefferies. (2015). Proposal for the Economic History and History of Economic Thought Session, Scottish

-
- Economic Society Conference, 13-16 April. Perth, Scotland.
- Escrivá, J. (1967). "Amar al mundo apasionadamente" (<http://opusdei.org/es-es/article/amar-al-mundo-apasionadamente/>).
- Fernández Rubio, A. (1993). "La economista Marjorie Grice-Hutchinson, doctora «honoris causa» por la Universidad Complutense". *El País* (15 de abril).
- Font de Villanueva, C. (2006). "La racionalidad económica de la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria y Luis de Molina". *Mediterráneo Económico*, 9: 153-163.
- Gil Villegas, F. (2015). *Max Weber y la guerra académica de los cien años: Historia de las ciencias sociales en el siglo XX. La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-2012)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gómez Rivas, L. (1999). "Business Ethics and the History of Economics in Spain: «The School of Salamanca: A Bibliography»." *Journal of Business Ethics*, 22 (3): 191-202.
- Gómez Rivas, L. (2009). "Marjorie Grice-Hutchinson y los orígenes del liberalismo en España" (<https://newmedia.ufm.edu/video/marjorie-grice-hutchinson-y-los-origenes-del-liberalismo-en-espana/>).
- Grice-Hutchinson, M. (1978). *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*. London: G. Allen & Unwin.
- Grice-Hutchinson, M. (1980). "La escuela de Salamanca". *Revista del Instituto de Estudios Económicos*, 2: 45-52.
- Grice-Hutchinson, M. (1983). "Los escolásticos españoles y la *Historia del análisis económico* de Schumpeter". *Papeles de economía española*, 17: 172-184.
- Grice-Hutchinson, M. (1986). "El discurso acerca de la moneda de vellón, de Pedro de Valencia", en Juan Velarde Fuertes (comp.), *Aportaciones del pensamiento económico iberoamericano, siglos XVI-XX*, pp. 55-66. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Grice-Hutchinson, M. (2018). "El concepto de Escuela de Salamanca: Sus orígenes y desarrollo". *Revista de historia económica*, 2: 21-26.
- Huerta de Soto, J. (2009). *The Theory of Dynamic Efficiency*. London: Routledge.
- Irrazábal, G. (2018). "Capitalismo y Magisterio: La persistente objeción moral". *Fe y Libertad*, 1 (1): 37-51.
- Juurikkala, O. (2012). Reseña de *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*, por Alejandro A. Chafuen. *Journal of Markets and Morality*, 6 (2): 710-712.
- Moss, L. S. y C. K. Ryan, eds. (1993). *Economic Thought in Spain: Selected Essays by Marjorie Grice-Hutchinson*. Aldershot, UK: Edward Elgar.
- Pardinas Fuentes, J. (s. f.). "El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca" (http://www.fundacionorotava.org/media/web/files/page161__pensamiento-economico-escuela-salamanca_n8kbCeg.pdf).
- Polanco, M. (2012). "El mercado y la razón procedimental". *Laissez-Faire*, 36-37: 61-68.
- Polanco, M. (2013). "Abstencionismo ético: Friedman y la responsabilidad de la empresa". *Laissez-Faire*, 38-39: 25-28.
-

-
- Polanco, M. (2018). “El derecho natural clásico y el derecho natural moderno”, en *Textos clásicos del derecho natural*, pp. 7-20. Miami, FL: Editorial Arjé.
- Polanco, M. (2019). “La responsabilidad social corporativa: ¿El peor enemigo de la sociedad libre?” En J. H. Cole (ed.), *A Companion to Milton Friedman*, pp. 229-248. Guatemala: Universidad Francisco Marroquín.
- Rodríguez Braun, C. (2004). Estudio preliminar. En *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.
- Rothbard, M. (1976). “New Light on the Prehistory of the Austrian School”, en *The Foundations of Modern Austrian Economics*, pp. 36-48. Kansas City, KS: Sheed and Ward.
- Rothbard, M. (2006, 1995). *Classical Economics. Volume II of an Austrian Perspective on the History of Economic Thought*. Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute.
- Scheler, M. (1964). “The Thomist Ethic and the Spirit of Capitalism”. Traducido por G. Nuewirth, prólogo por W. Stark. *Sociological Analysis*, 25 (1): 4-19.
- Schumpeter, J. A. (1994 [1954]). *History of Economic Analysis*. Londres: Routledge.
- Sierra Bravo, R. (1975). *El pensamiento social y económico de la escolástica*, Tomo 2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sitio Escolástico. (s. f.). “Escolásticos”. <http://www.escolasticos.ufm.edu/index.php/Portada>.
- Smith, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Traducido por C. Rodríguez Braun. Madrid: Alianza.
- Termes, R. (1992). *Antropología del capitalismo*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Von Mises, L. (1998). *Human Action: A Treatise on Economics*, Scholar’s edition. Auburn, AL: Ludwig Von Mises Institute.
- Wikipedia. (2018). “Capitalismo” (<https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Capitalismo&oldid=106467247>).
- Zanotti, G. y G. Hasperué, G. (2011). *Antropología filosófica cristiana y economía de mercado: Sobre la base de Santo Tomás de Aquino y la Escuela Austriaca de Economía*. Madrid: Unión Editorial.