

SABERES

Revista de estudios jurídicos, económicos y sociales

VOLUMEN 1 ~ AÑO 2003

Separata



*DE SUBVENTIONE PAUPERUM: LOS TRATADOS
SOBRE LA POBREZA EN LOS ORÍGENES DEL
ESTADO MODERNO*

Javier López de Goicoechea Zabala



UNIVERSIDAD ALFONSO X EL SABIO
Facultad de Estudios Sociales
Villanueva de la Cañada

© Javier López de Goicoechea Zabala

© Universidad Alfonso X el Sabio
Avda. de la Universidad,1
28691 Villanueva de la Cañada (Madrid, España)

Saberes, vol. 1, 2003

ISSN: 1695-6311

No está permitida la reproducción total o parcial de este artículo ni su almacenamiento o transmisión, ya sea electrónico, químico, mecánico, por fotocopia u otros métodos, sin permiso previo por escrito de los titulares de los derechos.

DE SUBVENTIONE PAUPERUM: LOS TRATADOS SOBRE LA POBREZA EN LOS ORÍGENES DEL ESTADO MODERNO*

Javier López de Goicoechea Zabala**

RESUMEN: Desde el *Decreto de Graciano* hasta los documentos conciliares de Trento, la preocupación por el estado de pobreza ha sido una nota destacada de los textos jurídico-canónicos y de los tratados tardomedievales. La atención preferencial al pobre se convierte en una máxima de cumplimiento de la Iglesia y de los poderes públicos. Esto permite hablar de la impronta de las instituciones canónicas en el origen del Estado moderno e, incluso, descubrir un antecedente remoto del Estado de bienestar.

PALABRAS CLAVE: tratado, Iglesia, Estado moderno, Derecho canónico

Hay que buscar remedios humanos por todas partes
sobre todo para aquellos, a quienes de poco sirven los divinos.
(Juan Luis Vives, *De subventione pauperum*, II, 2)

SUMARIO: 1. La situación económica en la España de los Austrias.– 2. La reflexión moral sobre el *ordo oeconomicus*.– 3. Potestad, dominio y pobreza evangélica.– 4. Polémica sobre la pobreza y Estado moderno: *De subventione pauperum*.

1. La situación económica en la España de los Austrias

La España que heredó Felipe III en 1598, según describe Domínguez Ortiz, podría definirse como un gran organismo de recursos inagotables, aunque dispersos en las enormes distancias¹. A esto se unía la resistencia de muchas de las partes integrantes de la Monarquía menos dóciles e identificadas con los ideales de sus reyes que la sometida Castilla. Además, la robusta organización de la Hacienda real que impuso Felipe II, no bastó para la tarea que se le exigía. De hecho, la bancarrota del año 1596 fue el principio de los tiempos que habrían de venir con su heredero Felipe III.

* Publicado inicialmente en <http://www.uax.es/iurisuaux> año 2002.

** Doctor en Filosofía. Profesor de la Facultad de Estudios Sociales. Universidad Alfonso X el Sabio.

¹DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Política fiscal y cambio social en la España del siglo XVII*, Instit.de Estudios Fiscales, Madrid 1984, pp.25 ss. Para una panorámica general sobre la situación económica española del periodo, Vid. PARKER, H.W.G., *Una introducción a las fuentes de la historia económica europea, 1500-1800*, Siglo XXI, Madrid 1985.

Por otro lado, la impresión que se obtiene de los últimos años del reinado de Felipe III es que la situación de la Hacienda real era muy comprometida, aunque no angustiosa. De hecho, se hacían esfuerzos por sanearla, incluido el apartamiento del duque de Lerma del poder, además de crear una Junta de Reформación y de la proliferación de los escritos arbitristas que pretendían poner remedio a la situación delicada de la Monarquía². Estos propósitos de enmienda ya tardíos e ineficaces en gran medida, iban a chocar con la evolución de los acontecimientos externos. Así, desde 1609 el gobierno de Madrid había logrado conservar la paz, salvados pequeños brotes de violencia; pero en 1618 comienza el primer acto de la guerra de los Treinta Años, lo que no podía hacerse sin un aumento sustancial de los gastos si se quería colaborar económica y militarmente en apoyo de la religión católica y la solidaridad con la rama austríaca de los Habsburgo. Para todo esto hubiera sido necesario recortar los gastos extraordinarios y superfluos, comenzando por los de la propia Casa Real, además de alumbrar nuevos impuestos. Pero ante la lógica impopularidad de estas medidas, se prefirió seguir acuñando moneda de vellón y gastar por anticipado las rentas de los años venideros. Este fue el verdadero estado de la Real Hacienda cuando Felipe IV accede al trono con tan sólo 16 años de edad, haciéndose cargo de la más vasta monarquía conocida por la Historia³.

Pues bien, si este era el estado de las finanzas del reino, en cuanto a la sociología de dicha crisis podemos apuntar que la sociedad estamental, con sus tres categorías clásicas, dos estamentos privilegiados, Nobleza y Clero, y un Estado general o llano en el que se agrupaba el resto de la población, era una herencia medieval que en los tiempos modernos estaba en plena transformación, preludio de su total disolución. De hecho, como apunta Domínguez Ortiz, ni siquiera en la Edad Media había pasado de ser un modelo teórico, mal ajustado a la realidad⁴.

Así, es opinión extendida que a una época renacentista que podemos situar en el siglo XVI, en la que el cambio social progresó con cierta rapidez, sucedió una época barroca que en gran parte coincide con el siglo XVII, en la que tuvo lugar una refeudalización, un frenazo en el proceso aludido. Muestra de ello fue que Felipe II no sólo introdujo los famosos *Millones* o impuestos sobre artículos de primera necesidad, sin distinción de

²DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Política fiscal y cambio social...*, pp.30 ss.

³Ibid., pp.38 ss.

⁴Ibid., pp.81 ss.

estados, sino que también sujetó a fuertes imposiciones al clero, ejemplo de la transformación que se estaba operando en orden a la aceptación de un Estado despersonalizado que recababa la aportación financiera de todos. De hecho, estos *Millones* fueron el primer paso innovador hacia la igualdad contributiva y, de esta forma, nos encontraremos a finales del siglo XVI con el inicio de una Hacienda estatal de tipo moderno, con unos impuestos que gravitan sobre todos y unas previsiones de gasto sustraídas al libre arbitrio del monarca⁵.

Con todo, nunca se renunció por completo a sustituir la multitud de rentas, muchas de ellas complicadas y de difícil cobro, por una que recayera en un artículo de gran consumo, de consumo universal. Todos los proyectos elaborados en este sentido, muy numerosos, fueron rechazados por el lógico temor de renunciar a unos ingresos seguros por un arbitrio que no se sabía cómo iba funcionar. En general, por tanto, podemos hablar de un evidente sacrificio exigido a los vasallos de los reyes españoles durante los siglos XVI y XVII para atender las cargas públicas, considerado desde un triple aspecto: mayor esfuerzo tributario requerido de Castilla; desigualdad legal, nacida de la exigencia de clases con privilegios de inmunidad fiscal; y distribución poco equitativa de las cargas a consecuencia de vicios administrativos⁶.

Estos aspectos unidos al empeño de los reyes de hacer tributar de una manera y otra a todo el mundo, fueron los que, a partir de la creación de los mencionados *Millones* en las postrimerías del reinado de Felipe II, impusieron los tributos sobre artículos de gran consumo como elemento

⁵En cuanto a la estructura de esta Hacienda pública real, diremos que las prestaciones económicas de los súbditos las podemos clasificar en dos grandes grupos: las rentas y las rentas de servicios. Las primeras a su vez englobaban dos tipos de ingresos: prestaciones económicas que el monarca exige a los súbditos en cuanto cabeza del Estado; y las prestaciones debidas al rey, no en virtud de potestad real, sino como señor de determinados territorios, que si surgen como prestaciones privadas, terminarán por hacerse públicas. Ambas contribuciones conforman verdaderos impuestos en virtud de la potestad real. Y por lo que se refiere al segundo grupo de prestaciones, es decir, los servicios, eran otorgados libremente por los súbditos mediante una reunión de Cortes y a petición del rey, para remediar los frecuentes agobios de la Hacienda real. Podían ser ordinarios o extraordinarios, destacando los ya mencionados *Millones* y las cuotas o reducciones de la cantidad de mercancía percibida por el comprador, destacando la *sis*a. Las Cortes debían redactar una *Escritura de Millones*, donde se especificaban los fines de tales impuestos, constituyendo un claro precedente del moderno *Presupuesto* del Estado. Vid. ULLOA, M., *La Hacienda Real de Castilla en el reinado de Felipe II*, C. del Libro Español, Roma 1963.

⁶DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Instituciones y sociedad en la España de los Austrias*, Ariel, Barcelona 1985, p.87.

fundamental de la Hacienda pública. Las Cortes fueron, en este sentido, los más eficaces agentes de esta tendencia, y la apoyaron diciendo que era lo más justo e igualitario⁷. No participaron, por contra, de esta opinión la gran mayoría de nuestros escritores políticos, que denunciaron estas prácticas como injustas y gravosas para los más pobres. Así, Mariana pedirá que en vez de los artículos de primera necesidad se gravaran los de puro lujo, favoreciendo así a los más necesitados⁸.

Pero, en general, la literatura política de la época daba la impresión de no ser capaz de abarcar la nueva situación por esta fiscalidad del nuevo Estado moderno. Teólogos y juristas vivían en el mundo de las ideas más que en el de la realidad y se limitaron a repetir las opiniones tradicionales sobre la naturaleza del impuesto y las inmunidades legales correspondientes. Cosa distinta que los *arbitristas* del tiempo, que con menor capacidad intelectual y cultura, intentaban hacer observaciones concretas que sirvieran para la práctica económica⁹. Y el caso es que las masas de pobres y mendigos aumentaban sin cesar, resultando un problema social de primera magnitud, problema al que trataron de dar respuesta los tratadistas políticos, moralistas y canonistas desde diferentes puntos de vista.

2. La reflexión moral sobre el *ordo economicus*

Este es el ambiente genérico en el que se va a mover la literatura económica de este tiempo, que si crece durante el siglo XVI, será a lo largo del XVII cuando alcance un máximo desarrollo¹⁰. En general, en este nuevo mundo individualista y azuzado por los nuevos descubrimientos geográficos, los hechos económicos van a excitar el interés general. Sin embargo, en el tiempo en que estamos el pensamiento económico consiste esencialmente en juicios normativos y en consejos políticos sobre asuntos

⁷Estas Cortes castellanas, si durante el siglo XVI conservaron entereza, durante el XVII no sólo se plegaron a todas las exigencias tributarias, sino que procuraron salvaguardar en lo posible los intereses de los poderosos; más de una vez se repite en ellas la afirmación de que debe evitarse todo impuesto directo que podría ofender a la Nobleza y casi siempre recurrieron a los impuestos indirectos sobre artículos de primera necesidad que, siendo en apariencia iguales para todos, pesaban más duramente sobre el pobre. Cf. DOMÍNGUEZ ORTIZ, O.c., p.135.

⁸MARIANA, J.de, *La dignidad real y la educación del rey*, C. Estudios Constitucionales, Madrid 1981, III, 7. En adelante citaremos como *De Rege*.

⁹Cf. DOMÍNGUEZ ORTIZ, O.c., p.102.

¹⁰Vid. IGLESIA GARCÍA, J.de la (Director), *Diez economistas españoles. Siglos XVI y XVII*, R. Colegio Univ.M^a.Cristina, San Lorenzo de El Escorial 1991.

concretos. Como apunta Sureda, este normativismo no significa despreocupación por la interpretación de los fenómenos económicos y sus relaciones, aunque habrá que esperar aún hasta el siglo XVIII para poder hablar de una ciencia económica propiamente dicha. Es decir, el siglo XVII se contenta con un cierto aire criticista, motivado por la preocupación que había ante las dificultades económicas del nuevo Estado que apunta. Por eso podemos afirmar que el análisis de los hechos económicos nace ligado a los intentos de resolver los problemas de la Hacienda pública del momento¹¹.

De todas maneras, cabe distinguir entre aquellos escritores, teólogos y moralistas, cuyo pensamiento está vinculado a la tradición filosófica medieval, guiados por criterios teológicos y morales; aquellos otros escritores políticos, dedicados a la formación de príncipes y gobernantes a base de máximas y consejos; y, finalmente, un tercer grupo de escritores arbitristas, empeñados en anunciar recetas y verdades infalibles¹².

Rasgo común en estos escritores será la personalización conceptual. Es decir, nunca hablan de una Hacienda pública abstracta, sino que concretan en la Hacienda del rey y su patrimonio. Además, está presente en ellos el viejo organicismo medieval o idea del *corpo político*, concibiendo al rey como cabeza y alma de dicho cuerpo. Por tanto, el deber de quien manda será ejercer dicho poder en beneficio de los gobernados; pero no según las ideas de una política del bienestar, sino de una política de autoridad, cuyo resultado será ese personalismo conceptual al que hacíamos referencia¹³.

Pasemos, pues, ahora a estudiar en concreto aquellos autores que destacan en este tiempo a la hora de elaborar doctrinas sobre moral económica o propuestas políticas con contenidos económicos y tributarios. Y el primer grupo o tendencia que nos encontramos es lo que Larraz llama *cuantitativistas de la Escuela de Salamanca*. Entre ellos destaca el primer español que imputó la revolución de precios a las importaciones de metales preciosos de América, Sancho de Moncada. Aunque el primer escritor que clarifica la conexión entre el alza de precios y las importaciones de las minas americanas fue el pensador de Angers Jean Bodin, en 1568. Sólo un año después, Tomás de Mercado expone una teoría sobre el valor,

¹¹SUREDA CARRIÓN, J.L., *La Hacienda castellana y los economistas del siglo XVII*, CSIC., Madrid 1949, pp.21 ss. También, Vid.ULLOA, M., *La Hacienda Real de Castilla en el reinado de Felipe II*, C.del Libro Español, Roma 1963.

¹²Ibid., pp.55-57.

¹³Ibid., p.67.

adscribiendo el alza de precios a la viva demanda americana de los bienes producidos por la metrópoli y la de aquellos reexportados desde ella¹⁴.

En efecto, el tratado sobre tratos y contratos del dominico Tomás de Mercado, es la obra de un moralista apegado a la ética cristiana, desde la que examina aquellas cuestiones que eran obligadas en esta clase de libros: la recta función del comercio en servicio del bien común; el justo precio y las tasas; las compraventas con pago anticipado; los cambios, censos y préstamos usurarios; etc. Su cuantitativismo parece claro, pero así como Bodin se limita a observar la relación entre masa monetaria y nivel de precios, Mercado supera esta observación y llega a comprender en su análisis la repercusión que sobre el cambio exterior debía tener el poder adquisitivo del dinero¹⁵.

De todas formas, la relación *masa monetaria / nivel de precios / cambio exterior*, fue advertida por otros autores españoles antes que el propio Mercado. Éste se limitó, de hecho, a inspirarse en textos de autores iusnaturalistas y moralistas, extrayendo ideas en circulación por los claustros salmantinos¹⁶. Así, como afirma Larraz, cuantitativismo lo encontramos ya en el *Comentario resolutorio de cambios* (Salamanca 1556) de Azpilcueta, e incluso con anterioridad Juan de Medina había aludido a este problema en su *De Contractibus* (Salamanca 1550), y el propio Vitoria pudo inspirar a tratadistas como Soto o Mercado¹⁷.

Entroncado con la Escuela salmantina y lector de Bodin y Botero, González de Cellorigo, con su *Memorial de la política necesaria y útil...* (Valladolid 1600), reacciona enérgicamente contra el estado de cosas creado por la pasión del oro y de la plata, afirmando, por desviación del cuantitativismo, una posición despectiva respecto de la relación metálico-monetaria y propugnando el trabajo y las virtudes clásicas para una sociedad

¹⁴LARRAZ, J., *La época del mercantilismo en Castilla (1500-1700)*, Edit. Atlas, Madrid 1945, pp.109-120.

¹⁵MERCADO, T.de, *Suma de tratos y contratos*, F.Díaz, Salamanca 1587, II.

¹⁶Cf.BARRIENTOS GARCÍA, J., *Un siglo de moral económica en Salamanca (1525-1629)*, Univ.de Salamanca, Salamanca 1985, Introducción. Además, para una perfecta delimitación de lo que se debe entender por *Escuela de Salamanca*, Id., ««La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres»», *La Ciudad de Dios*, CCVIII (1995) 1041-1080.

¹⁷LARRAZ, *La época del mercantilismo...*, pp.126-127.

que entiende en descomposición¹⁸. Aunque vuelve al credo cuantitativista cuando destrona en la política el ideal de la acumulación metalista¹⁹.

Este esclarecimiento hecho en Salamanca sobre los efectos del aumento de la masa de moneda metálica, propició un criterio indiferentista y adverso hacia la medieval idea de acumular una indefinida cantidad de metales preciosos. Postura avalada por escritores como el citado Cellorigo o por Fernández de Navarrete en su *Conservación de Monarquías* (Madrid 1619), pero que tampoco respondía al dilema castellano sobre la explotación colonial, imposible de atender desde el repliegue a la agricultura y la ganadería como fuentes de riqueza²⁰.

Lugar destacado merecen las ideas del navarro Martín de Azpilcueta, muy seguido por Márquez, con su ya citado *Comentario resolutorio de cambios* (Salamanca 1556) y también con su *Manual de confesores y penitentes* (Coimbra 1549). Hoy nadie discute su primacía en su exposición de la teoría cuantitativista del dinero que venimos tratando, anterior incluso a la de Bodin. Azpilcueta quiere aclarar por qué el valor real del dinero no coincide siempre con su valor legal, llegando a la conclusión de que existe una relación directa entre precio y cantidad. Además, trató de explicar las causas que determinan el tipo de cambio de las monedas, acercándose a los conceptos modernos, reconociendo la productividad del dinero e indicando los datos objetivos que determinan el interés de los préstamos, como son su importe y el tiempo por el que se contraen. Analiza minuciosamente los cambios y sus conceptos intervencionistas de la vida económica y lucha contra el nominalismo metalista, desarrollando una completa teoría cuantitativa, como ya hemos apuntado²¹.

Pero la verdadera denuncia de la política económica de la Monarquía va a llegar con el jesuita Juan de Mariana, que en su *De Rege* (Toledo 1599) ya advirtió que la adulteración de la moneda «no es otra que una especie de tributo que se saca de los bienes de los súbditos». Y en su obra *De mutatione monetae* (Colonia 1609), obra por la que fue encarcelado sin sentencia, trata este tema concediendo facultad al rey para manipular la composición metalística de las monedas, con dos condiciones: que la acción

¹⁸GONZÁLEZ DE CELLÓRIGO, M., *Memorial de la política necesaria y útil restauración a la república de España y estados de ella y desempeño universal de estos reinos*, J.de Bostillo, Valladolid 1600.

¹⁹Ibid., p.131.

²⁰Ibid., pp.139-140.

²¹Cf.ULLASTRES, A., ««Las ideas económicas de Azpilcueta»», en *Comentario resolutorio de cambios* (M.de Azpilcueta), CSIC, Madrid 1965, pp.CXVI ss.

no se prolongue en el tiempo; y que, una vez desaparecida la excepcionalidad que la motivó, se resarzan los daños causados. Condiciones que no sólo responden a motivaciones jurídicas, sino también de operatividad, ya que recuerda las graves crisis provocadas por estas alteraciones²².

Hasta aquí los que hemos denominado escritores políticos, teólogos y moralistas que escriben sobre materias económicas desde esa especial perspectiva cuantitativista. Pero ahora hemos de fijarnos en las doctrinas económicas que podemos deducir de los tratados teológico-jurídicos que figuras como Soto, Molina o el propio Vitoria, dan a luz durante el siglo XVI. Así, Colmeiro, en el prólogo a su *Biblioteca de economistas españoles*, advierte que los primeros libros de economía política que se publican en España son debidos a teólogos moralistas, que pasan de hablar de la limosna a los peligros de la ociosidad o la excelencia del trabajo con suma facilidad²³. Estos escolásticos parten de la idea de que el precio no es una categoría sustantiva, sino que su función es la de reglar los objetos o cosas que se cambian. Presupone, por consiguiente, la existencia de un contexto cultural determinado que, a su vez, implica la institucionalización del comercio. Pero, tanto el comercio como el cambio, deben someterse a las normas del contrato de compraventa. Hay que decir que ya Aristóteles distinguía dos formas de cambio: a saber, una natural y necesaria, consistente en el trueque de cosa por cosa o de cosas por dinero; y otra consistente en el cambio de dinero por dinero o de objetos por dinero, no para hacer frente a las necesidades humanas, sino con vistas al lucro. Por eso, para Santo Tomás el comercio será, en línea con lo anterior, aquella actividad económica que tiene como fin exclusivo el lucro, suponiendo que el comerciante no haya introducido modificación alguna en el objeto²⁴.

La Escolástica no censura el comercio en este sentido lucrativo, aunque era común en los tratadistas concluir con un «sí, pero...», entendiendo que el comercio encierra cierta sordidez o torpeza, en cuanto que no tiende por su

²²Vid. GONZÁLEZ DE LA CALLE, P.U., «Ideas político-morales del P. Juan de Mariana», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, XXX (1914) 201-228; XXXI (1914) 242-262. También, FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., «El proceso contra el Padre Mariana», *Revista de Estudios Políticos*, LXXIX (1993) 47-99.

²³COLMEIRO, M., *Biblioteca de los economistas españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII*, Asilo Hfnos. Sº. Corazón, 1910.

²⁴Cf. VIGO GUTIÉRREZ, A. del, «La teoría del justo precio corriente en los moralistas españoles del siglo de Oro», *Burguense*, XX (1979) 57-130, pp. 61 ss.

naturaleza a un fin honesto y necesario²⁵. En Soto, por ejemplo, podemos observar un cierto matiz al reconocer como inherente al comercio una cierta *turpitud*, aunque el comercio en sí no sea ni bueno ni malo, sino algo distinto que depende de la finalidad, puesto que ese ansia insaciable de lucro que puede contener es algo que anida en el corazón del hombre en general²⁶. Además, reconoce Soto que el comercio rinde numerosos servicios a la comunidad, en cuanto que por medio de los mercaderes se pone al alcance del público las mercancías, aun provocando un cierto aumento en el precio que sería mayor si el demandante tuviera que desplazarse para conseguirlas. Este concepto optimista del comercio estaba ya en las obras de Tomás de Mercado, que advertía que no se trataba de algo inmoral, aunque admitía cierta apariencia de mal²⁷.

En definitiva, la Escolástica centra su valoración del comercio en la finalidad: necesidades individuales y familiares, bien común, estímulo al trabajo, ejercicio de la caridad. De ahí que Vitoria diga que es lícita toda ganancia directamente ordenada al sustento de la familia o al socorro de las necesidades de los indigentes. Por lo que en su opinión, nada impide lucrarse directamente mientras el fin perseguido sea cualquiera de los apuntados más arriba. Lo que sí condena Vitoria es la insaciable sed de lucro, pero no cierra la puerta a toda honesta ganancia, aunque sea con vistas a un posible ascenso social²⁸.

En resumen, las tesis aristotélicas sobre el comercio y la ganancia comercial han pasado a la Escolástica a través de Santo Tomás y de la tradición. Los escolásticos españoles aceptan íntegra la definición tomista del comercio, considerando peligroso el comercio lucrativo, aunque sin llegar a calificarlo de inmoral. Esta línea ligeramente pesimista parte de Vitoria, continúa en Cano y se acentúa en Saravia, Ledesma y Salón. Sin embargo, en Soto y Mercado se advierte una tendencia más moderada y optimista: la ganancia es lícita en tanto sirve a la persona o a la comunidad,

²⁵Para una síntesis de la actitud de la Iglesia en la historia ante el Estado y ante las cuestiones económicas véase, PARKER, T.M., *Christianity and the State in the Light of History*, London Adam and Charles Black, London 1955; BELTRÁN, L., *Cristianismo y economía de mercado*, Unión Editorial, Madrid 1986; CHAFUEN, A.A., *Economía y Ética. Raíces cristianas de la economía de libre mercado*, Rialp, Madrid 1991.

²⁶SOTO, D.de, *De la Justicia y el Derecho*, 5 vols., Instit.Estudios Políticos, Madrid 1967, II, 2.

²⁷MERCADO, *Suma de tratos y contratos*, II, 3.

²⁸VITORIA, F.de, ««Quaestiones»», en *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, 6 vols., Ed.de V.Beltrán de Heredia, Biblioteca Teológica Española, Salamanca 1932-1952, Q. LXXVII, 1 y 2.

mientras que el lucro no es un fin en sí mismo, sino un medio puesto por Dios al servicio de la persona y del bien común²⁹.

En cuanto al tema común del *justo precio*, la escolástica española lo va a tratar en relación al contrato de compraventa y, por tanto, como un precio objetivo cuya justicia es independiente de la voluntad o arbitrariedad de las partes. Justicia que a su vez exige la equivalencia objetiva de las prestaciones, que puede ser quebrada por atentar contra la voluntariedad, servirse de fraude o bien incurrir en dolo. Es decir, para estos escritores el justo precio es un concepto puramente formal que está en relación directa con el valor de las cosas y la común estimación. Por tanto, entienden que el precio corriente es justo, mientras resulta del libre funcionamiento del mercado; por lo que no se trata de un precio arbitrario, ya que depende de factores como el modo de vender, la cantidad de compradores o la cantidad de dinero en circulación. En definitiva, como apunta Zalba, libertad de precios en libre concurrencia de oferta y demanda, aunque sin llegar a integrar estos elementos en una teoría integral de la oferta y demanda³⁰.

Y por lo que se refiere a otro lugar común de estos escritores, el del valor del dinero y los préstamos, podemos ver que parten de no atribuir un valor diferente a los bienes presentes respecto de los bienes futuros, pues para ellos cualquier sobreprecio lo estiman usurario. Siguiendo a Aristóteles, sostienen que el dinero es estéril y su función es meramente instrumental. El dinero pertenece a las cosas fungibles, en las que el uso y la propiedad son inseparables; de ahí que el prestamista no pueda exigir, además de la restitución del dinero prestado, una compensación por el uso, ya que estando éste vinculado al dinero, pertenece al prestatario que es el único propietario³¹.

Hay que decir que en una economía de semisubsistencia como la que conoció la Escolástica, el crédito no tenía la misma función que hoy. Los préstamos se hacían generalmente para el consumo, debido a la pobreza existente, resultando fácil para el prestamista aprovecharse de la necesidad del demandante. Se hacía, por tanto, necesario vigilar los posibles abusos a los más necesitados. Precisamente para evitar esta explotación de los

²⁹Cf. VIGO GUTIÉRREZ, ««La teoría del justo precio corriente...»», pp.71-72.

³⁰ZALBA, M., ««El valor económico en los escolásticos»», *Estudios Eclesiásticos*, LXVIII (1944) 5-35, pp.13 ss.

³¹Cf. VIGO GUTIÉRREZ, ««La teoría del justo precio corriente...»», p.126.

indigentes se crearon los *Montes de Piedad*, que alcanzaron gran difusión especialmente en Italia³².

Evidentemente, aún estamos lejos de entender el orden económico como aquel dentro del cual cada persona busca su propia satisfacción sin pensar en la estructura de la sociedad o en sus intereses, en palabras de D.Negro; modelo que se desarrollará a fines del siglo XVIII. Esta nueva perspectiva no será ya meramente productiva, sino la del disponer de los medios necesarios para obtener el máximo de satisfacción percibida³³. En definitiva, los medios por delante de los fines. Pero mientras el pensamiento hispano sigue especulando desde la finalidad del bien común, allende los Pirineos los autores de la Reforma comienzan a desarrollar una valoración ética de la vida profesional³⁴. Es decir, poco a poco se va dando el paso especulativo desde el *bien del común* como categoría ontológica del cuerpo social, a la *utilidad del común* como categoría puramente económica. Algo muy distinto de lo que Sierra Bravo describe del pensamiento económico de la Escolástica:

El orden económico escolástico es, pues, un orden subordinado a las exigencias de la moral y por tanto sometido no sólo al hombre como ser superior a todas las riquezas, que tienen como fin el servicio del mismo y por tanto el carácter de medios o instrumentos suyos, sino también a las reglas de la justicia...³⁵

Por tanto, el bien común engloba ahora la satisfacción de las necesidades económicas de los individuos, aproximándose a una teoría de la utilidad. De hecho, como apunta Maravall, no resulta excesivo ven en la *Relectio de Potestate Civili* (1528) vitoriana el papel primordial de la idea de *utilitas*, pudiendo concluirse que la causa de la potestad secular no es otra que la utilidad del común³⁶. Opinión que será en adelante un lugar común de

³²Vid., RUIZ MARTÍN, F., ««Los planes frustrados para crear una red de erarios y montes de piedad (1576-1626)»», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 238-240 (1969) 613 y ss.; DÍAZ, J. y ESTAPÉ, F., ««La creación de erarios públicos en España: el proyecto de Pedro de Oudegherste; notas para la historia de la banca en España»», *Moneda y Crédito*, 56 (1956) 41-53.

³³NEGRO, D., ««Praxiología, Economía e Historia»», *Revista de la Universidad de Madrid*, LXXIX (1972) 5-63, p.21.

³⁴Vid.WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ed.Península, Barcelona 1985.

³⁵SIERRA BRAVO, R., *El pensamiento social y económico de la Escolástica*, 2 vols., CSIC, Madrid 1975, I, pp.112-113.

³⁶MARAVALL, *Estado Moderno y mentalidad social*, II, pp.214-215.

los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII, como lo demuestra un monárquico como Salazar, al señalar como fines del Estado «el bien común y la utilidad pública»³⁷.

3. Potestad, dominio y pobreza evangélica

Como es sabido, la asunción del naturalismo aristotélico a partir del siglo XIII, tuvo como consecuencia inmediata una nueva forma de afrontar los estudios teológicos, filosóficos y jurídicos³⁸. Así, si en lo jurídico proliferan los llamados tratados *De legibus* y *De iustitia et iure*, y en lo político proliferan los llamados *espejos de príncipes*, a medio camino entre los de orden estrictamente teológica y los de procedencia canónica, se van a situar una serie de tratados que bajo la denominación genérica de *Tractatus de Ecclesia* o *Summa ecclesiastica* van a ir trazando las consecuencias de esa nueva forma de entender la especulación científica en el terreno de la estructura y funciones de la Iglesia, así como en el de sus relaciones con los demás órdenes de la realidad, especialmente con el orden político y del Derecho común. Bien es cierto que en todos los campos citados existen antecedentes remotos a dichos tratados y que la mayor parte deben su tipología a los comentarios del Aquinate en la *Summa* a los textos aristotélicos. Pero, de hecho, se van a ir configurando una serie de obras escritas por la mayor parte de tratadistas de formación teológica o canónica, cuyo contenido común podríamos identificar de la siguiente forma: esencia de la Iglesia; potestad de la Iglesia; servicios de la Iglesia.

Sabemos, también, que los primeros tratados que toman esta forma y condición son el *De regimine christiano* (1301/2) del canonista Jacobo de Viterbo y el *De Ecclesiastica potestate* (1302) del agustino Egidio Romano (Gil de Roma)³⁹. Tratados a los que siguieron algo más tarde otros como la *Summa de potestate ecclesiastica* (1328) de Agustín Triunfo de Ancona y el *De planctu ecclesie* (1330-40) de Álvaro Pelayo. Es cierto que eran tiempos de esplendor teológico y doctrinal, pero también eran tiempos de recelos de la jerarquía eclesiástica por los maestros tradicionales en la exposición de la

³⁷SALAZAR, J.de, *Política española*, D.Mares, Logroño 1619, p.126.

³⁸ÁLVAREZ TURIENZO, S., ««La transformación del concepto de naturaleza en el siglo XII»», *La Ciudad de Dios*, CLXXVI (1963) 520-541.

³⁹Vid.ARQUILLIÈRE, H.X., *Le plus ancien traité de l'Église: Jacques de viterbe, ««De regimine christiano»»* (1301-2), París 1926; ÁLVAREZ TURIENZO, S., ««El tratado *De Regimine Principum* de Egidio Romano, y su presencia en la Baja Edad Media Hispana»», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXII (1995) 7-25.

sacra doctrina. Es el tiempo de París como centro del debate teológico, pero también lugar de las primeras condenas a la filosofía peripatética a partir de 1210, como recuerda Van Steenberghen⁴⁰. Y es el tiempo del controvertido obispo Tempier, que conmovió los cimientos de la renovación teológica en la Universidad del Sena con su condena del 7 de marzo de 1277, a instancias del papa Juan XXI (Pedro Hispano), y la elaboración de las famosas 219 proposiciones censurables sacadas de las enseñanzas de los maestros de la Facultad de Artes, incluidas algunas del propio Tomás de Aquino, fallecido tan sólo tres años antes.

Pero no acaba aquí el debate planteado: el aristotelismo político del que venimos hablando, asumido y puesto al día por Tomás de Aquino o por algún otro compilador coetáneo, se ve puesto a prueba por el intento de Bonifacio VIII, en 1296, de impedir que Felipe IV de Francia gravara con impuestos al clero y a sus tierras, amenazando con la excomunión para aquellos gobernantes que trasgredieran la norma⁴¹. La respuesta no podía ser más perjudicial para el papado, dado que ni sus propios obispos franceses secundaron el llamamiento del pontífice que, acorralado en su defensa numantina del hierocratismo, publica su famosa bula *Unam Sanctam* en noviembre de 1302: el rey puede ser juzgado por el papa, pero el papa sólo puede ser juzgado por Dios. Pero, la reacción de Felipe IV no se hizo esperar y, al margen de lo que suele considerarse primera reunión de los Estados Generales de Francia (nobleza-pueblo-obispos) en febrero de 1302, pide que se convoque un Concilio General para declarar hereje y criminal al papa, con el apoyo de algunos teólogos de la Universidad de París, entre ellos Juan de París, dominico autor del *De potestate regia et papali*. La muerte de Bonifacio VIII, la postura templada de Clemente V y el traslado final de la corte papal a Aviñón, donde permaneció hasta 1377, supuso una victoria del poder civil en toda lid y la extinción casi total del monismo hierocrático.

Pero lo que nos interesa es que con motivo de esta disputa reseñada, comienzan a aparecer un buen número de tratados sobre las potestades,

⁴⁰STEENBERGHEN, F.van, *Aristotle in the West*, Louvain 1955, pp.198 y ss; Id., *La philosophie au XIII siècle*, Louvain 1966, pp.357 y ss.

⁴¹PRIETO, A., «La funcionalidad del poder político en el pensamiento del papa Inocencio III», en *Homenaje al profesor Giménez Fernández*, vol.I, Sevilla 1967, pp.139-164.; LLAMAZARES, D., «Derecho eclesial y misterio trinitario eclesiástico-canónico de Inocencio III», *Studium Ovetense*, II (1974) 345-413; PÉREZ MARTÍN, A., «La *Respublica Christiana*: Pontificado, Imperio, Reinos», en *El Estado español en su dimensión histórica*, Barcelona 1984, pp.59-128.

encabezados por los ya citados de los agustinos Jacobo de Viterbo y Egidio Romano, en un intento de frenar el naturalismo político aristotélico y sus consecuencias secularistas, aunque, como ya indicamos, el propio Egidio sea un receptor del aristotelismo tomista. De nuevo emerge la complicada relación entre la tradición agustiniana y los nuevos derroteros naturalistas de Aristóteles y sus comentaristas. Ciertamente que ambos tratadistas citados basaron sus razonamientos más en los pronunciamientos de los papas de siglos anteriores sobre el poder de la Iglesia que sobre los postulados doctrinales aristotélico-tomistas; no olvidemos que ambos alcanzaron la dignidad del arzobispado y Egidio llegó a ser preceptor de Felipe IV de Francia. Pero lo que sí reflejaban era una idea de Iglesia como comunidad, mezcla del ideal helénico de la *polis* y de la teoría de la *propietas* desarrollada por san Agustín. Sobre esto último volveremos más tarde, pero ahora nos interesa destacar que estas manifestaciones últimas de la *potestas papae*, llegan cuando su poder temporal estaba más que cuestionado por los reyes y príncipes seculares. De hecho, el propio Agustín Triunfo reconoce ya que, aunque el papa ostenta el poder más grande posible en la tierra, está obligado a delegarlo en otros para el ejercicio efectivo y coactivo del poder temporal⁴². Sin duda, este paso será esencial para el posterior desarrollo de la llamada *potestas indirecta*, por la que se deja al papado, como afirma Viterbo, un poder superior y más honorable, aunque más que ejecutivo puramente orientativo⁴³.

Ahora bien, parece fuera de toda duda que tanto Egidio Romano como Jacobo de Viterbo, así como Pelayo y Triunfo, aceptan la visión cristiano-aristotélica del mundo, por lo que aceptan la separación de órdenes de vida y su autonomía funcional. Así, el poder espiritual representa la *forma* de la *materia* del poder temporal; y el primero, al modo de la gracia, actúa perfeccionando la autoridad secular. Aunque el fin último de todo poder no puede ser otro que la perfección y felicidad sobrenatural del hombre, algo que sólo en la Iglesia se está en condiciones de alcanzar. De ahí que la verdadera *polis* del ser humano no puede ser otra que la Iglesia universal; Iglesia como *societas perfecta*, reflejo del orden universal gobernado jerárquicamente por Dios. Así que todo poder emanará de arriba, incluido el de los príncipes seculares⁴⁴.

⁴²Vid. RIVERA DE VENTOSA, E., «El agustinismo medieval en perspectiva histórica», *La Ciudad de Dios*, CC (1987) 507-524.

⁴³BLACK, O.c., pp. 75 y ss.

⁴⁴Ibid.

Sin embargo, los partidarios de estos también comenzaban a argumentar en favor de la preminencia de su poder sobre el de la Iglesia. Y la postura de partida más defendida será la del dualismo clásico: el rey es soberano en asuntos temporales; tan sólo obedecerá al papa en asuntos espirituales. Dualismo en consonancia con el propio dualismo antropológico, cuerpo y alma, y dualismo jurisdiccional, señoríos e iglesias. Pero el problema seguía estando en los litigios concretos de la vida diaria, como la exigencia de impuestos. Y he aquí el paso trascendental de la argumentación sobre la *propiedad eclesial* defendida por Egidio Romano al novedoso argumento del *derecho a predicar* del clero defendido por Juan de París. Es decir, en expresión jurídica, se trata del paso del argumento privatístico al argumento constitucional⁴⁵.

En efecto, Juan de París en su *De potestate regia et papali* aborda de lleno el problema de la relación constitucional entre el poder civil y el eclesiástico. Y, para él, el poder temporal del clero no proviene de ningún poder *dominativo* y coactivo sobre algo que les perteneciera, sino del derecho a predicar reconocido universalmente. De hecho, afirma que las mismas propiedades del clero no pertenecen, como tal, a los individuos sino a la Iglesia como comunidad; por tanto, el papa no puede ser un *señor* sino un mero *administrador* de las posesiones de aquella. Y en cuanto a la jurisdicción eclesiástica afirma que tan sólo abarca cuestiones de fe, como entender que la usura es pecado, pero no alcanzaría a las disputas relativas a la propiedad de las cosas. Es más, si un gobernante cometiera un delito eclesiástico, el papa puede utilizar su influencia moral sobre los súbditos para intentar su deposición, pero no puede intervenir directamente imponiendo su voluntad. Se trata, en definitiva, de uno de los primeros testimonios de lo que podríamos denominar autonomía de esferas dentro de un maco constitucionalmente trazado: el poder secular, aunque pueda ser considerado de menor orden, tiene su esfera propia u autónoma de competencia porque también se orienta hacia el bien del común social⁴⁶.

Por tanto, cuando emerge a finales del siglo XIII el enfrentamiento entre el papado y los reyes y emperadores alemanes, con la intervención de

⁴⁵Vid. TIERNEY, B., *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*, Cambridge 1982; ULLMANN, W., *The growth of papal government in the Middle Ages: a study in the ideological relation of clerical to Lay Power*, London 1962.

⁴⁶Vid. REINA, V., ««Los términos de la polémica sacerdocio.reino»», *Ius Canonocum*, VI (1966); PÉREZ MARTÍN, A., ««La *Respublica Christiana* Medieval: Pontificado, Imperio, Reinos»»...; MOYA, R., ««Jurisdicción temporal eclesiástica: formulación y solución al problema»»..., pp.383 y ss.

cabezas como las de Dante, Marsilio, Ockam o el Cusano, el problema ya estaba entablado con anterioridad: se trataba de la lucha entre el Imperio y los reinos, con el papel a desempeñar por el papado entrambos. Este es el verdadero trasfondo doctrinal de obras como la *Monarchia* (h.1313) de Dante, el *Defensor Pacis* (1324) de Marsilio de Padua o el *Dialogus* (h.1324-42) de Ockam⁴⁷. Y todos ellos utilizaron a Aristóteles sin tapujos para dar a entender la necesidad de una sociedad organizada políticamente para saciar las necesidades humanas de paz, justicia y sabiduría, con un orden jurídico unificado y universal bajo un único monarca, el *curator orbis* en expresión de Dante. Y el mejor representante de este nuevo orden universal era el emperador, pues es el único capaz de imponer en esta tierra de forma coactiva y efectiva dicha paz y justicia universal. En definitiva, se trata de una vuelta al dualismo agustiniano de dos órdenes de vida distintos y distantes: uno terreno y complicado de domeñar en el que se debe imponer la eficaz mano del gobernante; otro celestial y definitivo al que todos tienden y al que todos deben colaborar en alcanzar bajo la guía espiritual del pontífice.

Y especial importancia para la configuración de un nuevo tipo de reflexión sobre la Iglesia tuvieron las consideraciones sobre la pobreza franciscana, al poner en entredicho la naturaleza misma de la Iglesia y su poder *dominativo*, dado que Cristo no habría conocido ni el poder ni las riquezas que ahora adornan a la misma, cuestión que ponía en duda la definición clásica de la Iglesia como cuerpo cuya cabeza ostenta el papado⁴⁸. El culmen de este movimiento eclesiológico estuvo, sin duda, en el discurso que Juan de Gerson, delegado en el Concilio de Constanza por la Universidad de París, pronunció ante los representantes de las naciones y cardenales presentes, pues sus contenidos impetuosos y violentos hicieron reaccionar a partidarios y detractores que se pusieron sin vacilar a argumentar sobre la esencia de la Iglesia y el papel del papado como cabeza⁴⁹. De esta forma, su *Tractatus de potestate ecclesiastica et de origine juris et legum* (1417), se convierte en uno de los primeros en abordar sin complejos los derechos de la Iglesia y de los eclesiásticos en cada uno de los órdenes, grados y oficios: inmutables e inderogables, en la medida que

⁴⁷Vid.MARTÍNEZ GÓMEZ, L., ««Estudio preliminar»», en *El Defensor de la Paz* (Marsilio de Padua), Madrid 1989.

⁴⁸Cf.FOLGADO, A., *Evolución histórica del concepto del Derecho Subjetivo*, San Lorenzo del Escorial 1960, pp.96 y ss.

⁴⁹Vid.COMBES, A., *La Théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, París 1963.

proceden inmediatamente de Cristo; pero variables y limitables para edificación de la propia Iglesia en la medida que son conferidos mediamente para su recta administración. De esta forma, los poderes eclesiásticos, como cualesquiera otros, y aquí está la verdadera novedad naturalística, derivan de la justicia primera; en ella tienen su origen todos los derechos, las leyes, las jurisdicciones y los dominios: «*Ius est potestas seu facultas propinqua conveniens alicui secundum dictamen rectae rationis*»⁵⁰.

La cuestión puede parecer pueril, pero fueron numerosos los tratados que intentaron poner luz a uno de los debates más encrespados y virulentos que se vivieron en el seno de la Iglesia, a la altura, quizá, del debate conciliarista. De hecho, en ambas cuestiones la Iglesia se jugaba el papel que debía definir sus relaciones con el mundo secular. Eran tiempos de Aviñón y Juan XXII, y éste decidió poner fin a las disputas franciscanas sobre la pobreza eclesial, para lo que convocó a sus dos máximos representantes en disputa: el procurador general Bonagracia de Bérgamo y al exfranciscano y espiritualista Ubertino de Casale, que con sendos tratados *De paupertate Christi et Apostolorum*, intentaron poner fin a sus disputas sin conseguirlo⁵¹. Pero, por si no estaban las cosas bastante enconadas, el capítulo general de la orden franciscana, con su superior general a la cabeza Miguel de Cesena, interviene en la polémica con la redacción de dos cartas remitidas a toda la cristiandad del siguiente tenor:

Concorde y unánimemente profesamos y confesamos que, decir y afirmar que Cristo, mostrando el camino de la perfección y los Apóstoles, siguiendo ese camino y enseñándolo con su ejemplo a los que quisieran imitarlo, nada tuvieron por derecho de propiedad y dominio o derecho propio, en especial y en común, no es herético, sino sano, católico y fiel, máxime cuando la Santa Romana Iglesia Católica lo tiene ya expresamente dicho, afirmado y determinado⁵².

La respuesta del papa Juan XXII no se hizo esperar y el 8 de diciembre de 1322 publica la Constitución *Ad conditorem canonum*, definiendo la pobreza franciscana, a la que siguió otra, *Cum inter*, con el fin de terminar con

⁵⁰JUAN DE GERSON, *Tractatus de potestate ecclesiastica et de origine iuris et legum*, XIII.

⁵¹Vid., ARNAU GARCÍA, R., *San Vicente Ferrer y las eclesiologías del Cisma*, Valencia 1987; LÓPEZ HERNÁNDEZ, A., «El franciscanismo en España durante los pontificados de Eugenio IV y Nicolás V a la luz de los documentos vaticanos», *Archivo Ibero-Americano*, XXXV (1931) 89-112 / 205-224 / 336-393; RAPP, F., *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona 1973.

⁵²Citado por FOLGADO, O.c., p.99.

las disputas y controversias. Y este fue el momento elegido por Luis de Baviera, apoyando a un sector franciscano rebelde, para declarar al papa como hereje. Cesena, mientras tanto, pedía moderación a los suyos, pero los recelos mutuos entre el papa y él terminaron por hacerle buscar refugio en la corte alemana huyendo de Aviñón. Desde allí, solicita a Guillermo de Ockam, que se encontraba en Aviñón esperando la sentencia sobre algunas proposiciones contenidas en sus obras, que redacte un informe sobre las constituciones papales, su célebre *Epistola ad fratres apud Assisium congregatos*. Las réplicas y contrarréplicas fueron constantes, hasta que finalmente el papa depone a Cesena como general de la orden y firma su sentencia de excomunión⁵³. Quizá uno de los testimonios más dramáticos sobre estos acontecimientos esté contenido en el Libro II del tratado *De planctu ecclesiae*, del franciscano español y penitenciario de la corte de Aviñón, Álvaro Pelagio⁵⁴. Pero, reproduzcamos un texto sobre esta materia correspondiente a la decretal disciplinar *Exiit* de Nicolás III, basada casi literalmente en un texto de san Buenaventura, intentando ver el trasfondo jurídico-político de la disputa, a saber, el problema del dominio de la Iglesia sobre los bienes terrenales:

En las cosas temporales deben considerarse principalmente la propiedad, la posesión, el usufructo, el derecho de uso y el uso de simple hecho: de los primeros puede carecer la vida humana, del último necesita indispensablemente. Por tanto, si no puede haber profesión alguna de vida que abdique del uso de las cosas temporales, es, por el contrario, muy conveniente a la profesión que hace voto de seguir a Cristo pobre, renunciar universalmente al dominio de las cosas y contentarse con el necesario uso de las que se conceden⁵⁵.

Sin embargo, Juan XXII en la Constitución dogmática *Cum inter* afirma lo siguiente:

Como entre algunos autores escolásticos se haya planteado la duda de si debe considerarse herética la afirmación pertinaz de que Cristo y los Apóstoles no tuvieron nada, ni en común ni en particular; deseando poner fin a las disputas; considerando que la Sagrada Escritura dice repetidas veces que Cristo y los Apóstoles tuvieron algo; que la aserción debatida contradice expresamente la Escritura; que debilita y hace

⁵³Todos estos documentos citados pueden ser consultados en la obra citada de Folgado.

⁵⁴AMARO, A., Fr.Álvaro Pelagio, su vida, sus obras y su posición respecto de la cuestión de la pobreza teórica en la Orden franciscana, bajo Juan XXII (1316-34), *Archivo Ibero-Americano*, III (1916) 5-32; 192-213: 5-28.

⁵⁵Citado por FOLGADO, O.c., p.104.

dudoso el resto de las verdades que la tienen por fundamento. Oído el cosejo de los cardenales: primero, declaramos errónea y herética dicha proposición, es decir, que Cristo y los Apóstoles no tuvieron nada, ni en común ni en particular; segundo, igualmente declaramos errónea y herética la afirmación pertinaz de que Cristo y los Apóstoles carecieron de todo derecho de uso de las cosas que, por la Sagrada Escritura, consta que tuvieron, así como del poder de venderlas, donarlas o cambiarlas⁵⁶.

Pero lo que verdaderamente nos interesa a nosotros es que la polémica planteada dio lugar a un sinfín de intervenciones de muy distinto alcance, unos desde la teología, otros desde la filosofía y otros desde el derecho. Y todos ellos redundan en la reflexión sobre las relaciones de la Iglesia con el mundo terrenal. Relaciones en gran medida jurídicas, sobre la base de conceptos tales como *potestas*, *licita potestas*, *auctoritas*, *libertas*, *licentia*, *dominium*, *ius utendi*, *disponendi*, *pertractandi*, *dispensandi*, *ordinandi*, *tenendi*, *exercendi actum aliquem*, etc., y todos ellos desde la máxima jurídica *nemo privandus est iure suo absque causa et sine culpa*⁵⁷. Por tanto, cuando Juan de Gersón compone su *Tractatus de potestate ecclesiastica et de origine iuris et legum* y lo lee en Constanza ante los padres conciliares el 6 de febrero de 1417, no hace otra cosa que recoger el legado anterior vertido sobre una polémica que puede parecer estéril y lejana de nuestro tema, pero en la que se estaba jugando el verdadero estatus público de la Iglesia, es decir, la autoridad y los derechos de la Iglesia ante las naciones.

4. Polémica sobre la pobreza y Estado moderno: *De subventione pauperum*

Al margen de lo expuesto, debemos retrotraernos hasta el famoso *Decretum Gratiani* para buscar los orígenes de los llamados tratados sobre la pobreza o sobre la atención a los pobres, *de subventione pauperum*. En efecto, el Decreto dedica su segunda parte a tratar sobre la atención especial a los pobres, tanto por parte de los eclesiásticos como de los fieles. Tratamiento que servirá como punto de partida para un buen elenco de tratados canónicos y pastorales, siempre con la vista puesta tanto en la

⁵⁶Ibid., pp.107-8.

⁵⁷Estas y otras disquisiciones jurídicas serán la base, como afirma Folgado, del desarrollo de un concepto franciscano de derecho subjetivo técnicamente perfecto, que servirá de base para que los maestros de las universidades europeas de los siglos XIV, XV y XVI desarrollen, desde el voluntarismo extremo, los principios de lo que será el germen del individualismo protestante y moderno. FOLGADO, O.c., pp.130 y ss.

difícil situación socio-económica de amplios sectores de población, como en la relación existente entre la atención al pobre y la caridad cristiana como virtud y deber cívico.

Con la incipiente modernidad, siglos XVI y XVII, surge lo que podríamos denominar cambio de paradigma económico, con una evolución apreciable en la consideración del valor de las cosas y, en concreto, del valor del dinero, y con la consiguiente evolución, a su vez, de la valoración moral y económica de la pobreza⁵⁸. Y no de una forma casual, sino como consecuencia inevitable, como también en política, de la aplicación de los principios nominalistas auspiciados por autores del siglo XIV como Ockam, que comienzan a entender lo social, no como un organismo ontológico que camina hacia un fin, sino como una mera suma de agregados con intereses individuales que satisfacer. En definitiva, se trata del salto cualitativo de la antigua idea del *bonum communis* al moderno concepto de la *utilitas communis*, que en lo político se resuelve con el paso de la *ontocracia* al contractualismo social⁵⁹.

Este cambio de la idea de *bien* por la idea de *utilidad* tiene unas consecuencias, como hemos visto, en lo que los clásicos llamaban *ordo oeconomicus* de enorme trascendencia, puesto que el valor de las cosas, y en concreto el del dinero, ya no debe referirse a un orden superior o metaético, sino al puro cálculo de intereses por parte de cada componente del mercado. Así, el concepto de cambio, por ejemplo, era tratado como la «commutación de dinero por dinero», o también como «la negociación, trato y comercio de valores con vistas al lucro y al interés», por parte de los escolásticos. Esta segunda definición, que corresponde a español Pedro de Ledesma, resulta absolutamente moderna en su concepción y revolucionaria en cuanto que no exige la presencia del metal o moneda para que exista el hecho comercial y financiero⁶⁰. Es más, puede que sea una de las primeras afirmaciones del valor independiente de la configuración material del mismo. Y si a esta

⁵⁸ Al margen de los clásicos estudios de Larraz, Schumpeter o Grice-Hutchison, véase el reciente estudio de GÓMEZ CAMACHO, F., *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española*, Síntesis, Madrid 1998. También, LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, J., Estudio preliminar, en *Clásicos del pensamiento social y económico: Juan Márquez (1565-1621)*, Edic.Escorialenses, El Escorial 1999; Id., *Mercado de valores y democracia: sobre propiedad, azar e ideología*, Edit.Paraninfo. En prensa.

⁵⁹ Vid., LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, J., La fórmula romano-medieval *Quod omnes tangit* en el pensamiento político español de los siglos XVI y XVII. Una reflexión sobre el bien común, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXX (1999)

⁶⁰ LEDESMA, Pedro de, *Segunda Parte de la Summa*, Salamanca 1614.

novedosa concepción le añadimos la definición aportada por el también español Martín de Azpilcueta sobre el *arte de cambiar*, como «la pericia que utiliza el cambista con vistas al lucro en el cambio de las monedas», tenemos ya configurados los dos elementos esenciales para una valoración del mercado: el hecho de la finalidad crematística individual del comercio de valores; y el hecho psicológico de la pericia o habilidad en lucrarse por medio del cambio de valores⁶¹.

Pues bien, ambas manifestaciones que encontramos reconocidas en pleno siglo XVI por autores poco sospechosos de no seguir los dictados escolásticos al uso, nos abren el camino de la modernidad en cuanto valoración de las operaciones financieras por su lucro, sin atender a cualquier otro tipo de finalidad ético-comunitaria. De hecho, la antigüedad y el medievo vivieron de la concepción ética de cuño aristotélico-tomista sobre la *esterilidad del dinero*; es decir, el cambio como un proceso antinatural que distorsiona la función del dinero que no ha de ser sino un instrumento para la adquisición de cosas necesarias. Por tanto, esta concepción puramente instrumental de la moneda hace imposible cualquier acercamiento ético al lucro en cuanto tal.

Ahora bien, el propio Francisco de Vitoria se da cuenta de que si cesara el cambio con la mera utilidad lucrativa, cesaría el comercio y cesaría la actividad de los tratos entre mercaderes⁶². Por tanto, suprimir el cambio y el comercio del dinero equivaldría a colapsar la vida y el desenvolvimiento económico-financiero de todo un país. Otra cosa es la doctrina patrística sobre la finalidad social, no sólo del dinero, sino de cualquier actividad económica, en consonancia con su radicalismo en favor de los más necesitados⁶³. Así, siguiendo a Salvioli, vemos cómo las críticas contra la

⁶¹ AZPILCUETA, Martín de, *Comentario resolutorio de cambios*, texto crítico de A.Ullastres, J.M.Pérez-Prendes y L.Pereña, Madrid 1965. Sobre esta y otras cuestiones clásicas relativas al tema que nos ocupa, véase el excelente estudio de VIGO GUTIÉRREZ, A.del, *Cambistas, mercaderes y banqueros en el siglo de Oro español*, BAC, Madrid 1997. Esta obra recoge los mejores estudios sobre este tiempo histórico y las aportaciones principales tanto del autor como de los especialistas más consumados, por lo que su bibliografía representa un compendio suficiente para esta materia.

⁶² VITORIA, Francisco de, *Materia utilis de cambiis*, en *Comentarios a la Secunda Secundae de santo Tomás*, IV, Edic.de V.Beltrán de Heredia, Salamanca 1934.

⁶³ Para un acercamiento doctrinal y de fuentes sobre el pensamiento económico-social de la Escolástica en relación con la Edad Media, véase el clásico estudio de SIERRA BRAVO, R., *El pensamiento social y económico de la Escolástica desde sus orígenes al inicio del catolicismo social*, 2 vols., Madrid 1975.

riqueza constituyen una nota dominante en los autores patristicos⁶⁴. Crítica como la de san Juan Crisóstomo: «¿de dónde sacáis que la riqueza es dada por Dios?»; o la de san Ambrosio: «no le das al pobre de lo tuyo, sino que le devuelves lo suyo». Aunque esta crítica amarga contra la riqueza no implica una invocación de la propiedad colectiva frente a la propiedad privada; antes al contrario, los bienes materiales son, para estos autores, parte del orden natural de las cosas, por lo que la acumulación de bienes, aunque turbia en su origen, puede ser redimida por su uso en bien del común.

Doctrina que pervive todavía en nuestros clásicos del siglo de Oro, como Tomás de Mercado y su *Suma de tratos y contratos* (Sevilla 1571), donde compara la actividad cambiaria con la prostitución, o Martín de Azpilcueta que, salvando la pura actividad mercantil, arroja sombras de corrupción sobre el arte cambista en su famoso *Manual de Confesores y Penitentes* (Salamanca 1556)⁶⁵. En definitiva, el pensamiento clásico insiste en la concepción teleológica de las actividades humanas, siguiendo la estela aristotélica, por lo que alertan contra los usos puramente privados y lucrativos de la actividad económica, en cualquiera de sus facetas. Y lo que no les gusta, en definitiva, no es tanto el enriquecimiento personal como el grado de azar que llevan consigo dichas actividades, al margen del componente *artístico* o habilidoso, porque se contradice con la finalidad racional-causal de toda actividad humana según su modo de entender las cosas. Esta es la esencia de la *turpitud* (turbiedad) de dichas acciones y la *egestas* (miseria moral) de quienes las practican.

Pero la pobreza y la mendicidad, como indica Gómez Camacho, son fenómenos que siempre han estado presentes en la vida social europea desde antiguo⁶⁶. Desde los *tenurios* y *humiliores* del mundo romano hasta los mendigos que llenaban las calles de las urbes renacentistas, la existencia de los pobres ha sido un problema real para el pensamiento moral y político de todos los tiempos. Problema, en un principio, reducido al planteamiento naturalista de la estabilidad social. Pobreza que venía impuesta por la falta de dominio sobre los bienes indispensables para la supervivencia. Hecho que requería de medidas especiales entre las que estaban la caridad privada y la beneficencia pública.

⁶⁴ SALVIOLI, G., Las doctrinas económicas en la Escolástica del siglo XIII, *Anuario de Historia del Derecho Español*, III (1926) 31-68. También el estudio sobre el período patristico de SIERRA BRAVO, R., *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia*, Compi, Madrid 1967.

⁶⁵ Cf. VIGO GUTIÉRREZ, O.c., pp.229 y ss.

⁶⁶ GÓMEZ CAMACHO, O.c., pp.109 y ss.

Es cierto que el paso de una sociedad de economía feudal a otra en la que se va abriendo paso poco a poco un incipiente sistema capitalista, en el que la creciente actividad comercial propiciaba un incremento importante de la movilidad social, favoreciendo la emergencia de grandes grupos de desplazados sin vivienda y sin oficio alguno. Estos fenómenos socio-económicos propiciaron a su vez que el propio concepto de pobreza fuera transformándose, pasando del significado de la *paupertas* medieval que mezclaba el estado propio de la indigencia con un sentido más espiritual y religioso del mismo, a un significado más hostil de la pobreza vista como una amenaza potencial para el propio crecimiento económico y para la utilidad pública.

El problema surge, en los moralistas, a la hora de valorar si la ausencia de bienes propios mantiene el derecho natural a la pura supervivencia, sirviéndose, en este caso, de los bienes que a todos son comunes por naturaleza. Es decir, el problema de fondo era armonizar dicho derecho natural a la supervivencia y el legítimo derecho a la propiedad privada de los bienes. Surgen, así, conceptos como los de *extrema necesidad* y las lógicas medidas para atenderla, siempre dentro de un marco de debate teórico en que participan numerosos teólogos y moralistas políticos como los siguientes: Juan Luis Vives (*De subventione pauperum*, Brujas 1526); Domingo de Soto (*Deliberación en la causa de los pobres*, Salamanca 1545); Juan de Robles (*De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remediar de los verdaderos pobres*, Salamanca 1545); Lorenzo de Villavicencio (*De Oeconomia Sacra circa pauperum curam*, Brujas); Miguel Giginta (*Tratado del remedio de pobres*, Coimbra 1579); Cristóbal Pérez de Herrera (*Amparo de pobres*, Madrid 1598); Juan de Mariana (*De rege et regis institutione*, Toledo 1599); entre otros.

Por otro lado, las primeras medidas legales sobre la pobreza y la mendicidad, aparecen ya promulgadas el año 1523 en Valladolid y en 1525 en Toledo, por parte del emperador Carlos V, junto a doña Juana. Aunque hay que reconocer que el verdadero detonante que disparó el conjunto de reflexiones y propuestas sociales fue el mencionado tratado de Vives, seguido de la agria discusión entre Soto y Juan de Robles, acompañada de las medidas tomadas en la ciudad de Zamora prohibiendo a pobres y mendigos que abandonen su lugar natural. Ante tales medidas, Robles entiende que fueron tomadas precisamente en beneficio de aquellos, puesto que son sus localidades las que deben atender sus necesidades; mientras que Soto recordaba el natural derecho de cualquiera a pedir limosna allá donde

pudiera conseguirla. Opinión, esta última, seguida también por el canónigo catalán Miguel de Giginta. Las sucesivas legislaciones sobre esta materia dadas por Carlos I en 1540, inspirada en los consejos de Vives, y posteriormente por Felipe II, no parece que surtieron los efectos deseados, puesto que ya en tiempos de Felipe III Juan de Mariana y los llamados arbitristas vuelven sobre el tema en los mismos términos que Soto y Medina cincuenta años atrás.

Vives había logrado, sin duda, poner sobre la mesa de discusión una serie de medidas que sirvieron de base al debate posterior: el encargo a los municipios de dicha atención; la centralización de los recursos; identificar las minorías necesitadas, expulsando a los extranjeros; prohibir la mendicidad puerta a puerta; restringir la acogida de peregrinos; y obligar a trabajar en talleres a todos los capacitados⁶⁷. Se trataba, por tanto, de racionalizar los recursos en la atención a los verdaderamente necesitados. Y, todo ello, desde una visión claramente secularizada del servicio público a los pobres, más allá de cualquier atisbo confesional y virtuoso del ejercicio de la caridad, como aparece claramente reflejado en la dedicatoria de su obra a los Burgomaestres y al Senado de la ciudad de Brujas:

A vosotros os dedico esta obra, ya porque estáis siempre tan dispuestos a hacer el bien y a socorrer a los necesitados, como queda claro por la gran multitud de pobres que llegan aquí de todas partes, como a un refugio al que pueden acogerse los necesitados, ya también porque debiéndose el origen de las ciudades a que cada una de ellas sea un lugar en el que con el dar y el recibir beneficios y con la ayuda mutua se afiance la caridad y se fortalezca así la sociedad humana, es deber de sus gobernantes el preocuparse y poner todo su empeño en que unos ayuden a los otros, que nadie sea oprimido, que nadie reciba ningún daño por injusticia cometida contra él; que el más poderoso ayude al más débil para que por la caridad crezca cada día más la concordia entre los ciudadanos y permanezca eternamente. Y, así como es deshonoroso para un padre de familia que en medio de la opulencia de su casa alguien esté hambriento, o que ande desnudo o andrajoso, así también no conviene que en vuestra ciudad, rica ciertamente, los magistrados permitan que alguien pase hambre o sea atormentado por la miseria⁶⁸.

Esta era la mentalidad que aparece detrás de las propuestas pragmáticas de Robles, frente al humanismo confesional de Soto. Veamos, así, como Robles defiende el intervencionismo público por encima de la libertad individual de los pobres a ejercer la mendicidad:

⁶⁷ JUAN LUIS VIVES, *El socorro de los pobres*, Edic.L.Fraile Delgado, Madrid 1997, Libro II, c.1.

⁶⁸ *Ibid.*, Dedicatoria.

Mas la justicia justamente se entremete y debe entremeterse en quitar algunas veces libertades a personas o a estados particulares de hombres por el bien común. Y así muchas cosas ordenan los legisladores y gobernadores de repúblicas que son en daño de algunos sin culpa dellos (de los gobernadores), pero no sin causa. Sin culpa suya pierden los hijos los bienes que habían de heredar de sus padres y quedan infames por algunos delitos de sólo sus padres, mas no sin causa, que es porque por el rigor de la pena y amor de los hijos se refrenen algunos de caer en semejantes culpas. Sin culpa se quitan cada día mil libertades a los hombres libres, mas no sin causa⁶⁹.

Pervive, sin duda, todavía la mentalidad de que la propiedad privada desempeña una función social y comunitaria, debido a lo que Suárez llamará *pactum in societatis*, es decir, esa especie de contrato social por el que los congregados deciden darse un marco común de convivencia. Deducen, entonces, que aquellas personas que no pueden insertarse en dicho marco social por carecer de un trabajo remunerado, tienen que tener alguna salida a su desesperada situación. Y las únicas salidas posibles son, o bien la caridad, o bien la beneficencia pública. De hecho, distinguen muy bien entre el pobre verdadero y el perezoso, al cual no dejan participar de ninguno de los dos cauces de socorro señalados. Al final, si bien es cierto que el humanismo del dominico invita a una solución de libertad individual por parte del menesteroso y de obligación moral para el conjunto de los cristianos de atenderle mediante la limosna, los tiempos corren en este caso del lado de Vives y del bernardo Robles, en el sentido de propiciar una atención pública y secular al problema. Y atención asumida y desarrollada desde las leyes, única forma real de racionalizar eficazmente dicho ejercicio de beneficencia.

Entran aquí en juego, también, otras consideraciones típicas de la época, como el control demográfico y el mesocratismo auspiciados por Pérez de Mesa, la democracia radical del agustino Roa Dávila o el socialismo de Mateo López Bravo, al margen de las soluciones puntuales ya mencionadas de arbitristas como González de Cellorigo. En todas estas respuestas, encontramos ya un tratamiento netamente público y no meramente privado y virtuoso de los problemas sociales. Es decir, es la sociedad desde sus instancias públicas, luego será el Estado, la que debe dar respuesta eficaz y racional a sus propios problemas de funcionamiento interno. Aunque, como

⁶⁹ JUAN DE ROBLES, *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres*, edic. Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1965, pp.272-273.

recuerda Carr, se trataba, en definitiva, del paso de la ley de la misericordia a la pura ley del mercado:

Mientras en la sociedad predominó la organización feudal y las comunidades locales mantuvieron su fuerza, la coacción jurídica y moral para el trabajo estuvo compensada por la otra obligación jurídica y moral de la sociedad de proveer para que nadie pereciera de hambre en épocas de carestía. La pobreza todavía no comenzaba a ser un pecado ni una desgracia; la actividad de socorrer al menesteroso se tomaba con relativa tolerancia. Pero después, cuando se pusieron las bases del capitalismo y se multiplicó la producción fabril a base del trabajo asalariado, comenzaron a oírse voces de protesta en contra de tal benignidad⁷⁰

Parece claro, como apunta Fraile Delgado, que Vives marca con su obra un antes y un después en la reflexión sobre el arduo problema de la pobreza, dado que apunta una intención claramente política al señalar a las autoridades de Brujas la necesidad de su intervención en la solución del problema de la mendicidad⁷¹. Es decir, las reformas que proclama Vives se enmarcan ya en el ámbito de intervención pública por parte de las autoridades, auspiciando un modelo benefactor que alcanzará su cima siglos después con el llamado Estado social y de bienestar.

⁷⁰ E.H.CARR, *La nueva sociedad*, FCE, México 1969, pp.61-62.

⁷¹ FRAILE DELGADO, L., Estudio preliminar, en *El socorro de los pobres. La comunicación de bienes* (Juan Luis Vives), Madrid 1997, p.XIX.