



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

**Fundamento filosófico de la economía colonial peruana
(siglos XVII-XVIII)**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Doctor en Filosofía

AUTOR

Victor Hugo MARTEL PAREDES

ASESOR

Dr. Miguel Ángel POLO SANTILLÁN

Lima, Perú

2023



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Martel, V. (2023). *Fundamento filosófico de la economía colonial peruana (siglos XVII-XVIII)*. [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Victor Hugo Martel Paredes
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	41020089
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0001-6515-9862
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Miguel Ángel Polo Santillán
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	08002363
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0003-1301-4930
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	Richard Antonio Orozco Contreras
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	09582102
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Javier Ulises Aldama Pinedo
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	08005787
Miembro del jurado 2	
Nombres y apellidos	Roberto Juan Katayama Omura
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	10585353
Miembro del jurado 3	
Nombres y apellidos	Óscar Augusto García Zárate
Tipo de documento	DNI

Número de documento de identidad	06688834
Datos de investigación	
Línea de investigación	D.1.8.2. Escuelas de pensamiento económico E.1.5.1. Análisis de los discursos filosóficos, científicos, literarios, artísticos e ideológicos de la conquista y la colonia
Grupo de investigación	Lenguas y filosofías del Perú-LFP
Agencia de financiamiento	Sin financiamiento
Ubicación geográfica de la investigación	Edificio: Universidad Nacional Mayor de San Marcos País: Perú Departamento: Lima Provincia: Lima Distrito: Cercado de Lima Latitud: -12.056178772556697 Longitud: -77.08448741912035
Año o rango de años en que se realizó la investigación	2019-2022
URL de disciplinas OCDE	Filosofía https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.01 Economía https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.02.01

UNIDAD DE POSGRADO
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE
GRADO ACADÉMICO DE DOCTOR

Siendo los quince días del mes de setiembre del dos mil veintitrés, a las 15.00 horas, vía virtual, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores: Dr. Richard Antonio Orozco Contreras (Presidente), Dr. Miguel Ángel Polo Santillán (Asesor), Dr. Javier Ulises Aldama Pinedo (Informante), Dr. Roberto Juan Katayama Omura (Informante) y Dr. Óscar Augusto García Zárate (Miembro), para calificar la sustentación de la tesis titulada **Fundamento filosófico de la economía colonial peruana (siglos XVII-XVIII)**, presentada por el señor **Victor Hugo Martel Paredes**, magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía, para optar el Grado de **Doctor en Filosofía**.

Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado.

MUY BUENO (18)

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Doctor en **Filosofía** al magíster **Victor Hugo Martel Paredes**.

El acto académico de sustentación concluyó a las **16.45** horas



Dr. Richard Antonio Orozco Contreras
Presidente
Profesor Asociado T.C.



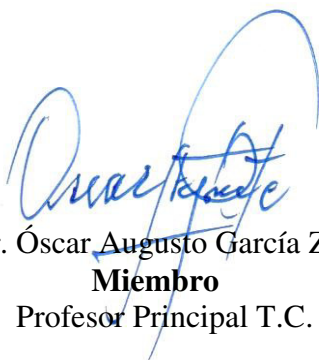
Dr. Miguel Ángel Polo Santillán
Asesor
Profesor Principal T.C.



Dr. Javier Ulises Aldama Pinedo
Informante
Profesor Principal T.C.



Dr. Roberto Juan Katayama Omura
Informante
Profesor Principal T.C.



Dr. Óscar Augusto García Zárate
Miembro
Profesor Principal T.C.



Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América

Vicerrectorado de Investigación y Posgrado



CERTIFICADO DE SIMILITUD

Yo Miguel Ángel Polo Santillán en mi condición de Asesor (a) acreditada con la Dictamen N° 020-UPG-FLCH-2023, de la tesis/monografía/informe de investigación/trabajo académico, cuyo título es **Fundamento filosófico de la economía colonial peruana (siglos XVII-XVIII)**, presentada por el bachiller/magíster/egresado/licenciado/estudiante **Victor Hugo Martel Paredes** para optar el grado/título/especialidad de **doctor** en Filosofía **CERTIFICO** que se ha cumplido con lo establecido en la Directiva de Originalidad y de Similitud de Trabajos Académicos, de Investigación y Producción Intelectual. Según la revisión, análisis y evaluación mediante el software de similitud textual, el documento evaluado cuenta con el porcentaje de **8%** de similitud, nivel **PERMITIDO** para continuar con los trámites correspondientes y para su **publicación en el repositorio institucional**. Se emite el presente certificado en cumplimiento de lo establecido en las normas vigentes, como uno de los requisitos para la obtención del **grado/ título/ especialidad** correspondiente.

Firma del Asesor

DNI: 08002363

Nombres y apellidos del Asesor
Miguel Ángel Polo Santillán



Huella digital

Índice

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I.....	12
1 FUNDAMENTO DE LA ECONOMÍA.....	12
1.1 Naturaleza como desarrollo	12
1.2 El fin de todas las cosas	21
CAPITULO II.....	30
2 ECONOMÍA ESCOLÁSTICA.....	30
2.1. La ley es Dios	30
2.1.1 Ley divina y la humana.....	31
2.1.2 Estatuto ontológico de las leyes.....	34
2.1.3 El casuismo (agrado de Dios).....	37
2.2 Los padres de la Iglesia	42
2.2.1 Las Escrituras.....	42
2.2.2 Influencia aristotélica en la economía escolástica.....	46
2.2.3 Casuística económica.....	49
2.3 Las leyes económicas son leyes morales	54
CAPITULO III.....	61
3 SINCRETISMO ECONÓMICO JESUITA.....	61
3.1 Extirpación de idolatrías	62
3.2 Sincretismo en los Andes	67
3.3 Fiesta de las Cruces	75
3.4 Evangelización jesuita	80
3.5 Sincretismo económico jesuita: caso de los guaraníes	84
CAPÍTULO IV	86
4 ECONOMÍA COLONIAL.....	86
4.1 Reglas del método	87
4.1.1 Teoría del significado habermasiano.....	91

4.1.1.1	La teoría de los sistemas	104
4.1.1.2	Racionalización cultural.....	107
4.1.1.3	Teoría de la acción	109
4.2	Moral colonial: El Probabilismo en el Perú.....	112
4.2.1	El regicidio	117
4.2.2	Contra la verdad	119
4.3	Teoría de sistemas	122
4.3.1	Reformulación evangelizadora de Acosta	124
4.3.1.1	La hechicería andina.....	126
4.3.1.2	Formaciones jurídicas.....	136
4.3.1.3	Reificación de las estructuras de conciencia	144
4.3.2	Trasunto ético en la economía clásica	148
4.3.2.1	Determinación del precio justo	157
4.3.3	Economía andina	163
4.3.4	Inserción de la economía hispana a la andina.....	168
4.3.5	El probabilismo en la economía colonial.....	174
4.4	Teoría de la acción	179
4.4.1	Exterioridad ontológica	182
4.4.2	Motivaciones intrínsecas para adoptar un modo de vida.....	193
4.4.2.1	Organización de la dominación social	197
CAPÍTULO V		203
5	ESPÍRITU PROBABILISTA COLONIAL.....	203
5.1	Formaciones culturales	208
5.1.1	Fundamento ético de la economía colonial	210
5.1.2	Reconsideración ontológica del sujeto	212
5.1.3	Formaciones institucionales.....	214
5.2	Teoría de los sistemas (personalidad)	219
5.2.1	Desplazamiento del pensamiento mítico a la interioridad de la conciencia	220
5.2.2	De la racionalización cultural a la personalidad	222
5.2.3	Materialización institucional de las estructuras de conciencia	223
5.3	Teoría de la acción (sociedad)	224

5.3.1	Externalidad ontológica	225
5.3.2	Motivaciones intrínsecas para optar por un modo de vida	226
5.3.3	Organización de la dominación social	228
6	Conclusiones	232
7	Bibliografía.....	238

INTRODUCCIÓN

Al hablar acerca de la situación económica del Perú del siglo XIX, el historiador Antonio Raymondi dijo que “el Perú es un mendigo sentado en un banco de oro” haciendo alusión a la paradójica crisis económica que sufría el país, pese a tener recursos naturales suficientes como para generar una fuerza competitiva suficientemente poderosa, como para hacer frente a las potencias económicas mundiales como Estados Unidos o Europa. Tarde comprendió que la riqueza de una nación no se debe a los recursos naturales que pueda tener, sino a la industria que pueda desarrollar. Detrás de su aseveración hay un convencimiento filosófico que no ha sido estudiado aún. ¿En qué estaba sustentada esta certeza que condujo a Raymondi a ignorar que la explotación de los recursos naturales no es fuente de riqueza para una nación, sino su industrialización? Cien años más tarde esta misma convicción condujo a consecuencias críticas en toda la región de Latinoamérica en la década de los 80. La crisis económica en países latinoamericanos, llamada “década perdida de Latinoamérica”, es en realidad un síntoma de un problema que subyace a los fundamentos filosóficos de sus sistemas económicos. Es este mismo incuestionado convencimiento lo que mantiene a estos países sumidos en una deuda internacional impagable. Entonces, no se trata de buscar responsables externos a crisis internas; ya no resulta suficiente ni satisfactorio echar la culpa a la voracidad capitalista de la incapacidad productiva latinoamericana. Es necesario un análisis de los fundamentos económicos en los que están erigidos estos países, bajo los cuales surgieron. Mientras no se efectúe un estudio

filosófico de los fundamentos de la economía latinoamericana, esta región está condenada a seguir siendo colonia de sus pares internacionales. Por lo tanto, es preciso investigar las raíces de tal convencimiento sudamericano que mantiene un engeguedido sistema económico de cara a su ubicación mundial. La investigación que se propone, a continuación, revelará los procesos históricos y filosóficos que condicionaron la situación económica contemporánea y, cuya persistencia determinará el futuro de su estancamiento crítico. Para ello, es necesario comprender que la economía no es la misma en todos los países, que el capitalismo es solo un modelo económico-político que, aunque inevitable, no es posible aplicarlo sin más como en el caso de México, Brasil o Argentina, sino que la inserción dentro de este sistema debe producirse reconociendo la diferencia esencial en la que se fundan estos países y de la cual surgieron sus sistemas económicos inauditos, pero invisibilizados. ¿En qué consiste esta diferencia esencial?, ¿Cuál es el fundamento de sus sistemas económicos? Un mar de tinta se ha derramado para escribir acerca de la historia de las colonias sudamericanas, pero nunca se ha escrito acerca de los fundamentos filosóficos que les dieron origen y en los que yace su ontológica alteridad.

Según Max Weber, el capitalismo europeo fue posible gracias a lo que él llamó “el espíritu capitalista”, que, en términos modernos, vendría a ser la base ontológica que sostiene el sistema de creencias en una época. Sin embargo, esto no es un descubrimiento inaudito, ya que Aristóteles lo había dicho en su “Política” y su “Ética” al establecer una relación entre ambos textos. Efectivamente, el Estado persiste en su existencia ontológicamente anterior a los individuos por una necesidad natural ($\chi\rho\epsilon\omega\varsigma$), de la cual se deriva la

crematística dentro del Estado, pero que subsiste como un enlace natural y necesario entre los miembros de la comunidad en la forma concreta de dinero. El dinero es la materialización de la necesidad natural que permitió la existencia del Estado y vincula a los individuos al interior de la comunidad. Es por esta convicción que, por ejemplo, Suarez o Molina pensaron que era posible establecer una teoría del precio justo (natural).

Es notable que las relaciones de subordinación dentro de la familia, según Aristóteles, se deba a una diferencia natural entre sus miembros. “Familia” proviene del latín *famulus*, que significa “esclavos”, dicho término fue empleado para señalar que las relaciones en la familia (hombre-mujer, padre-hijo, amo-esclavo) están sustentadas en una jerarquía natural. Aunque, ahora, esto pueda generar indignación, tiene una explicación empírica. Es necesario que haya una relación de desigualdad natural al interior de la familia, porque, de otro modo, no sería posible explicar su necesidad; por otro lado, la política griega estaba monopolizada por ciudadanos varones y que gozaban de ocio, lo cual supone que el sustento de la política residía en una economía sostenida en la esclavitud; por lo tanto, era imperioso justificarla como un dato de la naturaleza: algunos han nacido para mandar; otros, para obedecer. Las leyes de la casa se trasladan a las leyes de la ciudad: los νομοί del οἶκος. La administración del οἶκος tiene una base judicial ontológica, cuya norma fundamenta la justificación natural de los νομοί. Es así como la economía surgió de la moral: toda relación económica supone un fundamento moral, en el sentido de que las relaciones entre los agentes sociales se mantienen por una justificación judicial ontológica.

Para Weber, este fundamento natural en el capitalismo era el “espíritu capitalista” que explica las relaciones de producción, distribución y consumo que había descrito Marx. La presente investigación tiene por finalidad demostrar cuál es el fundamento ético (relaciones jurídico-ontológicas) en la economía colonial peruana de los siglos XVII y XVIII. Para lograrlo, es necesario comprender la economía colonial como producto residual que sostenía el mercantilismo español; sin embargo, esa es una pálida imagen que no hace justicia a la realidad. Habría que describir cómo fue posible la vida colonial y las relaciones que en ella se mantenían y, al demostrar la justificación que las legitima, se probará al mismo tiempo el fundamento filosófico que las vincula.

Efectivamente, si hay un enlace necesario entre la política y la moral, este debe ser la economía, que se sostiene en una base ontológica. La moral colonial en Perú es la probabilista, que consiste en el descenso del estatuto jurídico de las leyes al plano de las opiniones. Entonces, el principio vinculante de las leyes en la colonia no residía en una jerarquía divina que rebasaba la contingencia humana (leyes naturales/ leyes positivas), menos aún en un principio de la autodeterminación de la libertad moderna, sino más bien en la fuerza de la adecuación de la ley a la circunstancia; por eso se hizo de sentido común el dicho “la ley se acata, pero no se cumple”, la libertad estaba basada en la distancia que existe entre el objeto moral (ley) y la falibilidad de la conciencia humana. El probabilismo, como sistema moral, floreció en las colonias sudamericanas como producto del sincretismo de la sociedad ibérica peninsular y la andina; este sistema ya no respondía a ninguno de los regímenes políticos que le dieron origen, sino que es un sistema moral

absolutamente nuevo y, por lo tanto, insólito. La política colonial también estaba fundamentada en la conciliación de dos formas de gobierno completamente ajenas entre sí, por lo cual surgieron nuevos agentes sociales y políticos que resultan insólitos, tal es el caso de los yanaconas, quienes en el sistema incaico eran personas privilegiadas que tenían por encargo el cuidado del Inca y, por lo tanto, estaban exentos de los trabajos en el campo; sin embargo, esta figura persistió durante la colonia como una forma intermedia entre el esclavo y los siervos. Estos nuevos agentes políticos, extraños a los regímenes precedentes, se relacionan por una ley vinculante, pero, como se ha visto, la relación entre la ética y la política está sustentada por la economía, que debía satisfacer la originalidad tanto de sus agentes paradójales como la perplejidad de sus leyes. La respuesta a la pregunta acerca de cuál es este sistema económico y cuál es su fundamento filosófico explicará la convicción de Raymondi en el siglo XIX y la crisis económica latinoamericana que se manifiesta como estancamiento.

Cuando los colonos españoles llegaron a las tierras americanas ya contaban con un sistema filosófico que suponía una ontología escolástica, muy contraria a la modernidad experimentada por sus países vecinos. Esta ontología era el fundamento de diversas aristas que se ramificaban en su vida social y política. Sin embargo, los indígenas americanos sostenían su sistema político en un fundamento ajeno al de los colonos: la colisión entre estas dos formas disímiles de comprensión del mundo generó un nuevo mundo diferente al de sus predecesores y produjo agentes sociales inauditos. El sistema moral sobre el que se cimentaron también responde a supuestos insólitos: el probabilismo. Sin embargo, aunque mucho se ha hablado acerca de las consecuencias sociales

y políticas que la formulación de un nuevo supuesto colonial pudo conllevar, hasta ahora no se ha estudiado los fundamentos filosóficos de la economía colonial que es materia de esta investigación.

El probabilismo, como sistema moral, es el fundamento de la economía colonial peruana de los siglos XVII-XVIII, dado que las relaciones entre los agentes en un sistema político logran satisfacer su necesidad por medio del fundamento de la economía. Este fundamento filosófico de la economía puede ser rastreado a lo largo de su historia, que se ha manifestado de diferentes maneras, y cuyo abigarrado origen y obstinada persistencia se deja deshilvanar en la formación de las colonias latinoamericanas.

Para lograr demostrar este objetivo, la presente investigación se divide en cinco partes. En la primera parte, se analizará las bases morales de la economía, cuyo origen se centra en la relación aristotélica entre la política y la ética, que produjo como resultado que la economía sea la amalgama que teje las relaciones de necesidad natural entre los agentes morales en una comunidad. En el segundo capítulo, se estudiará las condiciones de la economía de la segunda escolástica, así como las fuentes que permitieron su emergencia. En el tercer capítulo, se analizará el sincretismo económico jesuita, y la atención se concentrará en las formas que adquirió la evangelización en otras latitudes, para poder hacer una comparación con respecto a la que se llevó a cabo en Perú y la particularidad que tuvo. En el cuarto capítulo, se abordará la economía colonial y el método que se usa para investigarla, desde el punto de vista weberiano, para lo cual se tomará las críticas de Habermas a Weber y en la resolución de estas críticas se podrá desarrollar la adecuación de este método en el estudio de la economía colonial. Finalmente, en el quinto capítulo,

se aplicará el método weberiano en el estudio de la economía colonial, mostrando las particularidades de este sistema económico que responde aún a requerimientos éticos. Así como la posibilidad de introducir un sistema ontológico en la conciencia del agente moral andino por medio de la economía.

CAPÍTULO I

1 FUNDAMENTO DE LA ECONOMÍA

En este capítulo, se estudiará la base moral de la economía. Para ello, se recurrirá a la política y la ética aristotélica estableciendo un vínculo entre ambos por medio de la economía. Para este fin, la primera parte está dedicada a explicar la política aristotélica y las relaciones de necesidad que existen entre sus agentes; por lo tanto, la base ontológica de su formulación; en la segunda parte, se hará una descripción de la ética aristotélica y cómo su acción vinculante afecta a los agentes éticos dentro de la ciudad asignándoles identidades y formas de acción.

1.1 Naturaleza como desarrollo

La política de Aristóteles se erige como una fuerte crítica contra el utópico régimen platónico. Efectivamente, en la *República*, Platón relata un quimérico comunitarismo jerarquizado por castas del cual se instituye como arquetipo paradigmático la imagen del guerrero filósofo. La educación de los niños –que no deben conocer ni a sus padres ni a sus madres- está asegurada por el Estado, confiada a “cuidadores profesionales”.

Aristóteles arremeterá contra esta noción de comunismo platónico, presentando dos razones para ello: por un lado, la imposibilidad de dicho comunitarismo y, por otro lado, de ser posible, un Estado como el descrito no

sería deseable, ya que el disfrute de la felicidad solo se efectúa dentro de los bien definidos límites de la propiedad privada.

La legislación que criticamos podrá, pues, parecer atractiva y filantrópica. Porque el que oye hablar de ella la acoge de buen ánimo, pensando que va a dar lugar a una amistad admirable de todos con todos; sobre todo cuando a la vez se critican todos los males ahora existentes en las ciudades, como producidos por el hecho de que la propiedad no es común. Me refiero a los pleitos de unos contra otros, y adulaciones a los ricos. Mas nada de eso acontece por falta de comunismo, sino por maldad; ya que vemos que también entre los que han puesto sus propiedades en común y participan todos de ellas, se producen con mayor gravedad que entre los que las tienen separadas. (Aristóteles, 2012, p. 82, 1263b)

No solo se cuestiona la comunión de bienes por impracticable e indeseable, sino además la noción platónica de la casa de expósitos para educar en común a los hijos de la clase de los guardianes, argumentando que quien es hijo de todos no es hijo de nadie.

Muy a diferencia de Platón, Aristóteles buscará proponer un modelo político realizable; para ello, se basa sobre el estudio de múltiples constituciones atenienses y las divide entre las que procuran el bien común y las que velan por el interés privado. A su vez, divide estas dos formas de constituciones en tres tipos cada clase, formando tres constituciones buenas y tres malas. Además, hace una clasificación general entre ellas distinguiéndolas por su grado de perfección. De este modo, dentro de las constituciones buenas, según los grados de perfección, ocupa el primer lugar la república o política, ya que es una mezcla de democracia y aristocracia, que representa el punto medio entre dos extremos, asegurando la estabilidad. A esta le siguen la aristocracia y la monarquía. Lo ideal sería que un solo individuo que, por sus capacidades y reconocimiento público y privado de méritos, sea monarca y gobernante natural. Pero esto no suele darse en la realidad. En el caso de las formas

políticas viciadas, ocupa el primer lugar la tiranía, porque, aunque el interés sea privativo del monarca, también está garantizado el orden de la comunidad. La última forma de gobierno es la democracia, el gobierno del pueblo, ya que se incurriría en el caos propio de un régimen en el que no ha habido ningún criterio de selección del gobernante.

De este modo, las motivaciones que orientan el orden de razones para Aristóteles son empírico-experimentales. Estas razones se pueden resumir en cuatro. En primer lugar, la aristocracia es una imagen idealizada de gobierno, por tanto, impracticable; mientras que se puede encontrar en una multitud, como el ejército ateniense, disposición a la obediencia y capacidad de gobierno alternativamente. Lo precedente conduce a la segunda razón, y es que la *politeia* es un punto medio entre la democracia y la aristocracia, en el que ni los intereses privados de un grupo minoritario ni los posibles vicios de un gobierno popular se pueden encontrar en una clase media. Pero no solo la prudencia es un principio selectivo, sino además el sentido común basado en la experiencia. Así, en tercer lugar, una constitución en la que quinientos ciudadanos detentaban el poder, con un sistema participativo que servía como principio depurador y calificador de los participantes, se pergeña como el mejor modelo político existente. Por lo tanto, en último lugar, un gobierno, en el que ni los vicios públicos ni el interés privado fueran un tema a discutir, garantizaba la consecución del bien común.

Es evidente, desde luego, que todos los regímenes que miran por el bien común son rectos, desde el punto de vista de lo absolutamente justo, y que cuantos atienden solo a lo particular de los gobernantes son erróneos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es comunidad de hombres libres. (Aristóteles, 2012, p. 129, 1279 a).

El principio determinante y final al momento de elegir la mejor forma de gobierno es la consecución del bien común. Esta razón reviste especial importancia, no solo por su conveniencia prudencial, sino además porque es un principio ontológico que integra a los sujetos de acción comunicativa asignándoles identidades. El sujeto solo se define dentro de la comunidad. Para demostrar esto, se precisa probar dos proposiciones: por un lado, que el sujeto sea detentor de una esencia, que sea posible formalizar únicamente dentro de una comunidad; por otro lado, que la comunidad se desenvuelva en una dinámica que proporcione identidades entre los miembros que la integran, es decir, la anterioridad ontológica del Estado.

Sin embargo, ¿por qué el Bien común es el principio que determina la esencia de los individuos? ¿No podrían los individuos adquirir su identidad en un gobierno dictador y déspota? Finalmente, es la ubicación del sujeto dentro de la comunidad lo que le proporciona una identidad. La ausencia de distinción entre la función social y la identidad en el sujeto le permite diferenciarse de sus pares y ser llamado por su nombre. Si esto es así, entonces ¿no sería indiferente la forma de gobierno para el cual el sujeto se desempeñe en una función y dentro del cual ocupe un lugar?

Aristóteles se ve en la necesidad de combatir su empirismo experimental inicial. La recolección y evaluación de las múltiples constituciones griegas conduce a pensar en la relatividad de las leyes humanas, en la arbitrariedad de los modelos políticos y en lo accidental de la elección de una constitución entre las existentes.

En la parte primera del libro I (de la política) volvió, sin embargo, al problema fundamental de la naturaleza y convención, ya que para su

teoría, como para la de Platón, era necesario mostrar que el Estado tiene un valor moral intrínseco y no es sólo una imposición de fuerza arbitraria (Sabine, 1994, p. 111)

El de Aristóteles, como todo sistema, es cerrado. De modo que la necesidad natural de la existencia de un Estado que contemple el Bien común está probada por su naturalismo, el cual se desarrolla en dos partes complementarias: por un lado, la evolución del Estado y, por otro lado, su teoría del movimiento.

En lo concerniente a la primera parte, arguye Aristóteles:

En primer lugar es necesario que se emparejen los seres que no pueden subsistir el uno sin otro; por ejemplo, la hembra y el macho, con vistas a la generación. (Y esto no en virtud de la previa elección, sino que, como en el resto de animales y plantas, es natural el impulso a dejar tras de sí a otro individuo semejante a uno mismo.) o, por ejemplo, lo que por naturaleza domina y lo dominado, para su supervivencia. Porque el que es capaz de previsión con su inteligencia es un gobernante por naturaleza y un jefe natural. En cambio, el que es capaz de realizar las cosas con su cuerpo es súbdito y esclavo, también por naturaleza. (Aristóteles, 2012, p.46, 1252 b).

De este modo, quedan justificadas, por naturaleza, las relaciones al interior de la familia: la del hombre y la mujer, el padre y el hijo, y el amo y el esclavo. La familia constituye la primera forma de comunidad.

Efectivamente, Aristóteles habría definido al Estado como una comunidad integrada por miembros desemejantes, vinculados para satisfacer sus necesidades. Sin embargo, esta definición de comunidad es válida para cualquier tipo de comunidad. La familia, cuyo origen se cifra en una necesidad natural, ἀνάγκη (fatalidad de una ley natural), constituye la primera forma de comunidad en la cadena evolutiva que concluye con el Estado.

Aristóteles basa categóricamente su análisis económico en las necesidades y satisfacción. Partiendo de la economía doméstica autosuficiente introduce la división del trabajo, el trueque y, luego,

para superar las dificultades del trueque directo, el dinero, contexto en el cual critica severamente el error de confundir la riqueza con el dinero. No hay teoría de la “distribución” (Schumpeter, 2005, p. 97).

Esta necesidad se extiende hasta los animales y las plantas; sin embargo, el ser humano excede las necesidades básicas del día a día: tiene necesidades superiores que ya no se encuentran entre los animales y que permiten reconocer el mundo humano. “La primera comunidad, a su vez, que resulta de muchas familias, y cuyo fin es servir a la satisfacción de necesidades que no son meramente de cada día, es el municipio” (Aristóteles, 2012, p. 47, 1252b).

Por esta razón, la inicial fatalidad, *αναγκη*, se torna ahora en utilidad, *χρησις*. La necesidad sigue siendo la misma; de lo que se trata es de reconocer dos mundos absolutamente diferentes: el animal y el humano. La historia de la evolución del Estado, a través de las diferentes formas de comunidad, es el registro de la búsqueda por la satisfacción de las necesidades que le son propias y es evidencia de una naturaleza peculiar e intrínseca.

La ciudad es la comunidad, procedente de varias aldeas, perfecta, ya que posee, para decirlo de una vez, la conclusión de la autosuficiencia total, y que tiene su origen en la urgencia de vivir, pero subsiste para vivir bien. Así que toda ciudad existe por naturaleza, del mismo modo que las comunidades originarias. (Aristóteles, 2012, p. 47. 1252b).

Dos datos son los que Aristóteles deja traslucir. Por un lado, la ciudad no difiere de las otras formas de comunidades. Más aún si se recuerda que se había dicho que una familia grande es comparable a una ciudad pequeña. Sin embargo, la definición del Estado-ciudad parte del principio del género próximo y diferencia específica de su *Lógica*. La ciudad es, pues, una comunidad. Una comunidad es una asociación de personas desemejantes integradas para satisfacer una necesidad común. Pareciera ser que la forma la distribución del

trabajo en la comunidad es la base de la ciudad. En este punto pareciera coincidir con la *República* platónica. De modo que Aristóteles enumera otras formas de comunidad, en las que distingue una forma insipiente de distribución del trabajo, aún en la familia. Demuestra así, que la ciudad es una forma de comunidad que se diferencia de otras no por la distribución del trabajo, sino por la forma de ejercer el poder. Así, mientras que en la familia el poder es natural, ya que hay una diferencia natural entre el gobernante y los gobernados (mujer, hijos, esclavos), en la ciudad se trata de un poder político, porque todos sus miembros son iguales. De lo que se trata es de establecer una diferencia entre la economía y la política. Mientras que la economía se extiende a lo largo de la evolución de la ciudad-Estado en la forma de diferentes comunidades, mediante la distribución del trabajo que, como se verá más adelante, será el principio que, por naturaleza, determina el precio de los productos; la política es únicamente privativa de la ciudad. La crítica a Platón, por tanto, es la de haber confundido el género con la especie. La diferencia entre ambas está signada por las funciones que cumplen. En el caso de la economía, su función es la de preservar el vínculo de la comunidad, es decir, la razón por la cual un conjunto de personas desemejantes se integra es para satisfacer una necesidad común. La necesidad, desde la fatalidad de la naturaleza hasta la demanda social, será el principio natural que funcione como amalgama que vincule a todos los individuos dentro del Estado.

Pero no solo los vincula, también los define. El ser humano es detentor de una esencia que lo define. Esta es demostrada mediante sus cuatro causas. La causa formal, material, eficiente y final constituyen la definición ontológica de cualquier ente. *Grosso modo*, se puede decir que la causa material es aquella

de la que un ente está hecho; la formal, la forma que tiene; la eficiente, su función; y la final, el propósito para el que algo fue hecho.

Las dos primeras explican el cambio de las cosas. La forma, siendo la esencia de un objeto, no cambia, sino que la materia, al ser corruptible, deberá mutar de tal modo que logre actualizar la forma inherente con la que fue creada. Y estando contenidas las causas eficiente y final dentro de la formal, la actualización de un ente no solo implicará su realización, sino además su identidad. La función y el propósito de un objeto permiten su ubicación dentro de un contexto, la evidencia ostensible de su definición.

Este proceso de cambio ocurre entre la polaridad del binomio potencia-acto. Todo ente está en potencia de llegar a ser otra cosa. De este modo, una semilla puede llegar a desarrollarse en la forma de un árbol; sin embargo, para lograrlo, es necesario que se cumpla con dos requisitos: las condiciones físicas (agua, luz solar, tierra, etc.) y, además, la carencia de ellas, es decir, la necesidad de ellas, porque si no tuviera necesidad de estas, entonces, ya estaría en acto. La necesidad es un principio que evidencia una naturaleza latente. Y, si se recuerda, es precisamente la necesidad el origen de la formación del Estado. De este modo, Aristóteles demuestra la existencia de una esencia humana que demanda ser actualizada.

Es así como Aristóteles demostró la primera proposición para afirmar que el sujeto solo se define dentro de la comunidad. Además, se necesita mostrar que el Estado-ciudad le posibilita la actualización de su esencia latente, por su anterioridad. Sin embargo, al narrar la evolución del Estado, quedó también demostrado que el Estado es la culminación de la cadena evolutiva y, por tanto, temporalmente, última. ¿Cómo explicar su anterioridad?

Esta perplejidad filosófica se resuelve redefiniendo la naturaleza como desarrollo. Además de la forma de gobierno, la autarquía de la ciudad es una característica distintiva entre otras formas de comunidad. El sujeto, en el camino por la búsqueda de la satisfacción de sus necesidades, instituye la ciudad; dentro de ella, actualiza su esencia que solo estaba latente en la familia.

George Sabine (1994) había señalado que, en sus estudios de biología, para Aristóteles:

Lo más sencillo y primitivo aparece primero en el tiempo, en tanto que lo más complejo y perfecto solo adviene después de haberse producido el desarrollo. Sin embargo, esta última etapa muestra de modo más adecuado que la anterior cuál sea la verdadera "naturaleza" de una cosa. (p. 113).

Es así como una planta descubre su naturaleza real cuando germina y crece. Una semilla de mostaza o la de un roble que se nutren de las mismas condiciones físicas se desarrollan de modo diferente. La razón se halla en el hecho de que cada una de las plantas contiene su propia "naturaleza", que va apareciendo gradualmente a medida que se desarrolla, y llega a ser explícita la naturaleza implícita en las semillas. Del mismo modo, en la familia se muestra de manera primitiva como la división del trabajo es capaz de posibilitar el desarrollo de capacidades superiores y que, si se permaneciera dentro de los confines de la intimidad familiar, quedarían latentes. La familia es, pues, anterior temporalmente, pero la ciudad, que es el término del desarrollo y fin del camino recorrido por el ser humano en la búsqueda de la satisfacción de sus necesidades, por su autarquía y al mostrar de manera perfecta la naturaleza humana, es anterior ontológicamente, porque solo esta naturaleza intrínseca al ser humano es el móvil de la cadena evolutiva que conduce al Estado, sin la cual ni siquiera la familia sería posible.

Esta noción aristotélica de Naturaleza permite comprender tanto la biología como la sociedad, como un conjunto de fuerzas inherentes dirigidas hacia un fin particular que gobierna el comportamiento individual. El espacio limitado por la materia, forma y movimiento constituye el lienzo sobre el que el arte del gobernante, y con ello la vida del hombre libre, se dibujan, ya que, contemplado bien, los planes del artista sirven como forma hacia la cual se puede hacer converger la materia que se dispone. El teleologismo naturalista de Aristóteles se desenvuelve con la fatalidad de la necesidad.

1.2 El fin de todas las cosas

Finalidad, para los griegos, tiene márgenes muy anchos, pero bien definido; no se refiere a un término, sino más bien a un propósito y, sin embargo, está vinculada a conceptos axiológicos, pragmáticos y ontológicos, pues, “todo arte y toda indagación, toda obra y toda elección parece apuntar hacia algún bien, por lo que el Bien ha sido definido con acierto como aquello hacia lo que tienden todas las cosas” (Aristóteles, 2009, p. 3. 1094a). Por otro lado, toda finalidad es un fin de alguna actividad. Ahora, la actividad que conduce a la finalidad del ser humano debe permitirle diferenciarlo de los animales. Así, esta actualización de su forma debe ser comprendida como una actividad del alma conforme a la virtud y esta es la definición de la felicidad.

Pero ¿el fin del ser humano tiene la necesidad de la fatalidad antes descrita? El problema se presenta cuando se contempla la posibilidad del incumplimiento del fin consustancial al ser humano. Más aún si la distancia trazada entre la potencia y el acto está medida por “condiciones previas”, sin las cuales la dirección natural hacia un fin se interrumpe. Por otro lado, es evidente que las

cosas cambian y si se entiende que el cambio es el paso de la potencia al acto, es decir, la actualización de una esencia que sólo está latente en un objeto, entonces se podría interpretar que todas las cosas tienen más de una esencia, más de una forma. Todo menos eso. Aristóteles diferencia entre las cosas artificiales y las substancias. Las cosas artificiales no actualizan su esencia porque carecen de ella. Aquí se presenta una paradoja filosófica. El hecho es que la moral no puede ser natural, porque, de otro modo, todos serían virtuosos. La ética debe ser un hábito aprendido por educación. Efectivamente, un hombre virtuoso solo es reconocido por sus actos virtuosos y un acto virtuoso es aquel que contempla la virtud. No obstante, ¿cómo puede una persona saber y realizar actos virtuosos, si es antes no lo era? Para salvaguardarse de este problema, Aristóteles diferencia entre la práctica de los actos virtuosos mediante la educación y la práctica de estos actos una vez adquirido el hábito; se puede juzgar la bondad del mismo y realizarlo con voluntad. De modo que la virtud es un hábito selectivo. Pero si la virtud se aprende y luego se practica intencionadamente, entonces no puede ser natural; y si no es natural, entonces la naturaleza humana se contaría entre aquellas que son artificiales y, por tanto, imposibilitadas de la actualización de su esencia por carecer de ella.

Esta perplejidad filosófica se disuelve si se entiende la bipolaridad natural-artificial no como construcción, sino como creación. Los seres humanos, los animales y las plantas no pueden confundirse entre las sillas y las mesas, porque siempre han existido; recuérdese que para los griegos no existe la creación ex nihilo cristiana. Muy a diferencia de las mesas y sillas, que, siendo parte de la creación humana, y no teniendo una esencia, pueden llegar a ser

tan variadas como basta la imaginación humana pueda ser. Hay, pues, un fin natural consustancial al ser humano.

Aristóteles parte de juicios morales acerca de la naturaleza del hombre y pasa luego a formular principios generales. Esto supone la existencia de una tendencia implantada en el hombre por naturaleza. Esta tendencia natural en el ser humano se enraíza en la base misma que le da su ser y que le permite elevar juicios morales. Tiene, pues, esta naturaleza un estatuto ontológico y axiológico que desborda la contingencia humana. La percepción común de un único fin que congrega a todos los hombres en la unidad de la comunidad humana.

Esto último queda demostrado cuando se recuerda el carácter de las virtudes aristotélicas. Efectivamente, el fin de toda acción humana debe dirigirse hacia la felicidad y esta había sido definida como una actividad del alma racional acorde a la virtud. Y la virtud es una afección del alma, que siendo tres las afecciones del alma: las pasiones, las facultades y los hábitos, y no siendo la virtud ni pasiones ni facultades, solo queda que sean hábitos, porque, como ya se ha explicado, la ética no puede ser por naturaleza un fin. Por tanto, es un hábito selectivo, dada la intencionalidad, es decir, debe ser voluntario y debe consistir en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por la cual decidiría un hombre prudente.

De igual modo, en orden a las acciones hay exceso o insuficiencia o término medio. Y la virtud tiene, por ende, que ver con las pasiones y las acciones en las cuales el exceso y la insuficiencia son inapropiados, mientras que el término medio es apropiado y elogiado, siendo ambos aspectos peculiaridades de la virtud. (Aristóteles, 2009, p. 76, 1107b).

La virtud es, por consiguiente, una disposición a elegir según una regla, a la cual se atendería un hombre verdaderamente virtuoso, dotado de verdadero discernimiento moral al hacer sus elecciones. Sin embargo, aunque muchas veces se toma a la medida del punto medio como una medida personal “con respecto a nosotros” y no como una deducción matemática, hay que tener en cuenta que la medida del punto medio se toma con respecto al fin que se persigue. Sería impreciso decir que esta medida depende enteramente de la arbitraria y muchas veces falible voluntad humana. La medida del hombre prudente se ubica en aquel principio axiológico-ontológico natural.

Por lo tanto, el punto medio debe ser analizado desde dos puntos de vista: por un lado, el ontológico y, de otro lado, el axiológico. Situados en una perspectiva axiológica, el término medio se opone a sus dos extremos viciosos, pero desde la ontología el término medio es un compuesto de ambos vicios extremos, de modo que el valor es la síntesis de la temeridad y la fría previsión cobarde.

La razón que se presenta a esta línea de argumentación es que Aristóteles conocía la doctrina de la generación de opuestos y la función sintética de la virtud aristotélica lo salvaguarda de la posibilidad de encontrar un opuesto a sus virtudes. Es decir, sin la síntesis de los dos extremos en una unidad virtuosa, podría argüirse que el punto medio es un extremo de otro vicio, cuyo término medio también es un extremo de un nuevo vicio y así enumerar los eslabones de una cadena axiológica cuya infinitud la hace viciosa. En la propuesta de una síntesis ontológica, queda garantizada la virtud del término medio axiológico.

La justicia de esta medida o proposición no es una equidistancia impersonal entre dos valores iguales, es decir, un valor igualmente

particular, son un acceso ontológico hacia un fin jerárquicamente superior a los fines particulares. Por ejemplo, el valor no es simplemente una equidistancia entre la temeridad y la cobardía, sino un fin dialécticamente superior, de la misma manera que el todo es superior a sus partes aisladas (Ballón, 1999, pp. 154-155).

Así, la justicia equivale al Bien Común de la comunidad y no interesa la forma política que tenga. Aristóteles supone que es la mejor.

La justicia se divide entre la distributiva y la correctiva. La primera reparte bienes y honores según un principio geométrico, es decir, de acuerdo a los méritos. Por otro lado, la justicia correctiva se divide en la voluntaria, perteneciente al derecho civil, y la involuntaria, perteneciente al derecho penal. La justicia correctiva se aplica de acuerdo a un orden aritmético. En ella no se mira la moralidad de los agentes, sino únicamente la igualdad entre ellos, mediante el retorno al estado original.

Por eso resulta lo mismo que un hombre bueno haya despojado a uno deshonesto o un deshonesto a uno bueno, o que el adulterio lo haya practicado uno u otro: la ley solo considera el daño y trata a ambos de manera equivalente, tanto al que comete la injusticia como al que la sufre, al que ha sido dañado como al que ha dañado. Esta injusticia, que es desigualdad, es la que el juez del caso procura nivelar. (Aristóteles, 2009, p. 199, 1132a).

Si se tiene en cuenta que la justicia es una virtud que se proyecta en los demás, por ser una forma de distribuir los bienes, en ese caso puede preguntarse acerca de si es posible hacerse injusticia a uno mismo. Esta pregunta reviste especial importancia cuando se contempla tres dimensiones que recorren la vida ática: economía, política y ética. La primera es común a toda forma de comunidad. La segunda está subsumida en la primera por corresponder solo a una forma de comunidad; sin embargo, no es cualquier forma de comunidad, sino una que ha llegado a bastarse a sí misma, por tanto, en la que el hombre tiene garantizada la realización de su esencia, la

actualización de su forma. Finalmente, la ética contempla la dimensión personal y, por ello, la calificación como sujeto de acción comunicativa, agente de equidad, voz que prorrumpe en el ágora reclamando su participación política. Y precisamente, por ser un principio calificador para la actividad pública, debe vincularse a ella, de tal modo que los intereses personales no contravengan con los intereses públicos. Comprendido este vínculo, es posible entender el trinomio traducido en la ecuación: virtud, felicidad, libertad.

El equilibrio armonioso griego entre el bien público y el bien privado no es una novedad aristotélica, sino un drama que recorre la historia griega y que se materializó en la obra de Esquilo, *Antígona*. Tensión entre la virtud por respeto a las leyes o a la razón, su desmesura hacía de la justicia una virtud itinerante entre dos polos.

Hypsipolis, grande en su ciudad, pero sobre todo grande en tanto que miembro de la ciudad, de una comunidad política, es decir, humana. Al *hypsipolis* se le opone directamente el hombre *apolis*, que, a causa de su exagerada audacia, de su insolencia, de su arrogancia, se deja poseer por el más *kalón*. (Castoriadis, 1999, p. 27).

Esta preocupación transitó la historia política griega formando un intrincado nudo que entrelaza la virtud, la felicidad y la libertad. En Platón (2000) se encuentra la reiterada tesis que solo es feliz quien es bueno, admitiendo que es preferible padecer una injusticia que cometerla (p. 493). La razón de esto yace en su intelectualismo moral: la posibilidad de conocer el Bien es suficiente para obrar bien. Por tanto, existe la convicción en este filósofo de que una acción moralmente mala es producto del desconocimiento del Bien, y quien es injusto con los demás también lo es consigo mismo. Evidentemente, nadie desea el mal para sí mismo, de modo que nadie obraría de tal modo que las consecuencias de sus acciones sean adversas para sí mismo o más aún que

su modo de trato hacia sí sea ominoso. Entonces, ¿cómo se explica la injusticia? La razón subyace en una falsa estimación del Bien, ya que es muy diferente querer el bien y desear el Bien. Una forma de vida en que se quiera bienes fugaces, que no dependan de nosotros y que sean frágiles, no es deseable.

La tensión producida entre el *hypsipolis* y el *apolis* se traslada a la filosofía aristotélica en la forma del *akrates* y *enkrates*. La imagen del *akrates* se perfila con contornos difusos, se define como quien actúa contra su mejor juicio. No se trata de actuar inconscientemente o con ignorancia, sino que, premunido de razones para aceptar una conclusión, puede darse el caso que haya otro grupo de razones para rechazar la conclusión anterior, sabiendo que el primer grupo de razones es preferible, se opta por rechazarla, atendiendo únicamente al segundo grupo de razones. No se ignora ninguna razón, sino que los mecanismos causales que persuaden al sujeto *akratico* a rechazar sus mejores razones salen a relucir. En cambio, el sujeto *enkratico* es el que está en posesión de sí mismo, se conoce a sí mismo. *Enkrates* tiene que ser comprendido no solo como el conocimiento de las buenas razones que nos persuadirían a actuar, sino como el control interior de los propios impulsos, la capacidad de alternar los impulsos internos es fundamental para lograr ser libre y feliz.

En este punto, Aristóteles se aleja de Platón. Efectivamente, Aristóteles buscaba la mejor forma de gobierno posible, no solo la ideal. Por ello, el elemento calificador del sujeto de acción comunicativa platónico dejó de estar librado a la íntima introspección del *conócete a ti mismo*. Para Aristóteles, esta calificación ética se ubica en la ciudad, en el espacio público, locus privilegiado

de su formalización ontológica. Pero, al operar esta transición, elimina el estatuto epistemológico de la ética, ya no se trata de conocimiento de sí mismo, sino del gobierno de sí. Solo así se puede entender cuando dice que “muchos son capaces de usar la virtud en lo propio y no capaces en lo que respecta a otros” (Aristóteles, 2009, p. 185, 1130a). Es decir, ¿cómo es posible ser justo consigo mismo y no con los demás? Porque ubicándose la calificación personal del agente moral en la ciudad, debería haber una coincidencia entre el espacio público y privado. Sin embargo, el ser justo consigo mismo, y no con los demás podría entenderse como una distancia entre la esfera pública y la privada, el interés personal y el público, la diferencia irreconciliable entre la ética y la política, por la ausencia de una base epistemológica.

La discordancia entre la opinión platónica de que “el que no hace el Bien a todos, no lo hace a sí mismo” y la opinión aristotélica de que “se puede ser justo consigo mismo, pero no con los demás” se disuelve cuando se considera que hay órdenes de preferencias en los individuos. Resulta evidente que un ser moral, por serlo, debe tener más de un orden de preferencias, más de una opinión entre las que pueda elegir. Un individuo siempre busca el Bien, pero hay una diferencia sustancial entre querer el bien y desearlo, la diferencia subyace en su falsa estimación. Por ello, un hombre puede tener un orden de preferencias, en el que se privilegie la consecución de sus propios bienes personales en desmedro del Bien Común, y un segundo orden de preferencias, en el que se elija el Bien Común. El primer orden de preferencias es el calificador de un agente moral. La posibilidad de elegir entre dos opciones, pero es el Bien común a lo que tiende un hombre prudente. Esta tendencia es alcanzada, en Platón, mediante un conocimiento introspectivo individual.

Aristóteles, en cambio, había trasladado su orden de razones fuera del individuo, en la comunidad inicialmente mediante la educación, y luego del convencimiento de ser este orden lo preferible, hacer de él un hábito. Por ello, la virtud para Aristóteles es un hábito relativo, y esta es su respuesta al aparente círculo vicioso acerca de cómo reconocer a un hombre virtuoso, ya que solo se le reconoce por sus acciones, pero ¿cómo saber si sus acciones son virtuosas? ¿Cómo practicar actos virtuosos si no somos antes virtuosos? Al principio, por educación y, luego, por hábito, diría Aristóteles.

CAPITULO II

2 ECONOMÍA ESCOLÁSTICA

Por lo general se sostiene en los libros de historia de la economía que la economía moderna surgió a partir de la recolección de las leyes económicas que los escolásticos habrían anticipado a Adam Smith, y, aunque este haya sistematizado en un todo orgánico las leyes que los escolásticos propusieron en materia económica, estos carecieron de la idea de sistema económico, porque las motivaciones para elaborar las leyes económicas tenían que ver más con la perfección moral de los agentes económicos, que con la regulación de la hacienda pública. Para desarrollar este orden de ideas, este capítulo se dividirá en tres partes, en la primera se abordará el estatuto de la ley escolástica que suponía la jerarquía divina, en el segundo se estudiará la recepción de los padres de la iglesia en la formulación de las leyes económicas, para concluir, en tercer lugar, que las leyes económicas escolásticas no constituían un sistema, sino un corpus ético acerca de cómo efectuar la inevitable actividad económica sin riesgo de pecar.

2.1. La ley es Dios

Actualmente, circula la idea generalizada que mucha de la influencia de la economía contemporánea fue formulada durante la segunda escolástica española y no carece de razón. Efectivamente, la economía aristotélica clásica tiene valor en dos sentidos muy estrictos; en primer lugar, mostrar la base ética

de la economía; y, en segundo lugar, sirvió como fuente de la que bebió la economía escolástica.

2.1.1 Ley divina y la humana

Cuando se habla del fundamento ético a la economía, en general, sea clásica o contemporánea, debe ser entendido no en el sentido escolástico, época en la que los dictámenes de economía eran propuestos por clérigos y moralistas, sino en la medida en que la economía se fundamenta en la administración del hogar, como un vínculo necesario entre todos los individuos de una comunidad. Aún en la economía matematizada contemporánea, cuyas pretensiones científicas se apoyan en la predicción del comportamiento económico, muy alejado de las recomendaciones morales, subyace una base ética; porque desde la época moderna se ha ideado formas de explicar la convivencia de individuos disimiles y con intereses muchas veces enfrentados, cualquiera que haya sido las formas que adquiriera esta línea argumental, es innegable que la necesidad del otro es un rasgo que caracteriza la condición humana, dependemos de los demás para la adquisición de bienes o servicios y los medios para adquirirlos son la reificación de esta necesidad natural: el dinero.

Otro es el sentido que se le dio al fundamento ético de la economía escolástica, para quienes la economía era un mal necesario que debía ser regulado por moralistas canónicos. La distinción entre la economía moralista escolástica y la matemática contemporánea corresponde a una disputa en torno a los probabilistas y los probabilioristas del siglo XVII¹.

¹ Mientras que el probabilismo buscaba la solución entre dos alternativas opuestas se basaba en la probabilidad epistémica, extraída de los signos de la naturaleza; los probabilioristas, pegados a la ley,

El problema que se deja plantear en este momento es ¿cómo una economía matemática pudo inspirarse en una moralista? ¿cómo la segunda escolástica pudo formular principios que anticiparían a Adam Smith?

En este punto hay que recordar la situación de España en esta época. Mientras que en todos los demás países europeos se respiraba el creciente movimiento moderno anunciando la emancipación del individuo de los lazos metafísicos medievales que los unían al cielo, en España aún persistía una vitalidad escolástica, ajena a los cambios filosóficos y políticos de sus pares.

Hasta la época en Colón llega a América, los reinos de España habían estado suficientemente ocupados en la tarea de la expulsión de los árabes, como para poder prestar demasiada atención a las corrientes humanistas y renacentistas que se habían instalado en Europa. Por eso, si en todos los reinos europeos dejó su huella la Edad Media, esa huella quedó mucho más marcada en la Península Ibérica. Y marcados con esa huella llegaron los primeros conquistadores castellanos y luego los colonizadores españoles. (Muñoz, 2003, 89)

Mientras los lazos ontológicos medievales pervivían en las mentes de los estudiosos españoles del siglo XVI, otro fenómeno se producía, el cual cambió la estructura geopolítica del mundo: la conquista y colonización de América.

Este fenómeno, que podría ser pensado a simple vista como provechoso para los peninsulares, produjo quebraderos de cabeza a los pensadores de la época, ya que, junto con la nueva fauna y flora del nuevo mundo, también se importaron problemas ontológicos acerca de qué podría ser el hombre, ¿de qué rama del árbol genealógico de Adán descendía el indio?, pero también causó problemas estructurales en la sociedad española, tan inusitados como los seres descubiertos en América.

sostenían la disputa entre alternativas opuestas de acuerdo con una probabilidad matemática, en ese sentido aleatoria.

España necesitaba exportar toda clase de productos; junto a la emigración humana se produjo un gran envío de semillas, víveres, útiles agrícolas, animales domésticos y toda clase de mercaderías para atender la demanda de esta clase de bienes. Ello exigía la explotación a pleno rendimiento de los recursos españoles, que se vio recompensada por la contrapartida que suponía la masiva afluencia de metales preciosos (principalmente oro y plata), lo que a su vez produjo un elevado y sostenido aumento de los precios durante todo el siglo XVI. (Abellán, 1979, p. 555)

El problema de tener la necesidad de exportar bienes, pero al mismo tiempo la subida de los precios por la afluencia de metales preciosos extraídos de las tierras recién descubiertas generó problemas económicos inusitados a los españoles del siglo XVI y el único instrumento del que disponían para solucionarlos era proporcionado por los padres de la Iglesia, acerca del buen comportamiento moral de sus agentes.

La justificación de la conquista hay que buscarla en la Edad Media; y por la que la época colonial no fue, en gran parte, sino la pervivencia de la medieval en América. Independientemente de la afirmación de Teresa de la Parra quien hablaba de la época colonial como de “nuestra Edad Media criolla”, Avendaño y el completo entorno en que escribía fueron herederos del Medievo. (Muñoz, 2003, p. 90)

El único modo que disponían los pensadores de la segunda escolástica española para combatir los nuevos fenómenos económicos traídos de ultramar eran las recomendaciones morales de los clérigos, los cuales tuvieron que adaptarse y hacer concesiones, que permitiera, por un lado, legislar la actividad del comerciante y, por otro lado, el cumplimiento de las leyes divinas. De esta paradoja escolástica surge la economía moderna.

En resumen, podemos decir que nuestro país [España] se convirtió en lugar privilegiado de los nuevos fenómenos económicos que se estaban operando en el mundo, y no nos puede extrañar que fueran precisamente aquí donde se produjeran los primeros desarrollos de un pensamiento económico moderno. Ahora bien, este pensamiento surge en los escolásticos de la época, y como una consecuencia inevitable, al tener que enfrentarse con problemas morales inéditos

surgidos de las nuevas transacciones económicas y de una mentalidad que ya preludia el desarrollo del capitalismo. (Abellán, 1979, p. 556)

2.1.2 Estatuto ontológico de las leyes

No es de extrañar que mucha de la influencia en la economía contemporánea esté enraizada en la economía de la segunda escolástica, porque el derecho que sirvió como base a la declaración de los derechos del hombre, durante la época moderna, fue el romano. De este modo, la economía escolástica bebió de dos fuentes, por un lado, el derecho romano y, por otro lado, la doctrina del cristianismo.

Efectivamente, la noción de Imperio fue asumida por los romanos desde la formulación de sus leyes, según las cuales, los emperadores tenían un estatuto divino al vincular las leyes humanas con las divinas.

Los romanos llegaron paralelamente a practicar una cierta suerte de teocracia, en la cuasi-divinización de sus emperadores. Y, junto con ello, una cierta simbiosis entre el “fas” o derecho sagrado, y el “ius” o ley humana. Por eso concibieron el “imperium” o autoridad como compendio de todo poder, tanto civil como religioso. Pero solo una cierta simbiosis; porque incluso el “ius” era posterior al “fas”. (Muñoz, 2003, p. 78)

El derecho romano permitió, desde muy temprano, comprender los conceptos de propiedad privada y *laissez faire*.

En la Edad Media, el derecho romano, heredado de la República y del Imperio de la antigua Roma, ejerció una intensa influencia sobre el pensamiento jurídico-político del Occidente cristiano y sobre sus instituciones. El derecho romano clásico se elaboró entre los siglos I y III después de Cristo. El privado, en concreto, desarrolló la teoría del derecho absoluto a la propiedad privada, así como las libertades de comercio y contratación. El público, si bien en teoría permitía al estado interferir en la vida del ciudadano, apenas y dio pie a tal interferencia en la época final de la república o a comienzos del

Imperio. El derecho de propiedad privada y *laissez fair* constituyeron, por tanto, la herencia fundamental -recogida, en gran medida, por los países del Occidente cristiano- que el derecho romano aportó a los siglos que vinieron. (Rothbard, 2018, p. 59)

Aunque la influencia del derecho romano es incuestionable, no fue la única que occidente recibió, también habría que hacer notar el influjo que tuvo la tradición cristiana. Los padres de la iglesia, premunidos de la doctrina eclesiástica, interpretaron los fenómenos económicos desde la óptica de las divinas escrituras, es por este motivo que las relaciones con el dinero tienen una cuota de ambigüedad, porque, a pesar que se oponían al lucro, debieron condescender ante el comercio. De este modo, la economía escolástica, lejos de ser un conjunto sistemático de preceptos económicos, fue, en la práctica, principios que regulan el comportamiento moral de los agentes.

Las manifestaciones sobre cuestiones económicas difícilmente podían ser centrales en el Antiguo o Nuevo Testamentos, y de hecho están dispersas y son susceptibles de interpretaciones ambivalentes, si no contradictorias. Sus fulminantes declaraciones contra el amor excesivo al dinero no implican necesariamente hostilidad hacia el comercio o la riqueza. Un aspecto destacable del Antiguo Testamento, sin embargo, es su repetida alabanza -casi precalvinista- hacia el trabajo en sí mismo. En contraste con la desdeñosa actitud de los filósofos griegos hacia el esfuerzo, el Antiguo Testamento está repleto de exhortaciones en favor del trabajo: desde el “sed fecundos y multiplicaos” del Génesis, hasta el “disfruta de la vida con el trabajo que realizas bajo el sol” del Eclesiastés. Curiosamente, estas invitaciones al trabajo van con frecuencia acompañadas de admoniciones contra la acumulación de riqueza” (Rothbard, 2018, p. 61)

Esta ambivalencia en relación con la economía y la adquisición de la riqueza es comprensible si se tiene en cuenta que el intercambio comercial es necesario en una comunidad, pero al mismo tiempo se sostiene el advenimiento del juicio final. Si un sujeto vive según la idea de que el mundo va a terminar, entonces

los bienes materiales no representan una prioridad y es por eso que son percibidos como malignos.

El derecho canónico que emanaba de la lectura y observación de las Escrituras, durante el periodo medieval, se confundía con el derecho estatal, por esa razón es que se desarrolló una teocracia, no existían límites entre el Estado y la Iglesia. Es por esta razón que las disposiciones civiles tenían un fundamento eclesiástico.

De la supremacía de la autoridad religiosa sobre la civil fue en definitiva de la que, convencidos o no, se sirvieron tanto los Papas como los reyes de España para justificar la donación de las Indias a la Corona española. Y el factor religioso fue decisivo igualmente para la conservación y aumento de los territorios coloniales. (Muñoz, 2003, p. 94)

La doctrina de la donación pontificia de las tierras de ultramar no solo supone la supremacía del derecho canónico sobre el estatal, sino que, además, supone la defensa de la propiedad privada y el trabajo por parte del Evangelio. Evidentemente, esta idea sobre la propiedad fue refutada desde diferentes flancos, uno de ellos es el que viene de la oposición franciscana sobre la propiedad, porque, aducen los franciscanos, del uso y beneficio de unas tierras no se deduce su propiedad. Sin embargo, esta oposición franciscana fue prontamente rebatida y con ello se logró la justificación religiosa de la propiedad privada.

Como reacción frente a los franciscanos, el papa Juan XXII promulgó su famosa bula *Quia vir reprobus* (1329). La *Quia* sostenía abiertamente que el dominio de Dios sobre la tierra se reflejaba en el dominio o posesión del hombre sobre sus posesiones materiales. Por tanto, los derechos de propiedad no son, como había creído el Aquinate, un producto de la ley positiva o de la convención social, sino que, antes bien, se fundaban en la misma naturaleza humana, como creados por la ley divina. (Rothbard, 2018, p. 90)

La legitimación de las leyes naturales puede yacer en dos interpretaciones, por un lado, como un retorno a las condiciones primitivas de la civilización y, por tanto, de inmaculada moral; sin embargo, los escolásticos no mostraron ánimos de reconocer el valor de las condiciones naturales del ser humano; otra forma de entender esta legitimación es vinculando la ley natural con la ley del hombre.

Hay una relación entre el derecho natural escolástico y los Derechos del Hombre, *droits de l'homme* y otras construcciones análogas del siglo XVIII, incluido el derecho del trabajador al producto íntegro de su trabajo. No se puede poner en duda esta relación. Pues el derecho natural de los doctores se entendía como una fuente de normas legales válidas acerca de los derechos y deberes, y todo lo que, por su parte, pretendían los formuladores de los *droits de l'homme* era obtener de esa fuente el mandato de la razón o la *rationis ordinatio* respecto de los derechos políticos del hombre civilizado. Además, algunos enunciados de estos derechos están claramente reconocidos por autores escolásticos. (Schumpeter, 2005 , p.149)

Aun así, habiendo un vínculo entre las leyes naturales y las leyes humanas, por no decir, la superioridad de las primeras sobre las segundas, la función moralizante de las leyes jurídicas medievales resultaba evidente, no obstante, aunque las leyes naturales buscaban alcanzar el agrado de Dios, las limitaciones humanas constituían un obstáculo para lograrlo, porque el objeto moral estaba fuera de la conciencia moral, por ese motivo es que se tuvo que recurrir al casuismo.

2.1.3 El casuismo (agrado de Dios)

Durante la época medieval los imperativos morales estaban justificados, porque reunían los dos requisitos que los hace legítimos: que se emanados por un gobernante y que la autoridad tenga legitimidad. El que las leyes morales hayan cumplido estos dos requisitos permitía que tuvieran contenido. La fuente

de emisión de normas morales yacía en la autoridad de Dios, cuya legitimidad se articulaba en torno a la estructura escatológica que trascendía la contingencia humana, por este motivo la evanescencia de los límites entre las leyes morales y las jurídicas se producía en el esfuerzo por alcanzar el agrado de Dios, aunque sin mucho éxito.

Si todos los actos del hombre han de agradar a Dios, el hombre debe tener certeza, previamente a pasar a poner en acto, de que éste es moralmente bueno. Pero, no siempre el hombre tiene certeza de la moralidad de la acción que proyecta, o de si -en su circunstancia concreta- es aplicable la ley. "Lex dubia, non obligat". ¿Qué decir cuando no hay certeza moral, cuando el hombre duda de la bondad del acto que plantea realizar? Más apremiante aun: ¿qué decir cuando tanto la comisión como la omisión se presentan como moralmente dudosos? Según los moralistas, pasar a la acción concreta sería ya pecaminoso, porque supondría un desprecio a la norma moral. (Muñoz, 2003, p. 64)

La razón de la ausencia de certeza moral, en la época medieval, consiste en que, a diferencia de la época moderna, el objeto moral (las leyes) estaban fuera de la conciencia moral. Es decir, la fuente de las leyes no yacía en la introspección subjetiva del individuo, sino en la trascendencia de la perfección metafísica divina, inalcanzable a la finitud del ser humano, la cual es fuente de sus limitaciones.

Es de ese modo que los sistemas morales emergieron como un esfuerzo por alcanzar el agrado de Dios, adecuando las leyes humanas a las divinas. De acuerdo con el modo en que se piense que se pueda alcanzar el agrado de Dios, adecuando las leyes humanas a las divinas, estos sistemas morales pueden ser clasificados entre: laxismo, probabilismo, equiprobabilismo, probabillorismo y rigorismo.

La expresión "sistema de moral" fue acuñada por san Alfonso M^a De Liguori, y de él pasó al uso común de la moral católica. Sistema de

moral no significa método moral, concepción de la moral o fundamentación/justificación de la Teología moral. Indica la forma de realizar un juicio vinculante de conciencia moral ante leyes inciertas objetivamente. El sistema consiste en la propuesta de determinados principios reflejos para hacer ese juicio de conciencia y salir así de la duda. (Vidal, 2000, p. 460)

En el fondo, la razón que subyace a los sistemas morales es el pesimismo con respecto al ser humano, aun dotado de razón, ésta no es suficiente para comprender el plan divino y la bondad de sus designios morales. Efectivamente, enmarcados en la jerarquía ontológica medieval, el hombre ocupaba el estrato más bajo de los entes racionales, los niveles de presencia entre los seres racionales distribuyen de acuerdo con su proximidad a la divinidad. En el caso del ser humano, su nivel de presencia es escaso por la mácula que representa su cuerpo y su vínculo con el mundo sensible. En esa medida, la razón humana no es garantía de su superioridad, sino, por el contrario, de sus limitaciones.

Dicho de otro modo: al hombre, en cuanto dotado de razón, no se le considera aquí en la totalidad de su ser humano, sino solo como actor en un mundo que apenas sabe manejar. En suma, la razón de por sí, no demuestra ni su grandeza ni su cometido. La filosofía no solo no puede demostrar su origen y la meta del hombre, su forma existencial corporal y su existencia intelectual-espiritual, sino que lo desampara en su comportamiento y lo abandona a su propia suerte, a su precariedad e impotencia. (Vigo, 2006, p. 266)

Teniendo en cuenta lo precedente se puede comprender que, aunque el derecho humano y el divino pretendían ser una unidad, aun persistían casos de conciencia en los que los actos humanos debían adecuarse a la intención divina, buscar el agrado de Dios; por este motivo, muchas veces hubo disputas entre el derecho romano y los padres de la Iglesia, fuentes de la que emana la economía de la segunda escolástica. Tal era la relación conflictiva que había con respecto al precio justo.

Con todo, persistía un problema que los canonistas evolucionados del siglo XIII debían resolver. Por una parte, habían adoptado la opinión del derecho romano en virtud de la cual todo contrato libre es legítimo, exceptuando un margen por encima o por debajo del “precio justo”, que sostenían era el precio corriente o común del mercado. Pero, por otra, habían heredado de los padres de la Iglesia y de los primeros decretistas cierta hostilidad hacia las transacciones mercantiles y, en particular, hacia las de naturaleza especulativa. ¿Cómo solucionar este atolladero? (Rothbard, 2018, p. 70)

En este problema se concentraba el interés de los primeros economistas medievales: cómo es posible ejercer el comercio y al mismo tiempo alcanzar el agrado de Dios. La determinación del precio justo debía ser el reflejo de la adecuación entre la ley humana y la divina, la necesidad del comercio y el desprecio por el enriquecimiento, a esta adecuación se le llamó “razón económica prudente”.

El hombre económico de épocas posteriores asomó ya la concepción de la “razón prudente”, frase tomista que adquirió una connotación nada tomista por la interpretación de Juan de Lugo: la prudente razón implica en efecto, según Lugo, la intención de conseguir ganancias por cualquier medio legítimo. (Schumpeter, 2005, p. 138)

De lo expuesto se puede extraer dos consecuencias con respecto a la relación entre la ley humana y la divina, que se traduce en la relación entre la ley romana y la eclesiástica.

La primera consecuencia yace en que la ley romana persiste en su carácter provisional, en la medida en que para los romanos la ley no representaba un mandato vinculante taxativo, sino que debía ser interpretado como un proyecto de ley que debía ser aprobado por el pueblo.

La regla, de vieja data, tenía su fundamentación teórica. La “lex” romana no era propiamente sino un “proyecto de ley”. “Legem ferre” era presentar dicho proyecto; promulgarla no era, como hoy día en Derecho, publicarla para hacerla así de cumplimiento obligatorio,

sino darla a conocer al pueblo, para su ulterior votación y aceptación o rechazo. (Muñoz, 2003, p. 72)

Este carácter de proyecto de ley romano persistió en la época medieval, pero con un sustento distinto, ya no se trataba de la aprobación del pueblo, porque eso suponía la contingencia de las leyes, sino más bien su adecuación a la intención divina. Por eso, una ley refutada por una opinión, perdía su carácter vinculante y descendía de la esfera epistemológica al de la doxa.

La segunda consecuencia es que, precisamente porque carecían de medios estadísticos para la predicción de eventos económicos y tampoco era deseables, porque la bondad de los actos económicos no se evaluaba por su eficacia práctica, sino en la bondad moral de los agentes económicos, la economía escolástica recurría a medios factuales (la experiencia) para solucionar los problemas económicos que se presentaran, en esto consistía la aplicación de los sistemas morales.

Vale la pena subrayar este carácter realista de la obra de los escolásticos tardíos. Esos hombres no se han dedicado a especular. Han realizado toda la investigación factual que han podido en una época que no contaba con servicios estadísticos. Sus generalizaciones nacen siempre de la discusión de esquemas factuales y se ilustran sin excepción con abundantes ejemplos prácticos. (Shumpeter, 2005, p.138)

Entonces, a pesar que exista la idea de que los elementos económicos de la segunda escolástica permitieron la aparición de la economía contemporánea, resulta inevitable notar la diferencia de sus supuestos y fundamentos, los cuales terminaron bifurcando sus intenciones. La economía contemporánea supone las probabilidades estadístico matemáticas en función de la consecución de la satisfacción de la racionalidad humana: el propio beneficio;

en cambio para los escolásticos el probabilismo económico debía velar por alcanzar la perfección moral del ser humano buscando el agrado de Dios.

2.2 Los padres de la Iglesia

No fue únicamente la influencia del derecho romano, la que permitió el establecimiento de normatividad económica, sino también la intervención de los padres de la Iglesia, para quienes, aunque haya habido censura contra la acumulación del dinero, en la medida en que esta forma de adquisición no es natural. Sin embargo, el comercio y la actividad económica debía ser legislada como una labor necesaria. Es de este modo como se buscó justificaciones en las Escrituras para el desempeño de la labor económica.

2.2.1 Las Escrituras

La Bula papal que había permitido legitimar la repartición de la tierra descubierta en ultramar entre España y Portugal no fue una novedad, sino que se ampara en la intervención de Santo Tomás, para quien la propiedad privada estaba contemplada en el derecho natural, que es a lo que el derecho civil debe aspirar a fin de lograr la perfección moral del ser humano.

La veta individualista y utilitarista y la acentuación de un Bien Público racionalmente percibido atraviesan toda la sociología de santo Tomás. Baste un ejemplo, que es el más importante de todos: la teoría de la propiedad. Una vez resuelto los aspectos teológicos del asunto, santo Tomás arguye sencillamente que la propiedad no es contraria al derecho natural, pero es un invento de la razón humana, justificable porque los hombres cuidarán mejor lo que poseen para sí mismos que lo pertenece a muchos otros o a todos. (Schumpeter, 2005, p.131)

La asociación entre el derecho natural y la propiedad privada, a pesar que santo Tomás haya afirmado su emergencia consensual, yace en la prosecución que la razón emprende para poder alcanzar el designio divino. No se trata,

pues, únicamente de la conformidad de las leyes romanas sobre la propiedad con la filosofía aristotélica que santo Tomás defendía, sino más bien la adecuación a las escrituras.

El trabajo para el Aquinate, en contraste con su predecesor Aristóteles, en absoluto merece desprecio. Muy al contrario, trabajar es un mandato de la ley positiva, de la natural y de la divina. El Aquinate es bien consciente de que Dios en la Biblia confirió al hombre de toda la tierra para que la utilizara. La tarea del hombre consiste en tomar la materia prima que proporciona la naturaleza y, discerniendo la ley natural, modelarla para alcanzar sus objetivos. Si bien el Aquinate carecía casi con seguridad de la noción de crecimiento económico o acumulación del capital, claramente consideraba al hombre como un conformador activo de su propia vida. Queda, pues, ya muy atrás el pasivo ideal griego de conformarse a unas condiciones dadas o a las exigencias de la *polis*. (Rothbard, 2018, p. 88)

Resulta evidente la necesidad de reglamentar la actividad económica, cuya fundamentación yace en el derecho romano y en las Escrituras. Esta interpretación de la Biblia de acuerdo con la necesidad de la actividad económica permitió, además modelar la filosofía aristotélica a las nuevas exigencias de la legitimidad normativa medieval. Pero esta interpretación no podía exceder los límites del aristotelismo reinante en la filosofía de santo Tomás. Por este motivo, una vez aceptada la actividad económica, se la definió como un mal necesario, porque siguiendo la línea de ideas de Tomás de Aquino y Aristóteles, la adquisición que se realiza sin intervención de la naturaleza, es decir, la obtención de riqueza por medio del dinero, es censurada. Efectivamente, Dios, como propietario de las tierras conocidas y por conocer, proporcionó al ser humano la posibilidad de gozar de la naturaleza para su disfrute, en eso consiste la legitimidad de la propiedad privada y de la economía medieval en general, pero por esta misma razón, la adquisición que

no dependa de la naturaleza es pecaminosa. No se puede usar el dinero para adquirir más dinero, porque el dinero es una substancia inexistente.

Siguiendo a Alejandro de Hales y a san Alberto Magno, santo Tomás condenó el interés por contrario a la justicia conmutativa; lo hizo sobre una base que resultó enigmática para casi todos sus sucesores escolásticos: el interés es un precio pagado por el uso del dinero; pero, desde el punto de vista del detentador individual, el dinero es una cosa que se consume en el acto de ser usada; por lo tanto, y al igual que el vino, no tiene, como lo tiene una casa, un uso que se pueda separar de su substancia; consiguientemente, cobrar por su uso es cobrar por algo que no existe, lo cual resulta ilegítimo. (Schumpeter, 2005, p.132)

La moneda, para Aristóteles, es simplemente la materialización de una necesidad humana de relacionarnos mutuamente no una entidad independiente de las sustancias que relaciona. Esta evidencia fue recogida por santo Tomás en el marco de la jerarquía de seres que legitima las leyes positivas y, en esa medida, el dinero no está contemplado como parte de la naturaleza designada al hombre para su consumo, por este motivo la usura ya era percibida como pecaminosa antes de la intervención tomista.

Las reconvenciones contra la usura se dejan rastrear hasta el Concilio de Nicea, según el cual, y siguiendo las Escrituras, específicamente el Salmo 14, que indica: “Señor, ¿Quién pisará tu tabernáculo? Aquel que no ha prestado su dinero con usura”. Así la usura pasaba a formar parte de las prohibiciones dictaminadas en el decálogo cristiano: No robarás.

Durante los dos primeros siglos de la era cristiana, la usura era vergonzosa por ser una forma de avaricia o falta de caridad; aun no constituía un pecado vicioso contra la justicia. Cuando el comercio comenzó a repuntar y florecer en Europa del siglo XI, de hecho, la denuncia contra el cobro de intereses por falta de caridad comenzó a estimarse como materia marrada, puesto que la caridad en principio poco tenía que ver con los préstamos comerciales. Fue el monje italiano San Anselmo de Canterbury (1033-1109) el primero en modificar el fundamento para así atacar la usura como “robo”. Doctrina novedosa que fue desarrollada por su discípulo Anselmo de

Lucca, colega italiano nativo de una ciudad en la que existía una floreciente industria textil. En su colección de cánones, aproximadamente 1066, Anselmo de Lucca explícitamente condena la usura como robo y como pecado contra el séptimo mandamiento de la ley de Dios, exigiendo la restitución de lo cobrado como usura al prestatario en concepto de “bienes robados”. (Rothbard, 2018, p. 73)

Fue precisamente en consideración de la restitución del capital prestado y las ganancias producto de este préstamo que, luego, se determinará las condiciones para establecer el “precio justo” de los bienes, materia de intercambio comercial. Sin embargo, es de notar que estas consideraciones tienen que ver con la determinación de la justicia de la acción, en ese sentido, no se trata de un análisis económico, sino más bien del establecimiento de la normativa social y las recomendaciones morales que los ívidos debían tener en sus relaciones mutuas, por tanto, no solo eran ponderaciones en torno al fuero interno del agente económico, sino que alcanzaba el fuero externo en lo político. La usura era un pecado que se pagaba con la restitución de lo cobrado, de acuerdo a si este cobro excedía el “precio justo” moralmente determinado.

Lo que más les interesaba era la “justicia” de la imposición, en el más amplio sentido de ese término, o sea, cuestiones como la de si es posible -y cómo- imponer justamente exacciones, quién puede hacerlo y a quién, para qué fines, en qué medida. Por debajo de sus proposiciones normativas había algo de análisis social de la naturaleza de la imposición y de la relación entre el estado y el ciudadano. (Schumpeter, 2005, p.135)

Para los padres de la Iglesia, el vínculo entre las leyes naturales y las positivas constituía una aspiración que no daba tregua, las recomendaciones morales acerca del buen trato entre los pares tenía como finalidad la perfección de los agentes morales, es por ese motivo que la economía de esta época tiene que comprenderse como un tratado acerca de la justicia, más que como un análisis económico, a pesar que hayan teorizado sobre los impuestos sobre la riqueza

o el consumo, no tenían nada que ver con asuntos específicamente económicos de la hacienda pública. Estas recomendaciones económicas no fueron sistemáticas, sin embargo, hubo la ulterior intención de adecuar las Escrituras a una filosofía que permitiera esta posibilidad, el aristotelismo.

2.2.2 Influencia aristotélica en la economía escolástica

Las tempranas formas de interpretar el fenómeno económico escolástico tuvieron dos fuentes: la del derecho romano, que permitía la propiedad privada, y las Escrituras, que los padres de la Iglesia leían como principios regulativos del buen comportamiento del comerciante. En el siglo XIII, con santo Tomás, una tercera influencia se sumará a la interpretación del fenómeno económico: el aristotelismo.

Es interesante notar que, a pesar de la percepción bifronte frente al comercio, este era percibido como una actividad necesaria, con los riesgos que implicaba el exceso con respecto al “precio justo”. Por eso fue necesario normar la conducta del agente económico para evitar incurrir en pecado, de ahí se deduce la consecuencia que el pecado, en caso de infracción moral en el ámbito económico, recaía sobre el agente, no sobre la actividad. Esta precisión fue evidenciada por el aristotelismo de santo Tomás, para quien había que diferenciar entre la actividad y el agente de la actividad. Por este motivo es que el impacto que tuvo la filosofía aristotélica en la obra de santo Tomás supuso la revalorización del comerciante.

Esta concepción se reforzó con el redescubrimiento de las obras de Aristóteles a comienzos del siglo XIII y la incorporación de la filosofía aristotélica a la teología, primero por Alberto Magno y de modo muy especial por su magnífico discípulo Tomás de Aquino. Para estos nuevos aristotélicos, y también para el franciscano inglés Alejandro

de Hales, la división del trabajo era tan necesaria para la sociedad como el concomitante intercambio mutuo de bienes y servicios. Este era el modo que adoptaba la ley natural en la sociedad. (Rothbard, 2018, p. 78)

Fue de ese modo como los canonistas reconocieron la diferencia aristotélica entre la economía del hogar y el arte de ganar dinero. Efectivamente, dentro de las formas de adquisición aristotélica, la división del trabajo se produce con el nacimiento de la economía del hogar, que es considerada natural, pero que asciende hasta alcanzar un grado que ya no requiere del intercambio de productos para la adquisición de la riqueza, en la medida en que el dinero no es una substancia, por eso es percibida como una forma viciada de adquisición. En esa medida, la diferencia entre la economía del hogar y la del arte de ganar dinero se distinguen porque, para el segundo, hubo el esfuerzo de proporcionar un sistema de leyes que permitiera la administración de la *res pública*. Pertenece, pues, al fuero externo y de ese modo, el pecado se convierte en una medida política para determinar el comportamiento social.

La economía es, para ellos, un cuerpo de leyes, no en el sentido de leyes científicas, sino en el de preceptos morales encaminados a conseguir la buena administración de actividad económica. La parte de la economía que en la práctica era muy parecida a la que había expuesto Aristóteles, se apoyaba en una base teológica cristiana. (Roll, 1978, p. 47)

Incipientemente, la determinación del “precio justo”, no tenía que ver, desde el punto de vista expuesto, con la administración de la hacienda pública y las consecuencias que la determinación del precio de los productos pueda tener en intercambio comercial externo, en el caso de las exportaciones, sino que más bien, concernía a la justicia del acto económico, es decir, el valor moral en la determinación del precio de los bienes pasaba por consideraciones acerca de la necesidad que tiene el productor para su subsistencia y evitar el enriquecimiento por este medio. Tal era el carácter de las disposiciones

económicas, que revestían la intención de legislar sobre el fuero externo. Las leyes públicas debían alcanzar las leyes naturales, en ese sentido, el aristotelismo debía servir como testimonio de la aplicación de las leyes naturales por su coincidencia con aquellas.

Molina identifica claramente el derecho natural con los dictados de la razón (*ratio recta*) y con lo socialmente útil y necesario (*expediens et necessarium*). Estas proposiciones no son en sí mismas sino tomismo formulado más afiladamente. Pero Molina da un paso más (*tract. I, disp. 4*): tras repetir la definición aristotélica, añade, aparentemente para explicar su significación: “esto es”, lo naturalmente justo es lo que nos obliga en virtud de su naturaleza del caso (*cuius obligatio oritur ex natura rei*). (Schumpeter, 2005, p.149)

Entonces, los dictámenes económicos, siguiendo la línea argumental aristotélica bajo el velo escolástico, suponen una base moral. Ese es el caso del cobro del interés, el cual se considera, inicialmente, que no debía ser cobrado porque el dinero, al no ser una substancia, no tiene valor intrínseco. Esta forma de legislar la economía escolástica pretende ser un sistema moral, pero no económico, por eso es que, aunque se censure el cobro del interés por un argumento aristotélico, sin considerar las consecuencias a que conduciría esta medida, luego, se harán concesiones a la usura.

Piénsese lo que se piense de este argumento -el cual ignora, entre otras cosas, la posibilidad de que el interés “puro” sea un elemento del precio del dinero mismo, no un gravamen por su uso separable del mismo dinero-, queda clara una cosa: exactamente igual que el argumento aristotélico, un poco diferente, este discurso no considera siquiera la cuestión de por qué de hecho se paga interés. (Schumpeter, 2005, p.133)

El pretendido sistema moral para el fuero externo, las leyes públicas que debían coincidir con las naturales, usando como puente entre ambas los argumentos aristotélicos condujo a teorías económicas que servirán después para la escuela escocesa, quienes se encargaran de sistematizarlas, ya no en

función a principios morales, sino en un sistema económico, que pretendía ser una ciencia, pero que los escolásticos desconocían.

2.2.3 Casuística económica

La economía escolástica no fue, pues, un sistema, por eso, muchos de los dictámenes que se ofrecían para solucionar problemas económicos contradecían a otros simultáneamente o contemplaban excepciones a la regla, lo cual imposibilitaba que se postularan leyes económicas. En la época escolástica, las leyes morales eran universales y se aplicaban a los casos particulares, como los producidos a nivel económico. La razón de esto se debe al ambivalente concepto de *Beruf*, que puede significar tanto vocación como profesión. El vínculo entre ambas acepciones es la razón del surgimiento del capitalismo moderno, tal como Weber después reiterará con su espíritu protestante.

En la actividad intramundana radica el verdadero servicio a Dios. Según la teología católica, la luz de la gracia puede brillar igualmente sobre justos y pecadores. Por el contrario, según la Reforma, el pecador ya no puede buscar el perdón y la redención en la renuncia y en la vida monástica. Solo cumpliendo la vocación cotidiana, siendo un auténtico monje en las acciones de cada día, podrá conseguir la salvación. De este sistema de pensamiento surgió según Weber el término “vocación” (*Beruf*). (Vigo, 2006, p. 277)

La profesión tuvo el sentido original del llamado *pro-* (a favor de, delante de) - *fateri* (admitir, confesar), del mismo modo, la vocación comprendía la idea de *vocatio*, participio del verbo *vocare* “llamar”, ambos términos fueron reunidos por los luteranos en el concepto de *Beruf*. Al vincular ambos conceptos se hizo de la vocación una actividad de servicio, por eso la vocación tiene un sentido económico y social. Por esta razón, la economía para los luteranos no se

basaba simplemente en un dictamen moral, sino que tiene aristas sociales y se debe contemplar las consecuencias en la actividad pública, no solo como un mandato moral del buen comportamiento.

Esta llamada indirecta de Dios a una profesión concreta incide en la concepción luterana de la sociedad. La profesión presupone siempre una relación de cambio. Por eso su elección y su realización no son un asunto privado del individuo. Padres y educadores deben inculcar en los niños que procuren el bien común. La profesión requiere por tanto en el sujeto disponibilidad, amor, actitud de servicio. (Vigo, 2006, p. 278)

El llamado de Dios, con la Reforma, descendió hasta alcanzar la inmanencia de la intramundaneidad intersubjetiva que puede ser percibida por las consecuencias de las acciones de los individuos en su vida práctica. Ya no se trata de un llamado personal destinado a la interioridad metafísica del sujeto moral, sino que es un asunto público y rige las normas de conducta en la sociedad. Así, se produjo el cambio con respecto a la idea medieval de la primacía de la vida contemplativa sobre la activa. A partir de este momento, la llamada luterana (*Beruf*) se demuestra en las consecuencias de las acciones.

La intervención de la llamada de Dios en el mundo, no en el sentido de providencialismo, sino más bien como el acceso del hombre a la escatología divina, permitió a Weber relacionar la ética protestante con el espíritu capitalista, porque la relación entre vocación y profesión compelen al individuo protestante a la actividad económica, muy a diferencia de posturas conservadoras con respecto a lo económico, a esto llama Weber “espíritu capitalista”.

Cuando Jakob Fugger califica de “pusilánime” la posición de su colega de negocios que se había retirado y que le aconsejaba a él hacer lo mismo -porque ya había “ganado bastante durante mucho tiempo” y debía dejar a otros que también ganaran- y le responde que “él [Fugger] tenía otra idea totalmente distinta y que quería

ganar cuanto pudiera”, el espíritu de esta afirmación se distingue claramente de la de Franklin: lo que en Fugger es manifestación de una disposición al riesgo comercial, indiferente desde el punto de vista moral, adquiere en este último el carácter de una máxima de conducta de índole ética. En este sentido concreto utilizamos nosotros aquí el concepto de “espíritu del capitalismo”. (Weber, 2016, p. 86)

Otra es la escena que se contempla desde la segunda escolástica, no solo los agentes económicos son otros, sino también las instituciones en las cuales se enmarcan y que les permiten existencia y movilidad. Aunque aún haya discusión acerca de si la ética protestante produjo el capitalismo, es incuestionable el impulso del comportamiento humano hacia lo económico. Del mismo modo, no se puede dudar de la existencia de la economía como fenómeno social, aunque no haya sido sistematizada en una teoría, y que este fenómeno social responde a un principio ético.

Para los teólogos de la segunda escolástica, persiste la creencia en la superioridad de la vida contemplativa por sobre la activa, esta creencia se sustenta en la fuente transcendente de la redención de los pecados, la actividad humana puede ser evaluada desde un acto privado de constricción. En esto consiste la distinción que estos teólogos hacen entre la profesión y la vocación.

Los teólogos españoles del Renacimiento no conocen otra profesión que la que se hace en la vida consagrada mediante los tres votos. Lo religioso no penetra ni impregna en ellos el ámbito de las realidades profanas tan profundamente como en los Reformadores. (Vigo, 2006, p. 293)

A diferencia de los reformadores, para los escolásticos, la vocación representa la consagración a la vida religiosa, muy distante de la mundana profesión reformista. Los deberes para sí mismo y para los demás consiste en alcanzar la perfección moral. Si lo que se busca es el agrado de Dios y la introspección

personal en una penitencia individual de la vida contemplativa, la cual tiene más valor que la actividad mundana, que es percibida como fuente de males en el agente moral, entonces las regulaciones estatales son muy distintas de las de la perfección individual.

Hay mayor bondad en aquel que tiene mayor caridad. “no es mejor cristiano el que da más limosna o ayuda más -precisa Vitoria-, sino porque mercede de estas acciones muestra tener mayor caridad”. (Vigo, 2006, p. 286)

Desde este punto de vista, el mejor cristiano es aquel que ama a Dios antes que al prójimo, porque la forma de vida social y la perfección moral de los agentes corresponden a ámbitos muy diferentes, en eso consiste la diferencia que hacen entre el fuero interno y el externo, que permite la adopción de leyes universales en el ámbito moral, pero puede haber excepciones a la regla en el ámbito práctico, sin que haya contradicción lógica o, si se quiere, pecado.

Tal es el caso de la usura, que, inicialmente, fue censurada por contravenir las disposiciones morales de los agentes económicos, no por consideración a las consecuencias que puedan tener estos fenómenos en la hacienda pública y las relaciones entre los comerciantes. La falta de consideración a las consecuencias sociales que tienen sus disposiciones morales condujo a la ausencia de justificación de sus prohibiciones en el ámbito económico, fuera del eclesiástico.

Juristas y teólogos medievales cometieron un error trágico como ninguno al incluir entre sus tesis económicas la prohibición de la usura. La prohibición era económicamente irracional, al privar absolutamente de crédito a prestatarios marginales y de alto riesgo. No tenía ningún fundamento en la ley natural, y prácticamente ninguno en las enseñanzas del Antiguo y del Nuevo Testamentos. Pero se mantuvo contra viento y marea a lo largo de toda la Edad Media, por lo que juristas y teólogos tuvieron que pergeñar con arte e ingenio retorcidos argumentos para encontrar excepciones a la prohibición y de ese modo dar cabida a la creciente práctica de

prestar dinero y cargar un interés sobre los préstamos. (Rothbard, 2018, p. 75)

Las leyes de que se disponía, para los medievales, en materia económica, eran morales, en esa medida gozaban de universalidad, pero su aplicación al mundo no podía ser directa, por lo que tuvieron que condescender ante los casos particulares. Efectivamente, los argumentos contra la usura, que se esgrimieron en esta época, cuando querían aducir únicamente argumentos de naturaleza social, lindaban con el absurdo.

Guillermo de Auxerre concede que el pago de intereses es ciertamente voluntario; pero a continuación añade que el prestatario hubiera preferido con mucho un préstamo sin intereses, por lo que en un sentido “absoluto” más que “condicional”, el pago de intereses no es voluntario. No parece que advirtiera que lo mismo cabría decir del comprador de cualquier producto: puesto que cualquier comprador preferiría un bien gratis a tener que pagar por él a un precio, cabe concluir que todo intercambio libre es involuntario y pecaminoso en un sentido “absoluto”. (Rothbard, 2018, p. 80)

De este modo, la ley moral en contra de la usura debió condescender ante casos particulares no contemplados en la ley universal, por ejemplo, en caso que el préstamo signifique un riesgo o una pérdida para el prestamista.

De todos esos casos se desprendía el principio de que hay que considerar normal o inobjetable un recargo siempre que el prestamista sufra alguna pérdida (*damnum emergens*). Algunos doctores sostenían que el prestamista sufre siempre e inevitablemente una pérdida así al entregar su dinero. Pero la mayoría se negó a aceptar esta opinión. (Schumpeter, 2005, p.142)

Pero la usura fue justificada posteriormente no solo en caso de pérdida o riesgo de pérdida por parte del prestamista, sino también en el caso de que el préstamo le impida lucrar con su dinero:

Aun más importante para quebrantar la prohibición originaria fue la doctrina relativa al *lucrum cessans*. Perder la oportunidad de ganar por haber prestado dinero vino a ser otra justificación para cobrar intereses. Las controversias sobre este principio fueron largas y embrolladas; pero fue inevitable el triunfo final de esta doctrina, ya que las mayores oportunidades de comerciar hicieron más fácil

demostrar que se había sacrificado la ganancia por prestar dinero.
(Roll, 1978, p.53)

Dentro de estas excepciones a la prohibición de la usura se podría enumerar muchas otras, que conforme las formas de efectuar el comercio se hicieron más complejas, también resultaban complejas las teorías para justificar el intercambio comercial y el cobro de intereses por tal. Tal es el caso de la *commenda* (asociación) o el de *contractus trinus*, que fue expuesta por primera vez en 1514 por el profesor alemán Eck, según la cual el mercader que pedía dinero prestado debía pagar el cinco por ciento de interés, pero la doctrina católica aún no estaba lista para aceptarla, pero con el paso del tiempo y el enrevesado desarrollo de las transacciones comerciales, terminaron por condescender.

2.3 Las leyes económicas son leyes morales

Hasta este punto se puede articular dos presupuestos económicos en la segunda escolástica: el pesimismo antropológico y la primacía de la vida contemplativa; de los cuales se deduce un tercero, que el objeto de la economía escolástica consiste en la aproximación de la ley a la conciencia.

Acerca de lo primero, la fundamentación de la actividad económica en la segunda escolástica se basa en el dominio del hombre sobre la tierra, que supone, a su vez, la propiedad de Dios. Por tanto, la propiedad privada está justificada; sin embargo, el ser humano, por sus múltiples máculas, puede hacer un uso inadecuado de los bienes concedidos.

De esta manera, las leyes positivas serán justas si es que coinciden con las leyes naturales. De lo anterior se deduce dos consecuencias, por un lado, que el fundamento de las disposiciones económicas en la segunda escolástica es la

determinación de la justicia moral en los actos de los agentes económicos; por otro lado, que la adecuación de las leyes positivas a las leyes naturales es un proceso interpretativo, porque dadas las limitaciones del humano entendimiento, no se puede saber cuál fue la voluntad de Dios.

Estos dos rasgos fundamentales: el dominio (propiedad) de Dios sobre la tierra y el pesimismo antropológico de la segunda escolástica; condicionarán la interpretación que se haga de las leyes legadas por la legislación romana.

Efectivamente, la ley romana permitía la propiedad privada y además su promulgación no implicaba su inmediato cumplimiento, sino que tenía el estatuto de un proyecto de ley que debía ser aceptado por el pueblo, esta peculiaridad posibilitó su sometimiento a principios proporcionados por los Padres de la Iglesia, en la medida en que la propiedad privada humana era deducida por la concesión divina y el estatuto de las leyes positivas no suponía su cumplimiento taxativo, sino que debía modelarse de acuerdo con las leyes naturales, de las que poco se sabe, por las limitaciones del entendimiento humano.

Acerca de lo segundo, la primacía de la vida contemplativa en la segunda escolástica imposibilitó la formulación de un sistema articulado de leyes económicas, porque esta economía dependía de la justicia moral, no de presupuestos prácticos para la solución de problemas mundanos en el ámbito económico.

Las leyes romanas, en la que se basó la economía escolástica, no solo fueron tamizadas por el filtro de las Escrituras y la lectura de los padres de la Iglesia, sino además con el arribo de la filosofía aristotélica, éstas recibieron un

fundamento filosófico según el cual la economía estaba destinada al ámbito ético. Efectivamente, el vínculo luterano entre vocación y profesión fue posible por el concepto de *Beruf*, que permitía que las acciones fueran juzgadas por sus consecuencias prácticas, no por sus intenciones. En cambio, para los escolásticos este vínculo no se produce, las leyes divinas permanecen en la trascendentalidad metafísica incomprensible al limitado entendimiento humano. Esta trascendentalidad de las leyes naturales permiten la percepción de su perfección, que, enmarcados en la jerarquía ontológica divina, mientras más próximos nos encontremos al mundo, mayores serán las imperfecciones que se padezcan. Por esta razón, las disposiciones económicas surgían de la ética especulativa no experimental, que, luego, confrontada con la realidad, debía modularse a los cambios y problemas que fueran surgiendo, adoptando de este modo, el casuismo en lo económico. Se trata, pues, de una ética deductiva, no emergía de la práctica empírica; sino de un sistema moral universal ante el cual la realidad debía comparecer.

De este modo, la economía escolástica se basaba en la caridad, que era un principio introspectivo, por lo que no se demuestra en la práctica, sino en las intenciones del agente. Más valía alcanzar el agrado de Dios que el de sus prójimos.

Estos dos presupuestos de la economía escolástica permiten deducir uno tercero: el objeto de esta economía es la aproximación de la ley a la conciencia moral.

De acuerdo con el vínculo luterano entre vocación y profesión, los dictámenes sociales se efectúan desde la práctica y en vista a las consecuencias que pueda tener, es por eso que la distinción entre clases sociales debía responder

también a disposiciones económicas en el mundo de la vida. Teniendo en cuenta lo anterior es que Lutero se permite distinguir entre tres estamentos.

Lutero habla de tres estamentos, órdenes o jerarquías: el estamento matrimonial, el estamento espiritual y el estamento gobernante. Esta clasificación tripartita de los estamentos, que se ha hecho clásica, aparece en Lutero por primera vez en el *Sermón sobre sacramento del bautismo* de 1519. Esta división guarda un cierto parecido con la triple estructura de la cual hablan algunos autores medievales y recuerda, según E. Troelsch, la configuración del Estado platónico. En 1528, en su Confesión sobre la cena, torna Lutero a hablar de los tres estamentos. El estamento espiritual incluye todos los que están al servicio de la palabra, los párrocos, los sacristanes y los directores de la caja común; al estamento matrimonial pertenecen los padres, los hijos y los criados; a la autoridad temporal el príncipe, los jueces y todos los que ostentan un cargo (canciller, escribano, etc.) (Vigo, 2006, p.295)

Sin embargo, es importante notar que los agentes participantes en los tres estamentos no se excluyen entre sí, en la medida en que uno de ellos puede participar del otro, tal es el caso del hombre, por ejemplo.

El matrimonio es pensado como una anticipación a la división del trabajo, en esa medida, íntimamente relacionada con el concepto de *Beruf*, por esa razón, aunque el matrimonio sea una institución producto de la voluntad y creación divina, tiene, en realidad, un carácter estamental, secular y, por tanto, sometido a una legislación civil. En el caso de los gobernadores, todos prestan servicio a Dios, en la medida en que el Estado no es únicamente producto de la intervención divina, sino además una institución al servicio de Dios, por tanto, todos los funcionarios prestan servicio divino.

En el caso de la Iglesia, el orden es diferente, porque el orden institucional es otro al del Estado o la familia, en eso consiste la distinción entre el Estado y la Iglesia.

En cambio la Iglesia, en cuanto estructura social, no se puede organizar según las leyes de la biología (matrimonio) ni según las del Estado. No porque ella no sea de derecho divino lo mismo que los demás estamentos, ni porque tenga el amor en ella otro rango que en los estamentos, sino porque sus funciones tienen un contenido distinto del del matrimonio o del Estado. De aquí que las funciones eclesiásticas no conciernan exclusivamente a los párrocos. Esta es la doctrina de Lutero sobre la legitimidad o autonomía del Estado, de la economía y de la Iglesia organizada. (Vigo, 2006, p.297)

En este sentido la independencia de los estamentos garantiza la separación de la Iglesia del Estado dentro de la doctrina luterana. Pero, además, esta distinción entre estamentos, no solo distingue las clases sociales, las funciones de los agentes morales, sino que estas funciones están determinadas por el lugar que ocupan dentro de la estructura social y no por razones puramente eclesiásticas.

En el caso de la escolástica española, no hay distinción entre estamentos, porque no existen. Las distinciones sociales obedecen a disposiciones religiosas, el orden feudal, desde la coronación del rey hasta el cobro de impuestos a los vasallos, estaba legitimado por la jerarquía divina. En este sentido, la economía se justificaba por el dominio de Dios en la tierra.

Las disposiciones de orden acerca del comportamiento del Estado, la familia y la Iglesia eran emanadas desde el casuismo moral, de acuerdo con los casos presentados. Estos tratados casuistas recibieron el nombre de *Espejos de conciencia*.

Los títulos mismos de los libros publicados sobre esta materia delatan los contenidos. Muy pronto empiezan a proliferar los llamados *Espejos de la conciencia* en la primera mitad del siglo XVI. Estas obras, generalmente breves, responden al título, pues son una especie de prontuarios morales, *Espejos* que reflejan sobre la conciencia del individuo el ideal ético propio de su estado. Estos *Espejos* son casi todos anónimos. El más amplio de todos vio la luz en Sevilla en 1536 y lleva como título *Espejo de la conciencia que trata de todos los estados*. En él el autor, anónimo, expone los

oficios de los duques, de los condes, marqueses y señores; afirma la institución divina de los príncipes pues “tienen las veces de Dios en la tierra”; urge la obediencia a ellos y la veneración por parte de los súbditos y vasallos, así como una mayor entrega y amor a Dios de los príncipes y señores. (Vigo, 2006, p.302)

De esta manera, la familia, que en los estamentos luteranos debía ser la anticipación de la división del trabajo en la sociedad, para los escolásticos, las relaciones al interior de la familia no estaban basadas en órdenes biológicas o distinciones sociales, sino en el comportamiento dictado por las Escrituras en los Espejos de la conciencia. Por tanto, las relaciones dentro de la familia también anticipaban el orden social, pero basado en el amor que debían a Dios, del cual se deduce las obligaciones frente a él. Las obligaciones económicas entre los vasallos y el rey se deben al amor que le tienen a Dios y por extensión al rey, que es su vicario, quien, prestando un servicio a Dios, debía ser remunerado por el cumplimiento de sus obligaciones para con sus súbditos.

Al nudo de amor que debe haber entre marido y mujer sigue el vínculo entre padres e hijos. El hijo debe amar al padre “por haber recibido de él la vida y el ser donde se fundan todos los bienes naturales. Y por ende el padre se ha de amar como principio de donde el hijo procede, en lo cual tiene semejanza con Dios”. Esta relación fondal obliga al hijo a honrar y socorrer a sus padres en necesidades materiales y a desearles los bienes espirituales y a procurárselos con la oración. (Vigo, 2006, p.304)

Esta relación entre padres e hijos basada en el amor, que genera obligaciones económicas se traslada a las relaciones de subordinación entre gobernante y gobernados, cuyas obligaciones hacia los superiores se fundan en el amor que les deben por el cuidado proporcionado como un deber mandado por Dios, cuyo cumplimiento es garantizado, porque la conexión entre ambos no se sostiene en una necesidad por bienes y servicios, sino por la conexión que existe entre el que ama y el objeto amado. El amor del gobernante es superior

al que el gobernado tiene, porque al amarlo, se ama a sí mismo, ya que, siendo parte de sus dominios, es parte de su propiedad.

Por esta razón las disposiciones económicas, para la segunda escolástica española, se fundamentan en la búsqueda del agrado de Dios y, por lo tanto, el objeto de la economía era la aproximación de la conciencia a la ley. Este carácter medieval de la economía escolástica es la que se trasladará a tierras ultramarinas, que será confrontada con una realidad inusitada, ante la cual los principios directos deberán condescender, ¿en qué se puede basar el amor y por tanto obligación de los habitantes de las indias descubiertas a sus colonos? Aún más si es que no se determina la línea de parentesco que tienen con respecto de Adán.

La economía escolástica debía sufrir un proceso de mestizaje en el proceso de evangelización, el cual tiene un propósito no solo eclesiástico, sino también político y económico, porque al evangelizar generaba nuevas identidades, que no resultaron ser las mismas que las de la España peninsular y cuya excepcionalidad conduciría a su emancipación. De este modo, es importante notar los intentos de evangelización al tratar de hallar similitudes entre los sacramentos católicos y los ritos míticos de ultramar.

CAPITULO III

3 SINCRETISMO ECONÓMICO JESUITA

En este capítulo, se mostrará la diferencia que hubo en el modo de evangelización jesuita y el ordenado por las bulas papales acerca del trato a los indios. Esto supone una evolución del concepto de sincretismo, que inicialmente puede ser comprendido como la apropiación de una cultura por otra, en la que persiste la dominante; pero en el caso de los jesuitas, el método de evangelización permitió comprender el sincretismo cultural: el surgimiento de una cultura a partir de dos distintas entre sí, que se experimentó en la colonia peruana. Para lograr este objetivo, en primer lugar, se mostrará la ineficacia de la evangelización efectuada antes de la llegada de la compañía de Jesús a las colonias americanas. En segundo lugar, se explicará la influencia económica, política y social que implica un cambio en la ideología religiosa en las comunidades andinas. En tercer término, se mostrará un ejemplo de sincretismo religioso, que, con cierto éxito, lograron vincular la doctrina evangélica con la ideología mítico religiosa andina en la Fiesta de las cruces; luego, se verá las diferencias doctrinales de la compañía de Jesús con respecto a otras compañías; finalmente, se presentará el caso de los guaraníes, en el que el sincretismo religioso tuvo consecuencias en la forma de estructurar la sociedad y los agentes económicos que regirán en las colonias americanas luego de la expulsión de los jesuitas.

3.1 Extirpación de idolatrías

Pese a las bulas papales acerca del trato a los indios en las tierras descubiertas en ultramar, como el concilio de Trento² y el II concilio Limense³ que acataban estas disposiciones, muchas de las compañías eclesiásticas incumplieron estas ordenanzas y se cometieron muchos abusos en materia económica con respecto a los indios, quienes carecían de un concepto de moneda o de propiedad privada. En vista de estos abusos, las demandas de los indios por un trato justo dieron origen a la llamada “extirpación de las idolatrías”, que no tenía el objetivo original de la evangelización y conquista de las tierras descubiertas. Por el contrario, este doble objetivo ya estaba encaminado cuando la extirpación de las idolatrías se oficializó en las colonias americanas. Por lo tanto, respondería a otros intereses. Sumariamente, estos

²Fue efectuado en tres partes y, finalmente, se concluyó en el año 1563. Aunque tuvo, originalmente, la intención de buscar la unidad de la Iglesia católica frente al avance del protestantismo, dos décadas después de haber iniciado el concilio de Trento, las motivaciones se orientaron hacia el trato que debían recibir los indios en las tierras ultramarinas conquistadas. Sobre base de estos ejemplos, se puede afirmar que lo que los obispos hispanoamericanos querían presentar al Concilio a toda costa era una serie de problemas, unos de carácter dogmático, otros de orden práctico y moral, que habían surgido de las dificultades prácticas que brotaban del encuentro y de la convivencia de culturas tan diferentes, y que eran de importancia vital para la propagación de la fe en las tierras recién descubiertas. Estas eran disputas acerca de problemas de difícil solución, tales como el mismo título de la conquista, el derecho de hacer guerra a los indios, las normas de convivencia entre los naturales de aquellas partes y los conquistadores, encomienda y servicio personal, la forma en que había de ser predicada la fe, las capacidades intelectuales de los indígenas, la norma que se debía guardar tanto en la instrucción religiosa como en la administración de los sacramentos, la relación entre la autoridad civil y eclesiástica o la cuestión del legado pontificio en las Indias españolas. (Tánac, 2002, p. 136)

³ Felipe II urgirá a los metropolitanos de España y de las Indias a la celebración de los concilios provinciales para recibir los decretos del tridentino. Tras el de la provincia tarraconense, en 1565 se iniciará el de Toledo, y el año siguiente tendrán lugar los de las restantes provincias, salvo la de Sevilla - por la negativa a convocarlo de su arzobispo, Fernando de Valdés- que se retrasará hasta 1572. Atendiendo a los deseos del monarca, se ocuparon solo de la imposición de la disciplina eclesiástica según el espíritu y la legislación de Trento: la obligación de la residencia y la pobreza de los obispos, el desarraigo de la simonía y el lucro en la concesión de beneficios eclesiásticos, la provisión de las parroquias mediante concurso, y la depuración del culto. Otras cuestiones doctrinales ya tratadas en el tridentino no fueron examinadas. (Vizuete, 2014, p. 177)

se pueden reducir a dos: por un lado, la afluencia de los clérigos peninsulares que, en búsqueda de posiciones ventajosas, se embarcaron al Nuevo Mundo pensando que encontrarían un lugar de residencia y rentabilidad asegurada, y, por otro lado, como consecuencia de lo precedente, es que las doctrinas asentadas en el Nuevo Mundo no se dieron abasto para acoger a todos los nuevos residentes que fueron llegando. Por lo tanto, dada la situación de haber más clérigos que indios que les sirvieran, comenzaron los abusos hacia los indios, quienes no podían satisfacer las demandas de los nuevos clérigos, de manera que esta situación dio lugar a reclamos jurídicos y demandas contra estos abusos. Una solución frente a esta doble situación fue la de crear la extirpación de idolatrías como recurso que permitía que los nuevos clérigos recibieran una ocupación y, por otro lado, hacer frente a las demandas de los indios como una forma de represalia por sus quejas. Entonces, la extirpación de las idolatrías comienza en Perú colonial como producto de un conflicto entre los clérigos, tal como menciona Acosta (1987):

Duviols comienza su aproximación al contexto del problema desde la óptica del "conflicto" entre obispos y regulares en el momento inmediatamente postridentino de la Iglesia colonial. La expansión de la propiedad rural de las órdenes religiosas a partir de la década de 1560 aproximadamente, el crecimiento del número de clérigos en la sociedad colonial y el control de la mayoría de las doctrinas por los religiosos condujeron, en efecto, inevitablemente a roces entre los obispos y las órdenes en toda la colonia, con dos puntos centrales de conflicto: la disputa por el pago del diezmo de las propiedades de las órdenes, que estaban exentas del mismo y que atenuaban el crecimiento de la cuota del diezmo correspondiente a los obispados; y el control del poderoso recurso social y económico que eran las doctrinas de indios, que los religiosos se negaban a abandonar y someter a la completa visita de los obispos. (p. 174)

Efectivamente, la creciente economía del Nuevo Mundo condujo al arribo de muchos clérigos que esperaban que sus enseñanzas de la doctrina redituaran;

sin embargo, sus expectativas no fueron cubiertas por el déficit de plazas para satisfacer la afluencia de clérigos:

Es sabido que no había suficientes plazas para satisfacer el creciente número de clérigos. El mismo P. Duviols, en el "Prefacio" a la obra que comentamos, ofrece el dato de la existencia de 100 clérigos sin ocupación en los años del III Concilio de Lima, frente a 300 unos cincuenta años más tarde, pero no va más allá, tras exponer el dato, de centrar su atención en el enfrentamiento entre los obispos y las órdenes, lo cual no puede conducir nunca al "descubrimiento" de la idolatría ni a la aparición de las campañas. Para llegar a ello hay que considerar que, pese a no poder dar satisfacción a todos los clérigos sin empleo, la Iglesia iba a realizar un esfuerzo no sólo por intentar ocuparlos, sino por intensificar la acción de sujeción de la población indígena al sistema colonial desde el punto de vista ideológico que, hasta entonces, no había sido muy fuerte. (Acosta, 1987, p.175)

Entre las posibles soluciones que se pensaron para dar término al problema de la abundancia de clérigos provenientes de España, uno de ellos fue la convocatoria al III Concilio Limense, en el cual se acordó, como solución al problema, reducir la cantidad de feligreses por reducciones. Es decir, a cada reducción de indios se contemplaba la reunión de diferentes ayllus desperdigados y, muchas veces, de difícil acceso en las montañas; por ese motivo se pensó que, al reunirlos en una sola reducción, se facilitaría el trabajo misional. Sin embargo, ante la cantidad de misioneros, fue preferible reducir la cantidad de feligreses por reducción a fin de acoger a los misioneros que no gozaban de una doctrina que impartir. Pero esto no se llevó a cabo hasta mucho después y siguió habiendo el reclamo por el exceso de feligreses por reducciones.

Pero regresemos al aumento del número de doctrinas. Como es lógico, este proceso, con el consiguiente incremento de la presión económica, trajo consigo consecuencias importantes para el sistema colonial. Si nos detenemos en los encomenderos, al deducirse de su tributo el pago del sínodo o salario de los curas y ser mayor el

número de éstos, aquéllos vieron cómo mermaba aún más su renta dentro del largo declive que venía experimentando con la caída de la población indígena y, desde luego, existen ejemplos de resistencia de encomenderos a la creación de nuevas doctrinas en sus repartimientos. (Acosta, 1987, p.179)

Sin embargo, hubo quejas de los encomenderos por el excesivo crecimiento de doctrineros en su repartimiento, porque había demasiados eclesiásticos y no suficientes indios para servirles.

Parece ser que la extirpación de las idolatrías apareció como consecuencia del reclamo de los indios por los abusos cometidos por los clérigos en términos económicos y de mano de obra:

Todo lo dicho hasta aquí refleja la gran ebullición existente en el mundo de las doctrinas justo en los años previos a la denuncia del "descubrimiento" de la idolatría por Ávila, particularmente en zonas claves como Huarochirí y Cajatambo, y es desde este fenómeno de concentración de la presión económica en las doctrinas desde donde sí se puede comprender el surgimiento de la extirpación. Porque fue contra dicha presión que los indios reaccionaron, de forma cada vez más frecuente, denunciando a sus curas ante las autoridades eclesiásticas, y de una de esas reacciones, en el caso de F. de Ávila, surgió el "descubrimiento" de las idolatrías. Por si no fuera poco esta consecuencia, no se puede decir que las denuncias de los indios tuvieran mucho éxito dado que, en términos generales, desde el arzobispado de Lima se mantenía una actitud tolerante hacia los doctrineros en las querellas. En efecto, no es infrecuente encontrar varios pleitos sucesivos contra un mismo cura, con pruebas suficientes de estar éste utilizando la mano de obra y los recursos de la comunidad, a pesar de lo cual era mantenido en la misma doctrina por el Provisor con el consiguiente riesgo de que se vengara de las demandas de sus feligreses endureciendo su trato hacia ellos, lo que de hecho ocurría. (Acosta, 1987, p. 181)

En esa medida, Acosta sostiene que el descubrimiento de la extirpación de idolatrías se originó no solo para aplacar la ausencia de plazas para los clérigos, sino como una venganza contra los indios querellantes frente a los abusos económicos efectuados por los doctrineros.

Para finalizar las consideraciones sobre el origen de la extirpación, ya en anteriores trabajos se ha analizado la naturaleza de la

explotación económica de los curas en sus doctrinas en el arzobispado de Lima durante el primer tercio del siglo XVII y, si acaso, lo que aquí merece recordarse únicamente como prueba de la relación directa existente entre la presión de los curas y la denuncia del "descubrimiento" de la idolatría con el comienzo de las campañas es el hecho de que no sólo F. de Ávila -de quien ya se ha demostrado que actuó por venganza contra sus indios al denunciar su idolatría-, sino que prácticamente la totalidad de los primeros Jueces Visitadores habían sido objeto de querellas por partes de sus indios feligreses antes de ser nombrados para la extirpación. Así, junto a Ávila y Avendaño, Rodrigo Hernández Príncipe, Luis de Ivfora y Aguilar, Alonso Osorio, Juan Delgado, Plácido Antolínez, Francisco Estrada Beltrán y Julián de los Ríos se vieron envueltos en pleitos entre 1611 y 1621, dándose la circunstancia de que algunos de los mencionados fueron encargados de llevar a cabo las investigaciones de los procesos contra otros de sus compañeros en la lista. (Acosta, 1987, p.182)

No obstante, al interior de la extirpación de idolatrías no había consenso con respecto a los fines perseguidos y que le dieron origen, sino, muy por el contrario, parece ser que hubo diferencias entre las posturas de los doctrineros, pues no todos estaban a favor de la extirpación. Se puede reconocer, por lo menos, tres diferencias entre los doctrineros de extirpación de idolatrías:

Pero a estas alturas parece posible penetrar aún más en el análisis de la composición del clero para poder percibir que, incluso dentro del mismo sector de los doctrineros clérigos, existían diferencias entre algunos de ellos que marcaban sus distintos objetivos y, sobre todo, su diversa situación en relación con el poder dentro de la misma Iglesia y la colonia. Parece posible diferenciar en principio hasta tres tipos de doctrineros, al menos considerando su situación e intereses, sin que con ello se pretenda solucionar definitivamente el tema, sino sólo efectuar un apunte para enriquecer este comentario (Acosta, 1987, p.183)

Por un lado, puede ser interpretado como una especie de contraataque frente a las querellas judiciales de los indios contra los abusos de los clérigos; por otro lado, está la postura de los clérigos que, no teniendo posición dentro de la Iglesia ni doctrina que los acogiera, se sumaron a la campaña de extirpación a

fin de asegurarse una posición dentro de una doctrina; finalmente, otros últimos eran los curas que usaban las campañas como forma de ascenso en la Iglesia.

En efecto, la religión indígena no subsistía exclusivamente por su solidez como sistema de creencias que vinculaba al hombre andino con "lo sobrenatural", ni era sólo una estructura que sirviera como parapeto para preservar las relaciones sociales y la estructura de poder indígenas en el interior del sistema colonial. Su mantenimiento y las condiciones en que éste se producía tenían que ver con las contradicciones del propio sistema de dominación colonial y, de hecho, las comunidades practicaban doblemente los ritos andinos y los católicos, como hay diversos ejemplos que lo atestiguan, aunque normalmente lograban mantener oculta a los visitantes durante mucho tiempo la práctica de su religión original. (Acosta, 1987, p.189)

Entonces, los fines perseguidos por los doctrineros, lejos de encargarse de cumplir un rol evangelizador, poseían una agenda subrepticia que permitía la subsistencia de las dos ideologías simultáneamente. Los indios ocultaban sus ritos y creencias en subterfugios que, en apariencia, eran católicos, pero que, en el fondo, dejaban traslucir una viva convicción andina que persistió a pesar de los esfuerzos de los doctrineros de extirpación de idolatrías.

3.2 Sincretismo en los Andes

Toda organización política se estructura en función de una ideología que acompaña a los miembros de una comunidad de manera consciente o inconscientemente. En el caso de la época medieval, esta convicción estaba arraigada en una jerarquía divina que superaba la contingencia humana; por lo tanto, existía el convencimiento de la monarquía que habían sido elegidos por Dios como un mandato de representarlo en la Tierra. Por ese motivo, a un rey no se le designa, sino que se le unge; no toma el poder en un ministerio, sino en una abadía y es coronado por un clérigo, no por un ministro. Tal era la creencia de la monarquía colonizadora que arribó a tierras de ultramar en

contraste con la naciente modernidad del resto de Europa, el absolutismo del gobernante estaba sustentado sobre la base de un contrato social. Ese es el mérito del *Príncipe* de Maquiavelo: el haber reconocido tempranamente que el poder del gobernante no provenía de Dios, sino de la legitimación de fuerzas laicas. Lejos de esta disputa entre las formas de legitimar el gobierno absolutista, los colonos arribaron a un mundo que era ajeno a ambos agentes confluyentes en este encuentro. Organización social y económica andina se estructuraban de acuerdo con la religión y mitología: “Las creencias religiosas fueron el eje sobre el que se sustentaron las relaciones de los miembros de las comunidades en sus dimensiones privadas o públicas, políticas o económicas”. (Bravo, 1993, p.12)

Es por esta razón que se hace doblemente interesante el sincretismo colonizador que sufrió la nueva tierra descubierta. Los colonos habían llegado con una doble misión: no solo la de la colonización, sino además la de la evangelización. Esto podría parecer, a simple vista, como dos objetivos independientes; sin embargo, los cambios que se producirán en la mentalidad de los andinos repercutirán en la forma en cómo se organice la estructura social de su comunidad. La imposición de una nueva religión suponía, por lo tanto, también un cambio en las formas de organización social. El problema reviste mayor interés si nos percatamos que, con el fracaso de la extirpación de las idolatrías al imponer la doctrina de fe -porque los andinos persistían en sus creencias ancestrales- los nuevos agentes creados a partir de los cambios en la ideología que debía legitimar el nuevo poder jurídico no eran reconocidos por los andinos. Esta ausencia de reconocimiento de las autoridades por parte de los indios tuvo dos consecuencias: por un lado, los indios, al sostener una

mentalidad comunitaria, permitieron una situación esclavista, porque desconocían la propiedad privada; por otro lado, al no reconocer la identidad asignada por los colonos, percibían su nueva situación social como injusta. En el primer caso, el trabajo comunitario les parecía justificado por corresponder a una imagen ancestral que les era familiar; por otro lado, el desconocimiento de la propiedad privada hacía injusto el impuesto civilizador a los colonizadores.

Fue más enérgica su resistencia a las imposiciones de una nueva religión, que rompía su equilibrio social y económico, que la que ofrecieron a la fuerza militar y al nuevo orden político. Fue una resistencia más enérgica, pero también más sorda y más tenaz. Porque las circunstancias en que se desarrolló la Conquista española en el espacio andino estuvo marcada por situaciones que, en cierto modo, permitieron a sus antiguos habitantes hacer compatibles, en un principio, sus antiguas tradiciones y los nuevos modos de vida. (Bravo, 1993, p.13)

Efectivamente, inicialmente hubo la percepción de que el sincretismo religioso permitió la adaptación del nuevo modelo político, pero no era más que una apariencia ilusoria. El sincretismo religioso suponía un nuevo orden político, pero la adopción de una nueva religión no fue posible hasta muy entrada la colonia. No fue suficiente, pues, una transculturización religiosa, si es que no se comprendía la religión y costumbres andinas.

Cuando el proceso de evangelización se inició como un proyecto político, y se llevó a cabo de acuerdo con un programa diseñado por las instituciones eclesiásticas, el hombre de los antiguos «ayllus» vio realmente modificadas sus condiciones de vida. No sólo porque la religión cristiana suponía una profunda alteración de sus creencias, una difícil asimilación del paso del politeísmo complejo a un monoteísmo abstracto, una total incompreensión de la necesidad de destruir y eliminar sus viejos dioses y sus antiguos sacerdotes, en los que descansaba la seguridad de su subsistencia (Bravo, 1993, p.13)

Un ejemplo de cómo afectó el orden social de las comunidades andinas fue el establecimiento de las reducciones. Las comunidades andinas estaban

organizadas en formas de ayllus, los cuales estaban distanciados unos de otros y por lo agreste del tránsito entre ellos, era impracticable la evangelización de los misioneros. Por ese motivo, se organizaron los ayllus reuniéndolos en reducciones, lo que facilitaba la evangelización. Sin embargo, esta forma sedentaria de evangelización tenía sus limitaciones, porque, después de un tiempo, los feligreses se veían mermados por la disidencia.

Es que la evangelización como proyecto político, se estableció a partir de una nueva reorganización de las sociedades-ayllus. La creación de las llamadas Reducciones (asentamientos nuevos donde se concentraron los grupos dispersos que tradicionalmente venían ocupando el espacio geográfico, de acuerdo con las posibilidades ecológicas que éste les ofrecía), rompió sus estructuras, dividió a muchos de ellos, y sobre todo perturbó esa relación con su tierra y con sus espíritus protectores asentados en ella. Se les privó del asidero espiritual con una naturaleza de la que, a pesar de todo, seguían dependiendo. (Bravo, 1993, p. 13)

Otro ejemplo que resultó más exitoso fue la implantación de cruces como símbolos protectores. Como es sabido, las divinidades andinas no eran seres sobrenaturales que trascendían el orden natural del mundo, sino que mantenían una comunicación directa con ellos; eran representaciones de hombres y mujeres que habían sido trocados en montañas, ríos y lagunas, por lo que cumplían un rol protector con respecto a los habitantes de las comunidades andinas; por ello, la representación de las cruces como símbolo de protección de lugares naturales sirvió como elemento sucedáneo de sus ritos.

La acción misionera, consciente o inconscientemente de las consecuencias que ello pudiera tener, contribuyó a ese proceso de reinterpretación y en cierta manera lo fomentó. Por una parte, al imponer un nuevo símbolo, la Cruz, como sustitutorio de las antiguas «huacas» en los lugares sagrados. Por otra, esforzándose en la búsqueda de paralelismos en la significación más profunda de los mitos y creencias indígenas con los principios de la doctrina

cristiana. De la superposición de lugares de culto se derivó la superposición de universos ideológicos. La devoción a los santos se asimiló fácilmente a la reverencia a determinados espíritus protectores. La creencia en una fuerza ordenadora, más que creadora, del universo tiempo-espacio, el «Viracocha», llevó a los misioneros, por otra parte, a reinterpretar la idea de una divinidad superior que se identificó con la del Único Dios Creador'. (Bravo, 1993, p. 14)

La asimilación fue más rápida en la medida en que hubo también una apropiación de su idioma. El quechua, que conocemos actualmente, no es el que se hablaba en el mundo prehispánico. Para sus hablantes, por su religión, era impensable la idea de un Dios abstracto. Incluso la apropiación idiomática sufría de máculas que no se pudieron superar: tanto en el ejemplo de las cruces como en la adopción de su idioma, los habitantes de las comunidades andinas persistieron en la creencia de deidades intramundanas y con valor matricial con respecto a su mundo; entonces, el sincretismo idiomático sirvió como fuente vinculante de conceptos que obedecían a entidades distintas. El lenguaje se dividió entre el formalismo conceptual, el cual era público, y el contenido ideológico privativo para cada tradición; se podían comunicar, pero se mantenían enajenados en su propio solipsismo cultural. Se usó, pues, los mismos términos para expresar ideas distintas. El sincretismo más que semántico fue únicamente sintáctico.

Sin duda, el hecho de que la evangelización se llevara a cabo a partir de las lenguas indígenas, facilitó la asimilación-yuxtaposición de creencias. La supervivencia de la lengua y la carencia de escritura prehispánica, que hizo muy difícil la alfabetización de las poblaciones andinas, supuso la continuación de la vigencia de una vigorosa tradición oral y, con ella, la supervivencia de los simbolismos asociados a las formas lingüísticas en que se expresaban los mitos. Con las mismas palabras se pretendía expresar diferentes ideas. Pero esa aparente aceptación de creencias resulta más difícil si se suprimen las prácticas y rituales con que se manifiestan. Y los misioneros intentaron suprimirlas. (Bravo, 1993, p. 14)

Sin embargo, aunque de modo gradual se fueron introduciendo las divinidades en la legitimación del orden social, este no fue aceptado del todo. Los andinos realmente enmascararon sus creencias primigenias en la aceptación de nuevos ritos que coincidían con los cambios en la rotación de la Tierra en el caso del calendario agrícola.

De manera consciente o inconsciente, los indígenas andinos asumieron por una parte la actitud de aceptar, aunque lo hicieran con intención de enmascarar las unas con las otras, las nuevas creencias, para pasar de un sincretismo ideológico a otro ritual. Estas mantenidas especialmente en celebraciones de las festividades cristianas coincidentes con los ciclos agrícolas, o, como decíamos, en la veneración a los santos. La identificación del Apóstol Santiago con las divinidades telúricas del rayo y el relámpago parece que fue inmediata. Los cultos Marianos asociados a los cultos a la tierra han sido también calificados como una de las más notables manifestaciones del sincretismo religioso andino, que para Manuel Marzal no parece suficientemente probada. (Bravo, 1993, p. 16)

Otro ejemplo particularmente interesante es el del enmascaramiento los ritos funerarios andinos por el de los cristianos, porque supone la aceptación de un mundo suprasensible, que, de haber tenido éxito, habría supuesto amplias consecuencias en la organización de la vida política andina.

Más difíciles de mantener, por lo que fueron practicados en la clandestinidad, fueron los rituales funerarios y la veneración a los cuerpos momificados de los antepasados, objetivo fundamental de las «Campañas» de los extirpadores. Pero aun así, en ocasiones fueron capaces también de enmascararlos en los cementerios cristianos; porque sin duda esos rituales, al igual que los de carácter agrario, de fuerte significación social y económica, eran considerados absolutamente imprescindibles para asegurarse la continuidad de la cohesión de los grupos ante el proceso inevitable de una diferenciación de status económico y social entre sus miembros, propiciado por la nueva política colonial, que no existía en los antiguos ayllus regulados, como decía más arriba, por los lazos de parentesco o, como dicen los cronistas primitivos, por la «ley de hermandad». (Bravo, 1993, p.17)

Cuando se habla de sincretismo religioso, se debe comprender que son dos ideologías en pugna y, aunque el poder era ejercido por los colonos, no pudieron trasponer su orden de ideas al andino. Por eso, la colonización es percibida como ilegítima, porque la forma en cómo el orden político era establecido no correspondía al ideológico de los nuevos súbditos del rey, quienes no lo reconocían. Eso es lo que sucedió, por ejemplo, cuando los colonos hicieron coincidir las liturgias con el calendario agrícola indígena:

Esta es una de las razones que impulsaron el surgimiento de asociaciones religiosas o cofradías de indígenas, que al amparo de las órdenes religiosas fueron estableciéndose en todo el ámbito del virreinato, desde las tierras de la actual Bolivia a las de Ecuador. Con ellas, los misioneros facilitaron el acercamiento de los fieles a la nueva religión, y éstos intentaron a su vez, a través de ellas, afirmarse como unidades bien definidas en una sociedad multiétnica. Sustentadas en devociones populares, alentadas con frecuencia por las diferentes órdenes religiosas, encontraban la oportunidad de fomentar una liturgia cristiana coincidente con el calendario agrícola; pero también conseguían a partir de la estructura de los rangos de «cargos» desempeñados cíclicamente por los cofrades, mantener el poder político de sus antiguas estructuras internas como ayllus (Bravo, 1993, p. 18)

Por eso, es discutible si realmente la sustitución de los conceptos e imágenes andinas por las cristianas realmente llegaron a cambiar la estructura de las categorías con la que los andinos comprendían y organizaban su mundo entorno.

En todo caso, un tema de debate no totalmente resuelto es si la transformación de las religiones andinas hacia un cristianismo indígena supone la supervivencia de categorías mentales propias, y la vigencia de sistemas simbólicos mediante los cuales ese cristianismo se expresa en manifestaciones no acordes con un verdadero sistema católico. Este debate se plantea, más a propósito de las concentraciones indígenas en los ámbitos urbanos. (Bravo, 1993, p. 18)

Entonces, el problema que se cifra en torno al sincretismo religioso colonial que conduciría a una legitimación de la estructura colonial es el de saber si es que, en las formaciones políticas y sociales coloniales, producto del sincretismo religioso, persisten ideologías y cultos andinos arraigados y enmascarados de cristianos. Esa es una de las falencias de la extirpación de las idolatrías: los doctrineros extirpadores de idolatrías, muchas veces, se vieron engañados por los comuneros andinos al enmascarar a sus divinidades con signos y conceptos cristianos, pero que mantenían obstinadamente arraigados a la tierra.

En el medio rural, parece evidente que las comunidades subsistentes necesitan mantener ciertas prácticas ancestrales como medio de controlar las fuerzas que ellos siguen creyendo, actúan sobre la tierra, los rebaños, y la propia comunidad. No pueden desaparecer porque el antiguo modo de producción sobrevive y la subsistencia de las comunidades depende de él; y los elementos ideológicos siguen siendo necesarios, aunque los adapten. El esquema y el simbolismo de los rituales perviven con formas nuevas. La permanente dialéctica aculturación-resistencia cultural se refleja en el intento de asumir, desde su propia cultura, los comportamientos y actitudes de la cultura cristiana occidental. El hombre andino ha sido capaz de articular, en un proceso de yuxtaposición o sustitución, tanto las creencias como las prácticas religiosas, con una ambigüedad de fines e intenciones que buscan ante todo la eficacia y el difícil equilibrio que se ve amenazado por su situación de dependencia, en una cultura dominante foránea. (Bravo, 1993, p. 18)

Los colonos españoles experimentaban una floreciente segunda escolástica; por lo tanto, sus agentes morales y políticos son muy distintos a los de sus pares europeos. Para los colonos peninsulares, las definiciones tanto de las cosas como de las personas están enraizadas en el lugar que ocupan en el mundo, de ahí que el trabajo fundamental, en el sentido más profundo de la palabra, haya sido el de terrateniente: su afiliación a la tierra le proporcionaba identidad. Para los habitantes de la comunidad andina, la tierra no solo

significaba el sentido y definición propia, sino que era el suelo matricial del cual se originaron, de una divinidad que les sustenta. Por eso, las reducciones no tenían éxito, porque no se trataba de la posesión de la tierra, sino de su arraigo ancestral ¿Realmente ha habido una conversión del andino en campesino y del campesino en obrero? Y esto afecta la labor comunitaria, porque de ahí se determina la idea de la propiedad privada.

Pero ¿hasta qué punto al convertirse el indígena en campesino y el campesino en obrero asume la conciencia de otra colectividad, la del “proletariado” ?, ¿puede ser sensible al mito del desarrollo y el progreso? Si los alejan de su medio físico, en cuya relación armoniosa basaron las razones de ser de su existencia, ¿sobrevivirán sus sociedades? (Bravo, 1993, p.19)

3.3 Fiesta de las Cruces

A pesar de todos los esfuerzos de los colonos españoles, reducciones, adoctrinamiento, y extirpación de idolatrías, los doctrineros no consiguieron erradicar la ideología andina. La resistencia indígena contra la evangelización se evidencia porque la evangelización solo había empleado palabras de su lengua, pero no su semántica ni conceptos e imágenes que seguían cargadas de contenido idolátrico. Sin embargo, en el siglo XVII los colonos tomaron otro rumbo y adoptaron las imágenes idólatras y les otorgaron un contenido doctrinal. Desde entonces, las fiestas y ceremonias andinas tienen un contenido represor de sus costumbres ancestrales.

El tercer aspecto y por ahora un poco difícil de asegurar, pues aún está en investigación, comprende explorar las condiciones de un giro en la mentalidad de los jesuitas, que ven como un «buen negocio» la posesión de la mano de obra indígena, la cual era progresivamente adiestrada en nuevos oficios o en el perfeccionamiento de los oficios ya tradicionales para el desarrollo de diferentes bienes o para el aporte de servicios. Otro aspecto conexo es la utilización de las tierras y los beneficios que esta brinda, otorgándolos en censo, lo

cual nos puede dar uno de los factores en el cambio de mentalidad, sobre todo económica, de la Orden, que la llevó gradualmente a convertirse en uno de los grandes poderes económicos del virreinato. Esto va a ser percibido en toda su magnitud años más tarde, en el siglo XVIII, y dará finalmente paso a la expulsión de la Orden. (Ramírez, 2009, p.196)

La orden jesuita no se satisfizo con las reducciones, muy contrarias a las enseñanzas de Ignacio de Loyola, de reciente creación. La compañía de Jesús se había caracterizado por su errancia. Por eso, muchos pensadores contemporáneos observan a la Compañía de Jesús como hija tardía de la modernidad europea y no de la segunda escolástica colonial por su flexibilidad doctrinal, su desapego a las tradiciones, su maleabilidad a sistemas nuevos y evangelio nómada que, con el tiempo, le granjearon éxitos tanto en el terreno doctrinal como en el económico, y cuyo impacto en la sociedad colonial fue percibido como una amenaza. Los jesuitas habían preferido transitar por la caprichosa sinuosidad de las escarpadas cordilleras para llegar de un ayllu a otro que esperar a que los feligreses se reúnan en reducciones impuestas por los colonos. Fue la comprensión de sus tradiciones culturales lo que les permitió entender la relevancia del sentido matricial que tenían las tierras que ocupaban. No se trataba, pues, de un arraigo jurídico a la tierra que les confería propiedad sobre ella, como si fuesen terratenientes medievales, sino la constatación ontológica de su pertenencia intramundana. Por eso, los ayllus no se podían desarticular. Los jesuitas comprendieron que no se trataba de imponer conceptos, semejantes o no a los tradicionales andinos, sino de modular los peninsulares a los andinos. Esa inversión del sentido de la evangelización fue la que les permitió la creación de sistemas sociales, políticos y económicos mixtos, porque nuevos agentes sociales empezaron a

emerger al aceptar, subrepticamente, el contenido de los conceptos evangélicos. Un ejemplo de esto, es la Fiesta de las Cruces.

La Fiesta de las Cruces se celebra en Huamanga el seis de enero y coincide con el calendario agrícola de Perú. Se piensa que tiene su origen en el siglo XVI, pero recién obtuvo notoriedad en el siglo XX.

Son 17 cruces de la parcialidad o barrio de Shigual y 12 del barrio de Anduy, todas ellas el seis de enero reciben una misa concelebrada; pintadas de verde o de marrón, adornadas con listones, paños, macetas, muchas flores y en algunos casos con palomas, se las traslada a los campos de sementeras y pastoreo, luego de una hermosa procesión con arpa y violín, y los bailes cadenciosos de dos conjuntos de negritos y la alegría desbordante de madrinas, padrinos y comuneros cuya unidad comunal vuelve a reafirmarse.(Ramírez, 2009, p. 196)

Para los andinos, la cruz no representaba nada, porque, para ellos, sus divinidades hablaban; en cambio, la cruz permanece muda e indiferente. La Cruz del Sur en el cielo no significa nada, porque para comprender el cielo, primero hay que mirar a la tierra. Las divinidades andinas representaban personificaciones de entidades que cumplían funciones protectoras. Muchas de sus explicaciones narran cómo hombres y mujeres se habían convertido en cerros, lagos o ríos y, desde entonces, se volvieron custodios guardianes de los acantilados, ríos y lagunas, a quienes encomendaban su retorno seguro.

Ramírez (2009), citando a Millones, dice:

Los antiguos peruanos no tuvieron motivaciones religiosas vinculadas a la cruz, no cabía en su mentalidad que podría elevarse en su cosmovisión hasta convertirse en un ser sagrado, más aún cuando «consideraban que sus dioses hablaban, se comunicaban con ellos y que esos dos palos no hablaban»; es cierto que veían a la constelación que los conquistadores europeos llamaron Cruz del sur, pero para ellos era la constelación de los tiempos vinculada a la experiencia y al calendario agrícola, pues afirmaban que «para comprender al cielo hay que mirar la tierra». (p. 197).

La asimilación de la Fiesta de las Cruces se debe a que las cruces se volvieron entidades protectoras, cada una con una representación distinta de acuerdo a sus lugares naturales, y la celebración de todas ellas tiene lugar en fechas distintivas en el calendario agrícola, las cuales coinciden con fechas fijadas por la Iglesia cristiana, sin que esto implique un detrimento en sus tradiciones.

Ramírez (2009), citando a Schwab, afirma:

En el Perú actual, la celebración de esta fiesta de las Cruces se realiza en cuatro momentos distintos, dos corresponden a las fechas fijadas por la Iglesia cristiana y las otras dos a las festividades ancestrales de los antiguos peruanos vinculadas al ciclo agrícola. Recordemos que los incas tenían tres fiestas principales vinculadas a la siembra, el crecimiento y maduración de las plantas: el Inti Raymi y la Oncoymita, en junio, con motivo de la aparición de las siete cabrillas que protegían al maíz, en su fiesta, Ayrihuaimita, cogen el maíz y bailan Ayrihua; y la del Cápac Raymi, entre fines de diciembre y principios de enero, con el inicio de las lluvias y la presencia de truenos y relámpagos, comenzaba un nuevo ciclo de fecundación de la tierra. (p. 199)

Más aun, la función centinela que recibió la Fiesta de las Cruces era la de vigilar la manutención de la comunidad al observar el tiempo del cultivo en el calendario agrícola.

Los solsticios de verano y de invierno en el hemisferio meridional correspondían a los meses de diciembre y junio respectivamente; sin embargo, por efectos de la cordillera de los Andes y la corriente peruana del Pacífico, en el área andina se invertía el clima, esto es con calor fuerte en junio y con frío invernal en diciembre; de allí las fiestas referidas al Dios Sol y a la cosecha en el primer caso, y en el segundo, al Cápac Raymi, a la Pacha Mama y a la siembra. (Ramírez, 2009, p. 201)

Las divinidades andinas son personificaciones del día a día con quienes se puede mantener una conversación y pedir cosas; por ello, las celebraciones de sus divinidades tienen una fecha especial. Además, en el ideario andino influían en la toma de decisiones sociales. Por otro lado, los indios rehuían las

reducciones por contravenir a la Pacarina, que es de donde venían. Ramírez (2009) en una cita a De Arriaga, sostiene:

A las Pacarinas, que es de donde ellos dicen que descienden, también las reverencian. [...] Esta es una de las causas porque se rehúsan tanto a la reducción de sus pueblos [...], la principal razón es porque está allí su Pacarina». (p. 202)

Todas las divinidades andinas fueron remplazadas por la representación de la cruz. Las resistencias andinas ante la extirpación de las idolatrías, que consistía en la adopción del concepto cristiano términos de la lengua originaria, fueron reemplazadas por un cambio semántico en sus creencias y fiestas, que tuvieron como consecuencia la reasignación de sus conceptos y, con ello, la modificación en la forma de su organización social y política. La coincidencia entre términos y la semántica de los conceptos ideológicos no resultó en la apropiación de una cultura sobre otra, sino en la creación de un sistema completamente nuevo al de sus predecesores.

En fin, todas ellas vinculadas a las creencias y ritos de los antiguos, que los españoles a pesar del adoctrinamiento, la cristianización y la extirpación de idolatrías, que significó también la destrucción física de todos sus ídolos, no pudieron desaparecerlas y por ello sustituyeron a gran parte de las divinidades indígenas por cruces, para que los indios en lugar de adorar a sus dioses adorasen al símbolo sagrado del cristianismo. Los antiguos peruanos la aceptaron porque para ellos significaba que se atenuara o se pusiera fin a la persecución ideológica de los curas e inquisidores, pues sabían que bajo el manto de la cruz seguirían adorando a las que consideraban sus verdaderas divinidades. Este hecho explica por qué el 6 de enero se festeja la Fiesta de las Cruces en clara alusión a las antiguas divinidades que cada una de las cruces representa. (Ramírez, 2009, p. 203)

Sin embargo, a pesar de que la Fiesta de las Cruces tenga orígenes en las divinidades andinas, el significado que adquirieron las cruces para los andinos como entidades protectoras fueron asimiladas de manera que, ahora, aunque

se sigue festejando la Fiesta de las Cruces, el significado cristiano no desborda el contenido tutelar que los andinos guardan en la estructuración social y política de sus comunidades.

3.4 Evangelización jesuita

La finalidad del Segundo Concilio Limense (1565) fue la aplicación de lo que se había establecido en el Concilio de Trento (1563), acerca del modo en cómo se debía efectuar la evangelización de las tierras ultramarinas, que consistía en el estudio de las costumbres andinas a fin de implantar su adoctrinamiento.

Por esos años se convocó el segundo concilio Limense, cuyo objetivo fue aplicar los decretos del Concilio de Trento (concluido el 4 de diciembre de 1563 y recibidos en Lima a mediados de 1565) para reformular el proceso de adoctrinamiento y evangelización. Dicho cambio era necesario para el dominio de la población andina. Este control consistía en el conocimiento del mundo indígena, lo cual no significó un respeto a la cultura conquistada, sino utilizar dichos conocimientos para mejorar el sistema de adoctrinamiento y mejorar el dominio político sobre la población andina. Esto convertiría a la doctrina en la mejor aseguradora del sistema virreinal. (Rodríguez, 2005, p. 135)

Uno de los objetivos del concilio era reducir las distancias físicas y sociales entre los ayllus e incorporarlos en una sola reducción de indios para que el adoctrinamiento sea más eficaz, aunque, en la práctica, las reducciones, en zonas remotas, no tenían el efecto esperado con la consecuente deserción de los feligreses.

El concilio necesita mantener junta a la población para la adoctrinación. La corona ve necesario reordenar la distribución de la población andina para su mejor administración. De esta manera se pretendía reducir el poder de los encomenderos sobre la mano de obra indígena, utilizando a las Órdenes para ejercer el dominio y control efectivo por medio de la incorporación de la cultura hispana. Dicha finalidad se buscaba desde antes, pues se habían realizado varios intentos de agrupar diferentes ayllus para organizar doctrinas,

siendo así más fácil predicar y enseñar la doctrina cristiana (Rodríguez, 2005, p. 136)

También se había contemplado la creación de colegios para adoctrinar mediante la educación al tiempo que enseñaban nuevas formas de trabajo que les permitiría incorporar en sus costumbres formas laborales no contempladas. Sin embargo, los colegios estaban destinados a las élites indígenas, por lo que la pretensión de llegar a la multitud andina mediante el ejemplo no obtuvo resultados esperados.

Otra medida que se puso en práctica fue la fundación de colegios destinados para capacitar y adoctrinar a las elites de la sociedad indígena, las cuales con su ejemplo motivarían a la población común. Esto, sin embargo, no era suficiente. Era necesaria la evangelización de la masa indígena porque importaba captar su fuerza de trabajo a favor de la sociedad española en las minas, obrajes, haciendas, etc. Como podemos apreciar los españoles veían necesario introducirse por dos vías de acceso para el control: la primera era la clase noble indígena –por medio de colegios– y la segunda la masa indígena a través de la residencia en los poblados de indios. (Rodríguez, 2005, p. 136)

Uno de los problemas por los que se veía afectada la evangelización era la diversidad de los modos de predicar el evangelio, ya que se generaba confusión entre los indios. Por eso, la creación de reducción de diferentes ayllus facilitaba la homogenización de la evangelización y, con ello, se lograba, al mismo tiempo, reducir el poder de los encomenderos, haciendo que el poder de la administración de la metrópoli sea ejercido nuevamente a través de la economía.

Debido a todos estos inconvenientes se buscó una forma más efectiva de evangelizar, encontrándose en la reducción una vía adecuada. La reducción era el agrupamiento de varios pueblos (en este caso diversos ayllus) en uno sólo, imitándose el modelo de una ciudad occidental. Mediante ellas se crearon los llamados pueblos de indios. Los encomenderos que tenían dentro de estas reducciones a sus indios debían construir la iglesia, además de

sostener al sacerdote, que tenía a su cargo una doctrina bajo el control del obispo. Pero este agrupamiento, como ya lo hemos mencionado, obedecía a otras razones, que principalmente eran debilitar el poder a los encomenderos. De esta manera la metrópoli tomaba nuevamente la administración de un recurso importante para la economía colonial. (Rodríguez, 2005, p. 137)

Contra las decisiones del Concilio Limense y las resoluciones del Concilio de Trento, la Compañía de Jesús observaba con recelo la evangelización sedentaria en reducciones de los indios. Ellos, contra la doctrina oficial, pensaban que era preferible comprender la ideología indígena e impartir el evangelio de manera errante, que, como se verá, condujo a problemas con respecto al objetivo de la creación de las reducciones: la centralidad del poder económico en la metrópoli.

Ellos consideraban que tenía que profundizarse y estudiar la cultura de los indígenas para realizar una real evangelización. Además, los sacerdotes jesuitas no estaban de acuerdo en establecerse en lugares permanentes para adoctrinar. Pero esta nueva forma de evangelizar estaba considerada como un gran aporte a la Iglesia, pues posibilitaba movilizarse rápidamente y atender con mayor ímpetu las necesidades de los indígenas evangelizados y reducidos. Estas nuevas ideas fueron enseñadas por Ignacio de Loyola, su fundador. Entonces es preciso entender que los jesuitas estaban desde un principio en contra de hacerse cargo de doctrinas estables para indios. No porque no desearan adoctrinar a los indígenas, sino porque este método contradecía sus constituciones en el aspecto de la constante movilización de los personajes peregrinando y evangelizando. (Rodríguez, 2005, p. 138)

Sin embargo, debido a lo intransitable de esta localidad y los riesgos que corrían los misioneros, esta doctrina fracasó, por lo que fue reemplazada por una reducción en Lima, la cual no solo tuvo una Iglesia jesuita, sino también una escuela exitosa. Se enseñaba a los niños a leer, escribir y el evangelio, para que, presuntamente, abandonaran tempranamente ideologías idólatras; además, dentro de la reducción también hubo un reclusorio para los hechiceros y opositores a la doctrina. El éxito de esta reducción se debió a que los

habitantes que estaban recluidos aprendieron oficios que permitía su autosostenimiento. Citando un texto anónimo de 1600, Rodríguez (2005) sostiene:

Se creó también una casa de reclusión para los hechiceros o casa u hospital para indios dogmatizantes, por los daños que causaban en la población indígena y por interferir en los trabajos realizados por los sacerdotes jesuitas. La fundación de esta casa de reclusión fue realizada por el virrey Francisco de Borja y Aragón Príncipe de Esquilache, que gobernó entre 1615 y 1621. Dio una provisión el 5 de abril de 1618 para crear el Colegio de Caciques llamado San Francisco de Borja y la Casa de Reclusión con el nombre de Santa Cruz; para su manutención ordena que se tome lo necesario de los réditos de los censos de las comunidades de indios. Se les encargó a los padres jesuitas de esta manera el control, según el manuscrito del padre Altamirano los indios sólo podían salir durante los días de fiesta y para ir a las misas. Un padre se acercaba todos los días para adoctrinarlos, aprendían también oficios y las obras logradas eran vendidas para su manutención. (p. 147)

Las diferencias doctrinales de la compañía de Jesús aseguraron el éxito de la reducción de Lima. No solo aprendieron lenguas originarias, sino también sus costumbres e ideologías, lo cual produjo un cambio en la mentalidad andina, ya que su organización social y económica dependía poderosamente de su concepción del mundo. Por ese motivo, los cambios doctrinales jesuitas tuvieron efectos sobre las labores adjudicadas a los indígenas, lo cual condujo a la prosperidad económica de la compañía, pero más importante aún son los efectos que produjeron sobre la economía global de la colonia peruana.

El tercer aspecto y por ahora un poco difícil de asegurar, pues aún está en investigación, comprende explorar las condiciones de un giro en la mentalidad de los jesuitas, que ven como un «buen negocio» la posesión de la mano de obra indígena, la cual era progresivamente adiestrada en nuevos oficios o en el perfeccionamiento de los oficios ya tradicionales para el desarrollo de diferentes bienes o para el aporte de servicios. Otro aspecto conexo es la utilización de las tierras y los beneficios que esta brinda, otorgándolos en censo, lo cual nos puede dar una de los factores en el cambio de mentalidad, sobre todo económica, de la Orden, que la llevó gradualmente a

convertirse en uno de los grandes poderes económicos del virreinato. Esto va a ser percibido en toda su magnitud años más tarde, en el siglo XVIII, y dará finalmente paso a la expulsión de la Orden. (Rodríguez, 2005,149)

Aunque se conserve la medida con respecto a los efectos económicos que el sincretismo evangelizador jesuita condujo, se verá que las consecuencias en el cambio de mentalidad resultante permitieron el sincretismo económico, lo que generó agentes sociales y económicos inauditos.

3.5 Sincretismo económico jesuita: caso de los guaraníes

A diferencia de instituciones como la mita, yanaconazgo y la encomienda, tradicionales en la colonia española, se desarrollaron organizaciones sociales dirigidas por órdenes religiosas, conocidas también con el nombre de reducciones.

Las misiones guaraníes de la Compañía de Jesús, catalogadas como construcciones sociales novedosas, integraban valores europeos con tradiciones indígenas que consideraban adecuadas. Los jesuitas buscaban conservar la cultura indígena y aprender su lengua, y recurrían al arte para evangelizar. Para el desarrollo económico, construyeron talleres de herrería y fraguas, y tejían sus propios vestuarios.

Esos centros buscaban proteger a los indígenas de la explotación colonial portuguesa. Se volvieron unidades productivas que permitían a los aborígenes superar la pobreza y conseguir independencia económica, pero ello implicaba un cambio drástico, pues debían renunciar a su libertad, aprender a convivir con otras tribus y cambiar de territorio.

El régimen de propiedad era mixto, pues aceptaban la propiedad individual privada y la propiedad colectiva. La propiedad individual privada o *avamba'é*

permitía que cada jefe de familia dispusiera de una parcela de tierra con la extensión necesaria para sembrar en ella todo el cultivo indispensable para el sustento anual familiar. La propiedad colectiva o propiedad de dios (*tupambaé*, de *tupa*, "dios", y *mbae*, "dueño") se utilizaba para el cultivo de algodón, trigo y legumbres. Generalmente, existían dos campos en los que se trabajaba comunitariamente.

En 1768, los jesuitas fueron expulsados de América, pues eran vistos como una amenaza para los intereses de la economía colonial, ya que, por su elevada productividad, las misiones desplazaron los productos españoles de los mercados coloniales, y el capital se desplazaba de la ineficiente economía colonial (fundada en la encomienda, la mita y el latifundio improductivo) hacia la economía misionera.

CAPÍTULO IV

4 ECONOMÍA COLONIAL

No es necesario enfatizar en que el proceso evangelizador español durante la colonia no fue solo producto de una imposición forzada, ni la violencia militar, aunque los haya habido; porque si únicamente la evangelización se hubiera sostenido en la violencia, entonces las resistencias hubieran sido más tempranas. Por el contrario, para posibilitar la colonización y una convivencia de larga data fue preciso adecuar el sistema de creencias cristiana evangelizadora con la cosmovisión andina. Pero esta adecuación no se limita únicamente a la lectura del evangelio, sino que debe ahondar en las profundidades de la conciencia del sujeto moral andino, para que este decida “voluntariamente” aceptar el sistema de signos españoles. Es decir, el problema yace en cómo se puede explicar las motivaciones subjetivas de las acciones a partir de las leyes sociales.

Ha habido muchos esfuerzos por resolver este problema, uno de ellos es la teoría de sistemas de Weber, a quien, luego y como legado de la tradición de la Escuela de Frankfurt, Habermas refutará. Sin embargo, la teoría discursiva contiene problemas que resultan de las críticas que formula: la ausencia de relación entre el lenguaje estratégico y el del dirigido al entendimiento, la carencia de contenido de los conceptos morales en los que se sostiene la ética discursiva y, por último, la acción comunicativa no explica suficientemente las acciones subjetivas en la sociedad. Para responder a estos tres problemas,

enraizados en la teoría de la acción comunicativa, la teoría de sistemas de Weber se desenvuelve en tres partes: la teoría de sistemas, racionalización cultural y teoría de la acción. Según las cuales, la presente investigación desarrollará el proceso de evangelización colonial, para explicar cómo fue posible que una intencionalidad subjetiva sea explicada a partir del sistema social. Es decir, cómo fue posible que la conciencia cristiana eche raíces en la andina desde la exterioridad social. Por ello, se deberá explicar la complejidad de las diferencias entre los dos sistemas, el andino y el peninsular, y las consecuencias morales y sociales que cada uno supone para los individuos que la corporizan.

4.1 Reglas del método

Desde el punto de vista de Habermas, los esfuerzos emprendidos por los sociólogos contemporáneos, en particular la teoría de la racionalización de Weber, aunque rompió con los fundamentos de la teoría de la historia y del evolucionismo, persiste en tratar de entender la modernización europea como resultado de un proceso histórico universal de racionalización, llevado a cabo por medio de un estudio empírico.

Según Habermas, este proceso de racionalización del mundo explicado por Weber supone tres problemas fundamentales: por un lado, el proceso de desencantamiento en la historia de las religiones produce la aparición de la racionalización occidental, lo cual supone una idea abstracta de racionalidad; por otro lado, su análisis de la racionalización social, en la modernidad, se ve sesgada por una idea recortada de racionalidad con arreglo a fines; y, en último término, el concepto de racionalidad, que es compartido por la escuela de

Frankfurt, que sigue una interpretación weberiana de la doctrina de Marx, según la cual las fuerzas productivas, entendidas como ampliación del saber empírico, y las relaciones de producción, como instituciones que expresan la distribución únicamente revolucionadas por presión de las fuerzas productivas, son interpretadas por Weber como el marco institucional de la economía, como subsistemas de acción racional con arreglo a fines en los que se despliega el racionalismo occidental. De este modo, la racionalización es comprendida como la acción humana intencional.

Como consecuencia, la ciencia y la técnica que aparecieron, para Marx, como un potencial emancipador del ser humano, ahora son interpretadas como represión social. En esto consiste la razón instrumental weberiana.

Teniendo en cuenta lo precedente se puede sostener que la teoría de los sistemas comparte tres debilidades. En primer lugar, se establece un vínculo entre la racionalización social y la razón instrumental, porque persiste la idea de un teleologismo en la historia, hay una intención. En segundo lugar, la idea de liberación social, dado que la ciencia y la tecnología se han tornado en represores de los cuales los individuos deben liberarse. En tercer lugar, su idea de acción no es lo suficientemente compleja para aprehender en las acciones sociales todos los aspectos de la racionalización social.

También una economía socialista tendría que ser comprendida sociológicamente de una manera tan «individualista» -es decir, desde las acciones de los individuos (de los «funcionarios» tipo que aparecen en ella)- como las operaciones de cambio por parte de la teoría marginalista, o de algún otro método «mejor» que se pudiera encontrar, pero que en este punto sería similar. Pues el trabajo empírico decisivo siempre empieza con la pregunta de qué motivos han hecho y hacen que los funcionarios concretos y miembros de la «comunidad» se comportaran de modo que surgiera esa economía y continúe existiendo. La construcción de conceptos funcionales

(partiendo de un «todo») solo aporta un trabajo previo, cuya utilidad y necesidad son naturalmente indiscutibles, si está hecha correctamente⁴. (Weber, 2014, p. 101)

Esta idea de acción como la descrita por Weber puede ser comprendida históricamente como el esfuerzo moderno por explicar las relaciones sociales entre individuos desemejantes, que ya no pueden apelar a entidades suprasensibles que los aglutinen en la forma de una sociedad. La única salida posible es la del consenso racional, que es sobre lo que se basa los contratos sociales modernos, cuyos fundamentos empíricos quedan relegados a las elucubraciones fisiologistas de los primeros filósofos modernos.

Es preciso llegar a la filosofía política del siglo XVII para encontrar los primeros análisis sistemáticos de la relación entre la acción humana y la estructura de la sociedad, del Estado, de la economía, planteándose así las premisas de una teoría de la acción social. La filosofía moderna, desde Hobbes, pasando por los empiristas, hasta llegar a Kant, se contentaba con una analogía de la causalidad natural. Se tenía como indudable que la acción es un tipo de movimiento corporal que debe explicarse del mismo modo que los procesos que acontecen en el mundo fáctico. (López, 2005, p. 180)

Ante la imposibilidad de explicar las relaciones sociales humanas fuera de un contexto vinculante, despojados de todos sus atavajes relacionales premodernos, se hallaban desguarecidos puestos frente a la desnudez de su propia individualidad; por esta razón, cualquier modo de explicar su

⁴ Max Weber, lo que caracteriza a la acción social es la orientación a la actitud de otros, un término que puede aludir a una persona, a varios individuos o a una indefinida pluralidad, incluyendo una amplia población o grupos organizados. Análoga extensión nos encontramos en la dimensión temporal: los otros pueden ser contemporáneos, antepasados o miembros de generaciones futuras. Con estas opciones conceptuales, la categoría de acción social presenta contornos difuminados. Puede incluir tanto una acción directa orientada a los otros, como una acción que simplemente alude a un contexto social. Incluso si se introduce la posibilidad de distinguir entre acción y acción social, las acciones sociales tan sólo son un subsistema de las acciones en general. (Herrera, 2003, p. 35).

socialización debía partir de ellos mismos. Los primeros filósofos modernos encontraron este fundamento en el naturalismo, haciendo extensivo el sistema de la naturaleza al ser humano. Esta idea había persistido obstinadamente en la modernidad hasta avanzada la Ilustración, hasta que, con el arribo de la Revolución Industrial, se cuestionó la relación del ser humano con el mundo y la posibilidad transformadora de este.

En la época moderna, en virtud de las grandes transformaciones que acontecen gracias a la Revolución Industrial, empieza a cobrar un vigoroso auge las cuestiones relativas a la acción humana, especialmente relacionadas ahora con la producción de bienes y la transformación del mundo, tanto físico como social. La posición del hombre en ese mundo es ahora cuestionada, su vida relacional se ve problematizada, es entonces cuando la proyección de su acción cobra un significado problemático, conflictivo, y termina tematizándose. (López, 2005, p. 182)

Es por esa razón que en el siglo XIX la idea de progreso va aparejada a la de evolución social. Por un lado, la Revolución Industrial permitió identificar las técnicas de producción con la evolución social y, por otro, las revoluciones políticas, como la francesa, posibilitaron pensar en el progreso como las libertades individuales por medio de una constitución burguesa. Estas dos revoluciones favorecieron la relectura empirista de los procesos de racionalización y, como consecuencia de lo anterior, el desarrollo capitalista ya no era percibido como un orden individual, sino como un sistema organicista autorregulado, producto de la asimilación de la historia como un modelo evolutivo darwiniano.

De este modo, Habermas permite elaborar una réplica a la teoría crítica, como una interpretación weberiana del marxismo. Por este motivo, Habermas propone una solución que no comprende una ontología basada en los

sistemas, sino más bien en una teoría del significado orientada por el giro lingüístico, que permitirá explicar la acción social.

El fundamento de tal «cambio lingüístico» consiste en la elaboración de una pragmática formal —un análisis de los contenidos normativos de las presuposiciones universales e ineludibles del uso del lenguaje orientado al entendimiento— desde la que Habermas ha desarrollado el concepto de razón comunicativa, como concepto más amplio que el de razón instrumental. (Herrera, 2003, p. 38)

Hay dos aspectos a tener en cuenta con respecto al giro lingüístico propuesto por Habermas en su teoría de la acción social. Por un lado, la idea de contextualización del significado es una respuesta a las abstracciones racionalizantes efectuadas por Weber; es decir, el significado no debe proceder de un teleologismo arraigado en la historia, sino más bien de la estructura del lenguaje. Por otro lado, el lenguaje contiene una carga normativa porque del conocimiento de un concepto no se sigue necesariamente su acción, debe haber pues un interés en el seguimiento de un consenso comunitario.

4.1.1 Teoría del significado habermasiano

Acerca de la contextualización del significado, el significado que motiva la acción es extraído de la contextualización pragmática de su formalismo. El lenguaje asume una posición relevante en la construcción teórica habermasiana.

El mismo Habermas, en diversas ocasiones, ha llamado la atención sobre ello, afirmando que el concepto de acción comunicativa se basa en un análisis del uso lingüístico orientado al entendimiento en clave de pragmática formal. Por otra parte, advierte que «no se puede comprender la teoría de la acción comunicativa si no se está dispuesto a reconocer una teoría pragmático-formal del significado» (Herrera, 2003, p. 38).

Sin embargo, a pesar de las críticas de Habermas al teleologismo historicista evolutivo de las teorías de sistemas, piensa, al mismo tiempo, que la estructura del lenguaje contempla un teleologismo que orienta la acción:

La estrategia de la ética del discurso de obtener los contenidos de una moral universalista a partir de los presupuestos generales de la argumentación tiene perspectivas de éxito precisamente porque el discurso representa una forma de comunicación más exigente, que apunta más allá de las formas de vida concretas, en que las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento se generalizan, abstraen y des-limitan, es decir, se extienden a una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de lenguaje y comunicación. (Habermas, 1998, 111)

En este punto es de notar que el teleologismo estructural del lenguaje no debe interpretarse como una finalidad personal psicológica orientada a la consecución de un fin estratégicamente articulado, porque eso supondría una intencionalidad que distaría mucho de un interés en un consenso argumental fundamentado en el entendimiento⁵.

Habermas primero debe aclarar que estos dos tipos de acción —la acción teleológica y la acción lingüística— se diferencian estructuralmente. Dicho, en otros términos, que la acción lingüística no puede entenderse como una acción orientada a un objetivo. Si faltara la posibilidad de mantener en pie esta crucial distinción, la construcción teórica habermasiana se derrumbaría. (Herrera, 2003, p. 42)

⁵ El modelo de acción comunicativa no equipara la acción a la comunicación; sin embargo, atribuye al lenguaje el rol de médium de comunicación que sirve para la comprensión y la consecución del entendimiento. Por otra parte, aun buscando entenderse con el fin de coordinar las propias acciones, los actores persiguen una y otra vez determinados objetivos, en consecuencia, el concepto de acción comunicativa está caracterizado por una estructura teleológica. Aunque la acción comunicativa es un caso de acción social finalizada en un objetivo, resulta ser un tipo muy especial: en este caso, la consecución del objetivo está subordinada a la consecución del entendimiento. (Herrera, 2003, p. 39).

Efectivamente, la teoría del significado de Habermas debe suponer que el uso del lenguaje conduce a un fin que promueva el entendimiento: si un individuo por medio del lenguaje tiene subrepticamente la intención de sacar provecho de una situación particular, entonces no hay comunicación posible, ya que el consenso articulado en función a argumentos racionales no se llevaría a cabo. Es por esta razón que el teleologismo del lenguaje debe conducirnos al entendimiento argumental. El lenguaje tiene como *telos* el entendimiento como función primordial del lenguaje y, subsidiariamente, el interés estratégico.

Uno de los problemas de la teoría del significado propuesto por Habermas yace precisamente en la actitud del agente de acción comunicativa, el cual no puede orientarse por una posición estratégica⁶. Habermas, de esta manera, aunque rechaza una ontologización de la historia, tampoco acepta la autonomía de la psicología individual en el momento de la toma de decisiones intersubjetivas.

La ética del discurso solo espera un entendimiento sobre la universalizabilidad de intereses como resultado de un discurso público efectivamente organizado y ejecutado en términos intersubjetivos. Solo los universales del empleo del lenguaje constituyen una estructura común antecedente a los individuos. (Habermas, 1998, 115)

El problema que se presenta en este punto es el mismo que ya había formulado Kant y que será cuestionado por Habermas. La acción orientada hacia el entendimiento dista mucho de una acción estratégica. De este modo, una acción estratégica tiene mucho más sentido que la orientada hacia el entendimiento. Para Kant, el problema se había formulado en términos de un

⁶ Toda persona siempre debe estar en situación de reconocer cuando se está actuando comunicativamente (y se ha adoptado una actitud orientada al entendimiento), o cuando se está actuando estratégicamente (y se asume una actitud objetivada o conceptualista). Las dos modalidades de acción (y los dos tipos de actitudes) no pueden ser asumidas al mismo tiempo. (Herrera, 2003, p. 52)

imperativo categórico trascendental que no guarda vínculo con el mundo fenoménico; entonces, se hace relevante la pregunta que se hace extensiva hasta Habermas: ¿por qué deberíamos ser morales?

En el caso de Habermas, la respuesta se halla en la estructura del lenguaje. Siendo la diferencia hecha por Austin acerca de las funciones del lenguaje, diferenciará entre actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios.

La distinción entre acto locucionario, acto ilocucionario y acto perlocucionario fue formulada por John L. Austin en 1955, y desde entonces ha asumido una posición central en la teoría de los actos lingüísticos. Los actos locucionarios son los actos del decir algo (donde el «hacer» se refiere a la emisión de ciertos sonidos, al pronunciar palabras, etc.); los actos ilocucionarios son los actos que se activan diciendo algo: por ejemplo, al decir «Juan es el mejor», se activa el acto de asentir que Juan es el mejor; los actos perlocucionarios son los actos que causan algo mediante lo que se hace diciendo algo: afirmando que «Juan es el mejor» se puede persuadir al interlocutor de que Juan es el mejor. (Herrera, 2003, p. 41).

Esta diferencia se hace relevante porque, para Habermas, debe existir una prioridad de los actos orientados hacia el entendimiento; por tanto, son anteriores y guardan precedencia con respecto a los actos estratégicos:

No se trata de la forma gramatical de enunciados normativos universales, sino de si todos podemos querer que una norma en tela de juicio pueda cobrar en las circunstancias dadas una obligatoriedad general (fuerza de ley). Los contenidos que se someten a examen a la luz de un principio moral, no vienen generados por filósofos, sino por la vida. Los conflictos de acción que han de juzgarse moralmente y resolverse en términos consensuales, brotan de la práctica comunicativa cotidiana, son algo con lo que la razón examinadora de máximas o los participantes en la argumentación se encuentran ahí ya, no algo que ellos generen. (Habermas, 1998, p. 116)

La diferencia establecida por Habermas se deduce de la adquisición de significado por medio del contexto. La enunciación pragmático-formal del lenguaje consiste en el entendimiento de dos interlocutores en el acto del habla.

La estructura del lenguaje reconoce la distinción entre el fin estratégico y el teleologismo arraigado en la estructura lingüística. Esta distinción es importante porque permite comprender la prioridad de la función del lenguaje orientada al entendimiento.

El telos del entendimiento, insertado en las estructuras lingüísticas, obliga al sujeto que actúa comunicativamente a un cambio de perspectiva; esto se manifiesta en la obligación de pasar de la actitud objetivada del sujeto que actúa según una actitud encaminada al éxito y que quiere obtener cualquier cosa del mundo, a la actitud orientada al entendimiento de un hablante que quiere entenderse sobre cualquier cosa con una segunda persona (Herrera, 2003, p. 54)

Pero apelar a esta distinción entre actos ilocucionarios y perlocucionarios deja sin resolver el problema de la motivación de los interlocutores al momento de enfrascarse en un diálogo. Ambas razones, tanto el significado pragmático formalista del lenguaje como el teleologismo estructural lingüístico, no representan razones suficientes para sostener la motivación moral de un hablante. Es por eso que se debe suponer una cuota de moralidad inserta en el lenguaje. En eso consistió su reformulación del imperativo categórico kantiano.

El formalismo kantiano es conservado por la ética del discurso y es precisamente el hecho de que la justificación de la acción moral venga dada por la universalidad del imperativo categórico que se puede hacer una diferencia entre la comunidad de comunicación ideal y el mundo de la vida, de

la cual se abstrae sus condiciones. El lugar que ocupa el imperativo categórico, para la ética del discurso, es la de ser el procedimiento de la argumentación moral: “solo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico” (Habermas, 1991, p. 101). El imperativo mantiene su fuerza universal e irrebasabilidad formal, pero como una regla de argumentación en el discurso práctico.

Los participantes en la argumentación han de suponer que todos se encuentran embarcados en la búsqueda de la verdad, que todos son iguales y libres, y que no puede admitirse otra coerción más que la resultante de los mejores argumentos. No es, pues, una obligación externa, pero tampoco la resultante de un consenso, sino más bien que el proceso previo a la argumentación es una asunción general que los califica como interlocutores válidos. Esta asunción general se pergeña como una suposición ideal que no está confinada a la intimidad introspectiva del individuo a su fuero interno, sino que está expuesto a la esfera pública, porque es el elemento calificador del interlocutor. “Todo aquel que trate, en serio, de participar en una argumentación, no tiene más remedio que aceptar implícitamente presupuestos pragmáticos universales que tienen un contenido normativo” (Habermas, 1991, p. 102)

Es por esta razón que la obstinación del lenguaje, desde el punto de vista de la ética del discurso, constituye una base suficiente para la fundamentación y aplicación de las normas morales, porque no solo el discurso argumentativo remite a una fundamentación concreta de normas, sino que además contiene el *a priori* racional de la fundamentación del principio de la ética. En lo que corresponde a la fundamentación moral por medio del lenguaje, habría que

decir que el principio que deba regir el comportamiento humano debe tener en cuenta no solamente la cotidianidad inmediata interhumana, en las que las normas sean evidentes intuitivamente para una comunidad, ya que no es posible pensar en comunidades regionales ancladas en sus propias tradiciones, cuya única justificación es sancionada por sus pares más próximos; y si es así, entonces la responsabilidad del agente de acción moral se restringiría a los límites de su función socialmente determinada. En cambio, se debe tener en cuenta que actualmente la humanidad debe comprenderse como un proyecto humano constituida no solo por la población que habita el planeta; sino también la que lo habitó y la que vivirá después, y la inscripción del individuo dentro de este proyecto humano es lo que da sentido a sus acciones. En esa medida, cada individuo es portador de una cuota de responsabilidad en relación a las consecuencias globales de la actividad colectiva de la humanidad.

No obstante, esta cuota de moralidad inserta en la estructura fundacional del lenguaje presenta dos problemas: por un lado, toda la moral moderna puede reducirse al consecuencialismo, como efectivamente Habermas lo hace con su teleologismo (no estratégico), y, por otro lado, sostener que la moralidad de los interlocutores se basa sobre la estructura del lenguaje confunde dos planos que hay que reconocer: el normativo y el enunciativo. Es tratar de hacer pasar un deber como si fuera un hecho. Este problema ya había sido formulado Hume.

¿Por qué debería sacrificarme? Este cuestionamiento se enraíza en las profundidades de su propia lógica, enunciada por primera vez por Hume.

La razón es el descubrimiento de la verdad y falsedad. La verdad o falsedad consiste en la concordancia o discordancia con las relaciones reales de las ideas o con la existencia real y los hechos. Todo lo que, por consiguiente, no es susceptible de esta concordancia o discordancia es incapaz de ser verdadero o falso y no puede ser nunca un objeto de nuestra razón. Ahora bien: es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones no son susceptibles de una concordancia o discordancia tal por ser los hechos y realidades originales completos en sí mismos y no implicar referencia a otras pasiones, voliciones y acciones. Es imposible, por consiguiente, que puedan ser estimadas como verdaderas o falsas y que sean contrarias a la razón o conformes con ella. (Hume, 2005, p. 333.)

Esta consideración nos conduce a dos conclusiones. Por un lado, se tiene la llamada “guillotina de Hume”, según la cual no se puede derivar un enunciado normativo de uno descriptivo, no se puede deducir el *deber ser* del *ser*. Por otro lado, dada la imposibilidad previa, uno de los recursos para hallar una solución ha sido la de extender la razón especulativa fuera de sus propios límites, lo cual es la respuesta kantiana; sin embargo, se presentan nuevos problemas respecto a ella, como refutarían sus sucesores románticos.

Acerca de lo primero, Anscombe en su artículo *Filosofía moral moderna* dice que “Hume define la “verdad” de manera que excluye de ella los juicios éticos, y luego presume haber probado que están excluidos. Implícitamente, también define “pasión” de tal manera que proponerse algo es una pasión. Su objeción a pasar de “es” a “debe” (ought) valdría igualmente para pasar de “es” a “está en deuda” o de “es” a “necesita””. (Anscombe, 2006, p. 28.)

Los hechos no tienen un juicio de valor. Entre dos hechos puede deducirse una conclusión, pero no determinar si es bueno o malo. Anscombe dice que, desde este punto de vista, la verdad es una sucesión de ideas, como que cien céntimos hacen un nuevo sol o hechos como que ordenar papas fritas,

servirlas, pedir la cuenta, pero no se sigue tener que pagarlas. No existe obligación. Se podría argüir que, en ese caso, mi comportamiento está siendo injusto, pero eso es algo que la filosofía moral moderna debe demostrar, porque de los hechos no se sigue una obligación.

En el mundo moderno, hasta la actualidad, no hay una razón para la obligación de acuerdo a términos morales como los expuestos por Kant. Naturalmente, Kant está perfectamente consciente de que la moralidad no puede basarse en datos meramente fenoménicos; es por eso que argumenta que la moral debe hallarse fuera de los límites de la razón teórica.

Sin embargo, y esta es la réplica de Anscombe, las acciones morales equivalen tanto a acciones humanas y, siendo esto así, el fenómeno moral no añade ningún tipo de contenido a la proposición de la cual es predicado y, por lo tanto, pierde significado.

To say that “human action” and “moral action” are equivalent is to say that human action *in concreto* is either good or bad simpliciter. There is no need to insert “morally” and say “morally good or bad”. The term “moral” adds no sense to the phrase, because we are talking about human actions, and the “moral” goodness of an action is nothing but its human action. I mean: goodness with which it is a good action. “Moral” goodness is: goodness of action, passions, and habits of action and feeling. (Doyle, 2018, p. 9)

Anscombe desestima los conceptos morales porque carecen de contenido, solo existen actos humanos, solo se trata de hechos, no de juicios de valor. De igual manera, si para Kant solo existen actos morales buenos, no tienen sentido realmente, porque el juicio de valor que les estaría asignando carece de significado. No habría actos buenos o malos, los juicios no son posibles.

Kant sustenta la moralidad en la libertad, pero esta libertad es definida como autonomía, de cuya consecución resulta la imposibilidad de un juicio acerca de la bondad de un acto humano, que deja sin contenido a los conceptos morales.

Sin embargo, no es esto a lo que Anscombe se refiere con su crítica, sino al hecho de que no hay intención en estos conceptos morales; es decir, no hay razones que motiven la acción. Es esa carencia de contenido la que ella llama la atención, no hay extensión en los conceptos morales. Para Kant, la virtud consiste en la obediencia a los deberes de la razón, pero aún no ofrece razones por las cuales deberíamos obedecerlos. Somos llamados buenos, porque obedecemos las leyes y obedecemos las leyes porque somos buenos. La determinación de la razón por principios objetivos es la que la hace moral, pero este concepto "moral" ya no tiene lugar, porque no dice nada acerca del agente que la ejecuta. No se trata de un problema de la ética, sino del análisis de los conceptos.

Kant fue perfectamente consecuente con la desvinculación de la moral con el mundo. Si la moral ya no ubicaba su *locus* en el mundo fenoménico, entonces no solo carece de interés, sino además de contenido. Por esa razón, los imperativos categóricos son absolutamente formales. Conceptos sin contenidos no son conceptos en absoluto, diría Anscombe.

En el afán de otorgarles un contenido a sus conceptos morales (imperativos categóricos), Kant, en *La Crítica de la Razón Práctica*, se presenta a un legislador externo que nos coacciona con imperativos que no queremos. El Yo trascendental obliga al yo empírico a determinarse por la razón, pero no da justificaciones del porqué.

Desde el punto de vista de Doyle en *No morality, no self*, la obligación moral no puede provenir de las circunstancias que enmarcan a una proposición ética. Sin embargo, esto no debe ser comprendido a modo kantiano como desvinculación del mundo, sino que, por el contrario, aunque las razones deban provenir de los intereses éticos de los agentes de acción, es la estructura de las proposiciones las que les confieren contenido y extensión a los conceptos y, por tanto, una razón inteligible de obediencia. No se trata de conceptos morales, sino de razones éticas que tienen que ver con la aspiración a alcanzar la excelencia humana, entendida como lo que es lo mejor para nosotros mismos y que esa razón sea reconocida fácticamente.

Un caso que presenta es el del cumplimiento de una promesa, cuya fuerza vinculante no se extrae de las consecuencias que acarrearía su incumplimiento, sino en la aceptación de las reglas presupuestas. No se debe pensar en el castigo al incumplimiento de la obligación, porque, en ese caso, por un lado, nos atenderíamos únicamente a las circunstancias y, como se vio, no son fuente de obligación, por otro lado, la amenaza de las consecuencias no es suficiente para obligarnos a obedecer un mandato. Para reconocer la legitimidad del mandato, Doyle nos dice que habría que reconocer dos etapas de la formulación de la obligación: en primer lugar, se introduce una práctica que genera expectativa, pero, en ausencia de un legislador, no habría obligación de ejecutarla, pero su utilidad sería inteligible; la segunda fase es que, ante la vista de esta utilidad, se genera institucionalización de la obligación y, por tanto, legitimidad. Entonces, la diferencia entre la aceptación de la obligación dada en una promesa pasa por la percepción de la utilidad que pueda tener y se legitima institucionalmente, pero en el caso de que estas

razones no sean enunciadas, el mandato de obligación es arbitrario y no tenemos obligación de obediencia.

En el caso de la razón práctica kantiana, el Yo transcendental se nos presenta como un gánster que injustificadamente nos obliga a una acción para la cual no vemos usos prácticos de utilidad para nuestra vida. Así, “la diferencia entre una autoridad legítima y la del gánster consiste en la transición a la segunda fase de la legitimidad, en la cual la persona comandada acepta el derecho del mandato a mandar. Y aunque sigue siendo sujeto de coerción, no es meramente coerción” (Doyle, 2018, p. 82.)

De esta manera, la razón práctica no tiene justificación en su mandato, por lo tanto, se presenta como arbitrario e ilegítimo, lo que hace que los conceptos morales proporcionados por Kant carezcan de contenido, porque no hay razones que motiven a la acción (intención).

Del mismo modo, Habermas, al haber cuestionado la primacía unilateral de los valores culturales respecto de los procesos culturales de Parsons y Weber, incurre en el mismo problema que Anscombe reconoce a los conceptos morales modernos. El contenido moral del lenguaje, sostenido por Habermas, carece de contenido porque no está legitimado. Es por esta razón que Habermas recurre a las “energías instintuales⁷”:

Ahora, para explicar el nuevo mecanismo de coordinación de la acción, tenemos que analizar el tránsito desde un modo de control

⁷ Los contenidos utópicos e ideológicos son «energías instintuales no integradas» en la racionalidad de propósitos del sistema social autorregulador y «no tienen posibilidad alguna de cumplirse en sus esquemas de “roles”»; sin embargo, tales energías son interpretadas o «como anticipaciones utópicas de una identidad de grupo todavía no alcanzada» o como una «justificación» ideológica «de instancias pulsionales reprimidas o de proyecciones de satisfacciones compensatorias» (López, 2005, p. 194).

de la interacción, prelingüístico y ligado a los instintos, a un modo de control dependiente del lenguaje y ligado a una tradición cultural. Y esta cuestión puede a su vez acometerse desde dos lados: o bien en términos de una teoría de la comunicación, puesto que en la acción comunicativa el entendimiento lingüístico pasa a convertirse en mecanismo coordinador de la acción, o bien, y éste es el camino que escoge Mead, en términos de teoría social y de psicología social. (Habermas, 1992, p. 42)

El problema se centra en que el concepto de energías instintuales carecen de fuerza vinculante, basada únicamente en discursos argumentales. De este modo, solo tiene dos consecuencias que se implican: por un lado, el recurso naturalista como resultado de su interpretación de los imperativos categóricos kantianos y, por otro lado, la insuficiencia de este recurso como móvil de la acción.

Pero también hemos visto que en la etapa de la interacción simbólicamente mediada la coordinación de la acción permanece inserta en un tipo de regulación del comportamiento, que funciona prelingüísticamente y que en última instancia se apoya en residuos de instintos. (Habermas, 1992, p. 78)

Teniendo en cuenta lo precedente, se puede concluir en que las críticas de Habermas a Weber pueden agruparse en tres tópicos: por un lado, la ausencia de la relación que existe entre el lenguaje estratégico y el orientado al entendimiento; por otro lado, el contenido normativo del lenguaje en su teoría discursiva se sostiene sobre conceptos morales que carecen de contenido; y, finalmente, como consecuencia de las dos anteriores, su teoría de la acción comunicativa no explica suficientemente las motivaciones de la acción subjetiva en la sociedad.

De la respuesta que Weber encuentre a estas tres objeciones a la propuesta de Habermas, se puede deducir la eficacia de su método y la posibilidad de su aplicación a otras formas de economía.

4.1.1.1 La teoría de los sistemas

En principio, según Bertalanffy, la teoría de los sistemas supone una reformulación del concepto de ser humano y, por lo tanto, también ha generado cambios en la comprensión de las ciencias humanas, en particular, la de la historia. Ahora, es posible elaborar una teoría a partir de ella y el replantear problemas inauditos, como la posibilidad de entender la cultura como un organismo vital integrado de manera total. En esa medida, el declive de una cultura dominante no debe comprenderse como el fin de la historia humana, sino la hegemonía de otra; los sistemas, a diferencia del fisicalismo positivista, no buscan equilibrio, sino movimiento. Así, el sistema social propuesto por Weber se enmarca en su teoría de la racionalización.

En este punto se seguirá el orden argumental de Habermas, quien toma la distinción de Parsons entre sociedad, cultura y personalidad para desarrollar los contenidos de la racionalidad moderna. Es importante señalar en este punto que la teoría de los sistemas está descrita en la sección dedicada a la sociedad; por lo tanto, su relevancia estriba en ser el vínculo entre la racionalización cultural y la personalidad. Cuando habla de sociedad, se refiere a la empresa capitalista y al Estado, cuya mutua relación les permite la estabilidad. “El medio organizativo, tanto de la economía capitalista y del Estado moderno como de sus relaciones mutuas, lo constituye el derecho formal, que descansa sobre el principio de positivización” (Habermas, 2018, p. 199).

Entonces, la idea de sistema entraña un vínculo entre la ética y un metódico modo de vivir; es decir, como formaciones culturales, la ética se enmarca en la

profesión de fe. Es así como las profecías radicalizadas sostenían una dicotomía entre la aspiración a un mundo suprasensible y a uno externo objetivo; esta aspiración suprasensible es interior, de lo cual se infiere una ética de la intención.

La sociología, como hemos dicho varias veces, constituye conceptos-tipo y busca regularidades generales de los acontecidos, a diferencia de la historia, que aspira a un análisis y a una imputación causal de acciones y personalidades individuales, relevantes para la cultura. La construcción de los conceptos sociológicos toma su material paradigmático, sobre todo, aunque no de manera exclusiva, de acciones también relevantes desde el punto de vista de la historia. La sociología constituye sus conceptos y busca sus regularidades también desde este punto de vista, es decir, de si pueden contribuir a establecer la imputación causal de fenómenos importantes para la cultura.⁸ (Weber, 2014, p.104)

El trasunto que tiene la ética de la intención de base religiosa se filtra del plano de la cultura al plano de la personalidad. El racionalismo ético proporciona fundamento para la actitud cognoscitiva-instrumental frente a lo intramundano.

La calificación de un fenómeno como «económico-social» no es algo que el fenómeno como tal lleve adherido «objetivamente», sino que más bien está generada por nuestra perspectiva de atribuirle al fenómeno en cuestión un significado cultural específico. Un fenómeno de la cultura contiene *un problema* científico-social, o puede contenerlo, siempre que aquellas partes de su singularidad, en las que esté basado para nosotros su significado específico, estén ancladas, directa o indirectamente, en ese hecho fundamental mencionado; o sea, que contiene una tarea propia de una disciplina que hace del esclarecimiento del alcance de aquel hecho fundamental su propio objeto. (Weber, 2009, p. 91)

⁸ La teoría de los sistemas sociales ocupa en su esquema un lugar intermedio entre la teoría de la personalidad y la teoría de la cultura. Aún más, es a la que, a la postre, se asigna la tarea de poner en conexión a estos otros dos sectores, en cuanto que describe cómo se integran los individuos en la normativa establecida por el sistema cultural. Desde este enfoque, el objeto específico de la teoría sociológica consiste estrictamente, junto con la economía y la ciencia política, en institucionalizar en sistemas sociales los procesos que van orientando hacia los valores el comportamiento individual (López, 2005, p.193).

Haciendo extensiva la formulación de la teoría de Parsons, arguye Habermas que Weber pretende explicar la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines en términos de racionalización: la materialización institucional de estructuras de conciencias modernas, que se formaron por vía de la racionalización religiosa. Es así como se produce el paso de la racionalización cultural a la racionalización social.

Actúa con racionalidad que considera la acción como dirigida a conseguir un resultado (*Zweckrationalität*) quien dirige su acción hacia un fin, hacia unos medios y hacia las consecuencias colaterales, *ponderando* racionalmente los medios en relación con los fines, los fines en relación con las consecuencias colaterales y, por último, los distintos fines posibles entre sí. Es decir, que no actúa en todo caso ni espontáneamente (en concreto, no emocionalmente) ni de manera tradicional. Por su parte, la opción entre los fines y las consecuencias concurrentes o colusorias puede adoptarse con la racionalidad que considera la acción como tal como un valor (*Wertrationalität*). (Weber, 2014, p. 115)

De esto se deduce dos consecuencias fundamentales: la organización de la normatividad legal y la motivación intrínseca para establecer un modo de vida. En esa medida, el problema formulado en el planteamiento de Habermas acerca de la posibilidad de encontrar un fundamento empírico para una discusión orientada al entendimiento, que se había encontrado con las mismas objeciones que le hubiera hecho Hegel a Kant, acerca de la imposibilidad de la aplicación de los imperativos categóricos a los actos humanos, seguía sin resolver, porque en el acto del habla persiste el problema de la motivación estratégica, antes que la del entendimiento, sin presuponer un naturalismo instintual.

Para Weber, este problema se disuelve cuando se piensa que las motivaciones de los actos humanos se desenvuelven y explican desde el punto de vista de la

dinámica de los sistemas, como mediación entre la personalidad y las formaciones culturales. No es que los sistemas expliquen el comportamiento, sino que son el resultado del vínculo entre estos dos elementos. Por eso, las instituciones como la empresa, el Estado y las leyes son el resultado de la institucionalización de las formaciones culturales, por ser un factor determinante en la formación metódica de un modo de vida.

La idea de «Estado» moderno como un conjunto de determinadas acciones colectivas de las personas existe en gran medida porque determinadas personas guían sus acciones por la idea de que el Estado existe o tiene que existir, es decir, por la idea de que los ordenamientos de naturaleza jurídica tienen validez. (Weber, 2014, p. 95)

4.1.1.2 Racionalización cultural

Acerca de la segunda objeción, sobre la crítica de Anscombe a la vacuidad de los conceptos morales modernos, sobre los que se asienta la suposición de Habermas acerca de la cuota de moralidad que debe comportar el lenguaje, si es que se pretende que los agentes sociales opten por un lenguaje orientado al entendimiento sobre el estratégico, Weber la resuelve recurriendo a la explicación de la religión como una fuente de emisión de normatividad ética. Esta corresponde a las formaciones culturales weberianas, que cuentan con dos ventajas sobre la idealización habermasiana. Por un lado, el fundamento escatológico de la religión otorga un contenido al imperativo, porque corresponde a un legislador legitimado, que no es de orden jurídico, sino ético. Por otro lado, esta formación cultural modela el comportamiento individual.

En principio Weber no dudó en aceptar la concepción axiológica de Rickert como la clave de la realidad histórica del comportamiento humano, sin embargo, según fue elaborando sus ideas, convirtió paulatinamente las intenciones subjetivas de valor de los agentes individuales en el objeto propio de una interpretación axiológica basada en acciones externas. Este giro se debe a que Weber invirtió el planteamiento axiológico de Rickert, convirtiéndolo en una

metodología empírica que, de hecho, a pesar de su conexión con Rickert, significó la «disolución» del planteamiento neokantiano propio de la Escuela de Badem a la que pertenecía. Las ciencias sociales en Weber proceden según una importancia de valor teórico, en tanto en cuanto dotan en general a los objetos de su investigación de un interés cognitivo, que es responsable de la elección y del planteamiento al tratar con la cantidad de material. La importancia del valor no hace más que indicar la preferencia de unos objetos teóricos a otros, pero no implica ninguna evaluación práctica: porque somos de la opinión de que nunca puede ser tarea de una ciencia empírica determinar normas e ideales obligatorios, para derivar de ellos prescripciones para la práctica, dirá Weber (*Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis*, p. 187). (Citado por López, 2005, p. 189).

Es así como la racionalidad en la toma de decisiones de acuerdo con un fin determinado se efectúa con arreglo a valores; de ahí dependerá la toma de posición con respecto a ellos, al de sumisión o no. Por lo tanto, reconoce dos tipos de racionalidad: la racionalidad formal, que consiste en la toma de decisiones instrumental, y la racionalidad material, que serían los valores que subyacen en las preferencias que podamos tener, es decir, las costumbres.

Weber sostiene que somos conscientes solo de la racionalidad formal.

Según Weber, las esferas culturales de valor son importantes para las sociedades modernas, porque son ellas las que regulan la diferenciación de los subsistemas sociales o esferas de la vida. Desde la perspectiva de cada esfera de la vida la racionalización de todas las demás pueden aparecer, naturalmente, como irracional en algún sentido determinado. (Habermas, 2018, p. 226)

Por esta razón, Weber distingue entre intereses y valores: mientras los primeros cambian, los segundos tienen validez para más de una situación. Entonces, una ética no puede carecer de esta distinción. Por lo tanto, las acciones racionales con arreglo a valores constituyen una elección de un modo de vida que contiene condiciones normativas justificadas, porque el legislador

del cual emanan las regulaciones normativas no es el resultado de la arbitraria discrecionalidad individual, sino de su preexistencia ontológica. Sin embargo, sus mandatos no tienen el mismo estatuto obligante de un gánster que nos obligue a la obediencia, sino que se legitima en la utilidad del seguimiento de estas órdenes; por lo tanto, las dos condiciones que permiten proporcionar un contenido a los conceptos morales están incluidos en la formulación de las formaciones culturales weberianas: por un lado, en el paso de la racionalización cultural a la social por medio de la reificación de las estructuras de la conciencia en instituciones por vía de la racionalización religiosa y, por otro lado, en su diferencia entre racionalización formal y material: mediante la primera, la normatividad ética presenta un legislador y, mediante la segunda, se le justifica.

Uno no solo «se guía» por la legitimidad de un orden cuando «cumple» el sentido del mismo (tal como este sea entendido por término medio). También en el caso de la «transgresión» o «elusión» del orden *actúa (es efectiva)* la probabilidad de que exista, a algún nivel, un orden legítimo (como una norma obligatoria). El ladrón que oculta su robo está guiando su comportamiento por la «legitimidad» del código penal. En este hecho de *tener que* ocultar su transgresión se está poniendo de manifiesto precisamente que el orden «vale» dentro de un grupo humano. (Weber, 2014, p. 128)

4.1.1.3 Teoría de la acción

El tercer problema que se presenta con respecto a la teoría de la acción comunicativa de Habermas es que, como consecuencia de las dos premisas anteriores, no explica las motivaciones de la acción por medio del significado. Habermas tuvo que recurrir a un principio naturalista instintual y, por otro lado, a un teleologismo lingüístico que resulta innecesario, porque debe diferenciarse del impulso estratégico instrumental que hace inviable su idea de un discurso argumental que se orienta al entendimiento.

El problema que se presenta es que, hablando de motivaciones para la acción humana, esta no puede provenir de fuera del agente de acción. La teoría del significado desplaza al individuo del centro ontológico de la filosofía contemporánea y lo coloca como un segundo movimiento del lenguaje; por lo tanto, las acciones de los agentes morales solo son evaluadas desde fuera del individuo, pero no como intenciones suyas.

A la postre, la salida inadvertida de la estructura de la práctica bajo la bandera del significado no es, en último término, diferente de la analogía de la acción y la causalidad natural, que es —no se olvide— lo que intentaba corregir el recurso al significado interpretable. Me parece que existe un error similar en ambos supuestos, pues en ambos casos, por decirlo brevemente, la acción está obligada desde el principio a una perspectiva externa, de observación externa, luego sólo es perceptible desde el punto de vista de un observador que no es el mismo sujeto actuante. (López, 2005, p. 184).

En contraste, Weber limita el análisis de la racionalización de las imágenes del mundo al punto de vista de su etización. Estudia la formación de la ética religiosa de la intención y la formación de concepciones jurídicas y morales. Se trata de factores internos de la racionalización de las imágenes del mundo y a las referencias estructurales de la materialización de la estructura de la conciencia moderna en la ética protestante y en el sistema jurídico moderno.

La racionalización parte de un tema que es común a todas las religiones universales: el cómo justificar la desigualdad en la distribución de los bienes entre los hombres. Este problema ético fundamental, que rompe los límites del mito, proviene de la necesidad de buscar una explicación religiosa al sufrimiento que se percibe como injusto. Pero para que este infortunio personal pueda ser percibido como injusto tiene que producirse primero un cambio en la valoración del sufrimiento, pues en las sociedades tribales, el sufrimiento se consideraba síntoma de una culpa secreta. (Habermas, 2018, p. 243)

Entonces la percepción de una organización social injusta pasaba por una conversión del sentido del sufrimiento: antes, el sufrimiento, que era percibido como un castigo por un mal cometido, ahora podría ser un agravio. El paso de una percepción a otra ocurre cuando hay un cambio en las formas de valoración de material a formal, lo cual es posible cuando la acción recae en el agente de la acción.

Pero un tratamiento científico de los juicios de valor no solo pretendería comprender (*verstehen*) y recrear (*nacherleben*) los fines que se quieren lograr y los ideales que subyacen a ellos, sino que pretende además enseñar a «hacer un juicio» crítico sobre ellos. Por supuesto, este análisis crítico solo puede ser de carácter dialéctico, es decir, solo puede consistir en un juicio lógico-formal sobre el material presente en las ideas y juicios de valor dados, o sea, solo puede ser un análisis de esos ideales en cuanto a su ausencia de contradicción interna en lo formulado en ellos. Con este objetivo, el análisis crítico le puede ayudar a la persona que expresa su voluntad a reflexionar sobre los axiomas últimos, que subyacen al contenido de lo que quiere, y sobre los valores últimos, de los que parte inconscientemente o de los que debería partir para ser consecuente. (Weber, 2009, p. 74)

En esto consiste el universalismo de la teoría de la acción de Weber. Dada la carga de responsabilidad atribuida a la conciencia individual en la toma de decisiones valorativas, no se puede negar el pluralismo ni descuidar los contenidos de la cultura; y toda cultura que alcance un grado de conciencia deberá también alcanzar las propiedades formales de la comprensión moderna del mundo.

Las características de la racionalización de la imagen moderna del mundo no se refieren a contenidos valorativos, sino a la formalización de ellos. Hay diferentes formas de presentar la racionalización, incluso puede ser mística. La vida puede ser racionalizada desde muy diversos puntos de vista y direcciones muy diversas.

4.2 Moral colonial: El Probabilismo en el Perú

En el año 1767, la Compañía de Jesús fue expulsada del territorio español y de sus colonias en las indias. En España se expulsó a 2641 jesuitas y de las indias a 2630. Inicialmente, el primer grupo fue embarcado y enviado a diferentes puertos, acogidos en la isla de Córcega, territorio de Génova, pero cuando esta isla pasó a manos de la monarquía francesa, cuyo régimen era anti jesuítico, fueron trasladados a los Estados Pontificios.

Este proceso comenzó con el llamado “motín de Esquilache”. En 1766, el secretario de Hacienda, el marqués de Esquilache, en concordancia con la política ilustrada española que inició con Felipe V de España, promovió un decreto que debía resolver el problema de la higiene pública y reducir la delincuencia, por ese motivo, la renovación urbanística suponía el alcantarillado, la limpieza de las calles, iluminación pública; por otro lado, se prohibió el uso de sombrero de ala ancha y de las capas largas, porque ocultaban la cara y propiciaban la impunidad criminal. Sin embargo, el punto álgido de las reformas ilustradas se debe a las económicas.

Es necesario notar el aparente contrasentido que se puede ver a simple vista entre la riqueza extraída de las colonias españolas y la crisis económica peninsular. Esto se explica porque, la economía peninsular aun persistía en el modelo mercantilista feudal de la Europa medieval, cuya noción de riqueza contemplaba la acumulación del caudal monetario, pero no ponderaron las consecuencias resultantes de la política exterior. Efectivamente, el caudal metálico en España condujo al incremento de los precios en el mercado interno, por lo que no fueron competencia para el mercado exterior, por lo que

la crisis económica se percibió como una crisis para la cual, los teóricos de la economía no estaban preparados, la economía aun no tenía pretensiones de alcanzar un estatuto epistemológico, sino que eran recomendaciones morales del buen comportamiento de los agentes económicos.

Detrás de este proceso, inexplicable en la época, se sumó la crisis de las subsistencias como consecuencia de una serie de malas cosechas y un decreto de 1765 que liberalizaba el mercado, dando como resultado la subida del precio del pan.

Esto condujo a protestas que se iniciaron en Madrid pero que se extendieron por todo el reino, durante el motín, la casa de Esquilache fue asaltada.

Hay dos consecuencias que se puede desprender de lo anterior, por un lado, el espíritu ilustrado que se respiraba en las reformas borbónicas y, por otro lado, la incomprensión del fenómeno económico por el que España estaba atravesando, debido a que el problema al que se enfrentaban correspondía a otra época, por lo menos un siglo delante de las reformas borbónicas.

Para explicar este fenómeno es necesario comprender la ilustración europea. Salvando las distancias y en atención a los matices, la ilustración en casi toda Europa comenzó en el siglo XVII, pero en España, aun se vivía una floreciente segunda escolástica, por ese motivo, la ilustración de la reforma borbónica fue experimentada como una contemplación que miraba hacia el cielo. Por eso es que Carlos III de España justificaba la legitimidad de la corona en razones clericales, en la trascendencia divina.

Esto se puede explicar en las corrientes artísticas de la época y su influencia que tuvieron en el ámbito social. Tal es el caso del barroco.

Así, mientras la Europa reformada entraba en una edad de la fe basada en la razón, la España de la contrarreforma caía en una presunta edad de la razón basada en la fe. Por tanto, las dos esferas barrocas -la Celeste y la Terráquea- se distanciaban flotando a la deriva. (Iwasaki, 2018, p. 36)

Fue este el contexto que enmarcó la expulsión de los jesuitas de los territorios españoles, según el cual se puede desprender dos hipótesis para explicarla; por un lado, los jesuitas no estaban acorde con las motivaciones y principios de la política ilustrada borbónica, ya que representaban un régimen caduco anclado en el medioevo; por otro lado, el espíritu anti jesuítico que se vivía en Europa, no solo Francia, sino también en España, tal es así que Carlos III nombró como su confesor al fraile descalzo Padre Eleta, entonces se trataría, además, de un asunto de profesión de fe.

Sin embargo, sobre todas estas razones el rey Carlos III, por recomendación del consejo designado para aprobar la expulsión de la Compañía de Jesús, guardó silencio. Por esta razón es que las razones de la expulsión, en las Indias, fue experimentada como debates entorno a la doctrina promovida por la Compañía de Jesús: el probabilismo.

El 21 de agosto de 1769 se emitió el llamado *Tomo Regio* desde España por Carlos III, quien ordenó la inmediata convocatoria de Concilios Eclesiásticos en todos los reinos de las Indias. Además de otros asuntos, el Concilio debía ocuparse de exterminar las doctrinas relajadas y nuevas sustituyéndolas por las antiguas de la Iglesia y de infundir en los vasallos, como antídoto contra el regicidio, amor y respeto a los superiores, haciéndoles ver que estas eran obligaciones religiosas y no solo civiles y naturales.

Diego Antonio de Parada, arzobispo limeño –encabezando la ofensiva anti eclesiástica del clero regalista contra el principal sostén del poder papal, representado por la Compañía de Jesús- inauguró el VI Concilio Limense el 12 de enero de 1772. El Concilio procuró observar los veinte puntos contenidos en el Tomo Regio, desarrollados a lo largo del año y en medio de debates, hasta setiembre de 1773. Merecería especial atención el punto referido a las doctrinas relajadas y nuevas enseñadas, según los áulicos de la Corona, por los padres de la Compañía. (Martel, 2007a, p. 12)

En esa medida, los debates sobre el probabilismo se produjeron en la Lima colonial, cuyos principales detractores eran los probabloristas, que acusaban al probabilismo no solo de ser una doctrina relajada y nueva; sino también porque promovía el regicidio y atentaba contra la verdad divina. Nuevamente, la espada de doble filo sobre la que se sostenía, la colonización española y su patrimonio sobre las tierras descubiertas: la política y la eclesiástica.

Las disputas entorno al probabilismo no fueron una novedad del Concilio Limense, sino que se puede rastrear hasta sus orígenes, la cual se ubica dentro de los sistemas morales de la época, en los extremos estaban el rigorismo, que afirmaba que la ley se debe seguir sin interpretaciones, y el laxismo, que suponía la inobservancia de la ley. Entre ambas posturas se produjeron sistemas intermedios: el equiprobabilismo, el probabilismo y el probablorismo, estos últimos serán el eje sobre el que gire el debate moral.

El probabilismo, como sistema moral, vio la luz del día el año de 1567 con una interpretación que hiciera Bartolomé de Medina a una afirmación efectuada en la Suma Teológica por Santo Tomás de Aquino: “me parece que, si una opinión es probable, sea seguida, aunque la opuesta sea la más probable”. Es decir, una opinión probable en concurso con otra de mayor probabilidad es probable verdaderamente; por lo tanto, es lícito seguirla, sin riesgo de pecar. Este sistema moral permitió aproximar la conciencia a la ley. El derecho vigente ordenaba aplicar la tabla de leyes universales a los casos particulares, pero en el caso de las Indias, no se podía efectuar dicha aplicación, pues los casos registrados constituían las resistencias del mundo a las certezas adquiridas. Era preciso ya no aplicar deductivamente las leyes universales a los casos particulares, sino, por el contrario, modelar los universales a los casos particulares. Ya no se trata de la correspondencia de un sujeto a un predicado, sino de la adecuación a una situación. La tensión se traslada de la epistemología a la moral, al plano de las opiniones. (Martel, 2007a, p. 14)

El probabilismo tenía como principal adherente a la Compañía de Jesús, la cual la trasladó a las colonias españolas, en donde se reprodujo las disputas morales europeas.

Efectivamente, luego de apaciguar el motín de Esquilache, en España se organizaba una junta para determinar los responsables de las revueltas suscitadas. El encargado fue el fiscal del Consejo de Castilla Pedro Rodríguez de Campomanes, de conocida tendencia antijesuita, quien apeló a argumentos de una disputa que ya contaba los dos siglos, entre ellas, la acusación de regicidio y la inobservancia de la ley divina.

En las colonias americanas, el probabilismo fue introducido por la Compañía de Jesús. Este indicaba que, en caso de duda de la existencia o extensión de la ley e instaurada la duda en el sujeto de acción moral, solo existen opiniones posibles; por lo tanto, el agente de acción moral puede seguir una opinión probable, aunque la opuesta sea más probable.

Esta fue una fuente de equívocos, ya que permitió asociar al probabilismo con el laxismo moral; es decir, si todas las opiniones son iguales, se puede seguir una opinión menos probable en concurso con otra más probable. Entonces, ¿qué noción de prudencia se puede tener? Por otro lado, la homologación de opiniones puede ser interpretada como desacato de la ley, y más aún si proviene el fundamento de la ley de la jerarquía divina; su puesta en duda implicaba también el desconocimiento de la verdad eterna. Si todas las opiniones son iguales, entonces ¿cuál sería el criterio de elección de las opiniones, más que la arbitraria discrecionalidad personal? Al parecer fueron cuestionamientos suficientes para granjearse el rechazo de los rigoristas. (Martel, 2007a, p. 14)

Frente a la doctrina probabilista, con motivo del Concilio Limense, se publicó la *Idea Sucinta del Probabilismo*, cuyo autor, Lope del Rodo, esgrimía argumentos en contra del probabilismo, acusándolos de laxismo moral y buscando su proscripción real.

Lope del Rodo usó argumentos probabilioristas para refutar el probabilismo, en ese sentido, la doctrina probabiliorista se fundamentaba en dos principios; por

un lado; si es que hubiese dos opiniones que contengan igual probabilidad, se hace necesario seguir la opinión que se aproxime a la ley; por otro lado, en caso que haya dos opiniones de desigual probabilidad, es preciso seguir la opinión que se adecue a la verdad.

Como respuesta a las acusaciones esgrimidas en la *Idea Sucinta*, se publicó *La Antorcha Luminosa* de autor anónimo, que, en defensa del probabilismo, reveló su naturaleza teocrática.

4.2.1 El regicidio

Una de las más célebres acusaciones en contra del probabilismo es la de la posibilidad de matar al rey. Aunque, según las leyes del decálogo, está prohibido el asesinato, hay casos en los que es legitimado, como en el caso de que el rey incumpla con el compromiso de servicio a los súbditos. En ese caso, se acusa a los probabilistas de preferir la vida de los vasallos a la del gobernante. “Los más célebres probabilistas [...] dan por lícito el homicidio en defensa de la hacienda, la honra, castidad, etc”. (Durán, 1773, p. 168)

El caso del regicidio se basa en el poder del pacto social, que se diferencia del contrato moderno, ya que mientras que este se celebra entre individuos, el pacto se efectúa con la comunidad tomada como totalidad, no se hace entre individuos. Es por esta razón que “no son aquí los individuos los sujetos de derecho, sino el gobernante investido por el cuerpo social. El derecho funciona como el principio de sujeción que garantiza la monarquía. La potestad civil no incumbe a los individuos” (Martel, 2007a, p. 125).

Desde este punto de vista, las obligaciones son atribuidas al gobernante y él tiene que comparecer ante los súbditos, en el caso de que una ley no sea justa,

porque atenta contra la propiedad, la honra, la castidad, etc. En ese sentido, la desobediencia a la ley es una extensión de la legitimación del regicidio, porque las leyes injustas no velan por el bien común y, por lo tanto, el homicidio del rey está justificado.

En esa medida, la acusación de regicidio comprende también la acusación de la inobservancia de la ley y teniendo en cuenta que, para los jansenistas, los jesuitas no se adecuaban a las reformas borbónicas, interpretaban la homologación de opiniones probabilista como incumplimiento de la ley.

En caso de opiniones de igual probabilidad, hay que elegir la opinión que está a favor de la ley. Pero si una opinión, según los probabilistas, refuta una ley, entonces, la ley pierde su estatuto obligante, deja de ser una ley y pasa a ser una opinión en concurso con otra. La refutación es, entonces, ante el desconocimiento y refutación de las leyes, ¿cómo sancionar la prudencia si no toda opinión probable es permitida ni calificada de prudente? (Martel, 2007a, p. 15)

Frente a esta acusación el autor de la Antorcha Luminosa eleva la voz para responder a esta acusación:

Nuestro autor acepta la homologación de las opiniones, pero no abandona la posibilidad de su fundamento natural. Para él, una opinión es probable porque puede ser probada. Entonces, las opiniones se dividen entre opiniones probables o improbables, según sean capaces de ser probadas o no.

Desde este punto de vista, la homologación de opiniones se produce por la propiedad intrínseca de todas las opiniones de ser susceptibles de prueba. Así, no es posible efectuar una jerarquía de más a menos probables entre las opiniones antes de realizar la prueba; sino que una, vez efectuada la prueba, se puede diferenciar entre opiniones probadas o improbables, en caso de que hayan sido censuradas o no se cuente con pruebas que las sostengan. Sin embargo, puede darse el caso que una opinión que pasaba por improbable empiece a reunir pruebas a su favor y pase a ser probada, o, por el contrario, una opinión probada en el pasado puede ser proscrita en el futuro. La razón radica en que, aunque la propiedad de ser probada en todas las opiniones es intrínseca a ellas, las pruebas efectivas son externas a las opiniones mismas.

Teniendo en cuenta lo precedente, se puede refutar los principios probabilioristas y encontrar al probabiliorismo como la doctrina buscada por disposición real por ser nueva y relajada. En caso de opiniones de desigual probabilidad, no resulta evidente cuál es la más probable o acorde a la verdad, ya que aquí la opinión falsa, que al operante le parece probabilísima, es sin duda la que le parece más conforme a la verdad. Luego siempre deberá elegir ésta, aunque sea realmente falsa. Entonces, si por nuevos hallazgos de pruebas, cada vez las opiniones más seguras se renuevan, entonces, el probabiliorismo cada día deja de serlo. (Martel, 2007a, p. 17)

La homologación de las opiniones del probabilismo no implica una escala de probabilidad, sino que, siendo una propiedad externa a la opinión, esta es probable o no, lo que quiere decir que una opinión es probable porque es digna de prueba, aun la prueba no ha sido efectuada, pero una vez realizada la prueba deja de ser probable y es probada o improbable. Las opiniones improbables no son válidas, no son más o menos probables que otras.

Entonces no se trata de la laxitud de las opiniones, ni de la relajación de las leyes frente a una opinión probable, porque, teniendo en cuenta que el estatuto de las leyes jurídicas de la segunda escolástica tiene fundamento en las leyes romanas, según las cuales una ley no tiene fuerza vinculante, por lo que su promulgación no implica su obediencia. Y si hay impugnación de las leyes se debe a necesidad de aproximar la ley a la conciencia moral. El objeto moral, la ley, se encuentra fuera de la conciencia; por lo tanto, es necesario un mecanismo que permita la proximidad de la conciencia a su objeto. En ese sentido, el probabilismo debe comprenderse como un esfuerzo por el acato de las leyes, a pesar de su inadecuación a la situación.

4.2.2 Contra la verdad

Una segunda acusación va dirigida contra la idea de que los probabilistas rechazan la verdad divina. Desde el punto de vista probabiliorista, el probabilismo sostiene la existencia de grados de probabilidad, y, teniendo en

cuenta en caso de opiniones de desigual probabilidad, es preciso orientarse hacia la que se aproxime a la verdad, así, se rechaza la opinión con menor probabilidad contra la que tiene mayor probabilidad.

Aunque si se ignore cuál de las dos proposiciones sea verdadera, se sabe, evidentemente, que una de las dos ha de ser falsa, luego, enseñando el uso lícito de ambas opiniones contradictorias, establecen como lícito el uso de la falsedad, que saben, se halla ciertamente en una de ellas. (Lope del Rodo, 1772, par. 4).

Entonces, desde el punto de vista probabilista, las leyes pierden estatuto jurídico cuando son confortadas con opiniones contrarias a la ley, en el caso expuesto, la ley desciende epistemológicamente de las certezas divinas que unen al sujeto y predicado en una proposición para tratarse de la adecuación de una proposición con la situación.

En el caso del probabilismo, la mudanza de opiniones instaurada por la duda probabilista radica en el convencimiento de que las pruebas que validan las opiniones se irán descubriendo conforme sean declaradas o reveladas. Entonces, no se trata de una duda provisional, pues esta persiste. Por esta razón, las opiniones sí mutan. La seguridad obtenida no es acerca de la certidumbre de una opinión, sino de la seguridad de un obrar virtuoso.

Por otro lado, persiste la convicción entre los probabilistas en la existencia de una verdad absoluta, pero que es inaccesible al humano entendimiento, pues esta verdad “solo la sabe y la conoce quien es verdad por esencia”. Esto último supone que el arribo a la verdad absoluta comprende un cambio ontológico en quien la alcanza. Los juicios morales, pues, suponen una relación entre el sujeto emisor y la verdad, esto es, una relación con el mundo. De ello se sigue también la existencia de una simetría entre el orden del conocimiento del mundo, la perfección moral, la suposición de la existencia de una sola verdad, y por lo tanto, la percepción unitaria y cerrada del mundo que posibilita concebir una historia teleológica, un mundo en el que las esferas físicas y espirituales estaban inextricablemente unidas. (Martel, 2007a, p. 19)

Es por este motivo que, frente a las acusaciones de los probabilitaristas, los probabilistas sostienen que la homologación de las opiniones se produce por el reconocimiento de una verdad absoluta a la cual la conciencia humana debe aproximarse, pero que, por sus limitaciones, desconoce. Entonces, la mudanza

de las opiniones, no debe entenderse como laxismo moral, sino como un esfuerzo de superar las limitaciones humanas frente a la verdad que solo la sabe y la conoce el que es ser por esencia.

De este modo, los probabilistas responden a las críticas probabilioristas con respecto a la mudanza de opiniones y la existencia de una sola verdad.

En ese sentido, “entre dos proposiciones de igual probabilidad hay que elegir la que está por la ley, ambas opiniones probables están expuestas a lo falso como a lo verdadero, y no puede ser un precepto seguir una opinión expuesta a lo falso, pues puede serlo la opinión más conforme a la ley, toda vez que es igualmente probable que la contraria” (Martel, 2007a, p. 17).

Teniendo en cuenta las dos premisas precedentes, acerca de la observancia de la ley real y la consecución de la verdad divina, que, como se expuso, constituyen una unidad, por lo tanto, la justificación de la autoridad del gobernante está sustentada en la verdad divina. Se mantiene la unidad del principio de la espada con doble filo que legitimaba la conquista española en las tierras recién descubiertas, el poder político y el eclesiástico, de cuya implicación resultaba la defensa jesuita del Estado teocrático.

Con todo, el Concilio Limense se produjo sin una clara conclusión con respecto a la proscripción de la compañía de Jesús, ni del probabilismo.

El VI Concilio Limense se celebró entre polarizaciones ideológicas desde enero de 1772 y concluyó en setiembre de 1773 sin la ansiada proscripción del probabilismo; a lo sumo, se emitió una declaración ambigua, en título de *De Vita et Honestate Clericorum*, a favor de las doctrinas más verdaderas y mejor fundadas, sin especificar escuela ni criterio para escogerlas. (Martel, 2007b, 17)

Sin embargo, en la península, la resolución fue otra. A pesar de los argumentos esgrimidos por los probabilistas y habiendo demostrado que mantienen una posición realista teocrática y por tanto no podían ser los instigadores de las revueltas contra las medidas sanitarias y económicas ilustradas, Carlos III suprimió los levantamientos que se sucedieron al motín de Esquilache reduciendo el precio del pan y expulsando a los jesuitas del territorio español, sin emitir opinión ni razón justificadora.

4.3 Teoría de sistemas

Una de las múltiples perplejidades con las que los colonos españoles tuvieron que enfrentarse fue la diferencia entre los sistemas económicos andinos y los peninsulares. Mientras que para estos últimos la economía se basaba en el mercantilismo, es decir, pensaban que la riqueza consistía en la acumulación de dinero, lo cual, ahora, sabemos que es un error; para los primeros, la economía era comunitaria, no en el sentido del feudalismo premoderno europeo, sino que los agentes andinos aprovechaban los bienes comunes para su consumo inmediato. La riqueza, en esa medida, consistía en la disposición de medios de manumisión, que el inca aprovechaba para organizar desplazamientos poblacionales, guerras, conquistas, etc.

Precisamente, el trabajo comunitario era definido como la mita, que consistía en el desplazamiento de una porción de un ayllu para trabajos agrícolas o en la elaboración de productos manufacturados (telares, por ejemplo). Los ayllus eran comunidades organizadas por un cacique, pero esta organización no respondía a determinaciones geográficas limitadas por fronteras cartográficas. Las medidas no se efectuaban por cálculos longitudinales, sino por el esfuerzo

del desplazamiento de un ayllu al otro; es por eso que su organización y desplazamiento se realizaba de acuerdo a los microclimas de la zona. Todos estos motivos hicieron que siempre existiera una población errante, lo cual dificultaba los censos de los colonos españoles.

Por esta razón, se pensó en una nueva forma de organización de estas comunidades que permitiera su evangelización, cobro de tributos y trabajo: las reducciones. Sin embargo, no podía resultar sencillo que los naturales comprendieran los estrechos límites cartográficos absolutamente inauditos. Este tránsito entre formas de organización institucional no pudo efectuarse a la fuerza, sino que hubo un cuidadoso trabajo de adaptación. La apropiación del idioma fue uno de ellos. El quechua que se habla ahora en el Perú contemporáneo no es el mismo que hablaban los incas, para quienes, por ejemplo, no había concepto de lo absoluto, por lo tanto, tampoco de Dios, lo cual dificultaba su evangelización. Con la castellanización del quechua, se produjeron cambios ideológicos al interior de los agentes andinos: ya no se trataba de una religión que los unía a la naturaleza, sino una que los escindía de ella. Este proceso de transculturización tiene por fundamento el probabilismo, que es un sistema moral que permite que, en caso de duda de la ley, emanada por el rey y por Dios, esta deje de tener poder obligante y descienda su estatuto epistemológico de ley para tornarse en una mera opinión. La flexibilización de las leyes peninsulares permitió el sincretismo cultural que condujo a la formación de agentes morales, políticos y económicos insólitos, que ya no responden ni a la tradición peninsular española ni a la andina prehispánica.

4.3.1 Reformulación evangelizadora de Acosta

El problema formulado por Habermas acerca de la necesidad de explicar el comportamiento humano por medio de una base instintual que reside en la estructura lingüística humana como un principio superior (razón orientada al entendimiento) al que se subordina el teleologismo estratégico de los intereses personales supone el problema acerca de la imposibilidad del cumplimiento de imperativos que atentan contra nuestros propios intereses. Por otro lado, recurrir a una base instintual lingüística superior a la racionalización estratégica implica el retorno a la línea causal naturalista de la temprana modernidad, en la que se suponía que el comportamiento humano se explica como resultado de una causalidad natural; así como Hobbes explicaba la venganza como producto de un orden causal natural. La ley del movimiento en la naturaleza se extendía hasta la psicología humana y concluía en la formación del Estado.

Por el contrario, la teoría de sistemas propuesta por Weber disuelve estos problemas porque el comportamiento humano ha superado la base causal natural. El ser humano no puede comprenderse desde el punto de vista naturalista, sino que la sociedad es el medio por el cual el comportamiento humano es explicado. La sociedad es una mediación entre la racionalización cultural y la personalidad en la medida en que la formación de la personalidad se desenvuelve como un modo en el que la ética se vincula con la personalidad como un modo metódico de vivir. De esta manera, el objetivo de esta sección será mostrar cómo la sociedad, entendida como mediación entre las formaciones culturales y la personalidad, posibilita explicar el comportamiento individual. Para alcanzar tal fin, la línea argumental dividirá en tres partes el testimonio de José de Acosta en su libro *Historia natural y moral de las Indias*

y, por tratarse de una ética de la intención, habrá que mostrar cómo fue posible el paso de una moral mágico mitológica a una racionalización social de la intención como un esfuerzo por lograr la evangelización de los andinos, demostrando, finalmente, que el probabilismo fue el método por medio del cual se produjo la internalización introspectiva de una ética de la intención.

Entonces, habría que mostrar los esfuerzos efectuados por los jesuitas en la extirpación de las idolatrías. Por esa razón, se abordará el caso de la hechicería y su tratamiento evangelizador, que pasa por la internalización de una ética de la intención hasta la formulación político-jurídico de la profesión de fe. Por ese motivo, el primer punto a tratar debe ser la profesión de fe, como el desplazamiento de un pensamiento mágico y mítico hacia la inmanencia introspectiva del sujeto andino. Un segundo punto consiste en mostrar cómo la intención de base religiosa se filtra de la racionalización cultural a la personalidad. Finalmente, se explicará la materialización institucional de las estructuras de la conciencia.

El año 1572 fue especialmente clave en la constitución del panorama ético y político en el Perú colonial, porque tres eventos, aparentemente aislados, pero de importancia capital, ocurrieron. El primero fue la llegada de José de Acosta al Perú; el segundo, el asesinato de Túpac Amaru y, el tercero, las visitas del virrey Toledo. En realidad, estos tres eventos se imbrican de tal modo que un fenómeno central como el asesinato de Túpac Amaru se explica como el entrecruzamiento de discursos políticos y morales-religiosos. Es decir, la formación de las leyes jurídicas son el resultado de una transvaloración ética: una medida doctrinal acerca de la hechicería terminó por tornasolarse en una ley punitiva.

4.3.1.1 *La hechicería andina*

La teoría de la racionalización moderna del mundo comprende la desacralización del mundo. Sin embargo, esto no debe ser comprendido como el rechazo a la religión ni su incumbencia en el mundo fenoménico político social, sino en la dicotomía entre el mundo secular y el sagrado.

Pues Weber llama también racionalización a la autonomización cognitiva del derecho y de la moral, es decir, al proceso por el que las ideas práctico-morales, las doctrinas éticas y jurídicas, los principios, máximas y reglas de decisiones, se desgajan de las imágenes del mundo en el que inicialmente estaban insertas. Las imágenes cosmológicas, religiosas y metafísicas del mundo están estructuradas de tal modo que todavía no permiten que se haga valer las diferencias internas existentes entre la razón teórica y la razón práctica. (Habermas, 2018, p. 202)

De ahí resultan dos consecuencias. Por un lado, Weber desdeña como mundo racionalizable a aquel mítico y mágicamente estructurado, porque en un mundo como el descrito, no es posible distinguir los límites que separan al sujeto del mundo, porque su normatividad moral yace en el mundo en el que vive; por eso, es necesario que la ética se interiorice introspectivamente en el agente de acción comunicativa. Al hacer de la ética un elemento intrasubjetivo, el sujeto toma distancia del mundo y puede actuar frente a él, como su objeto. Por otro lado, hay que hacer una precisión con respecto a la desacralización del mundo prehispánico. El proceso de racionalización moderna del mundo no puede comprenderse como si la desacralización del mundo andino lo condujera irremediablemente al mundo moderno europeo. Esta sería una interpretación errónea, no solo porque en España, a diferencia del resto de Europa, aún persistía con férrea tozudez la segunda escolástica, sino también porque el proceso de desacralización implica la distinción entre la razón especulativa de

la práctica, ya que la motivación de la acción humana debe poderse explicar desde principios prácticos, no teóricos, pues la causalidad teórica no es suficiente para explicar las motivaciones de la acción y las tomas de decisión con respecto a un caso particular en el mundo fenoménico. Por esta razón, aunque la desacralización del mundo andino implique la distinción entre la razón especulativa y la práctica, subyace la idea del estado teocrático como fundamento de la evangelización.

Por esto, es relevante, para comprender la economía colonial, entender el proceso de desacralización del mundo bajo el velo del Estado teocrático que lo cubre. Las instituciones coloniales son el resultado de la materialización de las estructuras de la conciencia moral que sufrieron el proceso de su internalización subjetiva. Este proceso puede ser expuesto a través del fenómeno de la hechicería, enmarcado en la extirpación de las idolatrías.

Efectivamente, la hechicería en la colonia se articula en torno a la profesión de fe y la posibilidad de hallar similitudes con el cristianismo, a fin de lograr la evangelización de los andinos.

A lo largo de estas evaluaciones, Catañega llama a los *hechizeros* simples servidores del demonio, que llevan a cabo actos vanos y supersticiosos. Este autor proporciona una compleja explicación: algunos tienen un pacto con el demonio, cuando están (como ellos piensan sin abjurar) apostatando o perdiendo la fe católica; y creen en, y practican, ceremonias e invocaciones diabólicas; y estos tienen un pacto oculto, pues sus ceremonias conllevan apostasía y lo que hacen va en contra Cristo y su ley; a estos se les llama comúnmente *hechizeros*. (Brossender, 2018, p. 27)

Sin embargo, esta definición de *hechizería*⁹ dista mucho de las nociones andinas de prácticas rituales en el ejercicio, ya que, para alejarse de Cristo y su fe, primero han de haberse aproximado a ella y luego apostatar. Por esta razón, elaboraron distintas teorías con respecto a la proximidad de las prácticas andinas con el culto cristiano.

Precisamente, estas teorías fueron los modelos lingüísticos coloniales con los que se trataba de traducir los conceptos clave de la religión cristiana para la ulterior evangelización andina, por un lado, y el modelo genetista platónico y el evolucionista aristotélico por otro. Mientras que el primero suponía que la diversidad de las lenguas procede de un origen común que fue dividido como castigo a la soberbia humana por la construcción de la torre de Babel; el segundo supone que las lenguas evolucionan como derivaciones de una raíz común. Como se puede deducir, estas dos doctrinas lingüísticas no estaban necesariamente reñidas una de la otra, como se podría pensar, sino que podían implicarse.

Un enfoque genético alternativo era identificar el quechua como una de las 72 lenguas de Babel. Este argumento fue formulado por Fernando de Avendaño, canónigo de la Catedral de Lima y extirpador de idolatrías, en un sermonario español-quechua publicado en 1649. Su noveno sermón está dedicado a refutar una supuesta negativa nativa del origen común de la humanidad que aludía a la diversidad lingüística. Avendaño explica que esta diversidad fue creada por Dios, quien infundió a los constructores de la torre de Babel con 72 lenguas nuevas además del hebreo, que hasta entonces había sido hablado por toda la humanidad. Pasó, por ende, a sugerir que tanto el quechua como el aimara estuvieron entre estas 72 lenguas creadas entonces por Dios, en tanto que las

⁹ Brossender distingue la hechicería que era sancionada por la apostasía europea, de la que se sirvió durante la colonia para extirpación de las idolatrías, en las que no se desconoce el evangelio y por tanto no podía anatematizarla. Por ese motivo, a la primera se refiere como Hechicería y a la segunda como Hechizería.

restantes andinas (entre las que se menciona al mochica y puquina) eran derivadas. (Durston, 2019, p. 61)

Del mismo modo, José de Acosta señala similitudes entre los ritos andinos y los cristianos, pero estas similitudes no deben ser comprendidas, desde el punto de vista de Acosta, como un vínculo ancestral entre el cristianismo y las religiones paganas; pero que, de cualquier manera, posibilitará su evangelización.

Acosta interpretaba las similitudes entre el cristianismo y la religión nativa señalados por autores anteriores -por ejemplo, la existencia de formas de confesión y comunión entre los incas- como un invento del demonio, quien buscó ser adorado en la misma forma que Dios. Acosta sostenía que la existencia de estas parodias demoniacas podía facilitar la conversión: la introducción del sacramento cristiano de la confesión, en particular, se veía facilitada por el hecho que los indios ya tenían la costumbre de confesar cierto tipo de pecado. (Durston, 2019, p. 104).

En su *Historia natural y moral de las Indias*, Acosta señala varias similitudes entre la religión cristiana y la andina, una de las más destacables es la similitud que encuentra entre los acllaguaci y los monasterios.

Como la vida religiosa (que a imitación de Jesucristo y sus sagrados apóstoles, han profesado y profesan en la santa Iglesia tantos siervos y siervas de Dios), es cosa tan aceptada en los ojos de la divina majestad, y con tanto su santo nombre se honra y su iglesia se hermosea, así el padre de la mentira ha procurado no solo remedar esto, pero en cierta forma tener competencia y hacer a sus ministros que se señalen en aspereza y observancia. En el Pirú hubo muchos monasterios de doncellas, que de otra suerte no podían ser recibidas. Y por lo menos en cada provincia había uno, en el cual estaban dos géneros de mujeres: unas ancianas, que llamaban mamaconas, para enseñanza de las demás; otras eran muchachas, que estaban allí cierto tiempo, y después las sacaban para sus dioses o para el Inga. Llamaban esta casa o monasterio, acllaguaci, que es la casa de escogidas; y cada monasterio tenía su vicario o gobernador llamado appopanaca, el cual tenía facultad de escoger todas las que quisiese, de cualquier calidad que fuesen, siendo de ocho años abajo, como le pareciesen de buen talle y disposición. (Acosta, 1987, p. 341)

Sin embargo, es importante notar que los monasterios y las acllaguaci tenían funciones diferentes en cada una de las culturas a las que pertenecen y les dan sentido. Los acllaguaci estaban destinados a la producción como la preparación de chicha o la textilera, pero también el servicio a las huacas, esto último íntimamente relacionado con el vínculo con la tierra, porque era el bien que más escaseaba. Los diferentes microclimas hacían dificultosa la labor de producción de la tierra en un mismo territorio, por lo que los ayllus tenían la obligación de desplazarse de un yacimiento a otro. Entonces, las poblaciones andinas no pueden pensarse como asentamientos permanentes, sino que debían ser dinámicos, de acuerdo con los climas. Otro dato relevante sobre este punto es que las tierras de uso común, como el de las huacas, eran pensadas como familias de huacas y, por lo tanto, tenían sus propias tierras de cultivo, que eran trabajadas por comunidades flotantes, que se desplazaban específicamente para el trabajo de estas tierras comunes. Por esto, en una comunidad podía encontrarse miembros de otra comunidad lejana con un idioma distinto, trabajando tierras comunes. En el caso del acllaguaci, la naturaleza de las mujeres tiene el mismo sentido que el de las poblaciones flotantes para el trabajo comunitario. Entonces, la religión andina no puede ser pensada como un seminario de adoctrinamiento por parte de las mamaconas. Ello constituye una diferencia importante con respecto a los monasterios.

Pero ¿cuál es la intención de Acosta para señalar una similitud entre los monasterios cristianos y los acllaguaci andinos? En realidad, Acosta no se está refiriendo a la posibilidad de encontrar semejanzas que permitieran la evangelización; por el contrario, Acosta señala las diferencias enraizadas en los discursos que se articulan para la constitución de estos objetos.

Efectivamente, como se vio, los discursos que explican las funciones de los monasterios cristianos son muy diferentes a los que se usan para la articulación de las funciones de los aclaguaci andinos. Por otro lado, habría que ver a quién se dirige Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias*. En realidad, esta debe ser pensada como una crítica a los esfuerzos evangelizadores anteriores. Antes de la llegada de Acosta, se trataba de encontrar similitudes que permitieran la equivalencia entre los significados de los objetos de adoración andinos y cristianos, como la teoría de que el quechua se deriva del hebreo. Y este es su cuestionamiento, Acosta no busca similitudes sino en las distancias que separan a ambas culturas, se debe buscar disrupciones entre ambos cultos. La razón que fundamenta esta crítica de Acosta no yace en su creencia en la ausencia de humanidad de la población andina, porque, de otro modo, no hubiese sido posible su evangelización, sino más bien en la contemplación de la estructura social colonial. No se trata de una sociedad homogénea que siga las mismas normas, ni tampoco se trata de una sola sociedad, sino de dos repúblicas (res públicas). Lo que Acosta trata de preservar es el dualismo entre la república de los andinos y la de los españoles. La nueva noción de pobreza peninsular es insertada entre los pobladores andinos; es decir, la población andina es percibida como empobrecida, desde el punto de vista español, no como el resultado de su exclusión social y del sistema económico colonial, sino más bien como consecuencia de haberla integrado. En una sociedad como esta, la unidad social se basaba sobre dos ejes fundamentales, por un lado, la división social y, por otro lado, la unidad doctrinal. Entonces aquello que los divide también los integra.

Del mismo modo que Acosta había establecido las diferencias entre los monasterios y los acllaguacis, también se refiere al culto religioso de la confesión, que, del mismo modo, la confesión andina responde a intereses y consecuencias muy diferentes a la de los cristianos.

También el sacramento de la confesión quiso el mismo padre de la mentira remedar, y de sus idólatras hacerse honrar con ceremonia muy semejante al uso de los fieles. En el Pirú tenían por opinión, que todas las adversidades y enfermedades venían por pecados que habían hecho, y para remedio usaban de sacrificios; y ultra de eso, también se confesaban vocalmente cuasi en todas las provincias, y tenían confesores diputados para esto, mayores y menores, y pecados reservados al mayor, y recibían penitencias, y algunas veces ásperas, especialmente si era hombre pobre el que hacia el pecado y no tenía qué dar al confesor; y ese oficio de confesar, también lo tenían las mujeres. En las provincias de Collasuyo, fue y es más universal este uso de confesores hechiceros, que llaman ellos Ichuri o Ichuiri. (Acosta, 1987, p. 365)

La distancia que separa a los confesores andinos de los cristianos tiene por objetivo, nuevamente, no la equivalencia entre ambos, sino la posibilidad de cambiar los discursos que se articulan en la construcción de estos agentes y objetos andinos. No se trata, pues, de un cambio de significado o de concepto, sino que la pretensión de Acosta es más profunda: la constitución ontológica de nuevos agentes y objetos.

El cambio de la noción de pecado externo andino por uno interno cristiano se debió a que la episteme también cambió. Las instituciones que articulan los discursos fueron apareciendo y, por eso, los discursos que permitieron la constitución de los objetos también son nuevos. Por esta razón, Acosta no debía permitir las similitudes entre ambas tradiciones, sino que, en el reconocimiento de sus diferencias, el cambio de los Ichuris por un confesor

cristiano (jesuita) estaba anclado a una base ontológica constitutiva, cuyo significado no depende de la voluntad individual de un agente moral, sino en la articulación de discursos normativos que posibilitaron su emergencia.

Es interesante señalar que la confesión de los andinos, así como su percepción del pecado, no se desenvuelve en la misma línea argumental que la de los cristianos. En el caso de los andinos, el pecado es argumentado desde el discurso de la medicina (salvando las distancias), porque las enfermedades eran producto de un mal, pero este “pecado” no se refiere tampoco a la intencionalidad subjetiva de un individuo, sino de una práctica deficiente en la realización de sus cultos o simplemente en su omisión.

Y pues hemos llegado a este punto, bien será que así para manifestar la maldita soberbia de Satanás, como para confundir y despertar algo nuestra tibieza en el servicio del sumo Dios, digamos algo de los rigores y penitencias extrañas que esta miserable gente hacía por persuasión del demonio, como los falsos profetas de Baal, que con lancetas herían y sacaban sangre; y cómo los que al sucio Beelfegor sacrificaban sus hijos e hijas, y los pasaban por fuego, según dan testimonio las Divinas Letras, que siempre Satanás fue amigo de ser servido a mucha costa de los hombres. (Acosta, 1987, p. 346)

Las “penitencias” efectuadas por los andinos responden en realidad a los sacrificios que, por definición, son catalogadas como *hechizería*. Las teorías de la proximidad de conceptos cristianos, como la teoría genetista, según la cual los andinos descienden de los judíos, o las similitudes entre las prácticas rituales, permiten extender la definición de *hechizería* hasta los cultos andinos, porque conociendo ellos la doctrina cristiana, optan por abandonarla.

En otras obras de fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, sin embargo, el término “brujo”, asociado a la capacidad de producir daño, es empleado con cautela cuando no completamente evitado, dado que solo lentamente empezaba a adaptarse al mundo indígena. Su empleo significaba que el escritor pensaba que los

indios ya comprendían la verdad, pero que voluntariamente seguían consultando a los demonios. (Brosseder, 2018, p. 32)

Pero la penitencia no solo conduce a la clara conclusión de que los andinos, al conocer la ley de Dios, deciden alejarse de él y, por lo tanto, incurren en *hechizería*. También permite elaborar dos similitudes con respecto al cristianismo: la confesión y el pecado.

También el sacramento de la confesión quiso el mismo padre de mentira remedar, y de sus idólatras hacerse honrar con ceremonias muy semejantes al uso de los fieles. En el Perú tenían por opinión, que todas las adversidades y enfermedades venían por pecados que habían hecho, y para remedio usaban sacrificios. (Acosta, 1987, p. 365)

Los discursos andinos que articulan la idea de pecado son muy diferentes a la de los colonos. Para los nativos, el pecado era percibido como una enfermedad que había que expiar; por lo tanto, el pecado era una deuda que se pagaba mientras el pecador estuviera con vida. Entonces, la noción de enfermedad tampoco puede ser tomada desde un punto de vista moderno, sino que estaba enmarcado en un discurso mágico-mítico, como el “daño” del que padece una persona. Este “daño” o pecado se expía por medio de sacrificios y la visita al Ychuri, que es el confesor andino.

Polo de Ondegardo menciona varias nociones indígenas de enfermedad. Según la concepción andina, una enfermedad era un pecado que no había sido expiado. El primer paso hacia la recuperación de la salud era hacer un sacrificio, al que seguía una peregrinación al Ychuri, es decir, una visita al hechizero que escuchaba confesiones. (...) Había pecados reservados para los sacerdotes principales, y los pecadores recibían una penitencia; a veces muy dura, especialmente si el penitente era pobre y no tenía nada que dar al confesor. Polo de Ondegardo relata que cuando un Inca caía enfermo, toda la provincia tenía que confesarse. Los “collas” debían, en particular, confesar sus pecados al Ychuri. El

pecado más grave era el de no confesarse. Al final de este párrafo, Polo de Ondegardo explicaba a sus lectores españoles que los ychuris habían adoptado la idea de que un pecado podía ser espiritual solo bajo la influencia del cristianismo. (Brosseder, 2018, p. 48)

El problema yacía en la urgencia de sustituir la noción de pecado andino por la de pecado cristiano; para eso, era necesario trasladar los pecados exteriores a la interioridad subjetiva de la intención, hacia el pensamiento.

Y por muy notable pecado tenían el descuido en reverenciar a sus guacas, y el quebrantar sus fiestas, el mal decir del Inca, y el no obedecerle. No acusaban de pecados y actos interiores, y según relación de algunos sacerdotes, después que los cristianos vinieron a la tierra, se acusaban a sus ichuris o confesores, aun de los pensamientos. (Acosta, 1987, p. 365)

Desde el punto de vista de Acosta, era necesario cambiar los Ychuris por los confesores jesuitas, pero este cambio suponía, además, el cambio en la noción de la internalidad subjetiva del pecado: no solo se peca en obra, sino, además, en pensamiento o intención. Al retrotraer la fuerza del pecado al confinamiento de la subjetividad, se lograba además la escisión del mundo en dos: el secular y el sagrado. El primero, en el que vivimos, es lo más externo y alejado del sujeto; mientras que el mundo sagrado, ubicado suprasensiblemente, era lo más próximo, porque representaba nuestra propia interioridad.

Ahora bien, una postura negativa frente al mundo solo puede hacerla posible el dualismo que caracteriza a las religiones radicales de salvación; es necesario que la imagen del mundo tenga una estructura tal que el “mundo” quede devaluado, bien sea como un más-acá históricamente pasajero frente a Dios creador, o bien como una fachada fenoménica frente al fondo esencial de las cosas, y se erija como punto de referencia de la búsqueda individual de salvación una realidad por detrás de un mundo rebajado a la apariencia. (Habermas, 2018, p. 246)

Esta revelación es significativa porque permite la aplicación del método de la racionalización moderna del mundo de Weber a la economía colonial sin que por eso deba entenderse la desacralización del mundo andino como un proceso de laicización, porque sigue habiendo un fundamento teocrático bajo el espíritu que mueve la ética colonial.

4.3.1.2 Formaciones jurídicas

No solo el arribo de José de Acosta a las tierras ultramarinas fue significativo en el año 1572, debido a que condujo al reordenamiento moral de la Compañía de Jesús, que hasta ese momento habían sido dependientes de las consultas papales sobre las particularidades de los casos presentados por la inusitada convergencia de tradiciones antagónicas -baste recordar el caso del pecado, que, mientras para los nativos un pecado constituía faltar a las adoraciones de las guacas, para los peninsulares lo constituía el adorarlas- también en ese año continuaron las visitas hechas por el virrey Toledo, de las cuales se promulgó las famosas partidas y establecimientos jurídicos que permitirían el cumplimiento de su doble objetivo por las dos espadas, la evangelización y la conquista.

La figura del virrey Toledo es altamente controvertida por los historiadores contemporáneos. Ese es talante de las distancias que separan al historiador argentino Levillier, que, a disgusto de Valcárcel, ubica a Toledo como un indiófilo. Al margen de las disputas que pueda haber habido entorno de este controvertido personaje, lo cierto es que sus reformas contribuyeron a cambiar el panorama político-económico de la colonia peruana.

Una de las instituciones que implantó Toledo durante sus visitas fue el de las reducciones. Las reducciones respondían a los intereses de la corona, el de la conquista y la evangelización, porque la densidad demográfica de los andinos no correspondía al cálculo geográfico de la topografía cardinal hispana. Para los andinos, las magnitudes y distancias no se medían en función a longitudes métricas, sino al esfuerzo que se requería para llegar de un lugar a otro, dado lo accidentado del panorama andino, una misma distancia métrica entre dos lugares podía variar dependiendo del tiempo que se requiera para llegar él. No solo eso, sino que además la población de un ayllu variaba de acuerdo a esta mensuración. El trabajo de la mita, trabajo comunitario, permitía la contabilización de una población errante entre un ayllu y otro o la existencia de los variados microclimas imposibilitaba que una comunidad permaneciera asentada en un solo lugar mucho tiempo, ya que tenían que rotar de acuerdo con las condiciones climática. Por eso, había poblaciones flotantes que imposibilitaban la evangelización de la población, así como el pago de los tributos y su censo.

Es de particular importancia esta dificultad al momento de efectuar las traducciones del castellano al quechua, porque la diversidad lingüística andina era el reflejo de la errancia de las poblaciones.

La distribución territorial, étnica y social de las lenguas andinas al momento de la conquista era sumamente compleja. El análisis de Mannheim sobre la “ecología social del contacto con las lenguas” en los andes prehispánicos indica que no había una correspondencia entre lengua, territorio y formaciones políticas. En particular, la tendencia de los grupos sociales a ocupar el territorio de modo discontinuo (para así tener acceso a campos agrícolas a distintas zonas ecológicas), sumado a la práctica incaica de trasplantar grupos a lo largo de vastas distancias, tuvo como resultado un intrincado paisaje lingüístico. (Durston, 2019, p. 58)

Tal como señala Durston, el sistema colonial terminó por asentarse con las regulaciones de Toledo y la implementación de las reducciones. Una de las reducciones que se constituyó fue la de Juli, de especial relevancia por ser una reducción jesuita.

Con el permiso del virrey y del rey Felipe II -siempre una condición clave para establecer formalmente una misión-, los jesuitas aceptaron la doctrina de Juli, treinta millas al sur de Chucuito. Pronto se convirtió este lugar en un importante laboratorio experimental para las misiones de los indígenas del sur andino. (...) De hecho Juli, con sus cuatro iglesias -San Pedro y San Pablo, San Juan Bautista, Santa Cruz y San Ildefonso- puede ser considerada como un temprano experimento previo a las famosas reducciones jesuitas del Paraguay (donde las primeras misiones jesuitas comenzaron en 1609). Los jesuitas experimentaron con diferentes métodos para conseguir el completo adoctrinamiento de los indígenas. (Brosseder, 2018, p. 41)

Es en la reducción de Juli que los jesuitas tomaron noticia de los mitos andinos, de modo que pudieran modelarlos a la doctrina pastoral cristiana. Son dos relatos los que llegan desde Juli. El primero de ellos es el de la Cruz de Carabuco, que los jesuitas oyeron de primera mano de un grupo de *hechizeros* ebrios, y aunque los jesuitas sancionaban la embriaguez por el desconocimiento de su funcionalidad sagrada, no opusieron objeción, porque les contaron el relato de la Cruz de Carabuco. Según este relato, un día, apareció un hombre blanco en la costa oriental del lago Titicaca. Se trataba de uno de los discípulos de Jesús, Santo Tomás, quien erigió una cruz en los Andes. Una vez concluida la tarea, un demonio apareció y celebró con los indígenas, luego de lo cual les enseñó cosas extrañas y desapareció no sin antes hacerles la advertencia de seguir adorando la cruz y ofrendarle comida. Los andinos no entendieron la necesidad de adorar a una cruz, en la que fue

crucificado un desconocido para ellos y como no encontraron respuesta ni en el demonio ni en los *hechizeros*, decidieron quemarla. Para su sorpresa, al día siguiente, la cruz yacía en el mismo lugar en el que había sido erigida, así que los andinos tomaron medidas más radicales y decidieron quemar a Santo Tomás, quien, como todos los santos, desapareció antes que se ejecutara tan atroz destino. Al oír el relato, los jesuitas fueron en búsqueda de la cruz y la tomaron por la original.

Esta reducción de Juli, de la cual se extrae este mito jesuita, data de 1599 y es significativo porque la llegada de Acosta es en 1572; por lo tanto, la interpretación que se haga de estos mitos tiene que evaluarse a la luz de la idea de Acosta acerca de los cambios y críticas que hace acerca de la evangelización que se efectuaba hasta antes de su llegada. Como se sabe, el rechazo de Acosta radica en el intento previo de vincular las dos religiones (andina y cristiana) mediante las similitudes en los cultos religiosos.

Las interpretaciones usuales que se hace de la Cruz de Carabuco pueden entenderse como una forma de conocimiento que tenían los andinos acerca de la religión cristiana, Acosta rechaza esta interpretación.

Y así del mismo modo los que hoy predicán el Evangelio a los indios, no hallan mucha dificultad en persuadirles que hay un supremo Dios y Señor de todo, y que este es Dios de los cristianos, y el verdadero Dios. Aunque es cosa que mucho me ha maravillado que con tener esta noticia que digo, no tuviesen vocablo propio para nombrar a Dios. Porque si queremos en lengua de indios hallar vocablo que responde a este Dios, como en latín responde a Deus y en griego Theos, y en hebreo El y en arábigo Alá, no se halla en lengua del Cuzco, ni en lengua de México, por donde los que predicán o escriben para indios usan el mismo nuestro español Dios, acomodándose en la pronunciación y declaración a la propiedad de las lenguas indicas, que son muy diversas. De donde se ve cuan

corta y flaca noticia tenían de Dios, pues aun nombrarle no saben sino por nuestro vocablo. (Acosta, 1987, p. 315)

Una de las consecuencias de la afirmación de Acosta es que el término “Viracocha” usado previamente por los evangelizadores en sus traducciones de los evangelios no era suficiente para abarcar en su totalidad la amplitud del significado del dios cristiano, porque, además, Viracocha era un dios panandino, que era usado como una forma de homogenizar la diversidad étnica y lingüística indiana. Sin embargo, a la llegada de Acosta, esta homogenización andina bajo la categoría omniabarcante de indio, ya estaba asentada.

Teniendo esto en consideración, el mito de Carabuco debe entenderse como la incompreensión de los indios del dogma cristiano, pero, al mismo tiempo, la supremacía de la doctrina cristiana sobre la andina. La religión andina se subordina a la cristiana.

Por eso, Acosta, hablando de las supuestas similitudes entre los sacramentos andinos y cristianos, dice:

Pero antes de venir a eso, se ha de advertir una cosa que es muy digna de ponderar, y es que como el demonio ha tomado por su soberbia, bando y competencia con Dios, lo que nuestro Dios con su sabiduría ordena para su culto y honra, y para bien y salud del hombre, procura el demonio imitarlo y pervertirlo, para ser él honrado, y el hombre más condenado. Y así vemos que como el Sumo Dios tiene sacrificios y sacerdotes, y sacramentos y religiosos, y profetas, y gente dedicada a su divino culto y ceremonias santas, así también el demonio tiene sus sacrificios y sacerdotes, y su modo de sacramentos, y gente dedicada a recogimiento, y mil géneros de profetas falsos. (Acosta, 1987, p. 335)

Entonces, para Acosta, la evangelización previa se efectuaba encontrando similitudes, que él rechaza; y es así como debe entenderse los mitos jesuitas,

como la Cruz de Carabuco: no como la semejanza que debe haber entre las dos formas de culto, sino como la incomprensión andina del evangelio y, por otro lado, la sumisión de la religión andina frente a la cristiana, teniendo en cuenta la impotencia de las huacas frente a la cruz cristiana.

El segundo relato llega del puño de Huamán Poma de Ayala, quien relata en sus crónicas que, un día, en la época del Inca Sinchi Roca, poco después del nacimiento de Jesús, en el otro lado del Atlántico, San Bartolomé apareció en el Tawantinsuyo en la aldea de Cacha, cerca de la orilla oriental del lago Titicaca. Ante la incomprensión de los habitantes locales, el hombre santo fue apedreado, así que decidió refugiarse en una cueva habitada por un *hechizero* que se llamaba Anti, quien trató de pedirle algo al ídolo que poseía, pero el demonio no obedecía, diciéndole al *hechizero* que no podía regresar a la cueva mientras el forastero estuviera presente, porque ese pobre hombre (San Bartolomé) era más poderoso que el demonio. Ante esta revelación, Anti abrazó al apóstol, le besó las manos y los pies, y se convirtió en el primer apóstol de los andes. Para conmemorar ese milagro, erigieron la cruz de Carabuco.

En realidad, no hay mucho tiempo de diferencia entre el mito de la Cruz de Carabuco y el de Anti. Como se sabe, las crónicas de Huamán Poma fueron escritas entre 1600-1615; entonces, el nuevo espíritu evangelizador de Acosta recorre la tinta de la pluma de Huamán Poma. Por tanto, todos los sacramentos andinos no son similares a los cristianos, sino un remedo de los cristianos.

Lo que más admira de la envidia y competencia de Satanás, es que no solo en las idolatrías y sacrificios, sino también en cierto modo de ceremonias, haya remedado nuestros sacramentos, que Jesucristo Nuestro Señor instituyó y usa su santa Iglesia, especialmente el

sacramento de la comunión, que es el más alto y divino, pretendió en cierta forma imitar para gran engaño de los infieles, lo cual pasa de esta manera: En el mes primero, que en el Pirú se llama *rayme*, y responde a nuestro diciembre, se hacia una solemnísima fiesta llamada *capacrayme*, y en ella grandes sacrificios y ceremonias por muchos días, en los cuales ningún forastero podía hallarse en la corte, que era el Cuzco. (Acosta, 1987 , p. 360).

No se trata del conocimiento de los sacramentos cristianos, sino de la perversión de ellos por parte del padre de la mentira. Esto está íntimamente ligado al concepto de hechicero, que viene desde Europa, porque la idea es aplicarlo a los Ichuris andinos y criminalizarlos. Sin embargo, uno de los problemas que se enfrenta Acosta es que el concepto de hechicería supone el alejamiento del hechicero del evangelio cristiano, lo cual supone, a su vez, o su conocimiento o su proximidad, porque no se puede rechazar algo que se desconoce o que fue ajeno. Por esta razón, Acosta interpreta las similitudes entre los sacramentos como un remedo del señor de la mentira. Es de este mismo modo que tiene que comprenderse el mito de la Cruz de Carabuco y el de Anti. En ambos mitos, tanto Santo Tomás como San Bartolomé, quienes en realidad encarnan a la misma persona, son incomprensibles para la sensibilidad andina ni tampoco, por otro lado, es comprensible su fortaleza frente a las huacas andinas. De ello se deduce el traslado de la noción del pecado al ámbito subjetivo: el pecado andino pasa a ser una profesión de fe. Esto es relevante en el ámbito político, porque supone la legitimación de las reducciones y, precisamente, la recomendación de Acosta había sido la de cambiar a los confesores andinos (Ichuris) por los confesores jesuitas. Estos dos mitos ofrecen una mirada al enfrentamiento que había entre los hechiceros andinos y los jesuitas, que, finalmente, se traducirá no solo en el ámbito

político, sino también doctrinal, porque supone la transvaloración de pecado andino como enfermedad a la de intención y pensamiento.

De este modo, la reinterpretación de los mitos andinos por los jesuitas, en la medida en que se dedicaban a escucharlos en medio de su embriaguez, no se trata de una asimilación, sino de tomar distancia de ellos. Con ello se formalizó la pugna entre los confesores andinos y los cristianos, lo cual condujo a la persecución y criminalización de los hechiceros andinos.

Estos dos relatos implican dos conclusiones: por un lado, la sumisión de la *hechizería* frente al dogma cristiano y, por otro lado, el traslado de la noción de pecado al ámbito subjetivo, el pecado andino se torna en profesión de fe.

Estas dos consecuencias cobran relevancia por lo que representan, la legitimación de las reducciones, por lo menos la de Juli. Como se había visto, la recomendación de Acosta acerca de los confesores andinos (*hechizeros*) consistía en remplazarlos por los confesores jesuitas; por tanto, había una tensión entre los jesuitas y los *hechizeros* andinos. Esta disputa no se acababa en el plano político, sino también doctrinal, porque suponía la transvaloración de la noción de pecado andino, como enfermedad, al concepto de pecado cristiano, como intención y pensamiento.

El deseo de “extraer las malas hierbas” -una metáfora con la que los jesuitas devaluaban a los *hechizeros* y los volvían anónimos- provocó que la orden se opusiera a los oficiantes religiosos con mayor rigor, empleando un enfoque teórico y simbólico sutil. Fue en Juli que los jesuitas, por primera vez en su historia en el Perú, comenzaron a concentrarse en los *hechizeros* indígenas sistemáticamente. Más aun, los jesuitas encarcelaban hechiceros incluso mientras entraban en diálogo con el mundo de los oficiantes religiosos andinos. (Brosseder, 2018, p.42)

4.3.1.3 Reificación de las estructuras de conciencia

El enfrentamiento entre los confesores andinos (ichuris) y los jesuitas no solo se produjo a un nivel doctrinal, como el paso de los pecados externos a pecados de conciencia, sino que además debía efectuarse una modificación en los discursos que articulan ambos fenómenos. La ancestral confesión andina estaba ligada al “daño” producido por una infracción realizada por el agente andino. Esta infracción, como se vio, pasaba desde la falta de adoración a las huacas hasta hablar mal del inca; por este motivo, la confesión estaba enmarcada en un sistema ontológico dentro del cual las acciones del agente cobraban sentido: los lazos de sangre que los vinculaba a su ayllu, no solo eran de parentesco, sino también por el manto de la divinidad que revestía el mundo andino. El ichuri no solo se explica como el sanador del “pecado”, sino que revela un amplio espectro de ases de poder que lo atraviesan y le permiten su existencia: no solo un discurso medicinal, sino también ocupacional y sagrado, en cuyo nudo quiasmático se revela el ichuri. Es este lazo ancestral que ordena el mundo económico, social y sagrado el que Acosta quiere desenlazar y articular otros discursos que lo definan. El ichuri seguirá existiendo, pero, esta vez, los discursos que lo articulen serán las de la criminalidad. Con eso se logra no solo el remplazo de los ichuris por los confesores jesuitas, sino, además, que, desarticulada la red ancestral andina de discursos reguladores de su mundo social, se allana el paso a un nuevo orden, pero este no será el español, sino uno, a despecho español, mestizo.

Tras los esfuerzos jesuitas, desde la llegada de Acosta al Perú, por limitar el poder de las huacas, no faltaron resistencias andinas a la evangelización

española. Uno de estos intentos de resurrección de las huacas fue efectuado en 1565 en la rebelión indígena llamada Taki Onkoy.

En la década de 1560, el padre Cristóbal de Molina había hecho un descubrimiento fatídico: los hechiceros andinos estaban esparciendo el rumor entre los indígenas que los españoles no solo pensaban matarlos, sino que además tenían la idea de hacer ungüentos con su grasa. De esta manera, extendían el temor no solo hacia los soldados españoles, sino también a los funcionarios y gente natural.

Los indios aterrados comenzaron a evitar el comercio personal con los españoles en sus casas. De particular interés para los españoles fue el hecho de que los sacerdotes indígenas estaban diciendo a su gente que las huacas, sus guardianes, habían abandonado sus tierras. Desde la llegada de los españoles, una generación antes, las huacas habían sido obligadas a vivir en el aire, y estaban casi muriendo de sed y hambre. Los oficiantes religiosos sostenían que los españoles, responsables del sufrimiento de las huacas -y del resultante sufrimiento y penurias de la gente- habían gozado de la protección de “Dios nuestro Señor”. Mientras tanto, los indios se habían debilitado, sin la protección de sus huacas. Pero ahora, de acuerdo con el argumento de indígenas, los tiempos habían cambiado; después de treinta años de represión, las huacas resucitarían. Había llegado el momento en que los indios derrocarían a los gobernantes españoles. Una vez logrado el derrocamiento las huacas volverían a la vida, restauradas a su antiguo poder. Las actividades de estos sacerdotes indígenas llegaron a ser conocidas como Taki Onkoy. (Brosseder, 2018, p. 60)

El rumor de los hechiceros se extendió hasta los confines de las visitas hechas por el virrey Toledo, en una de las cuales sufrió un intento de asesinato. Juan de Luna, un sacerdote del Cuzco, habría intentado asesinar a Toledo por medio de la hechicería andina. Luna había sido capellán de Toledo, pero, antes de trasladarse a Huamanga, Toledo lo acusó de robo, con la intención de expulsarlo del virreinato. Luna logró permanecer en el virreinato, pero retornó a

Cuzco, desde donde, según testigos, habría buscado la ayuda de hechiceros para recuperar su honor haciendo uso de múltiples artilugios: buscó la escupidera de Toledo, usó polvos en las ollas de cocina del virrey, e incluso preguntó al panadero si conocía a una mujer indígena que pudiera protegerlo contra la diabólica voluntad del virrey. Estos rumores fueron suficientes como para que el virrey tomara acciones jurídicas contra los hechiceros.

Se concedió facultades a las autoridades civiles para aplicar la pena capital a los dogmatizadores nativos, a los maestros y líderes en lo relacionado a la hechicería e incluso a aquellos que no fueran cristianos. Para garantizar el debido proceso, las autoridades eclesiásticas serían las primeras en investigar el grado de cristianismo de los hechiceros bautizados. Si el hechicero comprendía el cristianismo, debía ser castigado con el máximo en el marco de las leyes vigentes. Si el hechicero, sin embargo, resultaba ser un dogmatizador, aun si estaba bautizado o era infiel, entonces los clérigos debían, en última instancia, entregar el caso a las autoridades civiles, es decir, a la Audiencia para el castigo. (Brosseder, 2018, p. 65)

Fue de este modo como el Taki Onkoy fue vinculado a la hechicería andina, ya no se trataba de una profesión de fe, sino de la insurrección frente al orden de las dos espadas, la evangelización y la conquista. La razón por la cual los castigos más graves estaban reservados para los hechiceros conocedores del cristianismo yacía en la definición de hechicería española, según la cual un hechicero es el que se aleja de las escrituras; por eso, su conocimiento supone su subversión.

Es en este sentido que se debe comprender el texto de Acosta cuando dice que los indios rechazaban la hechicería.

A este propósito me contaba un padre grave en la Nueva España, que cuando fue a aquel reino, había preguntado a un indio viejo y principal, cómo los indios habían recibido tan presto la ley de

Jesucristo, y dejado la suya sin hacer más pruebas ni averiguación, ni disputa sobre ello, que parecía se había mudado sin moverse por razón bastante. Respondió el indio: No creas, padre, que tomamos la ley de Cristo tan inconsideradamente como dices, porque te hago saber que estábamos ya tan cansados y descontentos con las cosas que los ídolos nos mandaban, que habíamos tratado de dejarlos y tomar otra ley. Y como vosotros nos predicasteis nos pareció que no tenía crueldades y que era muy a nuestro propósito, y tan justa y buena, entendimos que era la verdadera ley, y así la recibimos con gran voluntad. (Acosta, 1987, p. 358)

El cansancio de los indios a la adoración de las huacas no puede interpretarse libremente como el hastío por las crueldades demandadas por los ídolos, sino que tiene raíces más profundas. Efectivamente, un indio desarraigado de sus lazos ancestrales de parentesco perdía todas las vinculaciones que lo definían. La riqueza, en términos andinos, yacía en la cantidad de tierras y la cantidad de pobladores del ayllu dispuestos a trabajarlas. Este trabajo colaborativo no dependía de la posesión de bienes o mercancía, sino en la labor recíproca, cuya pérdida significaba no solo la orfandad del indio, sino su desarraigo ontológico que lo constituía. Por este motivo, el rechazo a la hechicería andina por parte de los indios debe leerse desde la perspectiva del cambio de los discursos que definieron al hechicero, que lo tornaron subversivo. No se trata de un cambio en los conceptos, sino un cambio en los objetos y agentes de acción, por medio de los discursos.

La criminalización de la hechicería condujo a la instauración de instituciones y agentes nuevos: la normalización que permite la construcción de objetos. Así debe entenderse el asesinato de Túpac Amaru.

La nueva legislación de Toledo contra los hechiceros resultaba sumamente compleja; sus detalles se fundamentaban en una estructura hermenéutica muy nebulosa. ¿Quién debía decidir si un hechicero indígena ya había sido debidamente adoctrinado? ¿Quién

debía decidir si era un cristiano que había abandonado deliberadamente la verdadera doctrina? ¿Quién debía decidir si el hechicero era un dogmatizador o no? La condena de Túpac Amaru fue la primera prueba de fuego, que sirvió para ilustrar los problemas inherentes que caracterizaban esta legislación; el principio jurídico de *mixto fore* no funcionó en esta ocasión. Mientras que las autoridades eclesiásticas defendían a Túpac Amaru, insistiendo en que honestamente se había convertido a la fe cristiana ortodoxa, el jefe del gobierno secular y representante del protector de la Iglesia no dio crédito a sus consejeros eclesiásticos. Toledo ordenó que Túpac Amaru fuera ejecutado. (Brosseder, 2018, p. 67)

En esta sección, entonces, se explicará las formaciones institucionales por medio de la racionalización cultural weberiana. Para lograr tal objetivo, se analizará la teoría del precio justo de Luis de Molina en contraste con la economía andina, de cuya mixtura surgió la economía colonial. Por eso, este punto estará dividido en tres partes: en primer lugar, el fundamento ético de la economía colonial, que tiene por objetivo demostrar que el probabilismo es la doctrina moral que fundamenta la economía colonial; en segundo lugar, la reconsideración ontológica del sujeto moral y la defensa del Estado teocrático por parte del probabilismo; finalmente, las formaciones institucionales que fueron posibles por la intervención de los discursos morales, religiosos y jurídicos, y que permitieron su reificación concreta.

4.3.2 Trasunto ético en la economía clásica

Antes de la matematización de la economía, los textos y teorías económicas eran escritos por moralistas y teólogos. Por eso, se pensaba que la economía era la base sobre la cual el Estado amalgamaba las uniones entre los individuos, creando una red de necesidades naturales entre ellos, materializada en la forma del dinero. El dinero no solo se explica como la necesidad de regular el trueque entre dos bienes de distinto valor, sino, además, representa

la mutua necesidad de los individuos en sociedad. Esta necesidad debía comprenderse como un vínculo natural de cuyo ejercicio resultaba la actualización de la forma humana. Este modo aristotélico de comprender la economía se extendió hasta la época medieval, se alargó hasta la segunda escolástica y llegó a las colonias americanas.

Entonces, el tratado del Precio Justo de Luis de Molina tiene inspiración aristotélica y, por lo tanto, un profundo sentido ético que recorre sus prescripciones económicas.

El mundo medieval no podía renunciar a la naturaleza ética de sus doctrinas sin perder su razón de ser espiritual; pero puesto que sus raíces también se hundían en las condiciones económicas de la sociedad feudal, combinó las enseñanzas de los evangelios y de los primeros padres de la iglesia con las de Aristóteles, el filósofo que había atemperado sus opiniones realistas sobre el proceso económico con postulados éticos. En todas las discusiones canónicas sobre instituciones y prácticas económicas, encontramos la unión de la ética económica, que había formado parte de la misión espiritual del cristianismo, y las instituciones existentes con todas sus imperfecciones. Muchas veces esta unión no era sólida, pero no se rompió hasta que las instituciones empezaron a desmoronarse bajo la presión de fuerzas económicas nuevas. (Roll, 1978, p.46)

Es por este espíritu ético en el fundamento de la economía clásica que el interés era percibido como dañino para la sociedad. Tal como había reconocido Aristóteles, si la economía del hogar se basaba en el vínculo necesario y natural entre los seres humanos, y, en esa medida, debía tener como finalidad la consecución del bien común, la economía debía dirigirse únicamente a la conservación de la subsistencia; por eso, diferenciaba entre tres formas de adquisición (crematística): una natural, destinada a la preservación de la familia como el trueque; otra artificial, cuyo propósito era el lucro por medio del dinero y, por tanto, no siendo natural, era censurada y, la última, el comercio, que era

percibida como una combinación de las dos anteriores, pensada como un mal necesario.

Siguiendo esta línea argumental, los padres de la Iglesia condenaron a la usura como una forma de adquisición que no era natural.

Las enseñanzas de Cristo en este punto eran absolutamente inequívocas. Aunque el único precepto que aparece en el evangelio se interpreta de diversas maneras, ni siquiera la falta de una condenación específica puede alterar el hecho de que el enriquecimiento mediante el préstamo de dinero era considerado como la peor forma de obtener ganancias. (Roll, 1978, p.50)

Luis de Molina piensa, siguiendo este razonamiento, que la compra/venta es necesaria en vista al sostenimiento del Estado, ya que “como quiera que ninguna provincia tenga todos los bienes, sino que necesita transportar mucho de una provincia a otra, e incluso, dentro de la misma provincia, de unas partes a otras de la misma, es evidente que la existencia de negociantes que se ocupen de ello resulta útil y necesaria” (Molina, 1981, p. 131).

De esta forma, Molina define el negocio como lo opuesto a la ociosidad. El “sine otio” significa la actuación que una persona puede realizar que le impide estar ociosa. Por eso, el negocio en sí mismo no es percibido como moralmente erróneo.

De igual manera, Molina reconoce tres formas de entender la compra/venta: la natural, dirigida al propio sustento; otra forma es cuando se compra un bien para mejorarlo y venderlo más caro; y el negocio, cuando se compra un bien que, sin mejorarlo, se vende a mayor precio del que fue adquirido. Esta última forma de entender el negocio es censurada por contravenir la naturaleza del

negocio, ya que desatiende su propósito natural de la subsistencia y se incurre en la usura.

Más aun, en sí mismo y si se considera su fin próximo, que es beneficiarse comprando barato y vendiendo caro, y teniendo en cuenta que absorbe intensamente a las personas y la aparta de las cosas espirituales, se ve que no deja de presentar cierta fealdad, no siendo conveniente para muchas personas, ni para practicarse en lugar y tiempos sagrados. Esta fue la causa por la que Cristo arrojó a los vendedores del templo. (Molina, 1981, p. 132)

Aunque el negocio, aparentemente, no sea censurado, igualmente comporta una cuota de moralidad en caso de que se aparte de su fin original. Sin embargo, el negocio que busque el lucro será matizado de acuerdo con las necesidades y circunstancias particulares y será percibido como un mal necesario. Por esta razón, las regulaciones morales en torno a la usura permitirán concesiones que terminarán con la supresión de la condenación a la usura y conducirán a la secularización de la economía europea.

Conclusión segunda, que el negocio de la compra-venta se puede practicar mal no solo por razones de embustes, engaños, exceso en el precio y muchas otras circunstancias que nacen de la maldad de los negociantes, sino también por otras muchas causas. Así, por ejemplo, por razón de la persona que vende, si el negociante fuera un clérigo o religioso, personas de las que desdice la práctica de los negocios; por razón del tiempo, el lugar, las personas a las que se vende, y otras circunstancias que expondremos en disputas siguientes. (Molina, 1981, p. 132)

De esta manera, aunque hay un profundo rechazo a la usura por contravenir la doctrina aristotélica y el dogma de las escrituras, existe el convencimiento de la transigencia sobre el establecimiento del precio justo a los bienes por causas circunstanciales. Incluso Santo Tomás concede la vulneración de la

determinación del precio justo y justifica la usura cuando la observación del precio justo representase una pérdida para el vendedor.

Pero no solo esta transigencia hacia la usura es la que condujo al declive del feudalismo en casi toda Europa, sino además porque el sistema económico en el que se amparaba contenía problemas internos que no podía superar, como este es el mercantilismo. Aunque muchos autores reconocen una diferencia entre el mercantilismo y el metalismo, ambos se inscriben en el periodo feudal, razón por la cual se puede hallar características generales que los incluyan:

- a) Protección estatal. Las fluctuaciones de la política estatal durante el largo periodo en que el mercantilismo dominó no pueden entenderse sin tener en cuenta en qué medida era el Estado una criatura de intereses comerciales en pugna, cuya única finalidad común era tener un Estado fuerte, siempre que pudieran manejarlo en su provecho exclusivo. Por esta razón, la mayor parte de las medidas de política mercantilista adoptadas identificaron la ganancia de los comerciantes con el bien nacional, o sea con el fortalecimiento del poderío del reino (Roll, 1978, p. 65)
- b) Acumulación de dinero. La búsqueda de oro en tierras lejanas es la forma específica que primero tomó la expansión comercial. “¡El oro -dijo Colón- es una cosa maravillosa! Quien lo posee es dueño de todo lo que desea. Con el oro, hasta pueden llevarse almas al paraíso” (Roll, 1978, p. 67)
- c) Horror a los bienes, necesidad de venderlo todo. El mercantilista, según Joachim Becker, su representante alemán más eminente, piensa que

“siempre es mejor vender mercancías a los demás que comprárselas. Porque lo primero trae ventaja, lo segundo, daño inevitable”. Este horror a acumular mercancías no vendidas aparece en todos los escritos mercantilistas, si bien en formas diferentes. (Roll, 1978, p. 68)

El afán por la acumulación de dinero fue lo que, como la “locura del rey Midas”, asestó el último golpe contra la economía feudal y su oposición a la usura. Sin embargo, en la floreciente segunda escolástica española, la estimación por el dinero los hizo retornar a su crítica en contra de la usura. El aprecio por los metales preciosos (oro y plata) condujo a la prohibición de exportarlo y buscar importarlo. La conservación del metálico es aún una característica medieval que imperaba en los colonos españoles.

Entonces, son estas tres características económicas fundamentales las que se trasladaron al imperio incaico: la acumulación de metales preciosos como fuente de riqueza; el centralismo del Estado, en la medida en que la riqueza personal debía redundar en la riqueza del reino; y, finalmente, el espíritu moral que subyacía en la economía.

Acerca de lo primero, hay una diferencia sustancial en torno a la idea de riqueza española de la segunda escolástica y la andina. En realidad, el saqueo español no fue sentido materialmente por los andinos, porque estos no daban importancia al oro o la plata.

Con la captura del Inca (Atahualpa), se impuso el rescate y se consiguió un botín de oro y plata nunca antes visto. Sin embargo, este tremendo caudal no afectó al campesino indígena, porque provenía del tesoro acumulado por los Incas y de los bienes de los dioses. El pueblo no sintió en sí el peso del rescate. Lo afectó psicológicamente, pero no materialmente. (Rostworowski, 2017, p. 28)

Por el contrario, la percepción de la riqueza en el mundo andino consistía en la mano de obra disponible y los bienes acumulados servían para abastecer a los trabajadores y al ejército. Estos bienes consistían en productos de primera necesidad y telares que permitieran el mantenimiento de la mano de obra en los trabajos comunitarios.

Acerca de lo segundo, el centralismo de la riqueza en manos del Estado español, como es de suponerse, la manufactura estuvo a cargo del reino español, el cual exportaba sus productos e importaba materia prima de sus colonias americanas. Por ello, la economía andina, en ese aspecto, no fue afectada, porque aún permanecía en un estado económico caracterizado por la subsistencia

La complementariedad de los patrones de asentamiento de la costa muestra varios aspectos interesantes. Primero, una dominación del sector agrícola sobre el pesquero. Segundo, la existencia de centros ceremoniales en los cuales se reunían los diversos sectores de la población para celebrar fiestas rituales. Tercero, la existencia de una compleja red de pequeños núcleos de autoridad, bajo el mando de un señor principal. Es posible que existiera una fuerte jerarquización de la sociedad, sometida al poder absoluto de un jefe, cuya supremacía se extendía sobre todo un valle y a veces sobre varios. (Rostworowski, 2017, p. 155)

La economía andina usualmente es categorizada como redistributiva; sin embargo, esto solo muestra la falta de comprensión del mundo andino, porque se pensaba que la centralidad del Estado inca implicaba la redistribución de los bienes acumulados entre la población trabajadora. En realidad, se trataba de un sistema de reciprocidad, en la que el poder del Inca se veía restringido por

el “ruego” que este debía rendir a los caciques de cada comunidad para que haya un intercambio de bienes por servicios.

Si tal fue el comportamiento andino, puede suponerse que si el “ruego” no se formulaba según las costumbres establecidas o no satisfacía a los señores -ya fuese porque el inca no se mostraba lo suficientemente “generoso” o por cualquier otro motivo-, existía la posibilidad de un rechazo y quien sabe si a veces, incluso, no se producía propuestas y contrapropuestas. Podía ocurrir que los señores no aceptaran el “ruego” cuando se sentían descontentos por alguna omisión del inca, y, por tanto, ofendidos. (Rostworowski, 2017, p. 209)

En último lugar, tanto la economía española colonial como la andina revestían un espíritu moral que orientaba las acciones de los agentes; no obstante, se tiene que observar las distancias que separan a ambas moralidades. En el caso de los colonos, la moral estaba incluida dentro del espacio jurídico; por lo tanto, las leyes estaban orientadas al establecimiento de la perfección moral de los súbditos; en eso consistía el doble rol evangelizador colonial. En el caso andino, la moral no estaba representada por una entidad ajena a los agentes de acción, sino que era inherente al mundo que habitaban; por ese motivo, el trabajo rotativo y temporal no solo contemplaba el trabajo comunitario en las tierras del Inca, sino, además, en las tierras de las huacas. La territorialidad discontinua, que es una característica de la economía andina, implicaba el desplazamiento temporal de un sector de la población para trabajarlas.

En tiempos prehispánicos, los dioses y las huacas tenían entre sí unas relaciones de parentesco similares a las de los humanos. Esta costumbre se traducía en una reciprocidad simétrica y asimétrica. Curiosamente, estas filiaciones se mantienen hasta la fecha, como por ejemplo en el Cusco, donde Taitacha Temblores es considerado hijo de Mamacha Belén y por tanto se visitan. Por su parte, en las Huaylas, como la virgen María es prima de Santa Isabel, ambas salen juntas en las procesiones. (Rostworowski, 2017, p. 219)

Sin embargo, a pesar de las similitudes que se puede encontrar entre ambos sistemas de pensamiento, las diferencias eran más relevantes, porque lo que se buscaba no eran nuevos súbditos a la corona, sino la consecución de dos Estados: uno español y otro andino.

En términos sumamente generales, el sistema administrativo que se había plasmado para finales del siglo XVI estaba organizado en torno a dos dualidades superpuestas (imperfectas, como luego veremos): laico frente a eclesiástico y español frente a indio. En cuanto a la primera oposición, el Perú colonial estuvo gobernado por estructuras administrativas paralelas: la burocracia real y la jerarquía eclesiástica. (...) La segunda dualidad, la de español frente al indio, quedó expresada en la imagen de una sociedad colonial como dos “repúblicas” separadas legal, institucional y espacialmente: la “república de españoles” y la “república de indios”. El mosaico de formaciones políticas y etnicidades que habían conformado el Imperio incaico quedó subsumido bajo la categoría homogeneizadora de “indio”, lo que conlleva a una serie de obligaciones (particularmente el tributo y la mita) y cierta protección contra las depredaciones de los no indígenas. (Durston, 2019, p. 43)

La homogenización de la categoría “indio”, que posibilitaba su evangelización, fue posible por un elemento que permitiera amalgamar a ambas “repúblicas” de acuerdo con un interés común. El convencimiento de este interés común, que regía las acciones de los agentes morales, es el tesoro que buscaban encontrar los esfuerzos evangelizadores. Este principio unificador se basaba, por un lado, sobre el principio de la división social, el cual era considerado como el fundamento de la sociedad, y sobre el principio de la unidad doctrinal.

Ambos principios se pueden sintetizar en uno solo, como las hojas de una espada. Tanto la conquista como la evangelización se sostenían sobre base moralizante que permitiría la división de las clases, pero, al mismo tiempo, la unidad doctrinal: el sistema moral probabilista. Es decir, la república doble, la

espada de doble filo, se sostiene sobre el fundamento de un sistema moral que permitiera la unidad doctrinal, pero al mismo tiempo la división de la sociedad. Como se verá el probabilismo permitió, por un lado, sostener el estado teocrático, y por otro lado, el entendimiento común doctrinal andino y español.

4.3.2.1 Determinación del precio justo

Para Molina, la justicia o la injusticia en la compra se determina por medio del precio justo; entonces, se examina la disputa entre las clases de precio que existen. Para saberlo, es necesario diferenciar entre el precio natural y el precio legal.

El precio legal estaba determinado por el Estado y era tomado como justo cuando se aproximaba al precio natural.

Las cosas tienen un precio justo, que viene fijado por la autoridad pública mediante la ley o decreto público. Así, por ejemplo, cuando se establece que una determinada cantidad de trigo se vende a tal precio, que un determinado peso de carne o una determinada cantidad de vino se venda a tal otro precio, etc. La generalidad de los doctores, juntamente con *Aristóteles, 5 Ethic. c 7*, llama legal o legítimo a esta clase de precio, significando que se trata de un precio puesto por ley. Ciertamente el precio legal es indivisible, de forma que si a cambio de la mercancía que se vende se recibiera más de dicho precio, la venta sería injusta y debería restituirse el exceso. Lo que acabamos de decir debe entenderse de cuando la ley que estableció el precio legal fue una ley justa. (Molina, 1981, p. 159)

Entonces, la justicia del precio legal se determina por medio de la del precio natural. Usualmente, se piensa que las cosas por naturaleza tienen un precio; es decir, que hay cosas que son más nobles que otras y eso se toma directamente de Aristóteles. No obstante, para el establecimiento del precio justo, se dice que los doctores de la Iglesia habían pensado que lo que se debería tener en cuenta no era solo el precio natural que tienen las cosas, sino

la estima que los hombres tienen de ellas. Esta diferencia que hace Molina es lo que en la economía moderna consiste en la diferencia entre el valor de uso y un valor de cambio; por ejemplo, el agua tiene un valor de uso muy alto, pero un valor de cambio escaso; mientras que las perlas tienen un valor de uso ínfimo en comparación de su valor de cambio, que es alto. La determinación del precio ya no depende de la nobleza del bien que se va a intercambiar, sino más bien por la estima que los hombres tienen sobre el objeto; y esta estima depende de la situación que enmarca el bien a intercambiar. En esto es que consiste la determinación del precio justo.

Otro precio es el que las cosas tienen por sí mismas, independientemente de cualquier ley humana o decreto público. Aristóteles, en el lugar citado, y en muchos otros autores llaman a este precio natural. Le llaman así no porque no dependa en gran medida de la estima con que los hombres suelen apreciar unas cosas más que otras, como sucede con ciertas piedras preciosas, que a veces se estiman en más de 20,000 monedas de oro y más que muchas otras cosas que, por su naturaleza, son mucho mejores y más útiles; ni tampoco se le llama así porque dicho precio no fluctúe y cambie, puesto que es evidente que cambia; sino que lo llaman natural porque nace de las mismas cosas, independientemente de cualquier ley humana o decreto público, pero dependiendo de muchas circunstancias con las cuales varían y del afecto y estima que los hombres tienen a las cosas según los diversos usos para los que sirven. Debido a que este precio no sólo obedece a la naturaleza de las cosas, sino que también depende de múltiples circunstancias con las que varía y, más importante aún, del libre afecto y estima de los hombres hacia las cosas, se caracteriza por no ser indivisible y presentar un cierto margen dentro del cual se cumple con la justicia, incluso cuando se considera todas las circunstancias que "hic et nuc" concurren en el mercado. (Molina, 1981, p. 160)

La determinación del precio natural depende de la estima que los hombres tengan de los bienes a intercambiar. Es así como Molina dice que, por ejemplo, el trigo es menos noble que un ratón, pero, a pesar de eso, al trigo se le tiene mayor estima y, por eso, su precio es superior. Este precio natural puede variar

de acuerdo a las circunstancias, pero esta variación se produce dentro de un rango mínimo, el cual es determinado por los diferentes tipos de precio natural que hay. De esta manera, el precio legal, como se hace evidente, es posterior al precio natural y, por esa razón, la justicia del precio legal dependerá de su aproximación al natural.

Dentro de las formas que pueda adoptar, el precio natural responde a distintas taxonomías. Una de ellas guarda relación con las costumbres.

Aún nos queda señalar que existen dos clases de precio natural: uno es el precio de aquello que se acostumbra a vender en una provincia, y que suele cambiar cuando cambian las circunstancias, como sucede con el precio del trigo, del pan, del vino, del calzado y de otros bienes parecidos; otro es el precio de aquello que se introduce por primera vez en alguna provincia en la que no se solía vender. Así, por ejemplo, el precio al que se empezó a vender en España, aquel árbol que se utiliza para teñir cuando se trajo por primera vez de Brasil. Así, también, el precio que se empezaron a venderse en Portugal muchas cosas traídas en la India que antes no solían venderse aquí en Portugal. (Molina, 1981, p.167)

Entonces, el precio natural se refiere a dos tipos: acerca de cosas que se venden dentro de la misma provincia y otro cuando un bien es traído de afuera y, por ser inaudito, la determinación de su precio justo dependerá de las circunstancias y riesgos que se haya podido tener al momento de su adquisición. En esto consiste la estima que se le tenga al bien a adquirir. Entonces, la determinación del precio justo depende de la diferencia entre el valor de uso y el valor de cambio; es a esta diferencia a la que Molina se refiere con la “estima” que los hombres tienen de los bienes.

A partir de ahí, Molina distingue otra forma de ordenar el precio natural: de acuerdo con la proximidad al punto medio y las variaciones que el precio justo pueda sufrir. De esta diferencia se podrá juzgar cuándo se habla de usura y

cuándo no. Hay que tener en cuenta que, para esta taxonomía del precio justo, Molina tiene como referentes, por un lado, a Aristóteles y, por otro lado, a los padres de la Iglesia. En el caso de Aristóteles, la virtud tenía que ser pensada como un punto medio entre el exceso y el defecto. De la misma manera, las tres clases de precio natural tienen que ser pensadas de acuerdo con esta noción de virtud aristotélica, como un punto medio entre dos extremos.

De lo que acabamos de exponer se deduce fácilmente que, con acierto, los doctores distinguen tres clases de precio justo: supremo o riguroso, medio o moderado e ínfimo o piadoso. Esta distinción sólo tiene lugar en el precio natural, no en el legítimo o legal. Más aún, el margen del precio justo natural es unas veces mayor y otras veces menor. Cuanto más vale el bien en cuestión y más estima, mayor es el margen por lo general. Así como, por ejemplo, si el precio medio fuera cien, el riguroso sería ciento cinco y el piadoso noventa y cinco, de forma que en dicho caso el margen total del justo precio será diez, aunque a veces pueda ser mayor o menor como según la cualidad de las cosas que se trate y el uso que de ellas se haga. (Molina, 1981, p. 161)

Pareciera que Molina hace una equivalencia entre el precio natural y el precio justo, pero de lo que se trata es que estas tres formas de entender el precio natural, de acuerdo con la valoración de la virtud aristotélica, se determina si un precio puede ser justo o injusto. Entonces, el precio justo consiste en no excederse de ninguna de estas tres formas de entender el precio natural. De ello se deduce, por su influencia moralista canónica, que si el cobro de un bien excede el precio piadoso o el riguroso, se estaría incurriendo en pecado por cometer usura; en cuyo caso, es necesaria la restitución del exceso o por defecto con referencia al precio justo. Sin embargo, hay casos en los que se legitima exceder los márgenes del precio justo de acuerdo con las

circunstancias, por ejemplo, cuando hay exceso de bienes y, hay mayor oferta de ello, se puede cobrar menos.

Entonces, la sanción a excederse de los márgenes del precio justo tiene una doble dimensión. Por un lado, constituye un pecado mortal si se hace por afecto al dinero y no a los bienes; por otro lado, también tiene una dimensión legal, que obliga a la restitución de lo pagado conforme al precio natural.

De todo esto se sigue que la determinación del precio justo no depende de los comerciantes, porque, de otro modo, el precio justo se determinaría por aprecio al dinero y no a los bienes, de lo cual se deduce pecado mortal.

De lo expuesto hasta aquí se sigue la falsa opinión de Scoto, al que sigue Mayor. Estos autores afirman que el precio justo que deben seguir los comerciantes no es el que acabamos de exponer, sino que deben computarse todos los gastos en que incurrieron los comerciantes al comprar, trasladar y conservar los bienes; más aún, que deben computarse también el pago justo por los trabajos realizados y por la diligencia puesta por los comerciantes, así como por los peligros a que se expusieron, de forma análoga a como se computarían si, motivados por la recompensa, sirvieran con su actuación a la República. (Molina, 1981, p. 172)

En realidad, el precio justo no se determina por el consumo que se hace al producir un bien, en la medida en que para producir un bien se consume esfuerzo y materia prima. Molina no toma en cuenta el valor del trabajo, sino únicamente la estimación que los hombres tienen por el bien obtenido y no por el lucro del comerciante. Una economía que no responda a la subsistencia sino al lucro es pecadora. Pero esta determinación se considera solo en productos que son de venta consuetudinaria en la misma provincia. Otra forma de determinar el precio justo es cuando un bien ingresa de manera inusitada en la provincia por primera vez; en ese caso, el precio justo se determina por los padres de la Iglesia.

Cuando un bien se lleva por primera vez a una provincia, su precio se justo debe juzgar y establecer por el criterio de los prudentes, teniendo en cuenta la calidad del mismo, su utilidad, su escasez o abundancia, las dificultades, gastos y peligros que supuso el traslado a la provincia, etc. Deberá tenerse en cuenta, además, que la novedad lo hace máspreciado. Una vez consideradas estas y otras circunstancias, el justo precio del bien lo establecerán los moderadores de la República, por los mismos compradores y vendedores; y no deberá considerarse injusto el precio que, fijado de esta forma, dé origen a un gran beneficio por ser muypreciado en razón de su novedad y rareza o por ser muchos sus compradores. (Molina, 1981, p. 173)

La determinación del precio de los productos que son nuevos en un mercado sí se determina de acuerdo a los riesgos que el vendedor haya podido sufrir para adquirir el bien, objeto de venta.

De los modos en que se ha clasificado el precio justo, de acuerdo con el natural, se puede determinar el pecado cometido por incurrir en la usura, por salir de los límites del exceso o el defecto con respecto al punto medio justo.

Para examinar con un cierto orden si es posible vender algo a un precio mayor que el suyo, o comprarlo a un precio menor, debemos empezar por la presente disputa, en la que coinciden el foro externo y el interno de la conciencia; los doctores están de acuerdo que peca quien vende por encima de la mitad del justo precio o compra por debajo de dicha mitad, y que, tanto en el foro externo como en el interno de la conciencia, estaría obligado a restituir. Si no hubiera engaño en el contrato y la compra por debajo de la mitad del justo precio se hiciera siendo consciente de ello el comprador, o la venta a un precio superior a la mitad del justo se hiciera con conocimiento del vendedor, se concedería de la parte perjudicada la posibilidad de actuar contra la otra parte en el foro externó, pudiendo elegir entre las dos opciones siguientes: obligar a la parte que infringió el daño a satisfacer el precio justo o, también, obligarla a rescindir el contrato según prefiera. Así, pues, cuando alguno compra por debajo de la mitad del justo precio está obligado o aumentar el precio hasta alcanzar el justo o a rescindir el contrato, devolviendo la mercancía y recibiendo el precio entregado. (Molina, 1981, p. 179)

La usura, que es salir de los límites del precio justo, es pecado porque consiste en pensar solo en el propio lucro. Vender un bien por debajo del precio menor

al precio justo sería acaparamiento o monopolio; de igual manera, vender un producto fuera de los límites del precio riguroso del precio justo es una forma de usura.

4.3.3 Economía andina

De acuerdo con el probabilismo, hay dos tipos de juicios, los directos, que son el mandato de la ley, y los reflejos, que son las resistencias coyunturales que imposibilitaban el cumplimiento de la ley, ante los cuales los juicios directos deben condescender. De este modo, hay que comprender la economía de la segunda escolástica española como los juicios directos de la ley y la economía andina como los juicios reflejos ante los cuales los directos deben descender de su estatuto epistemológico al plano de las opiniones. Entonces, la forma de entender la riqueza andina es muy diferente de la que se podía comprender la peninsular.

La idea de riqueza andina está entrelazada con la de posesión de tierras. En un mundo donde se desconocía el dinero, la posesión de tierras cobra inusitada relevancia y esta posesión de tierras va aparejada con la densidad demográfica, porque la tierra debe ser trabajada por los pobladores de un ayllu, quienes son los responsables del trabajo de las tierras. Y el lazo que mantenía unida a la población no radicaba en la consanguineidad, sino en sus lazos ancestrales y en su vinculación con las huacas que los protegen; su ascendencia mantiene el orden, unidad y jerarquía en la sociedad andina.

Estos tres elementos, posesión de tierras, rasgos poblacionales y lazos sagrados de parentesco, describen, en términos generales, la economía andina. Por tanto, la riqueza en la comunidad andina no consiste en la

acumulación del metálico, como los colonos españoles, sino en la acumulación de bienes. Esto puede generar confusión, porque podría pensarse, junto con algunos historiadores de la economía colonial peruana, que la economía andina era redistributiva, por la centralidad de la acumulación de los bienes por parte del gobierno central incaico; pero esto es un equívoco. En cambio, la economía andina es una economía recíproca, en la medida en que las diferentes comunidades eran requeridas por el Inca y este les hacía ofrendas para que trabajaran en las tierras comunes, en los caminos, en los textiles o participando en las guerras. La manera de aproximarse a estas comunidades se efectuaba por medio del “ruego”, el cual podía ser satisfactorio o no; es decir, si el “ruego” del Inca no era satisfactorio, entonces las comunidades podían desistir de participar; por lo tanto, existía la posibilidad de una negociación entre el Inca y las comunidades. De esta manera, los bienes comunes son pensados para el mantenimiento del ejército, de los artesanos, de los trabajadores de las tierras y constructores de caminos. En esa medida, la acumulación andina dista mucho de la acumulación mercantilista de la segunda escolástica española.

- a) Riqueza andina. La acumulación de los bienes estaba destinada al aprovechamiento de la propia comunidad. Esta pasaba por la administración del curaca, cuya figura era un punto quiasmático entre la economía andina y la peninsular mercantilista. De esta manera, la economía andina era una economía de la subsistencia, porque los bienes adquiridos no tenían el sentido del enriquecimiento personal, sino del sostenimiento de la población.

El tributo, en la forma como se ha definido tradicionalmente, no existió durante el Imperio incaico. Según los trabajos del antropólogo

John Murra, los ingresos de las autoridades andinas procedían de la energía humana que trabajaba para el Inca, para el culto o para los señores locales. Dicho en otras palabras, el campesino no entregaba ningún producto de sus parcelas ni de los bienes comunales. Lo que daba su energía, limitada a los llamados turnos especiales o mita. Era, por tanto, un tributo laboral o de trabajo, y en eso consiste la diferencia primordial con el tributo impuesto posteriormente por los españoles. (Rostworowski, 2017, p. 25)

- b) Reciprocidad de la economía andina. El trabajo comunitario dependía de los lazos de parentesco que existía en la comunidad andina, los cuales no necesariamente respondían a su consanguineidad, sino de su proximidad a las huacas que protegían los ayllus.

Se trataba de un ordenamiento de las relaciones entre los miembros de una sociedad cuya economía desconocía el uso del dinero. Por este motivo, la reciprocidad existió en todo el ámbito andino y actuó como un eslabón entre los diversos modelos de organizaciones económicas en tan amplio territorio.

Según Murra, se distingue dos niveles en la reciprocidad: por un lado, el de las comunidades rurales (ayllu) unidas entre si por lazos de parentesco y regidas por un principio de reciprocidad, y por otro, el del Estado inca con su aparato militar y administrativo, beneficiario de las prestaciones de servicio de sus súbditos, cuyos excedentes eran luego redistribuidos. (Rostworowski, 2017, p. 208)

Esta reciprocidad se producía como encargo a los diferentes ayllus por mediación de sus respectivos curacas, a los cuales el Inca debía someter una petición, razón por la cual el poder del Inca era restringido. Por tanto, la acumulación de bienes no estaba pensada en la redistribución entre la población, que, en realidad, podía subsistir por su trabajo autónomo, sino que estaba pensado para la manumisión del ejército, del Acllahuasi (mamaconas), entre otros.

Por ese motivo, invitó el Inca a los curacas comarcanos a venir al Cusco y los recibió con grandes “dones” y comidas rituales. Ninguna labor se cumplía en los Andes sin este requisito fundamental. Luego hizo Yupanqui su “petición”, señalando a los curacas su deseo de

edificar un gran número de depósitos, porque su construcción requería de fuerza de trabajo, de la cual disponían los señores vecinos. Todo lo aceptaron los curacas, satisfechos con la actitud de Yupanqui. Esta petición muestra el todavía bastante restringido poder del Inca, que mostró el mismo proceder en las diversas obras que solicitó.

Si tal fue el comportamiento andino, puede suponerse que si el “ruego” no se formulaba según las costumbres establecidas o no satisfacía a los señores -ya fuese porque el Inca no se mostraba lo suficientemente “generoso” o por cualquier otro motivo-, existía la posibilidad de un rechazo y quién sabe si a veces, incluso, no se producía propuestas y contrapropuestas. Podía ocurrir que los señores no aceptaran el “ruego” cuando se sentían descontentos por alguna omisión del Inca y, por tanto, ofendidos. (Rostworowski, 2017, p. 209)

Entonces, la reciprocidad andina suponía la restricción del poder del Inca, cuya acumulación de bienes debía servir para satisfacer los servicios de las comunidades que eran encargadas por el curaca, si es que este aceptaba la “petición” del Inca.

c) Territorialidad discontinua. La distribución de la tierra andina no respondía a la distribución cartográfica europea, sino a los lazos de parentesco. En un sistema social y político como el andino, la distribución de la tierra desempeñaba un papel fundamental al momento de pensar en la riqueza de la población.

Si la adquisición de la tierra era tan importante, entonces mientras más tierras poseía una comunidad, más rica era. Dada la pluralidad de microclimas existentes, no siempre una tierra cultivada es próspera. Era posible que un desastre natural menguara la productividad de la tierra. Por ello, se hacía necesaria la tenencia de distintas tierras en diferentes climas para evitar sequías o inundaciones. Por esto, las poblaciones de los ayllus no eran rígidas, sino que se movilizaban de acuerdo a los climas. A este fenómeno se le ha denominado “archipiélagos verticales”,

es decir, la posesión de las tierras y el desplazamiento poblacional respondían a los climas; por ello, revestía especial importancia poseer tierras en diferentes lugares para evitar la escasez de alimentos y tener mano de obra que la trabajara.

Esta práctica andina de la territorialidad discontinua respondía a la necesidad de disminuir los riesgos propios de la agricultura de altura. El sistema de dispersión de los campos de cultivo reducía el peligro de fenómenos naturales adversos, como heladas, granizos, sequías o exceso de lluvias. El poseer tierras diseminadas en distintos sitios era como un seguro para los pueblos, porque en el caso de perderse la cosecha en un lugar, cabía la esperanza de lograrla en otro. (Rostworowski, 2017, p. 194)

La errancia de los pueblos se debe a la discontinuidad territorial, según la cual las tierras y el trabajo se dividía de acuerdo al clima. Las poblaciones flotantes se distribuían para trabajar la tierra en común, según los lazos ancestrales unidos por el parentesco a las huacas. Las huacas también poseían tierras de cultivo que se distribuían de acuerdo a las familias de las que habitaban en sus territorios o compartían su parentesco.

Otra manifestación de la territorialidad discontinua se halla en las tierras de las propias de las huacas o de las divinidades. Los documentos sobre la extirpación de idolatría entre los naturales en el siglo XVII (Archivo del Arzobispado de Lima) confirma esta situación, pues cada huaca, por pequeña que fuese, poseía tierras para cultivar el maíz necesario para las bebidas durante los ritos y celebraciones de sus fiestas. El tamaño de dichos campos guarda relación con la importancia de los ídolos. Las grandes divinidades como Pachacamac gozaban de chacras en muy distintos y lejanos parajes, y el usufructo era remitido a su santuario. (Rostworowski, 2017, p. 220)

Las familias de huacas son las que pertenecen al parentesco que relaciona a los agentes de acción en los ayllus. Por esta razón, la sacralidad de la tierra desempeña un rol fundamental en la organización económica andina y, por

esta misma razón, la extirpación de las idolatrías asestó un duro golpe en la forma de la organización del sistema económico andino: muertas las huacas, ya no había un principio al cual recurrir al momento de exigir orden, cumplimiento de leyes y protección. La noción de la riqueza andina dependía de la sacralidad que mantenía unida a la comunidad.

4.3.4 Inserción de la economía hispana a la andina

¿Quiénes fueron los nuevos agentes de acción en el mundo colonial? Los curacas y los yanaconas fueron los agentes intermediarios entre el mundo hispano y el andino.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que los colonos, en vista del cumplimiento de su doble objetivo, evangelización y colonización, debían procurar homogenizar no solo el idioma, dada la pluralidad lingüística precolombina, sino también buscar un concepto que uniformizara a todas las etnias que había. Para ello, se consideró el concepto de indio, que aglutinaba la diversidad étnica.

El término “indio”, un término europeo, era aplicado en el tiempo de la conquista a cualquier habitante de las Américas antes de la llegada de los colonizadores. Hoy cuatro siglos y medio más tarde, dicho término define al sector más pobre del campesinado, con algunas características particulares, tales como un lenguaje separado y ciertas creencias y prácticas populares. Sin embargo, durante los siglos XVII y XVIII, el grupo social definido como “indio” guardaba poca relación con el grupo actualmente definido con la misma palabra. Los registros coloniales, tales como la lista de impuestos, memorias y testamentos y las transcripciones de casos judiciales revelan que la palabra “indio” no era definida solamente en función de la riqueza o la pobreza. (Spalding, 2016, p. 125)

El concepto “indio” en la colonia no poseía una connotación social, como ahora. Por esto, los indios no eran pensados como esclavos y no podían serlo. Un caso particular es el de los yanaconas, cuya existencia dentro de la colonia lindaba con la esclavitud. Otro caso es el de los curacas, cuya función social colonial lo ubicaba en una posición privilegiada. Ambos agentes opuestos

deben su función social colonial por ser agentes de acción que participaron, inicialmente, de los dos sistemas, tanto del español como del andino.

De esta manera, el indio no era pensado como último en la jerarquía social colonial, porque correspondía a la otra república. La sociedad colonial estaba escindida en dos dualismos: el primero es la separación de la república de los indios y la de los españoles y la segunda, entre los laicos y los clérigos.

Si bien el indio estaba indudablemente consciente de la posición subordinada que le asignaba las leyes y disposiciones coloniales, también es cierto que era una persona cuya conducta seguía siendo regulada por las normas y valores de la sociedad tradicional y, por tanto, no evaluaba su posición social en función de las actitudes españolas, sino más bien en función de los valores de su propia comunidad. Desde este punto de vista, no era el último en la jerarquía social del mundo español: se hallaba separado de él. (Spalding, 2016, p. 59)

Mientras el indio se mantuviese dentro de su propia república andina, podía gozar de los beneficios que le adjudicaba sus rasgos de parentesco que le otorgaba la pertenencia a su propia comunidad.

Entonces, los rasgos de parentesco tienen una función relevante dentro de la actividad económica en el mundo andino. Como se ha visto, la prosperidad de la comunidad dependía de la cantidad de miembros para trabajar las tierras discontinuas que un ayllu poseía. Ese es el concepto de riqueza andina. Como un sistema de cooperación recíproca, la economía andina estaba orientada a su propia autosubsistencia.

Por otro lado, la economía estaba íntimamente relacionada con la percepción mágica del mundo, porque los lazos de parentesco tenían que ver con su ascendencia a una huaca; por eso, la extirpación de las idolatrías tiene una función económica.

De esta manera, si la riqueza andina era percibida como la fortaleza de los lazos de parentesco al interior de un ayllu que integraba a los agentes de acción, otorgándoles identidad; entonces, la pobreza, en el mundo andino, consistía en el desarraigo de estos lazos ancestrales.

Mientras más alianzas de este tipo formara una familia, más rica era en términos andinos. Podía obtener el acceso a más recursos, sembrar y cosechar con mayor rapidez. Al incrementar la ayuda, podía extender la red de sus pertenencias, sin miedo de perder sus tierras a manos de intrusos. El lenguaje expresa esta equivalencia entre parentesco y riqueza. El término *wak'cha*, por ejemplo, es traducido a la vez como “pobre” y “huérfano”. (Spalding, 2016, p. 89)

Los colonos españoles trataron de simular el sistema de estratificación social europeo sin mucho éxito; tal es el caso de la separación de las dos repúblicas: la de los indios y la de los españoles. Sin embargo, los indios debían ser tributarios del rey de España; por esta razón, no podían ser esclavos y, por esta misma razón, los españoles trataron de abolir estos agentes de acción intermedios entre los dos sistemas. El problema de los colonos españoles es que no podían tener un trato directo con los pobladores andinos, porque el sistema económico andino se basaba en la reciprocidad; entonces, un sistema económico basado en la propiedad privada no podía ser comprendido en este sistema andino.

Los españoles trajeron una nueva noción de riqueza.

El ingreso al sistema europeo de mercado fue en parte impuesto a los miembros de la comunidad andina por la necesidad de enfrentarse a los gravámenes exigidos por el gobierno español y sus representantes. También, e indudablemente, se debió al deseo de los miembros de la sociedad andina de incrementar su riqueza por medio de mecanismos inexistentes dentro del sistema tradicional de relaciones sociales. (Spalding, 2016, p. 99)

Sin embargo, desarraigarse de los lazos de parentesco no podía responder a una decisión personal, sino que debía enmarcarse dentro de un proceso de racionalización cultural; en este caso, la mixtura de dos sistemas ajenos generó agentes e instituciones completamente insólitos para sus predecesores. Por esto, la extirpación de las idolatrías no debe pensarse únicamente como un proceso de imposición doctrinal, porque no solo implicaba, negativamente, la ruptura de los lazos ancestrales sagrados con las huacas que organizaban la economía andina, sino, positivamente, la creación de instituciones que dieron paso a la gestación de nuevos agentes de acción.

En este sentido fueron importantes las campañas en contra de la “idolatría” llevadas a cabo por las autoridades de la Iglesia católica desde la década de 1590 hasta el siglo XVIII, especialmente en el Arzobispado de Lima. Estas campañas buscaban erradicar aquellos ritos de la comunidad que servían para limitar y contener, e incluso eliminar, el conflicto social y la falta de cooperación entre las unidades sociales mayores. Ellas lograron exterminar los ritos sociales, en gran escala, que reafirmaban la unidad del grupo local en el espacio y en el tiempo. Dichos ritos ayudaban a los miembros de una comunidad a arreglar sus litigios, a enterrar las sospechas y los conflictos que se habían desarrollado antes de tales reuniones, a y reafirmar los derechos y las responsabilidades que recíprocamente se debían por medio del rito e intercambio común. (Spalding, 2016, p. 104)

Esta inserción de la comunidad andina a la sociedad colonial generó un nuevo concepto de pobreza en la comunidad andina, pero, muy al contrario de lo que se podría pensar, la pobreza de los indios en el sistema colonial no se debe a su segregación, sino más bien a su incorporación dentro del sistema colonial. Los mecanismos del sistema colonial insertaron a los agentes de acción andinos y transformaron el sentido de la pobreza andina de desarraigo, la cual cobró los visos de aislamiento y pobreza mercantilista. Entonces, no es la

marginación la que generó esta nueva forma de pobreza que había sido ajena a la comunidad andina, sino su inserción dentro del sistema económico colonial.

Cuando un indígena se insertaba en el sistema colonial, quedaba desarraigado de sus lazos de parentesco ancestrales, pero este debía tener una función y, por tanto, debía buscar la forma de adquisición de dinero. Había dos formas en que podía hacerlo: vender sus tierras o vender su mano de obra. Así, al insertarse en el sistema colonial, el indio se subordinaba a la estratificación social que trataba de imitar la diferencia de clases europea.

Un ejemplo es el del curaca, quien era un punto intermedio entre las dos repúblicas. El curaca poseía una posición de privilegio dentro de la comunidad andina y, luego, también en la sociedad colonial. En la comunidad andina, este privilegio del que goza el curaca se debe a los lazos de parentesco que lo une a su comunidad.

El término quechua *kuraka* se puede traducir vagamente como señor o jefe. En el gran diccionario de Diego Gonzales Holguín, la palabra es definida como “el señor del pueblo”, o “el que tiene la voz por todos”. El *kuraka*, a diferencia del gobernador provincial incaico, era un miembro integrante del grupo sobre el cual ejercía su autoridad, y por el cual hablaba y con cuyos miembros estaba ligado por lazos de parentesco, lealtades y obligaciones recíprocas. (Spalding, 2016, p. 36)

La función del curaca dentro del sistema económico español era de la de convertir los bienes del trabajo comunitario del ayllu en dinero. Por eso, el curaca pudo insertarse en el sistema económico español. Esto condujo a problemas debido al abuso de poder que ejercía el curaca dentro de su comunidad, pero, al mismo tiempo, el curaca no podía enriquecerse del modo hispano mercantilista. No podía ser usurero, porque si incurría en la usura,

acaparamiento o monopolio, entonces perdía los lazos que lo unían a su comunidad, lo cual le proporcionaba privilegios dentro del sistema español. Por tanto, a pesar de que el curaca tuviera una función dentro del sistema español, tampoco podía deshacerse de los lazos que lo unían a su comunidad andina. Así, el curaca no podía enriquecerse dentro del sistema español, pero tampoco podía abandonar las relaciones de parentesco ancestrales andinos.

Por esta razón, los españoles trataron de evitar estos sujetos intermedios entre los dos sistemas. Se hacía necesario el trato directo con la comunidad andina.

A principios del siglo XVII, los españoles descubrieron el doble papel jugado por las autoridades de las comunidades nativas y lucharon contra esto sin éxito alguno. Se les hacía difícil comprender el comportamiento del indio. Puesto que si era descubierto en tales actividades no solo perdía su posición privilegiada y su fuente de poder, sino que frecuentemente se le sancionaba drásticamente y se le exiliaba del pueblo. (Spalding, 2016, p. 72)

Otro caso es el de los yanaconas, quienes en la comunidad andina gozaban de ciertos privilegios, pero esta figura será aprovechada y asimilada dentro del sistema económico colonial, debido a que el sistema económico europeo se enraíza en dos fuentes: el aristotélico y el derecho romano. Ambos sistemas condujeron a dos formas de entender la economía: mientras que la aristotélica fue una economía destinada a la subsistencia de la comunidad, la basada en el derecho romano se orientaba al individuo. Dentro del sistema romano, había una clase agentes de acción que podían ser reinterpretados como los yanaconas, lo cual permitió su inclusión dentro del sistema colonial. Los *servus* y los *famulus* romanos sirvieron como modelo del cual se basaron los colonos para incluir a los yanaconas en el sistema colonial. Entonces, estos yanaconas que, inicialmente, en el imperio incaico, gozaban de privilegios, quedaron reducidos al servilismo, que lindaba con la esclavitud sin llegar a serlo.

Los *kurakas* y los *yanakunas* fueron separados de la sociedad indígena por su función dentro de ella; en cierto grado, por su acceso a la riqueza y también por distintos juegos de reglas sociales y reglamentos que gobernaban su conducta. Los conquistadores europeos vieron inmediatamente en estos dos grupos el equivalente indio de los nobles y esclavos, si bien muchas investigaciones han establecido claramente que, pese a que estos grupos parecen haber tenido su contraparte en la sociedad europea, las analogías basadas en la tradición europea han conducido a algunos malentendidos de importancia. (Spalding, 2016, p. 64)

Entonces, el indio empezó siendo para los españoles un concepto que aglutinaba la pluralidad étnica prehispánica homogenizada y, por tanto, no poseía un contenido social aún; no obstante, conforme se iba avanzando en la incorporación del sistema económico andino al colonial, el concepto de indio terminó por asumir una función social dentro de la comunidad colonial. Inserta en la sociedad colonial, la categoría “indio” adquirió un talante económico-ocupacional, que implicaba su ingreso a la miseria en el sentido mercantilista.

4.3.5 El probabilismo en la economía colonial

Teniendo en cuenta que la moral es el fundamento de la economía clásica, se hace necesario demostrar cómo fue posible el traspaso de la moral cristiana a la moral andina con respecto a la economía. El probabilismo, como sistema moral casuista es el fundamento que permitió vincular ambas sensibilidades en una común sociedad colonial peruana, lo que permitió una identidad propia. En ese sentido, el probabilismo debe ser capaz de explicar dos fenómenos coloniales: por un lado, la división colonial en dos repúblicas y, por otro lado, la unidad doctrinal. Ambos elementos permitieron amalgamar la sociedad colonial con un discurso que recorre los intersticios que la separa.

En lo que corresponde a la división del Estado en dos “repúblicas”, una española y otra india, es preciso reconocer que los discursos que se articulan en torno a la constitución de los agentes morales buscaban la evangelización del indio, pero, al mismo tiempo, no reconocerlo como vasallo del rey. Son numerosos los ejemplos de la división de castas, que constituía una de las razones válidas para solicitar la nulidad matrimonial.

Las más de las veces, las familias actuaban de tal modo que sus hijas pudiesen contraer matrimonio con una persona situada más arriba en la jerarquía racial, lo cual equivalía a una especie de promoción social, para lograrlo, podían emplear métodos no siempre muy dignos ni honrados. Don Diego de Herrera Carvajal y Moscoso, hijo de un maestro de campo emparentado con un presidente de Charcas y un obispo de Quito, huyó de la casa de su madre porque esta le quería obligar a ser cura, amenazándole incluso con mandarlo a Chile en caso de no cumplir su proyecto. Don Diego se escondió algún tiempo en casa de una familia cuya madre era zamba. Le hospedaron y, poco tiempo después, por inducción y añagazas llegó a casarse con una de las hijas, pero bajo identidad y con licencias falsas. Mas tarde, ya hombre, pidió la nulidad de su casamiento alegando que, siendo español, el mero hecho de haberse casado con una zamba probaba de sobra que esa unión no había sido libre sino forzada. (Lavallé, 2003, p. 231)

De este caso particular, se puede extraer varias conclusiones. En primer lugar, el orden de la sociedad no estaba regido por el entendimiento común entre individuos, sino por un orden natural que se ubicaba fuera de ellos y se desenvolvía asignándoles identidades de las que ellos no podían sustraerse. Por otro lado, este orden natural estaba enraizado en el corazón del hombre; por lo tanto, no podía eludirlo ni ignorarlo; por esa razón, se hace extensiva la jerarquía natural a las leyes positivas, de cuya comunión se deducía su justicia. Finalmente, en el caso de que un desorden natural como el expuesto se haga

patente, es posible impugnarlo aduciendo pruebas que permitan aproximar la ley a la justicia.

De esa manera, Ignacio Gómez Robledo cita a Francisco de Suarez cuando afirma el origen divino de la potestad de gobernar del rey.

No hay potestad que no venga de Dios. ¿Qué dices? ¿Luego todo príncipe es constituido por Dios? No digo tal. Porque no hablo de algún príncipe en particular, sino de la cosa misma (es decir de la misma potestad, glosa Suarez). Digo, en efecto, que es obra de la divina sabiduría el que haya principados, el que estos por un parte manden, y por otra aquellos estén sujetos, y el que no se lleven las cosas con descuido y temeridad. Por lo cual no dice: no hay príncipe que no venga de Dios, sino que trata de la misma cosa diciendo: No hay potestad que no venga de Dios. (Gómez Robledo, 1948, p. 93)

En ese mismo sentido debe entenderse la influencia del probabilismo en el Perú colonial. Por un lado, existe el reconocimiento de una verdad eterna, natural, en la que se basa la justicia de las leyes positivas; por ese motivo, los probabilistas hacen una diferencia entre verdad real y verdad moral. La primera solo la sabe y la conoce quien es verdad por esencia, mientras que la segunda es una verdad probable, en la medida en que es pasible de prueba; por lo tanto, no excluye la verdad natural.

Y en el sentido, en que hablando con gran propiedad se distingue la dialéctica real de la moral y la probabilidad, esto es que la prueba se intitule *tanto monta*. Porque la verdad física y real solo la sabe y la conoce el que es suma verdad por esencia. Pero el hombre limitado, nada sabe en esta vida a punto fijo y con ascenso seguro, a excepción de las verdades reveladas o las demostradas por cálculo o experimento (Antorcha luminosa, 1773, p. 224)

Por otro lado, la mudanza de opiniones del probabilismo no implica un laxismo moral, sino, por el contrario, dado el limitado entendimiento humano, debe

modular sus opiniones para que se aproximen a la verdad real. Por lo tanto, hay un genuino interés en aproximar la conciencia errónea a la ley natural.

Erró Alejandro VII en condenar aquel gran catálogo de opiniones, y lo mismo Inocencio XI, con otros papas, prueban esta secuela, porque dichas opiniones eran probables, luego tenían verdad moral. Mas yo respondo, con el mismo Don Juan, que se condenaron por “perniciosas” y porque “eran falsas” en la realidad; y aunque replica, que, a pesar de ser en la *realidad* falsas, eran reglas seguras de conciencia, que aseguraban la honestidad de costumbres, entonces le respondo yo lo primero, que mientras fueron probables cierto, que la aseguraban, como se ve en el que obra con conciencia errónea. Pero desde que se condenaron, dejaron de ser probables, porque la condenación destruyó y aniquiló las pruebas en las que se sostenían, prefiriendo las más claras, más sólidas y más juiciosas, que el maduro y siempre acertado juicio de la Silla Apostólica descubrió en las pruebas que apoyan las opiniones contrarias. (Antorcha luminosa, 1773, p. 228)

Finalmente, el modo en como se aproxima la conciencia errónea a la verdad eterna es por medio de pruebas; es decir, si las leyes son cuestionadas, entonces pierden el estatuto epistemológico de verdad y descienden al plano de las opiniones en la práctica, como verdades morales; por tanto, una ley puede dejar de serlo por el descubrimiento de nuevas pruebas que la objeten.

Por lo cual, las opiniones (sentimiento o razón acerca de una cosa) solo pueden dividirse en probables o improbables; esto es o bien intrínsecamente capaces de probarse, y entonces (tenemos una opinión) probable, como visible es el objeto que fuere capaz de verse; improbable si es incapaz de probarse, como invisible si es incapaz de verse (...) hablando con todo el rigor escolástico que demanda este punto, y dejando de aglomerar citas ociosas en materias que saben hasta los niños. (Antorcha luminosa, 1773, p. 219)

Del mismo modo, la determinación de la justicia en la compra/venta debía depender del punto medio con respecto al precio justo. De acuerdo con esto, se puede clasificar tres clases de precio justo de acuerdo a si se aproximan

más o menos al punto medio: supremo o riguroso, medio o moderado e ínfimo o piadoso, de los cuales el moderado es el precio justo y los extremos son el exceso o el defecto determinado por el 10% de la media.

Entonces, la economía escolástica estaba marcada por el halo de la menesterosidad, en la medida en que la determinación de la justicia en los actos de compra/venta debían observar el precio justo naturalmente determinado desde un punto de vista aristotélico. Por esa razón, venta de un bien por afecto al lucro era considerada un pecado mortal. El negocio justo debía efectuarse únicamente en orden a la subsistencia.

La compra-venta que nace de un afecto desordenado al lucro será mortal cuando alguien, por razón del lucro, quebrantase o esté dispuesto a quebrantar algún precepto que obliga bajo culpa grave. Y no se trataría de dos pecados mortales específicamente distintos: uno el deseo desordenado de lucro y otro la falta contra dicho precepto o el deseo de faltar a él, pues, de suyo, el apetito desordenado de lucro solo es pecado venial (Molina, 1981, p. 153)

Así, aunque haya una diferencia entre el precio legal y el precio natural, el precio legal no debe excederse o bajarse porque está regulado por una ley justa. Aun así, hay matices a la norma e incluso es lícito vender más caro, excediendo el precio justo y teniendo en cuenta las circunstancias particulares que rodean la transacción.

La base moralizante que sostiene la determinación del precio justo en la economía de la segunda escolástica fue la que acompañó a las determinaciones de la justicia en las colonias españolas en el Perú. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la posibilidad de establecer la justicia ya no respondía a la misma sensibilidad cristiana que custodiaba la justicia económica española, sino un sistema probabilista que había permitido la

unidad de la sociedad colonial, con sus dos vertientes: la división de la “república” y la unidad doctrinal.

4.4 Teoría de la acción

El último problema con el que se enfrenta Habermas es haber desplazado el centro ontológico de la filosofía del individuo al lenguaje, precisamente porque su explicación de la acción humana se debía al significado de la acción antes que a la intención del agente de acción. En contraste, Weber proponía que la acción humana puede ser explicada desde la intención del sujeto de acción; por esta razón, el paso de la racionalización cultural a la esfera de la personalidad estaba enmarcada en una moral de base religiosa que separara el mundo en un dualismo que permitiera una ética subjetiva y la desacralización del mundo, y su transformación.

Durante el periodo de evangelización jesuita, es posible explicar el proceso de la racionalización cultural al de la personalidad, precisamente, porque, como se vio previamente, la religión andina había sido trasmutada en una religión que permitiera la desacralización del mundo.

La conversión de los indios al cristianismo no pudo deberse a un acto de simple voluntad. No se trata de una decisión individual que se haga sin más y desconsideradamente, porque el agente de acción andino respondía a todo un sistema ontológico que lo definía, le otorgaba identidad y le posibilitaba la movilidad política y social. Desarraigarse de los lazos ancestrales que lo unían a la tierra y a su sociedad eslabonada en lazos inextricablemente unidos por su parentesco, que recorre las venas de las huacas que les aseguraban

protección, atentaba contra la sangre que amalgamaba todas las uniones. Una decisión personal de exiliarse de todo este sistema de parentesco ancestral no era una opción.

Para explicar cómo fue posible que la institucionalización de la profesión de fe cristiana germinara en la conciencia del sujeto andino, es necesario entender tres problemas que son parte de esta exposición. En primer lugar, la exterioridad ontológica en la que reside, por un lado, la religión andina, porque, como se ha visto, no se trata de una religión de la reflexión, sino de la acción, por tanto, de miras hacia el mundo, no a la interioridad de la conciencia; por otro lado, aunque la religión cristiana retrotraiga los problemas morales a casos de conciencia, eso no significa que se trate de una moral moderna, sino que, tratándose de la segunda escolástica, el *locus* del fundamento de la ética se ubicaba fuera del sujeto en el mundo suprasensible que trasciende el humano, el cual era el fundamento del Estado teocrático; precisamente, en la defensa del Estado teocrático es donde reside la mediación entre la racionalización cultural (ética) y la personalidad, mediación posibilitada por el probabilismo. En segundo lugar, la interioridad subjetiva en las formaciones institucionales explica cómo se produjo el paso del concepto “indio” al de “campesino”; para lograr este objetivo, se analizará el caso de los Tributos explicado en el *Thesaurus Indicus* de Diego de Avendaño, quien, siendo jesuita, responde a los casos presentados de acuerdo a los principios del probabilismo. En tercer lugar, la formación de los nuevos agentes de acción en la sociedad colonial peruana es tratada mediante las diferencias que se puede reconocer entre el concepto de pobreza andina y la pobreza española, Avendaño aborda el problema desde el probabilismo tratando el caso de los miserables.

El racionalismo occidental weberiano, desde el punto de vista de Habermas, se divide en tres tipos de órdenes: sociedad, cultura y personalidad. En este punto, existe la tentación de ordenar estos tres contenidos de lo más general a lo particular; sin embargo, la sociedad vendría a ser la mediación entre la cultura y la personalidad. Por sociedad, se refiere a la complementariedad que debe haber entre la economía y el Estado o la empresa y El estado, en esto consiste la racionalización de la sociedad; en el caso de la cultura, se refiere al arte, la ética y al derecho, entonces la racionalización cultural consiste en la autonomización del derecho y la ética de las imágenes del mundo en las que antes estaban inscritas. Entonces, las profecías radicalizadas hacían una dicotomía entre las aspiraciones suprasensibles y el mundo externo objetivo. Esta aspiración suprasensible es interior a la conciencia y de esta se infiere una ética de la intención. En el caso de la personalidad, se refiere a la elección de un modo de vida, del trasunto que tiene la ética de la intención de base religiosa y que se filtra del plano de la cultura al de la personalidad. El racionalismo ético proporciona el fundamento para una actitud cognoscitiva instrumental frente a lo intramundano. Entonces, para Habermas, Weber pretende explicar la institucionalización de la acción racional en arreglo a fines en términos de procesos de racionalización. La idea es explicar cómo es posible la acción humana. La formación de las instituciones coloniales no son resultado de una imposición ni de una elección personal de los agentes andinos, sino que estas formaciones institucionales deben estar contextualizadas, lo cual se produce mediante la sociedad y la cultura. Por tanto, la mediación entre la cultura y la personalidad, es decir, el modo en como un agente moral toma una decisión por un modo de vida en referencia a una

ética religiosa, en la medida en que es una ética de la interioridad, se produce por medio de la sociedad. De lo que se trata es de la reificación institucionalizada de las estructuras de la conciencia que se formaron por vía de la racionalización religiosa. De este modo, debe haber un paso de la racionalización cultural a la racionalización social, de lo cual se siguen dos consecuencias: por un lado, la organización de la dominación social; es decir, las instituciones que permiten adoptar un modo de vida y, por otro lado, las motivaciones intrínsecas para hacerlo; es decir, los motivos que tiene un agente moral para elegir el modo de vida que tiene.

En síntesis, el proceso de la formación de la personalidad de los agentes de acción coloniales no fue producto de una acción deliberada en el caso de los andinos, porque eso supondría su inexistente individualidad. Por el contrario, fue producto a despecho de los españoles, porque las instituciones y agentes de acción mestizos contravenían la idea prevista en una sociedad doblemente dualista (eclesiástica y laica, india y española). La formación de las instituciones y economía colonial peruana no fue un acto de voluntad deseable por ninguna de las dos tradiciones que le dieron origen.

4.4.1 Exterioridad ontológica

El probabilismo se desenvuelve en la filosofía práctica, porque las motivaciones de las acciones no se explican mediante razones causales, sino mediante una volición intencional. Estas motivaciones intencionales deben poder determinar el mejor curso de acción de acuerdo a las razones intrínsecas o extrínsecas al juicio moral. Es decir, entre dos opiniones probables, no es posible reconocer diferencia alguna, porque las dos son dignas de prueba. Eso quiere decir que,

por el limitado entendimiento humano, se desconocen las pruebas que hagan que una opinión sea cierta; por lo tanto, mientras no se efectúe la prueba, ambas conservan el mismo estatuto práctico, quedando como criterio para la determinación de la acción la conveniencia.

La tesis de que “la opinión menos probable, en concurso con la más probable, es probable verdaderamente” sugiere la idea de que no es la cercanía o la lejanía de la verdad el criterio que permite salir de la duda en los juicios morales. Desde este punto de vista, la duda es el instrumento que permite tal conversión del sujeto teórico en el sujeto de acción moral. En consecuencia, el Probabilismo saca los juicios morales del plano epistemológico (regidos por la certidumbre) al plano de las opiniones. (Martel, 2007a, p. 55)

Sin embargo, la posibilidad de encontrar un criterio que permita la determinación de un curso de acción reconoce la diferencia entre las propiedades intrínsecas y extrínsecas de los juicios morales; es decir, las pruebas que se pueden efectuar a las opiniones morales pueden ser razones inmanentes al objeto a tratar (razones de hecho) o pueden deberse a propiedades externas (como las opiniones de doctores de la Iglesia). De esta diferencia, se deduce la existencia de dos tipos de juicios: unos directos y otros reflejos. Los juicios directos son el llamado a la ley, emitida por el papa (en el caso de las bulas, por ejemplo) o por el rey; mientras que los juicios reflejos son las opiniones que imposibilitan el cumplimiento de la norma; de esta manera, una ley que es cuestionada por una opinión pierde su estatuto epistemológico. En el caso del desconocimiento de lo que la ley manda, el juicio reflejo debe condescender ante la ignorancia del ser humano y aprobar lo que él dicta.

En términos generales, en la colonia peruana, los juicios directos son los emanados de la tradición española enmarcada en la segunda escolástica, y los juicios reflejos, como el impedimento legítimo para la aplicación de la ley directa, los constituye la tradición andina, que muestra sus resistencias a la aplicación; de ahí que en la colonia peruana se hiciera suyo el proverbio “la ley se acata, pero no se cumple”, que rige también a la economía colonial.

Uno de los pilares de la economía medieval que permitió su unificación como sociedad fue la tajante división en clases y grupos sociales. El principio de división era considerado como el fundamento de la sociedad en la época medieval.

En la edad media se admitía sin discusión la desigualdad terrenal de los hombres. Las actividades de cada individuo estaban reguladas de acuerdo con su posición. Su lugar en la sociedad, así como sus deberes y privilegios, estaban minuciosamente definidos con relación a los rasgos políticos fundamentales de su estado. Aunque la comunidad orgánica de la tribu había desaparecido, en definitiva, y la desigualdad y la coacción habían remplazado a la libre asociación entre iguales, no existía aun un “individualismo atómico”. Las exigencias de fidelidad al grupo eran simplemente más numerosas y diversas y se imponía por medio de la coerción con frecuencia brutal. (Roll, 1978, p. 46)

El segundo rasgo característico de la economía colonial fue la unidad doctrinal. Este papel estaba reservado a la Iglesia, convirtiéndose en uno de los pilares más poderosos en la formulación de políticas económicas. A diferencia de los señores feudales que estaban disgregados y no contaban con una unidad nacional que los vinculara, la Iglesia poseía el poder doctrinal que permitía pensar en ella como una organización unitaria y ampliaba sus poderes de manera universal. Esta institucionalización de la Iglesia dentro de la sociedad medieval posibilitó, por un lado, adquirir autoridad sobre el destino de las almas

de sus fieles, y, por otro lado, dirigir la conducta de los súbditos de la corona bajo preceptos del buen comportamiento. La armonía de estos dos poderes de la Iglesia se conjuga en una doble finalidad, uno secular y otro espiritual, que mantenía una unidad. Por esa razón, las consideraciones económicas esgrimidas desde el púlpito no resultaban inadecuadas en la sociedad medieval.

Las enseñanzas económicas formaban parte de las enseñanzas morales del cristianismo. Pero, sin embargo, el dogma cristiano no resultó suficiente. El mundo medieval no podía renunciar a la naturaleza ética de sus doctrinas sin perder su razón de ser espiritual; pero, puesto que sus raíces también se hundían en las condiciones económicas de la sociedad feudal, combinó las enseñanzas de los Evangelios y de los primeros padres de la Iglesia con las de Aristóteles, el filósofo que había atemperado sus opiniones realistas sobre el proceso económico con postulados éticos. (Roll, 1978, p. 46)

Los dos componentes que mantienen la unidad social medieval, que podrían parecer contradictorios (el de la división en clases y la unidad doctrinal), pueden comprenderse si se piensa que en la época medieval se mantiene la percepción aristotélica del Estado como un organismo, como en el cuerpo humano, cuyas diferentes partes, aun cumpliendo funciones diversas, se orientan hacia un solo fin. Y teniendo en cuenta que, para Aristóteles, hay una línea directa que traza la evolución del Estado desde la familia, como una búsqueda del ser humano por la satisfacción de sus necesidades naturales, entonces la unidad social se consigue por esta “necesidad natural” que es la fuente de la que bebe la ética, que en la sociedad se traduce como economía. Por eso, el fundamento de la economía clásica es la ética.

Los canonistas clásicos aceptaron la distinción aristotélica entre economía natural del hogar y la antinatural de la ciencia del

abastecimiento, o sea el arte de ganar dinero. La economía es, para ellos, un cuerpo de leyes, no en el sentido de leyes científicas, sino en el de preceptos morales encaminados a conseguir la buena administración de la actividad económica. La parte de la economía que en la práctica era muy parecida a la que había expuesto Aristóteles, se apoyaba en una base teológica cristiana. Esta condenaba la avaricia y la codicia y subordinaba el mejoramiento material del individuo a los derechos de sus semejantes, hermanos en Cristo, y a las necesidades de la salvación en el otro mundo. (Roll, 1978, p. 47)

Los conceptos éticos medievales tenían sentido, porque estaban premunidos de contenido asignado por un legislador que ordenaba imperativos, cuyo cumplimiento estaba justificado por la legitimación de su soberanía, que trascendía la contingencia humana. La base ontológica de estos imperativos no dependía de la libre discrecionalidad individual, sino que era externa al individuo y lo modelaba.

Esta percepción del mundo llegó a tierras de ultramar, donde se encontraron el mágico y mítico mundo andino. Los colonos trataron de establecer las mismas diferencias que se hicieron de acuerdo con la cosmología cristiana, que sustentaba su mundo.

Si bien la estructura social de la sociedad colonial era claramente diferente a la de España, la lógica de aquella se derivaba de las tradiciones ideológicas del país de origen. La legislación colonial que constituye nuestra mayor fuente para la reconstrucción de dicho sistema de dominación como tal como fue percibido -y no necesariamente practicado- por la élite colonial europea, fue el resultado de las decisiones tomadas en función al modelo de estratificación social desarrollado en España. (Spalding, 2016, p. 128)

Precisamente, la idea de las dos repúblicas está en la base de la concepción española de la división social en clases y grupos sociales. Sin embargo,

aunque el modelo español de la segunda escolástica fue un referente para establecer un orden en la sociedad colonial peruana, no se puede decir que haya sido el mismo ni que siguió los mismos patrones. Es un error tratar de hallar similitudes entre ambas tradiciones.

La divergencia entre los patrones del Viejo Mundo y los del ámbito andino son grandes. Existe la tendencia a querer encontrar similitudes, a medir y juzgar los desarrollos culturales con la misma vara, en una palabra, a buscar pautas semejantes en ambos continentes, aplicando los conocimientos de uno en otro. Ese error se produjo desde la conquista: a los españoles les faltó comprender modalidades completamente distintas a las suyas, e interpretaron equivocadamente costumbres y acontecimientos. (Rostworowski, 2017, p. 124)

Esta también es una crítica que habría hecho José de Acosta en su *Historia Natural y Moral de las Indias* a la forma de evangelización previa a su llegada al Perú en el año 1572. Pero el propósito de Acosta era el de cimentar los dos dualismos españoles y el orden de las dos espadas medieval.

Una de las características de la ética andina es su externalidad. La legitimación de los deberes y asignación de identidades estaban íntimamente vinculadas a la forma de organización social prehispana, la cual se enraizaba en lazos ancestrales de parentesco, de lo cual se derivaba las nociones de objetos y agentes políticos y económicos. Sin embargo, la externalidad de las formaciones culturales andinas no debe comprenderse del mismo modo que la del fundamento externo de la moral cristiana.

La otra manifestación de la territorialidad discontinua se halla en las tierras propias de las huacas o de las divinidades. Los documentos sobre la extirpación de la idolatría entre los naturales en el siglo XVII (Archivo Arzobispado de Lima) confirman esta situación, pues cada huaca, por pequeña que fuese, poseía tierras para cultivar el maíz necesario para las bebidas durante los ritos y celebraciones de sus

fiestas. El tamaño de dichos campos guarda relación con la importancia de los ídolos. Las grandes divinidades como Pachacamac gozaban de chacras en muy distintos y lejanos parajes, y el usufructo era remitido a su santuario. (Rostworowski, 2017, p. 219)

La adoración a las huacas o a las divinidades andinas no solo les aseguraba su protección, sino, además, era garante de su identidad en la medida en que determinaba su función dentro del orden social. Estos vínculos de parentesco no solo respondían a relaciones consanguíneas, también se hacían extensivos al linaje que ascendía hasta la divinidad que les aseguraba protección. Por eso, la sangre que recorría las venas que articulaban la sociedad andina y que otorgaba identidad estaba premunida de sacralidad.

En el área andina, el lugar de un individuo en su sociedad estaba definido por su posición en la estructura de las relaciones de parentesco, que se extendía sucesivamente desde su propia unidad familiar hasta los más grandes grupos de linaje. Estas estructuras continuaban con una red progresivamente más amplia, que incluía eventualmente a todos aquellos que se consideraban descendientes de una deidad ancestral mítica. (Spalding, 2016, p. 60)

La externalidad ontológica de las dos tradiciones (andina y española) respondían a fundamentos diferentes. Por lo tanto, resultaría erróneo pretender hallar semejanzas entre las fuentes de las que se alimentan las tradiciones estudiadas, porque entre ambas externalidades hay una diferencia fundamental que las distancia metafísicamente: mientras que en la tradición andina la externalidad ontológica del fundamento social era intramundano, en la medida en que se convivía con la divinidad; el fundamento cristiano de los conquistadores españoles era supramundano; había, pues, una separación entre la conciencia y el mundo, entre lo sagrado y lo profano, en la creencia de

que la salvación personal se logrará en el confinamiento de su introspección subjetiva a despecho de su pertenencia a un mundo corrupto.

Por esta razón, Habermas, hablando de Weber, sostiene que el proceso de racionalización moderna del mundo solo puede lograrse en un mundo cuya tradición se fundamente en una ética basada en una religión que divida el mundo y lo desacralice, negando esta posibilidad a tradiciones mágico-míticas.

Ahora bien, una postura negativa frente al mundo solo puede hacerla posible el dualismo que caracteriza a las religiones radicales de salvación; es necesario que la imagen del mundo tenga una estructura tal que el "mundo" quede devaluado, bien sea como un más-acá históricamente pasajero frente al Dios creador, o bien como una simple fachada fenoménica frente al fondo esencial de todas las cosas, y se erija como punto de referencia de la búsqueda individual de salvación una realidad por detrás de un mundo rebajado a apariencia. Weber se inclina a suponer que una actitud de afirmación del mundo solo puede mantenerse allí donde el pensamiento mágico no ha sido radicalmente superado y no se ha alcanzado la etapa de una interpretación estrictamente dualista del mundo. (Habermas, 2018, p. 246)

Si es posible que el método de la racionalización moderna del mundo sea aplicado a la sociedad colonial es porque esta fue el resultado de la asimilación de las dos estructuras sociales que ya no respondían a ninguna de las sensibilidades que les dieron origen. Y aunque la estructura de división social española no se logró asentar con suficiencia, los dualismos, que permitió la sociedad colonial, persistieron con férrea obstinación, y llegaron a materializarse en forma de instituciones, objetos y agentes de acción: el laicismo y lo eclesial, el español y el indio. Estos dualismos se fundan en el paso de la racionalización cultural (ética y jurídica) a la de la personalidad. Por este motivo, la extirpación de las idolatrías cobra importancia en la sociedad

colonial: una vez desarticulados los lazos ancestrales que vinculan a los agentes andinos, ya no es posible que las huacas resuciten para protegerlos.

Es en el marco de estas dos tradiciones que el probabilismo cobrará protagonismo, porque, habiendo diferenciado entre juicios directos y juicios reflejos, la tradición española de la segunda escolástica se pergeña como los juicios directos, los mandatos de la ley, ante los cuales los juicios reflejos, las resistencias de la tradición andina, tienen que condescender.

De este modo, Diego de Avendaño comprende la imposibilidad de cumplir la ley, pero, al mismo tiempo, acatarla. Un claro ejemplo de la práctica del probabilismo en la formación de instituciones coloniales es el caso del consumo de la hoja de coca.

El juicio directo, que es la ley que prohíbe el consumo de la hoja de coca, fue propuesto en el Concilio Limense II del año 1567, Parte I, can. 124, en el que se justifica tal prohibición “porque la coca es algo inútil y muy propicia al abuso y a las supersticiones de los Indios de cuyo consumo obtienen escaso provecho, de su cultivo muchos trabajos y por cuya causa muchos perecieron y aún perecen” (Avendaño, 2001, p. 278)

Sin embargo, frente a esta prohibición, se eleva la voz de la opinión contraria: un juicio reflejo, ante el cual la ley debe condescender. Es importante anotar que un juicio directo es el de la voluntad divina, ante el cual, por desconocimiento dado nuestro limitado entendimiento, se debe condescender. Esta se trata de la ley natural, que Francisco de Suarez había dicho que se encuentra inscrita en el corazón del hombre, cuyo desconocimiento no justifica

su desacato. Pero cuando Avendaño se refiere a la oposición a la ley, se está refiriendo al derecho positivo, no al derecho natural.

Es evidente que Avendaño se refiere al derecho positivo, cuya obligación se funda en la costumbre y que normalmente permite dudar de la existencia de error en el juicio moral cotidiano. Pero con el descubrimiento del nuevo mundo, y el impacto de la convivencia intercultural de larga duración, el derecho natural comienza a perder su centralidad por el derecho positivo. La naturaleza humana universal postulada por el cristianismo, que supone la inscripción en el corazón del hombre de una regla universal, comienza a tornarse opaca frente al fenómeno cultural. La normatividad jurídica y moral descansa cada vez más en la costumbre y el juicio moral en la "buena fe". El pecado y el delito ya no se producen por la lejanía o cercanía de la verdad, los juicios morales pierden su estatuto epistemológico, ya no se sustenta en la adecuación, sino que pasan a formar parte de las opiniones y de la conveniencia o inconveniencia de una situación. (Martel, 2007a, p. 60)

Es así como deben pensarse los juicios directos: ante la imposibilidad de conocer la voluntad divina, solo resta como referencia el derecho positivo, pero precisamente por ser enunciado para satisfacer los casos que exceden la interpretación de la ley y es posible encontrar una opinión opuesta.

Y sobre la venta, que no ha de haber escrúpulo alguno cuando la compran los Indios, pues ellos frecuentemente la usan como medicinal. Esto ha de sostenerse respecto a los demás, cuando - como dijimos- está expuesta públicamente a la venta, aunque se sospeche que lo llevan para uso no bueno. Si se negara, sería ocasión de frecuentes discordias, por lo que hay causa razonable para no negarla; y suficiente, según muchos de los autores citados. (Avendaño, 2001, p. 279)

El juicio directo de prohibir el consumo de la hoja de coca por propiciar su abuso y escaso provecho debe condescender ante el juicio reflejo "si se negara, sería ocasión de frecuentes discordias". Esta concesión es posible porque la opinión que está por la ley, ante una opinión opuesta, pierde su

estatuto epistemológico, ya no se trata de la proximidad de la conciencia a la verdad, sino de la adecuación de la opinión a la situación, por conveniencia.

El uso del criterio por la conveniencia en el caso de duda moral respecto a dos opiniones probables no responde a principios modernos, como resultado de la atomización individual; es decir, el criterio para elegir la bondad de los actos morales no dependía de la discrecionalidad individual; sino que, ante el desconocimiento de la voluntad divina, dadas las humanas limitaciones, se opta por la opinión que convenga más a la situación con la esperanza de que no se contravenga la voluntad de Dios.

Dos consecuencias se derivan de lo anterior. Por un lado, el criterio de determinación de una opinión probable como conveniencia es producto del descenso del estatuto epistemológico de la ley jurídica, pero, además, porque la fuente de la que bebe el derecho positivo ya no es, en el caso de la colonia, la ley natural, sino la costumbre. Por otro lado, el recurso a la conveniencia no está fundamentado en la creencia de la existencia de la individualidad humana, en cuyo caso el centro ontológico sería el individuo, tampoco se refiere a la seguridad de su existencia pensante, sino en los márgenes, en los límites de su humano entendimiento; por lo tanto, la ontología en la que está sustentada la determinación de la acción moral tiene su centro ontológico fuera del agente de acción; tal es la defensa probabilista del Estado teocrático.

Si la sociedad es mediadora entre la racionalización cultural y la personalidad, entonces tendría que tenerse en cuenta la sociedad de la que se está hablando. En el caso de las colonias hispanoamericanas, se trata de una sociedad teocrática, que es defendida por el probabilismo. Por tanto, el

probabilismo sirvió como vehículo conductor del paso de la racionalización cultural a la personalidad.

4.4.2 Motivaciones intrínsecas para adoptar un modo de vida

En el caso de Avendaño, se toma la misma posición que se había adoptado en la *Antorcha luminosa*, cuando, en el caso que un juicio directo (mandato de la ley) no puede aplicarse, surge un juicio reflejo ante el cual el directo debe condescender. Uno de estos casos es el de los yanacunas. Existe la opinión entre algunos historiadores peruanos contemporáneos según la cual los yanacunas coloniales eligieron serlo. Esta opinión contraviene la posición de Avendaño. Entonces, hay que distinguir los yanacunas prehispánicos de los coloniales, que ya habían sido insertados en el sistema social colonial.

En el caso de los yanacunas prehispánicos, constituían una clase privilegiada dentro del mundo andino. Como dice Rostworowski (2017):

Durante los últimos reinados, al crecer la demanda estatal de trabajo, se recurrió a otro grupo social, el de los *yanas*, que eran personas desprendidas de sus etnias y que trabajaban a tiempo completo para el Inca, para el culto o para algún señor local. Es importante subrayar que la mayoría de los *yanas* trabajaban las tierras particulares de un soberano o de alguna reina. (26).

Entonces, los yanacunas eran una clase que estaba librada del trabajo comunitario (*mitmaq*), exentos del trabajo al cual sus etnias de origen estaban obligadas. Realizando un servicio directo al Inca, su trabajo era considerado un ascenso en su estatus social dentro de la sociedad incaica.

Sin embargo, esta figura del *yana* persistirá durante la colonia, pero bajo otra figura ya conocida en la Europa medieval, resultante de la tradición romana, los *servus*. Por esta razón, se podría estar tentado a encontrar similitudes entre

estos dos agentes y con esto se podría argüir que los agentes andinos aceptaron voluntariamente su inserción al sistema colonial como *yanas* de los españoles colonizadores.

A pesar de que el virrey Toledo había dictado disposiciones terminantes para que todos los indios se agrupasen en sus respectivos repartimientos, conforme a la ordenanza de reducciones, numerosos indios se desmembraron de éstas y de los pueblos, adscribiéndose voluntariamente a fundos o haciendas de españoles. A este tipo de indio de hacienda, voluntariamente adscrito, se le llama hoy colono, pero durante el virreinato de Toledo se le llamó yanacona. El yanaconaje fue muy favorable al nativo, porque los de esta condición pagaban menos y estaban exentos de la mita y otros servicios personales en las encomiendas. (Romero, 2006, p. 212)

Sin embargo, esta posición contrasta mucho con la de Avendaño. Para Avendaño, en primer lugar, no se puede hallar similitudes entre estos dos sujetos (el andino y el europeo). Efectivamente, el yanaconaje fue rápidamente adoptado por la sociedad colonial, porque, en Europa, con fuerte presencia de la tradición romana, existía la figura del *servus* o vernáculo, cuya condición lindaba con la esclavitud, que es la misma figura que adquirirá durante la colonia y se pensaba que era un privilegio, pero solo lo era en el mundo andino, pues perdió estos privilegios al pasar al sistema colonial.

Hay entre nuestros occidentales unos llamados *yanaconas*, voz que significa *Servidores*, que se dedican a varios tipos de trabajo; abandonado el suelo paterno, domésticos desde tiempo atrás o hijos y vernáculos de domésticos de los españoles; en cuyas casas y haciendas se casan y a veces reciben tierras para cultivarlas en su propio provecho; parecen propiedad legal de aquellos, quienes lo propugnan de tal modo que los Indios no pueden establecerse donde quieren. Sobre esto trata sabiamente el Sr. Solórzano en el *Tomo 2, Lib. 1, cap. 3*, y en la *Política, Lib. 2, cap. 4*, resolviendo contra algunos autores que es injusto retenerlos de modo que no puedan trasladarse a otro lugar; lo que ciertamente está establecido por nuestros Reyes. (Avendaño, 2001, p. 285)

Los yanaconas fueron adoptados por el sistema económico español, en la medida en que lo referían al sujeto romano vernáculo, al cual se le conculcaba la libertad; por tanto, no se trataba de un privilegio, sino que se trata de un sujeto degradado, que ya no contaba con los lazos de parentesco que lo vinculaban a su comunidad andina, pero tampoco estaba completamente inserto en la sociedad colonial, porque el contenido del concepto de *yana* y *vernáculo* son diferentes.

Por esta misma razón, Avendaño dice que ser yanacona no puede ser producto de un acto voluntario. Lo mismo pasaba con el curaca, quien se encontraba atrapado entre las dos tradiciones, andina y española, porque no podía desligarse de sus lazos de parentesco que le otorgaban autoridad frente a la sociedad española colonial; por eso, el concepto de la pobreza andina tiene que ver con la pérdida del arraigo con sus lazos ancestrales y no puede deberse a un acto voluntario, porque nadie aceptaría deliberadamente perder su libertad.

Puede objetarse que ellos mismos se arrojan voluntariamente en esta obligación, queriendo servir para siempre bajo ciertas condiciones. Pero es un argumento débil, como muy bien muestra el Sr. Solórzano supra. Y añadiré esto: tal contrato está totalmente reprobado por la ley y tenido por nulo, según es claro en los Rescriptos Regios aducidos por él, en los que se ordena establecer a los Indios en su libertad. Además: aunque concedamos que los Indios hubieran podido hacer perjuicio de su libertad, con todo no pudieron estorbar en lo más mínimo la de sus hijos. (Avendaño, 2001, p. 284)

Entonces, no es una cuestión de discrecionalidad individual, porque no es posible que un individuo elija voluntariamente su esclavitud. Por tanto, hay dos opiniones encontradas: en el mundo andino, los yanaconas gozan de una

posición privilegiada; en cambio, durante la colonia, su estatus queda reducido a una condición lindante con la esclavitud, sin llegar a serlo.

De este modo, se elevan los juicios directos mandados por el rey y los juicios reflejos, producto de la casuística coyuntural. En el caso de desacato de lo que el rey manda, se cometería pecado mortal, pero debe haber una concesión a esta prohibición dada una opinión contraria, que hace descender el estatuto epistemológico de la ley y pasa a ser una opinión más en concurso con su opuesta.

Entonces, el juicio directo ordena: “Surge aquí la duda que no puede pasarse por alto, a saber, si quienes retienen con tal carga a los Yanaconas pecan gravemente” (Avendaño, 2001, p. 285), frente al cual surge el juicio reflejo producto de las costumbres:

A lo que respondo que pueden excusarse por buena fe, y la buena fe se presume fácilmente por la costumbre; si la hay y hay sospecha probable de que la advertencia de injusta retención no ha de tener efecto, dígase lo mismo que se dijo en el n. 124 acerca del servicio personal. La buena fe se funda en la ignorancia de lo injusto de la retención y de las prohibiciones Regias. (Avendaño, 2001, p. 285)

Aunque se había dictaminado que los indios debían ser libres y en esto consiste el juicio directo, también existe el juicio reflejo, debido a la ignorancia de la ley y a la prohibición fundada en la buena fe; por tanto, la ley se acata, pero no se cumple.

Teniendo en cuenta lo precedente, se puede concluir que la personalidad, como una forma de elegir el modo de vida, no se debe al significado que se le otorgue a la acción, sino que la acción está mediada por el Estado como puente entre la racionalización cultural y la personalidad. Siendo el probabilismo el defensor del Estado teocrático colonial, es el puente que une a

la institucionalización cultural y la personalidad, y, además, permite explicar la acción de los agentes morales coloniales como producto de las instituciones que emergieron por el comercio entre ambas tradiciones.

4.4.2.1 Organización de la dominación social

Es la segunda consecuencia de la mediación de la sociedad entre la racionalización cultural y la personalidad, está entendida como la forma en que la ética se materializa en formaciones institucionales que permiten la toma de decisiones personales. Para explicar este proceso, se tomará el caso de los tributos.

Avendaño explica la institucionalización del tributo por medio del probabilismo, porque la economía andina estaba basada en la reciprocidad. El trabajo comunitario se efectuaba como producto de un pacto enraizado en los lazos ancestrales entre los miembros de la comunidad. Por este motivo, la mendicidad en el mundo andino era inconcebible.

La costumbre de no pedir nadie limosna todavía se guardaba en mis tiempos, que hasta el año de mil quinientos sesenta que salí del Perú, por todo lo que por él anduve no vi indio ni india que la pidiese; solo una vieja conocí en el Cozco, que se decía Isabel que la pedía, y más era por andarse chocarreando de casa en casa, como las gitanas, que no por necesidad que hubiese. Los indios e indias se lo reñían, y riñéndole escupían en el suelo, que es señal de vituperio y abominación; y por ende, no pedía la vieja a los indios, sino a los españoles. (Garcilaso, 2016, p. 363)

La pobreza, desde el punto de vista hispano, y, con ello, la menesterosidad solo se hizo posible con la inserción de la economía española a la andina. Esta inserción fue posible por la figura del curaca, quien, como agente intermedio entre la tradición andina y la española, tuvo relevancia, porque el tributo a los

indios era cobrado por él y era cobrado de manera colectiva por ayllus. Esto, luego, será cuestionado por Avendaño.

A cambio de su posición especial bajo el régimen hispano, se esperaba que el *kuraka* vigilase el cumplimiento de las demandas impuestas a los indios por los miembros de la sociedad española. El *kuraka* era el responsable de la recolección del tributo para el encomendero, de los salarios para los sacerdotes y de la construcción de iglesias. Además, tenía que hacer cumplir las cuotas de trabajo requeridas por el Estado colonial. Sus privilegios especiales le proporcionaban una considerable oportunidad de ganancia personal. Aun así, era la persona responsable de la recolección de los tributos impuestos a todo el grupo social bajo su autoridad. (Spalding, 2016, p. 38)

Entonces, el curaca no solo introdujo la economía hispana al mundo andino mediante el tributo, sino también el dinero. Este doble papel que desempeñó el curaca dentro del ayllu entre los dos mundos, el andino y el español, fue posible por la modificación de los ayllus, lo cual fue el resultado de la transformación de la demografía andina efectuadas durante las visitas de Toledo, al reducir la dispersión de la población flotante andina. Entonces, los ayllus coloniales no son los mismos que los del mundo andino, sino que responden a intereses económicos hispanos.

Su base fue la reorganización de las comunidades de indios y las encomiendas. El ayllu, desde el punto de vista financiero, fue una institución española sobre bases autóctonas. Los indios vivían dispersos y era necesario reunirlos, reducirlos. Después de un estudio detenido de la realidad social, Toledo, asesorado por eminentes juristas, no encontró otra fórmula mejor que aprovechar el régimen tributario del tiempo de los Incas y sobre la base del ayllu ancestral, ya modificado por aquellos, introdujo nuevas modificaciones que le dieron una fisonomía hispánica, de la misma manera como los Incas dieron una fisonomía incaica al ayllu primitivo. De tal suerte, la organización española de las comunidades aparece aun en lugares donde probablemente no alcanzó a florecer el ayllu preincaico ni el incaico, con los contornos

definidos con que hoy se le conoce en diversos lugares del Perú.
(Romero, 2006, p. 208)

Así, no solo fue la existencia del curaca, sino, además, la modificación de la forma de organización de la demografía andina. Toledo había respetado la organización andina designando para cada una de estas reducciones a un cacique, quien era el responsable de la cobranza del tributo y su entrega al encomendero.

Pero, ¿cuál es el fundamento del cobro del tributo en las indias? Avendaño responde como un juicio directo: la ley que se impone con la fuerza de su procedencia suprasensible, traducido en términos canónicos y eclesiásticos.

Sostengo en primer lugar que pueden hacerlo lícitamente. Véase sobre esto especialmente el Obispo poco citado, *Parte 2, cap. 19*. Es claro, pues son vasallos suyos, por lo que deben colaborar en lo necesario a la adecuada administración del reino. Al respecto, S. Juan Crisóstomo, *Homilia 23*, se expresa así explicando el precepto del *Apóstol en Rom. 13, 6s.*: “Por eso, desde tiempos antiguos ha sido del parecer general que los príncipes deben ser apoyados por nosotros, para que olvidándose de sus propios asuntos, cuiden de los comunes. Si Pablo ordena esto en aquella época en que los príncipes aun eran Gentiles, mucho más conviene hacerlo con los creyentes”. Son sus palabras. (Las del Apóstol son: “Pagadles, pues, los tributos, que son ministros de Dios constantemente ocupados en eso”). En donde aduce dos razones para el tributo: a saber, que lo Reyes son ministros de Dios destinados al bien público: *Servientes*: como otros servidores que sirven por contrato, también a ellos debe dárseles el pago conveniente y oportuno. (Avendaño, 2001, 297)

De esta manera, el tributo estaba justificado, pues era un pago que los vasallos entregaban por un servicio que el rey prestaba a nombre de Dios. Sin embargo, frente a esta ley que mandaba el pago de los tributos, existían resistencias a su cumplimiento, erigidas sobre la base de la costumbre, los cuales eran enunciadas como juicios reflejos. Avendaño enumera los juicios reflejos de esta manera:

a) El pago de los tributos debe hacerse de manera individual y no colectiva.

Como ya se había visto, el curaca era el responsable del cobro de los tributos en los ayllus, como mediador entre los andinos y los hispanos, entre las dos repúblicas coloniales.

Sostengo. El tributo de los indios debe exigirse solamente por persona; y es pecado grave exigirlo indiscriminadamente de la comunidad, sin importar las protestas de los caciques comprobando la muerte de algunos. La razón es clara, pues los muertos no están obligados a tributos, y exigir de los vivos lo que debían los muertos es inhumano y del todo contrario a la justicia. (...) Así que es muy ajeno a la piedad y de la de sus sucesores lo que cuenta Fray Juan de Silva en sus Animadversiones repetidamente citadas, fol. 88, pág. 1, a saber que se encontró a una viuda a quien se le obligaba a pagar tributo por tres maridos, dos hijos y un yerno, todos muertos. (Avendaño, 2001, p. 299)

El juicio reflejo que se eleva sobre el directo está dirigido contra dos flancos. Por un lado, se quería terminar con los abusos del curaca: “era [El curaca] quizá uno de los más crueles para el indio, pues no estaba fundado en la ley, sino en la costumbre, cobrándose a veces sin tener en cuenta la situación de las personas, viudas o incapaces, y por los medios más duros” (Romero, 2006, p. 209); por otro lado, también se deseaba terminar con la mediación entre los españoles y los andinos: “A principios del siglo XVII, los españoles descubrieron el doble papel jugado por las autoridades de las comunidades nativas y lucharon contra esto sin éxito alguno” (Spalding, 2016, p. 72). Estos agentes intermedios entre ambas tradiciones imposibilitaban la introducción directa de su economía hispana a la andina; por este motivo, Avendaño hace eco de las protestas de los primeros colonos al exigir el cobro del impuesto por persona y no por comunidades; de esta manera, la figura del curaca caía en la obsolescencia.

Por tanto, el juicio directo debe descender de su carácter vinculante y pasar a ser una opinión frente a otra opinión más probable, cuya fuerza reside en la costumbre.

- b) El tributo a los infieles. El problema yace en que, muchas veces, los indios engañaban a los evangelizadores, arguyendo haber aceptado la doctrina cristiana cuando en realidad solo lo hacían por temor a las consecuencias que pudiera ocasionarles sus resistencias. Y el mandato de la ley ordena que el pago de los tributos debe efectuarse por el servicio que el rey cumple al evangelizar, como ministro de Dios. Si esta no se produce, entonces parece ser que los indios infieles estarían exentos de tributar. Tal es el juicio directo.

Sim embargo, frente a este juicio directo, se eleva la voz de Avendaño al enunciar su juicio reflejo:

En lo que se refiere a su conveniencia, ha de verse si ello conviene para que sean atraídos a la fe, digo con la cobranza de tributos más duros; según S. Gregorio, *Lib. 3, Epist. 26*, algunos suelen llamar a los indios hijos del temor. Si los que llegan así a la fe no habrán de ser sólidos cristianos, sí lo serán sus hijos o sus nietos. (Avendaño, 2001, 299)

Entonces, aunque la evangelización no se produzca en los “hijos del temor”, ésta sí se efectúa en sus hijos o sus nietos, por lo tanto, el servicio del rey se ejecuta y, siendo así, los indios infieles deben tributar.

- c) Las mujeres no deberían tributar. Atendiendo al juicio directo, el servicio de evangelización también las contempla y, por tanto, deberían estar obligadas al pago del tributo; sin embargo, nuevamente, Avendaño hace uso del juicio reflejo:

En verdad, si las mujeres pagan tributos, estos no se recaban sin gran tristeza por su parte; pero ellas nuestros Reyes adquieren nuevos tributarios a los que las mujeres dan a luz, alimentan, educan, de modo que debe reconocérseles que aportan mayores tributos. Se suma a esto la opinión común, que sostiene con otros muchos el P. Tomás Sánchez en el *Tomo 1 de los Consilia, Lib. 2, cap. 4, duda 15*, a saber que los pobres no están obligados a impuestos. Y pobres son aquellas de quienes hablamos. (Avendaño, 2001, p. 300)

Aunque el juicio directo ordena el pago del tributo porque la solicitud real también vela por las mujeres, el juicio reflejo las exenta del cobro del tributo, porque ellas ya tributan en la medida en que proporcionan nuevos tributarios; por tanto, debería condonárseles el pago del tributo.

El probabilismo condesciende ante los casos en que la ley no puede aplicarse directamente. Pero estas concesiones no deben entenderse como laxismo moral frente a la ley real, sino, por el contrario, legitiman las instituciones coloniales al atemperarlas según los juicios reflejos como una forma de institucionalización de la dominación de la organización social. Es decir, hacen posible la reificación de la ética en instituciones, permiten la racionalización cultural por medio de la sociedad, según la cual, los agentes morales pueden elegir un modo de vida.

CAPÍTULO V

5 ESPÍRITU PROBABILISTA COLONIAL

En contra de la teoría de sistemas de Weber, Habermas enuncia su teoría del significado, atribuyendo las motivaciones de la acción humana a un impulso instintivo que nos dirige a actuar de acuerdo con una razón orientada por el entendimiento, a pesar de que nuestra razón sea instrumental, porque se orienta en función a fines. Esta es la razón por la cual Habermas toma distancia de Weber.

En primer lugar, Weber estaba convencido del poder explicativo de la sociedad al momento de hablar sobre las motivaciones de las acciones humanas. Es decir, una acción, por más individual que pueda parecer, supera la contingencia de la propia discrecionalidad personal. Una decisión está enmarcada dentro de los límites de la sociedad. Para explicar este fenómeno, Weber recurre a su teoría de la racionalización que, en términos generales, consiste en la desacralización del mundo, a pesar de que, claramente, parte de un estudio de la religión para establecer un puente entre la cultura (ética) y la personalidad por medio de la sociedad.

Sin embargo, una de las críticas que Habermas le hace a Weber es la falta de claridad del concepto de “racionalización”; por otro lado, esta racionalización orientada a fines termina por conducirnos a una razón instrumental y, como se había visto, una razón teleológica o tan si quiera causal es especulativa; por

tanto, no sirve para explicar los actos humanos, porque se reduciría a términos causales fenoménicos. Las acciones responden a motivaciones prácticas. Esta es la razón de su tercera crítica contra Weber, y es que las potencias industriales de una época de revoluciones, junto con el galopante impulso de la tecnología, que había causado admiración en Marx, ahora, percibidas desde el tamiz weberiano, son vistas como elementos de represión social de los cuales es necesario liberarse.

Bajo el signo de la razón instrumental automatizada, la racionalidad de la dominación de la naturaleza se amalgama con la irracionalidad de la dominación de unas clases sobre otras, y las fuerzas productivas desencadenadas operan la estabilización de unas relaciones de producción alienadas. La “dialéctica de la Ilustración” elimina la ambivalencia que todavía había abrigado Weber frente a los procesos de racionalización e invierte de un plumazo la estimación positiva que Marx hacía de ellos. La ciencia y la técnica, que para Marx presentaban un potencial inequívocamente emancipador, aparecen ahora como medio de represión social. (Habermas, 2018, p. 184)

Frente a estas tres críticas, Habermas elabora su teoría del significado, la cual contiene los mismos errores que trata de evitar en sus críticas a Weber. Entonces se podría preguntar ¿se aplican las críticas a la teoría de racionalización de Weber también a la teoría del significado?

Habermas no se detiene en la intención que pueda tener un sujeto al tomar una decisión, sino que la extrae de otra fuente: el lenguaje. Tratándose de una razón práctica, el lenguaje debe poseer una cuota de moralidad si es que pretende ser el fundamento de motivaciones de las acciones humanas. Pero, al mismo tiempo, reconoce una diferencia entre el lenguaje estratégico y el dirigido hacia el entendimiento:

El entendimiento racional es, por ello, sistemáticamente, algo más que la simple negociación o regulación de intereses individuales. Cada interacción “comunicativamente racionalizable”, a partir de su

situación específica, está constituida sobre la perspectiva de validez de estructuras comunicativas que obligan a los sujetos siempre de nuevo a colocar sus enfoques particulares en vinculación con el juicio racional libre de coerciones. Esta “coacción no coactiva” (*zwanglose Zwang*), la fundamentación implícita de una argumentación no dada por hecho de la opinión o del juicio y su aceptación por los otros partícipes en una discusión, representa, para Habermas, la forma cultural y social más elevada de la civilización. (Solares, 1996, p. 12)

Es decir, ubicados en un mundo fenoménico, todos poseemos un cuerpo, cuyos contornos nos separan de los demás y que se erige como un límite que no puede ser transgredido. La posesión de un cuerpo es lo que nos permite ser seres políticos y, por tanto, con intereses, muchas veces conflictivos con los de los demás; por eso, se piensa que son egoístas. Entonces, el problema que se plantea, en este punto, es ¿por qué deberíamos ser indiferentes con respecto a nuestros propios problemas e intereses? ¿Acaso no es un principio de racionalidad humana buscar nuestro propio beneficio? Habermas responde, recordándonos que, efectivamente, pertenecemos a un mundo de exigencias condicionantes, pero no satisfacen la explicación acerca de las motivaciones de los actos humanos, porque de una palabra no se deduce una acción, a menos, que se reduzca la acción humana al movimiento de la naturaleza. Por este motivo, Habermas debe reconocer una diferencia entre el lenguaje estratégico y el que se orienta al entendimiento.

Habermas entiende bajo el concepto de “acción comunicativa”, el proceso de comunicación de planes de acción individual por la vía de un acto de entendimiento hablado. A través de éste, los participantes llegan a un acuerdo a través del uso consciente de su saber intuitivo de interpretación general de su situación y de sus acciones; si no contáramos intuitivamente con un concepto de acuerdo motivado por la razón no podríamos diferenciar, por ejemplo, la manipulación o coacciones de los procesos de entendimiento. Para Habermas, esta intuición no se relaciona con la metafísica, sino con el esfuerzo de “trascendentalidad” del lenguaje en una situación concreta. (Solares, 1996, p.13)

Entonces, si el lenguaje que se dirige al entendimiento debe ser el fundamento de las acciones humanas, este debe ubicarse en un nivel superior al estratégico. Pero Habermas no dice cómo es que esto ocurre y pareciera que no hay una relación entre el lenguaje estratégico y el del entendimiento.

Ambos usos del lenguaje parecen corresponder a distintos mundos: uno fenoménico y otro confinado en la trascendentalidad de su uso meramente regulativo. Expulsado de nuestro círculo de intereses inmediatos, carece de fuerza vinculante para obligarnos a tomar una decisión, o de por qué debería sacrificar mis intereses por acciones o decisiones que no me afectan directamente.

Este problema reside en la crítica de Hume y de la que hace eco Anscombe. No existe una relación entre el ser y el deber ser, no se puede derivar un enunciado normativo de uno descriptivo y, por eso, una de las soluciones que se ensayó fue la de extender la razón especulativa fuera de sus propios límites. Esa había sido la solución kantiana y que ahora Habermas renueva.

Un hecho no tiene un juicio de valor. De dos hechos se puede deducir una conclusión, pero no se puede decir cuál es bueno o malo. Entonces, la verdad es solo una sucesión de hechos, pero de ahí no se deduce una obligación. Esta es la ausencia en Habermas: el contenido normativo de los conceptos morales que se tiene que adjudicar al lenguaje, orientado hacia el entendimiento, debe explicar por qué existe esta cuota de moralidad en el lenguaje, aún más, si es que estos conceptos morales están legitimados, pues, de otro modo, son imperativos impotentes, ya que no obligan.

Entonces, teniendo en cuenta las dos críticas anteriores a Habermas -que no hay relación entre el lenguaje instrumental y el del entendimiento y que los conceptos morales del lenguaje orientado hacia el entendimiento carecen de contenido, porque les falta legitimidad y justificación- los conceptos morales pierden fuerza obligante. Se puede elaborar una tercera crítica que se deduce de las dos anteriores. La teoría del significado no explica las motivaciones de los actos humanos. En el afán de responder a la pregunta de por qué deberíamos ser morales o por qué deberíamos obedecer los conceptos morales del lenguaje orientado por el entendimiento, Habermas recurre a una base instintiva que nos conduce a la moralidad.

El eje central de este razonamiento es en Habermas el concepto peculiar de “energías instintuales”. Con él parece dar a entender que los sistemas sociales, incluyendo los valores culturales que los determinan, tienen que medirse por su capacidad para integrar o para satisfacer unos instintos preexistentes. (López, 2005, p.194)

Pero, nuevamente, el recurso a una base instintiva reduce la acción humana a un principio naturalista (al estilo de Hobbes) devolviéndolo al punto de partida: los actos humanos no pueden ser explicados por una causalidad fenoménica ni pueden responder únicamente a una razón especulativa. Habermas se queda en el recuento de hechos sin consecuencias prácticas.

Estos tres problemas pueden ser respondidos desde la teoría de la racionalización weberiana, de manera que la exposición de su teoría seguirá el orden de las críticas que se le hicieron a la teoría de significado de Habermas, demostrando ser más efectiva.

Estas tres críticas serán respondidas de acuerdo con el modelo de sistemas de Weber que comprende tres momentos: las formaciones culturales, en las que se estudia la ética como producto de la religión; la personalidad, que implica las

motivaciones de la intención al momento de actuar, y la sociedad, que funciona como un vínculo entre las dos primeras. En el decurso de la exposición, se desarrollará su aplicación a la economía colonial, demostrando cómo fue posible su emergencia, inaudita para las dos tradiciones que le dieron origen. Su inusitada aparición resultó indeseable para ambas tradiciones, pero se desenvolvió en sigilosa perplejidad y cuya persistencia contravenía la voluntad de los agentes que permitieron su aparición, demostrando su independencia con respecto a aquellos, que fueron desbordados y cubiertos por aquella, transfigurándolos en agentes morales que ya no eran reconocidos por la corona española como vasallos suyos.

5.1 Formaciones culturales

La crítica acerca de si la vacuidad de los conceptos morales modernos afecta también a las formaciones morales weberianas es respondida cuando se recuerda que para Anscombe hay dos condiciones para que un concepto moral tenga contenido: por un lado, que sea un imperativo, lo cual supone un legislador, y, por otro lado, que ese legislador esté legitimado, porque, de otro modo, se trataría de un déspota cuyo poder reside en la amenaza. Ambos requisitos son satisfechos por la racionalización cultural de Weber, porque, desde su punto de vista, la religión es la fuente de emisión de normatividad ética.

Junto a la distinción cualitativa entre potencias buenas y diabólicas, importante en ciertas circunstancias, aparece ahora dentro del panteón -y es lo que nos importa en este momento- el desarrollo de divinidades específicamente calificadas desde el punto de vista ético. En ningún modo está reservado al monoteísmo la calificación ética de la divinidad. Ciertamente alcanza en él consecuencias de gran alcance, pero no es posible a lo largo de todos los grados de desarrollo del panteón. Al grupo de los dioses éticos pertenece muy

a menudo, como es natural, el dios funcional especializado en la declaración del derecho, y el dios que dispone del oráculo. (Weber, 2016, p. 550)

De manera que dos consecuencias se deducen de lo precedente: por un lado, la religión contempla un legislador legitimado y, por otro lado, la aceptación de un imperativo moral no puede deberse a una imposición, sino a un proceso de culturalización, que legitime al legislador emisor de imperativos.

El modo como se emplean esos medios orgiásticos constituye, al lado de influir racionalmente en los espíritus en intereses de la economía, el segundo objeto importante, aunque secundario desde el punto de vista del desarrollo histórico, del arte mágica, que en todas partes se convierte, naturalmente, en un saber esotérico, misterioso. (Weber, 2016, p. 532)

En el caso de la colonia, la inserción de la economía peninsular en la economía andina se produjo como un proceso de legitimación de los imperativos morales, cuya fuente es la religión, y se logró por medio de formaciones culturales institucionalizadas. De modo que el paso de una economía andina a una economía mixta, como la colonial, no fue producto de una decisión personal sino más, como si se tratara de individuos adánicos que carecen de historia y contexto, sino de la adaptación de las formaciones institucionales andinas a las peninsulares que dieron como resultado una economía mestiza tornasolada por lazos ancestrales andinos y el mercantilismo teocrático español. Para explicar este proceso, es necesario dividirlo en tres partes: por un lado, el fundamento ético de la economía colonial, que estaba anclado a la base religiosa de la segunda escolástica española y el mágico misticismo andino; por otro lado, la reconsideración ontológica del sujeto moral y defensa del Estado teocrático por el probabilismo, ya que este proceso de culturización se produjo por obra del probabilismo; y, como tercer punto, las formaciones institucionales, que fueron

ajenas a las dos tradiciones precedentes que les dieron origen y fueron producto también del probabilismo.

5.1.1 Fundamento ético de la economía colonial

En principio, la fuente de la que bebe la economía colonial confluye de dos vertientes: el mercantilismo de la segunda escolástica española y los lazos ancestrales de la economía andina. Acerca de lo primero, la economía española de la segunda escolástica tiene por fundamento a Aristóteles y a los padres de la Iglesia: “El jusnaturalismo, la doctrina de católica más tardía y más elaborada, reconoce al hombre como libre por naturaleza, al tiempo que por concesión divina” (Sánchez-Albornoz, 2020, p. 24)

Por esto, Luis de Molina, en su *Teoría del precio justo*, procura una ética escatológica que no solo justifique el contenido de los conceptos morales, sino que, además, deba permitir explicar la acción humana.

Es este espíritu ético que recorre el discurso económico de Molina el que posibilita que el interés sea percibido como dañino a la sociedad; por eso, la usura era considerada un pecado que debía ser condenado y compensar al agente que sufría la injusticia. Esta asunción está, además, amparada por la convicción aristotélica de que la economía del hogar estaba basada en la necesidad natural que existe entre los seres humanos, necesidad natural que persiste en la forma más desarrollada de comunidad: el Estado. En esa medida, la economía debía procurar el Bien común. La economía debía buscar la preservación de la subsistencia; por eso, distinguía tres formas de adquisición o crematística: la natural, destinada a la subsistencia de la familia; otra artificial, que buscaba el lucro por medio del dinero y, no siendo natural,

constituía un pecado; y la del comercio, que era una mezcla de las dos anteriores y era pensada como un mal necesario para la sociedad.

La economía andina estaba imbricada en lazos de parentesco que excedían la contingencia humana; se sostenía sobre la cosmovisión mágico-mítica del mundo y, por tanto, la moral estaba fuera del sujeto y, de alguna manera, lo determinaba.

En un mundo donde cada ente hace parte de un tejido relacional que tiene la forma de comunidades de vida vinculadas entre sí en términos de complementariedad, el sentido de reciprocidad, traducido en el despliegue de una lógica de vida de crianza mutua, preside las interacciones entre los hombres y los demás seres vivientes y, ciertamente, entre hombres y dioses. (Depaz, 2015, p. 26)

Por esta razón, la economía andina estaba imbricada en lazos ancestrales de parentesco que se alzaban sobre la contingencia humana, alcanzaban la inmanencia intramundana divina y se expresaban en relaciones económicas y de organización social.

De la versión indígena, resaltaron la ejecución del trabajo común. “La ley de la hermandad”, en palabras del jesuita Blas Valera, por la “que todos los vecinos de cada pueblo se ayudaban unos a otros a barbechar y a sembrar, y a coger cosechas, y a labrar sus casas, y otras cosas de esta suerte, y que fuesen sin llevar paga alguna”. (Sánchez-Albornoz, 2020, p. 30)

Este sentido místico del orden social andino se puede rastrear en las crónicas al narrar, por ejemplo, la toma de armas de caballero Pacahcuti a Topa Inca, según Pedro Sarmiento de Gamboa: “Y luego Inca Yupanqui mandó aderezar lo necesario para dar a su hijo la orden de caballería. Y puesto a punto todo, Pachacuti Inca, con los demás sus principales deudos y criados, fue a la Casa del Sol, de donde sacaron a Topa Inca con grande solemnidad y aparato, porque sacaron juntamente todos los ídolos del Sol, Viracocha y los demás guacas y figuras de los incas pasados y la gran maroma moro urco”(Porrás, 2015, p. 646)

Del mestizaje entre las dos formas de economía que confluyeron en la colonia peruana se produjo una nueva forma de entender la economía. Esta posibilidad fue lograda gracias al probabilismo, como sistema moral que floreció en la colonia peruana.

5.1.2 Reconsideración ontológica del sujeto

El probabilismo, en la economía colonial, que había sido el resultado de las dos tradiciones anteriores, muy al contrario de lo que el común de los historiadores peruanos contemporáneos piensa, no es un indicio de la modernidad; sino que, por el contrario, tiene un fuerte arraigo en fuentes premodernas escolásticas, porque, al momento de explicar la acción humana, no recurre al sujeto, sino que se mueve en los límites del sujeto, es decir, en la ignorancia del sujeto, no en sus certezas. Por tanto, la definición del sujeto no responde a su propia autodeterminación, sino a un orden de cosas que se ubican fuera de él; en eso consiste su defensa del Estado teocrático: se trata del reconocimiento de una verdad ajena y distante al sujeto moral, y que, sin embargo, es sobre lo que se basa el fundamento de la justicia de las leyes positivas. Por esta razón, los probabilistas diferenciaban entre verdad real y verdad moral. Entonces, mientras que la primera solo la sabe y la conoce, quien es verdad por esencia, la segunda queda sustraída a una mera verdad probable, en la medida en que es pasible de prueba; por lo tanto, no excluye la verdad natural. Es decir, que, a pesar de las limitaciones humanas por el desconocimiento de la verdad por esencia, el probabilismo se erige como conducto por medio del cual el agente moral puede aproximarse a ella.

Entonces, la mudanza de las opiniones del probabilismo no debe interpretarse como laxismo moral, sino que, dadas las humanas limitaciones, debe pensarse

como el único medio disponible de acceso a la verdad. Hay un genuino interés en aproximar la conciencia errónea a la ley positiva.

Por otra parte el Pueblo siempre propenso a oír cosas agradables , aquello le gusta, que es más conforme a sus inclinaciones. *Loquiminis nobis placentia* gritan a toda hora y si alguna vez los ministros celosos les proponen la Verdad opuesta a sus intereses o fortunas meditadas, luego claman como el otro Rey de Israel: *¿Numquid non dixi tibi, quia non, prophetat mihi bonum, sed Semper malum?* Aquella verdad, que lisonjea a los sentidos, es siempre Profecía buena; pero la que se refiere a las costumbres, y restaura el primer fervor de los Cristianos, es malo, y malísimo Vaticinio. (Duran, 1773, p. 209)

Por lo tanto, los fundamentos éticos de las economías escolástica y andina implicaban ubicar al agente moral fuera de su centro ontológico. El proceso de culturalización que se produjo por medio de la ética probabilista fue posible porque el probabilismo tampoco ubicaba al sujeto en su centro ontológico, sino que, en su búsqueda por satisfacer el agrado de Dios, podían cuestionar las fuentes aristotélico-evangélicas de la economía escolástica, porque no existe la certeza de que esas prohibiciones sean del agrado de Dios. Por esta razón, el probabilismo tuvo que condescender ante la economía andina y modular las prohibiciones escatológicas del fundamento económico español:

El contexto cultural e ideológico de aquella Edad Media se instalará en gran parte en la época de la conquista americana y por tanto en las mismas colonias. Y, con él, el problema moral que hablamos: cómo adecuar la acción del hombre a las leyes. Auténtico problema, incrustado en toda acción humana. Porque la ley es una “ordinatio rationis” y, por tanto, “nadie está obligado por precepto alguno sino mediante el conocimiento de dicho precepto”, por eso la promulgación de una ley es condición imprescindible de su obligatoriedad. (Muñoz, 2003, p. 64)

De este modo, se efectuó el descenso de la ley natural a una ley positiva que podía ser cuestionada. Tanto el fundamento andino como el hispano se pergeñaron en opiniones que portaban la misma carga de prueba. La ley positiva ordena la prohibición de una práctica andina, pero, frente al peso de

las costumbres que hacen inaplicable la ley, el fundamento ético de la economía andina se erige como un juicio reflejo, como una resistencia ante la ley, frente al cual debe condescender. Fue por estas concesiones que la ley positiva española se modeló de acuerdo con patrones andinos, lo que produjo instituciones coloniales que ya no correspondían a sus predecesoras.

Sin embargo, el fundamento sigue siendo el mismo: el espíritu ético que recorre ambas tradiciones y las funde en una nueva persiste en el desplazamiento del sujeto fuera del centro de la ontología colonial.

5.1.3 Formaciones institucionales

Los nuevos agentes morales que surgieron producto de la racionalización cultural por medio de la moral probabilista en la colonia no pueden ser explicados a partir de sus conceptos ni de la continuidad de sus temas, porque, aunque persisten los nombres con los que se les conocieron durante el periodo prehispánico, las superficies que permitieron su emergencia fueron muy diferentes a las de las tradiciones española y andina. Tal es el caso de los dos extremos de la cadena social colonial: los curacas y los yanaconas. Para poder explicarlos, no es necesario hallar similitudes entre las dos tradiciones precedentes, como muchos historiadores han supuesto, sino buscar en el espacio de su diferencia, en las irrupciones que los distancian. No se trata de la persistencia conceptual, sino de hallar el lugar de su dispersión, las superficies discursivas que les dieron origen. Es decir, los curacas y yanaconas coloniales surgieron por medio de discursos procedentes de instituciones inauditas hasta ese momento.

En primer lugar, habría que pensar en la función de los lazos de parentesco en el ayllu dentro de la actividad económica andina.

La reciprocidad, como imperativo moral en las relaciones de intercambio que sostienen la vida humana en el mundo andino, supone un sentido de mutua dependencia entre todos los seres. Tiene, por tanto, una base ontológica en el reconocimiento de las relaciones de oposición, complementariedad y equilibrio dinámico de entes y fuerzas que constituyen el cosmos o *pacha* en aquel horizonte de sentido. (Depaz, 2015, p. 132)

Precisamente en eso consiste la noción de riqueza andina: mientras más relaciones de parentesco haya, más próspera será la comunidad. Estos lazos de parentesco se elevan hasta la permanencia de las huacas, cuya protección amalgama las relaciones entre los miembros de la comunidad; por ese motivo, la pobreza consiste en el desarraigo de la comunidad; de ahí que *wakcha* se refiera a un sujeto que carece de lazos de parentesco y de cuyo desguarnecimiento se sigue su caída en la indigencia. Un sujeto adánico, como el moderno, sustraído de su contexto e historia, no solo es impensable, sino que, si lo fuera, no sería deseable, no es una vida que se quiera vivir.

Ahora bien, el término *wakcha*, que tanto Taylor como Arguedas traducen por “*pobre*”, suele dar cuenta de la pobreza material, pero es de notar que alude ante todo al aislamiento, la orfandad y la carencia de afecto, condición que en una sociedad en que el poder se vincula expresamente con la capacidad de convocar el apoyo de los demás tendería a producir también carencia material. (Depaz, 2015, p. 115)

Entonces, los discursos andinos que se entrecruzan para que sus agentes morales emerjan tienen que ver con lazos de parentesco ancestrales y su relación mística con las huacas que les otorgan necesidad y que recorren las venas de sus miembros. La legitimidad del poder del curaca y del Inca reside en el entrecruzamiento de discursos míticos, como la adoración a las huacas, pero que se disemina en la comunidad en la forma de discursos sobre la enfermedad, el daño, el pecado, la penitencia, el trabajo y la desobediencia civil, y termina definiendo a cada uno de los miembros de la comunidad,

asignándoles funciones dentro de la sociedad. Los discursos no solo son normativos, sino también tienen un poder ontológico sobre los agentes de acción.

En el cosmos, percibido por la sensibilidad andina como juego de fuerzas concurrentes, todo dialoga, todos los seres y situaciones se están diciendo algo, eso es lo que la palabra *willanakuy* significa, por tanto su alcance es cósmico. (Depaz, 2015, p. 140)

Muy distintos son los discursos que atravesaron las relaciones entre los agentes morales españoles. Los colonos españoles trataron de constituir la sociedad colonial con los mismos patrones que regían su sociedad premoderna escolástica, basada sobre la autoridad del rey, cuya legitimidad se funda en la investidura del encargo divino y la jerarquía que supone. Por eso, la designación del rey no se haría en un municipio ni en un edificio gubernamental, porque, entonces, su poder provendría de un contrato entre los hombres. Por el contrario, se produce en una catedral o una abadía. Por este motivo, los discursos que recorren la sociedad colonial, procedente de la segunda escolástica española, se desenvuelven asignando identidades de acuerdo a una jerarquía divina que sobrepasa la contingencia humana. Un ejemplo de esto es la función del médico, quien, en la creencia de la existencia de los humores en el cuerpo humano, pensaba que las enfermedades se explican por la posesión demoniaca del cuerpo, lo cual afecta sus humores; por tanto, era necesario erradicarlos a través de las sangrías.

La teoría humoral del universo daba pie a creer que en contacto con el agua la piel podía ser penetrada por las enfermedades, espíritus, humores y que incluso las mujeres podían quedarse embarazadas porque el semen era una suerte de cuerpo "sutil", capaz de preñarlas por capilaridad. Pero el aire, los humos, los vapores y sobre todo los malos olores, también poblaron los sordos temores del imaginario barroco. (Iwasaki, 2018, p. 114)

Otro es el caso de la economía, cuya formulación teórica no estaba destinada a los matemáticos, sino a los clérigos y, por tanto, sus recomendaciones tienen que ver con la preservación del Bien común, en la medida en que este se eleva hasta la jerarquía divina que norma la convivencia en la sociedad.

Los canonistas aceptaron la distinción aristotélica entre la economía natural del hogar y la antinatural de la ciencia del abastecimiento, o sea el arte de ganar dinero. La economía es, para ellos, un cuerpo de leyes, no en el sentido de leyes científicas, sino en el de preceptos morales encaminados a conseguir la buena administración de la actividad económica. (Roll, 1978, p. 47)

En esa medida, la noción de riqueza traída por los españoles responde a principios mercantilistas feudales, como el horror a los bienes y la acumulación de dinero, y, aunque los padres de la Iglesia hayan condenado la usura, muchas veces hicieron concesiones que permitían el desplazamiento de las clases sociales.

De esta manera, la distancia que separa a ambas tradiciones enmarcadas en la colonia hace relevante la extirpación de las idolatrías en lo que respecta al ámbito económico. Ello se debe a que cuando las huacas dejan de tener poder, el agente que debía proteger a la comunidad andina deja de detentar este principio vinculante, los lazos que unen a la comunidad se disuelven y permiten la inserción andina al mercado colonial. Esto es lo que permitió la noción de la pobreza andina, pero dentro del sistema colonial. Entonces, la nueva noción de pobreza andina no se debe a la segregación del indio en el sistema, sino más bien se debe a su inclusión en él. Ese es el caso del curaca, un agente intermedio entre las dos repúblicas, la andina y la española, ya que era el mediador en las transacciones económicas entre los españoles y los andinos.

En el siglo XVI, los kurakas distribuían, la mano de obra que ofrecían a los europeos a través del mecanismo del cambio mercantil, pero lo obtenían recurriendo a los modos andinos de movilización del

trabajo. En el siglo XVII, los kurakas compraban sus bienes en el mercado europeo y los distribuían a los indios en la misma forma, a través de un canje de artículos o dinero, completamente distinto de los patrones andinos de obligación y responsabilidad social. (Spalding, 2016, p. 51)

Él, como parte del ayllu, legitimaba su poder por las relaciones de parentesco ancestrales que lo mantenían unido a su comunidad, le conferían identidad y le asignaban una función social. Por esta razón, el curaca no podía enriquecerse del mismo modo que los españoles, porque eso significaría la pérdida de esos lazos ancestrales que le conferían legitimidad en la comunidad andina. De cualquier modo, los españoles ingresaron a la economía andina por medio del curaca, quien se vio atrapado entre las dos tradiciones, andina y peninsular. Los discursos que lo atraviesan ya no son solo andinos, sino también escolásticos; por este motivo, la determinación de su identidad no puede deberse a las similitudes que se puedan encontrar entre ambas tradiciones, porque encontrar similitudes implica extrapolar forzosamente dos realidades opuestas. Por el contrario, habría que escarbar en las profundidades de las superficies en las que los discursos se entrecruzan para hacerlo emerger como nuevo agente de acción social colonial.

El caso extremo es el de los yanaconas, quienes, en el mundo andino, servían al Inca como un privilegio y se ubicaban en un rango social más elevado. Sin embargo, con la llegada de los españoles y la inclusión de los yanaconas al sistema colonial, esos privilegios se perdieron, porque no significaron nada sin el poder de las huacas y, por eso, el servicio de los yanaconas coloniales, enmarcados dentro de una economía mercantilista feudal, lindaba con la esclavitud.

Los kurakas y yanakunas fueron separados de la sociedad indígena por su función dentro de ella; en cierto grado, por su acceso a la

riqueza y también por distintos juegos de reglas sociales y reglamentos que gobernaban su conducta. Los conquistadores europeos vieron inmediatamente en estos dos grupos el equivalente indio de los nobles y esclavos, si bien muchas investigaciones han establecido claramente que pese a que estos grupos parecen haber tenido su contraparte en la sociedad europea, las analogías basadas en la tradición europea han conducido a algunos malentendidos de importancia. (Spalding, 2016, p. 64)

El problema que se presenta es que ninguna persona preferiría libremente abandonar su situación de privilegio para emprender un viaje a través de la miseria con el yugo de la esclavitud colgada del cuello. Por eso, el paso del yanacona andino al colonial no puede deberse a una simple decisión personal, pero tampoco se debió a una imposición: el paso de un término al otro se hacía, de buen grado, por la incomprensión de los discursos que los envolvían; ya no eran yanaconas andinos, tampoco eran *servus* medievales, sino agentes económicos coloniales que respondían a instituciones mixtas.

Tanto los curacas como los yanaconas coloniales son un reflejo de la racionalización cultural por mediación de la moral probabilista, la cual moduló los juicios directos de la ley positiva española al condescender ante el contexto presentado por los juicios reflejos que opusieron resistencia al poder de las huacas andinas. La emergencia de estos nuevos agentes económicos es el resultado de la formación de las instituciones coloniales tornasoladas entre el misticismo intramundano andino y la trascendencia suprasensible feudal escolástica.

5.2 Teoría de los sistemas (personalidad)

En este punto, se tiene que explicar cómo es que la acción se produce por medio de la pura intención. Para lograr este objetivo, este apartado se dividirá

en tres partes: por un lado, el desplazamiento del pensamiento mítico hacia la introspección del sujeto andino; por otro lado, cómo la intención de base religiosa se filtra de la racionalización cultural a la personalidad; y, finalmente, como conclusión de las dos ideas anteriores, la materialización institucional de las estructuras de conciencia.

5.2.1 Desplazamiento del pensamiento mítico a la interioridad de la conciencia

A pesar de que el pensamiento mítico andino consideraba una base ontológica externa al individuo, lejos de ser escatológica, su ontología era intramundana, pues los dioses convivían en la comunidad asignando identidades entre los miembros de la comunidad. La evangelización colonial precisaba retrotraer las imágenes míticas del mundo andino a la interioridad de la conciencia.

Ello es así porque en la cosmovisión andina el mundo se halla lleno de “encanto” , término que aun en el imaginario andino contemporáneo remite directamente a la acción de seres y fuerzas cuya condición no es reductible a la dimensión espacial geometrizada y cuantificable. Siendo así, se entiende que en la sensibilidad andina prehispánica el mundo está encantado, lleno de dioses. (Depaz, 2015, p. 168)

Esta consideración de los colonos españoles implica lo que Weber llamaría la desacralización del mundo, que supone la distinción entre la razón especulativa y la práctica, que se sustenta en la afirmación del Estado teocrático como núcleo en el que orbita la evangelización. Por eso, se hace relevante, para comprender la economía colonial, el proceso de desacralización del mundo bajo el velo del Estado teocrático. Entonces, las instituciones coloniales son el resultado de la materialización de las estructuras de la conciencia moral, que sufrió el proceso de internalización subjetiva. El proceso puede ser expuesto a través del fenómeno de la hechicería al cual se busca erradicar con la extirpación de las idolatrías.

Polo de Ondegardo cuenta cómo los andinos “cuando han de ir lejos de su tierra, encomendarse a sus guacas, o hacer que los hechiceros los encomienden a ellas; y pedirles que les digan lo que les ha de suceder en el viaje, o en el pleito, o negocio que llevan, si morirán o volverán a la tierra. Y para este efecto beben y hacen otras supersticiosas y diversas ceremonias. Y lo mismo suelen hacer por ellos sus mujeres o hijos o deudos; y cuando llegan a donde van, velan de noche en reverencia, o de la huaca, o de algún cerro u otra cosa, y bebiendo y jugando hacen particulares ceremonias. (Porrás, 2015, p. 601)

Los discursos andinos que se articulan para formular la idea de pecado son muy diferentes a los elaborados en la segunda escolástica española. El pecado andino era percibido como una enfermedad que había que ser expiada y, por tanto, el pecado era una deuda que se debía pagar, mientras el pecador estuviera aún con vida; por eso, la noción de enfermedad no puede ser tomada desde un punto de vista moderno, sino que debe estar enmarcado en este discurso mágico mítico; por ejemplo, el “daño” debe ser expiado por medio de sacrificios y visita al Ichuri, que es el confesor andino.

Durante el siglo XVII, el problema para los jesuitas continuó siendo el que los andinos tuvieran, obviamente, una definición diferente de pecado, así como que aún necesitaban de los oficiantes religiosos andinos en relación a dicho asunto. Para los *ychuris* era pecaminoso no adorar a las huacas. Para cualquier cristiano español y, sobre todo, para un jesuita, era exactamente lo contrario: adorar a una huaca era considerado pecado. (Brosseder, 2018, p. 53)

Por lo tanto, la urgencia que percibieron los colonos era la de sustituir la noción de pecado andino por la de pecado cristiano, es decir, trasladar la externalidad del pecado andino a la interioridad subjetiva cristiana de la intención. Así, desde el punto de vista de Acosta, este paso se logra por el cambio de los Ichuris andinos por los confesores cristianos, en particular, los jesuitas. Pero esto suponía el cambio de la interioridad subjetiva del pecado: ya no solo se peca en obra, sino, además, en pensamiento e intención. Entonces, al retrotraer las potencias del pecado al confinamiento de la subjetividad, se logra,

además, la escisión del mundo en dos: el secular y el sagrado. El primero es en el que vivimos, que es más distante al agente moral; mientras que el segundo se ubica en el mundo suprasensible, que es lo más próximo al sujeto, porque representa nuestra propia interioridad. Entonces, esta intención de base religiosa debe filtrarse hacia a la racionalización cultural.

Esta pintura de la Contrarreforma, con su sencillo mensaje, afirmaba que los Ejércitos Espirituales eran la mejor manera de combatir la herejía y la inmoralidad. Es también una de las muchas pruebas sobre la importancia de los Ejércitos espirituales en la práctica de introspección y autoconocimiento jesuita en América. (Brosseder, 2018, p. 52)

5.2.2 De la racionalización cultural a la personalidad

Para poder explicar este paso, hubo que recurrir a dos mitos, ambos jesuitas: por un lado, el de la Cruz de Carabuco y el mito del Anti: en ambos mitos se llega a dos conclusiones comunes, por un lado, la sumisión de la hechicería frente a dogma cristiano y, por otro lado, el traslado de la noción de pecado andino a la subjetividad; de este modo, se torna en profesión de fe. Estas dos consecuencias cobran relevancia por lo que representan: la legitimidad de las reducciones, como la de Juli, que, siguiendo las recomendaciones de Acosta, condujeron a la exhortación del remplazo de los Ichuris por confesores jesuitas. De este modo, se evidencia la tensión que existía entre los jesuitas y los hechiceros andinos. Esta disputa no se acaba en el plano político, sino también en el doctrinal, porque supone la transvaloración de la noción de pecado andino como enfermedad al concepto de pecado cristiano como intención y pensamiento.

Rumores se habían extendido entre los indios de que los españoles planeaban matarlos para hacer unguento médico, que enviarían a su patria. Los españoles creaban esta sustancia de la carne y grasa de los indios que visitaban sus casas para el comercio de bienes. Así,

según los indios, los soldados españoles ya no eran la única amenaza. Más bien, los españoles comunes, encomenderos, funcionarios y comerciantes que buscaban beneficio propio, pérfidamente procuraban además la muerte de los nativos. (Brosseder, 2018, p. 59)

Este es el origen de la criminalización de los Ichuris. Con la criminalización del Ichuri, pensado como el hechicero, se materializa institucionalmente las estructuras de la conciencia, es decir, se percibe el pecado como interno a nosotros y se reemplaza a los Ichuris por los confesores jesuitas de conciencia.

5.2.3 Materialización institucional de las estructuras de conciencia

El origen de la criminalización de la hechicería empezó desde 1560 con la persecución del movimiento del Taki Onkoi, conocido como el rumor de los Ichuris, el cual fue una de las formas de resistencia de los indios. Este consistía en que los Ichuris corrían el rumor, entre los pobladores, de que los españoles habían venido a asesinarlos. De ese modo, el Ichuri pasa de ser el confesor andino al criminal colonial. Esta institucionalización se ejerce en el asesinato de Túpac Amaru, que tiene que ver con la criminalización del Ichuri, como el que se opone a las Escrituras como un acto de hechicería medieval.

Pero Sarmiento de Gamboa tenía otros intereses distintos a los que se dejan ver en la representación de sí mismo hecha de cara a las autoridades. Él era un ávido astrologo, especialista en talismanes, que mostraba simpatía hacia los nigromantes andinos, a pesar de la plétora de pruebas que ofreció acerca del carácter tiránico de los incas. Seis meses después, el 24 de septiembre de 1572, el virrey Toledo dio la orden de ejecución de Tupac Amaru, último heredero oficial de los Incas. (Brosseder, 2018, p. 58)

Efectivamente, el concepto de hechicería, que los colonos trajeron de sus remotas tierras peninsulares y que se aplicó a los Ichuris andinos, tiene que ver con el alejamiento de las Escrituras, lo cual supone, no obstante, su conocimiento. De este modo es como se debe entender la crítica que hace

Acosta a los evangelizadores anteriores a los jesuitas que pretendían encontrar semejanzas entre las dos tradiciones a fin de allanar el paso de la evangelización. Muy por el contrario, Acosta rechazó las semejanzas entre ambas tradiciones como un principio que permitía la evangelización, e interpretó a la andina como un remedo de las Escrituras, un sacrilegio inducido por el padre de la mentira. De este modo, los confesores Ichuris eran pensados como agentes que, con los engaños de sus ritos sucedáneos a los cristianos, inducían al pecado y el rechazo a las Escrituras.

La nueva legislación de Toledo contra los *hechiceros* resultaba sumamente compleja; sus detalles se fundamentaban en una estructura hermenéutica muy nebulosa. ¿Quién decidir si un *hechicero* indígena ya había sido debidamente adoctrinado? ¿Quién debía decidir si era un cristiano que había abandonado deliberadamente la verdadera doctrina? ¿Quién decidir si el *hechicero* era un dogmatizador o no? La condena de Túpac Amaru fue la primera prueba de fuego, que sirvió para ilustrar los problemas inherentes que caracterizaban a esta legislación; el principio jurídico *mixto fore* no funcionó en esta ocasión. (Brosseder, 2018, p. 67)

El asesinato de Túpac Amaru se produjo por considerarlo un hechicero y eso solo fue posible porque el Ichuri andino ya constituía una institución punible, porque atentar contra las Escrituras se traducía en el desacato del orden del mundo conocido escolástico, que rigió en las colonias peruanas.

5.3 Teoría de la acción (sociedad)

Teniendo en cuenta que, para Weber, la explicación de las acciones humanas debe poder desarrollarse por medio de la teoría de sistemas, entonces, la sociedad tiene que comprenderse como una mediación entre la racionalización cultural y la personalidad; es decir, las decisiones personales se deben a la adopción de formaciones culturales por medio de la ética, pero para que este tránsito sea posible es necesario que haya instituciones sociales que justifiquen

este paso. No son posibles las decisiones personales sin un contexto en el que estén enmarcadas. Por esta razón, la inserción de la economía española a la andina y la formación de los inauditos agentes de acción coloniales no se produjeron como resultado de una imposición de una cultura sobre otra, tampoco por una decisión personal inconsiderada, sino debido a un proceso de adaptación social.

De este modo, el problema se deja formular cuando se recuerda que, desde el punto de vista de Habermas, la acción humana puede explicarse apelando al significado de la acción antes que la intención del sujeto, es decir, el desplazamiento de la centralidad ontológica del individuo por la del lenguaje. Por el contrario, Weber propone que la acción puede ser explicada por medio de la intención del agente moral, en lo cual consiste el paso de la racionalización cultural al de la personalidad por mediación de la sociedad.

5.3.1 Externalidad ontológica

Durante el periodo de la evangelización jesuita, es posible explicar el proceso de la racionalización cultural al de la personalidad, porque la religión andina había sido trasmutada en una formación religiosa que permitiera la desacralización del mundo. Por eso, no se puede decir que la conversión de los andinos al cristianismo se debió a un acto de voluntad, no se trata de una decisión individual desconsideradamente, porque el agente de acción respondía a todo un sistema ontológico que lo definía, le otorgaba una identidad y le posibilitaba la movilidad política y social. El desarraigo andino de sus lazos ancestrales que lo unían a la tierra y a su sociedad, y que estaban eslabonados a sus lazos de parentesco le imposibilitaba al hombre del Ande la protección de las huacas, en un plano ético, y de su comunidad, en un plano

social; y le impedía el acceso a la riqueza, en el plano económico. Por lo tanto, una decisión personal de exiliarse de todo este sistema de parentesco no era una opción.

Así, lo que habría que explicar es cómo fue posible que la institucionalización de la profesión de fe cristiana germinara en la conciencia del agente andino; es decir, cómo fue posible el paso de la cultura a la personalidad. Para poder explicar este proceso, la línea argumental debe explicar la exterioridad ontológica, en la que reside la religión andina, enmarcada dentro una base ontológica intramundana, en la que lo más próximo era el mundo exterior; mientras que, por otro lado, y el mundo interior de la conciencia quedaba relegado a un segundo movimiento ontológico, que convivía con la religión cristiana, la cual retrotraía los problemas morales a los casos de conciencia. Eso no significa que se trate de una moral moderna, sino que, tratándose de la segunda escolástica española, el lugar del fundamento de la ética se ubica fuera del mundo fenomenológico, en el mundo suprasensible, como fundamento del Estado teocrático. Precisamente, en la defensa del Estado teocrático reside la mediación de la racionalización cultural y la personalidad. Esta mediación es posibilitada por el probabilismo. Esto se va a explicar a través de dos consecuencias: si la sociedad es la mediación entre la cultura y la personalidad, entonces, por un lado, las motivaciones intrínsecas para optar por un modo de vida yacen en la cultura, fuera del sujeto; y, por otro lado, la organización de la dominación social está representada por las instituciones.

5.3.2 Motivaciones intrínsecas para optar por un modo de vida

Siendo la sociedad la mediación entre la cultura y la personalidad; y el probabilismo, la defensa del Estado teocrático; entonces el probabilismo sirvió

como vehículo del paso de la racionalización cultural al de la personalidad. Un caso emblemático es el del yanacona, cuyos privilegios incaicos fueron arrebatados al insertársele en el sistema social colonial y con eso se produjo un nuevo concepto de pobreza andina, que no tiene que ver con su exclusión de la sociedad andina, sino, por el contrario, con su inserción en la colonial.

Sobre la base de esta evidencia, la pobreza y el aislamiento de la comunidad campesina local aparecen no como el resultado de la marginalización de la sociedad indígena del centro mismo de la sociedad europea en el Nuevo Mundo, sino como resultado directo de la interacción de los miembros de la comunidad nativa con sus conquistadores europeos, y del papel impuesto a aquellos en el sistema colonial. (Spalding, 2016, p. 105)

Muy al contrario de la opinión de Emilio Romero (2006), quien afirmaba que el yana andino pasaba a ser yana colonial por propia voluntad, pues

a pesar de que el virrey Toledo había dispuesto disposiciones terminantes para que todos los indios se agrupasen en sus respectivos repartimientos, conforme a la ordenanza de reducciones, numerosos indios se desmembraron de éstas y de sus pueblos, adscribiéndose voluntariamente a fundos o haciendas de españoles. A este tipo de indio de hacienda, voluntariamente adscrito, se le llama hoy colono, pero durante el virreinato de Toledo se le llamó yanacona (p. 212)

Avendaño sostiene que la presunta similitud entre los yanás andinos y los vernáculos romanos dista mucho de aproximarse a la realidad, porque, en lugar de encontrar similitudes, habría que buscar las diferencias; por lo tanto, la inserción del yana a la sociedad colonial no responde a un acto voluntario, porque nadie perdería su voluntad adrede; asimismo, un acto voluntario no debe ser forzoso y se deben conocer todos los elementos de la situación. No obstante, debido al desconocimiento de la nueva situación a la que se ven arrojados, su inserción, aunque no forzada, sigue siendo involuntaria.

Acerca de este tránsito del yanacona andino al colonial, el probabilismo responde mediante la distinción entre los juicios reflejos y los juicios directos.

Mientras que el juicio directo consistía en el mandato del rey de prohibir la esclavitud de los indios, en orden a sostener la espada con doble filo, la de la evangelización y la de la colonización, dado el mandato pontífice de su evangelización, además del interés de la Corona española de adquirir nuevos tributarios, ciudadanos pertenecientes a esta segunda sociedad india; por otro lado, se elevaba frente a él el juicio reflejo, según el cual el yanaconazgo puede ser ejercido por una cuestión de ignorancia basada en la buena fe, porque los yanac coloniales estaban tutelados para su evangelización, aunque su condición lindara con la esclavitud. Por lo tanto, el juicio directo debe condescender ante el juicio reflejo

5.3.3 Organización de la dominación social

La introducción de la economía hispana a la andina se produce por medio de la recolección de tributos por parte del curaca. El fundamento del cobro del tributo pasa por la modificación de los ayllus en reducciones, el cual fue parte del proceso de homogenización del concepto de "indio" para reunir la multiplicidad de las etnias en un solo concepto. Entonces, el cobro del tributo era encargado al curaca, quien se la entregaba al corregidor.

Mientras que con el pago en especies la población campesina podía limitarse a producir un excedente y entregarlo al recaudador, el tributo en dinero obligaba al campesino a vender su fuerza de trabajo fuera de su lugar de origen, o bien producir para la venta en el mercado colonial. De esta forma, el tributo en dinero obligaba a las comunidades a incorporarse a la sociedad colonial, y como consecuencia del reducido mercado colonial para los productos campesinos, significaba que los propietarios de los medios de producción -obrajes, minas e incluso haciendas- contrataran con mayor cantidad de mano de obra. (Golte, 2016, p. 81)

Es así como la legitimación del cobro de tributos es proporcionada por Avendaño desde una óptica escolástica. Nuevamente, la mediación entre la

cultura y la sociedad es sostenida para la defensa del Estado teocrático por los probabilistas. Para ellos, el juicio directo consiste en la percepción del rey como un servidor de Dios, por tanto, debe recibir un pago por el servicio prestado, el de la evangelización; frente a este juicio directo, Avendaño formula una serie de juicios reflejos: el pago debe ser individual y no en comunidades. Ello, en realidad, persigue dos fines: por un lado, terminar con los abusos del curaca hacia los indios y, por otro lado, acabar con la mediación del curaca entre los dos sistemas sociales, el andino y el español.

La población indígena era el único sector tributario del virreinato. Estaban exonerados los caciques, las autoridades comunales elegidas por los campesinos, los sacritanes y los hombres mayores de 50 años. El tributo fue regulado alrededor de 1575 por el virrey Francisco de Toledo, después de su visita general y persistió sin mayores cambios hasta el siglo XVIII. En esta ocasión se fijó el monto del tributo que debía pagar cada comunidad sobre la base del número de varones tributarios entre 18 y 50 años y de la estimación de la productividad de la zona. Cada comunidad asumía el pago colectivamente y entregaba al cacique la cantidad total que le correspondía. (Golte, 2016, p. 80)

Otro juicio reflejo es el del cobro de tributos a los infieles, porque, aunque sean hijos del temor, por aceptar solo de palabra el evangelio, y persistir en el culto a las huacas, sus nietos serían fieles, por lo que el servicio de evangelización había sido cumplido y debían pagar por él. Otro es el caso de las mujeres, quienes debían estar exentas de pago, porque ellas son productoras de nuevos tributarios. Estos juicios reflejos están amparados en la fuerza de la costumbre, que atemperan los juicios directos, cuyas concesiones tienen por finalidad la legitimación del cobro del tributo, no de su exención. De este modo, se institucionaliza el tributo como una forma de dominación en la forma de organización social.

Cuando se reduce -nunca se agota- la demanda de los centros mineros, y disminuye el incesante tráfico de arrieros, las haciendas

parecen replegarse sobre sí mismas y organizarse, no tanto en función de un mercado, sino de las necesidades de lujo y boato de la clase señorial terrateniente. Así comienza a difundirse, por todos los Andes centrales, una escena económica y social dominada plenamente por un sui-generis feudalismo rural. (Burga, 1982, p. 75)

Entonces, las motivaciones de las acciones humanas se producen como el paso de la racionalización cultural a la personalidad por medio de la sociedad. En la colonia peruana, la inserción de la economía española en la economía andina produjo una nueva, cuyos agentes ya no respondían a ninguna de las dos tradiciones que le dieron origen. Con la institucionalización de las formaciones culturales coloniales por intervención del probabilismo, que defendió el Estado teocrático, emergieron agentes de acción, cuyas motivaciones no eran privativas de su individualidad, sino, por el contrario, su voluntad de acción andino (personalidad) respondió a motivaciones éticas de base religiosa (cultura) al expulsar su fundamento de la intramundaneidad a la interioridad de la conciencia, proceso logrado por la institucionalización probabilista de estas formaciones éticas (sociedad). De este modo, se puede sostener que el probabilismo es el fundamento de la economía colonial peruana.

Entonces, del mismo modo que para Aristóteles, el probabilismo, como sistema moral, fue la amalgama que posibilitó reunir en un tornasolado mestizaje la república española y la andina.

Según Aristóteles, la economía (oiko-nomos) constituía la relación necesaria y natural entre seres humanos, como animales sociales (zoon politikon), en la medida en que nos necesitamos mutuamente, y los españoles de la segunda escolástica la interpretaron como el Bien Común del Estado, porque el Estado, teniendo como fundamento la predestinación divina, brinda un servicio a sus

súbditos, el cual debe ser remunerado; de ello se deduce el trasunto moral de la economía de la segunda escolástica. Es esta perplejidad filosófica tornasolada de vínculo natural aristotélico entre los seres humanos y la búsqueda del agrado de Dios por medio del Estado la que permitió a la economía colonial peruana encontrar en el probabilismo el fundamento de sus agentes morales.

6 Conclusiones

1. De acuerdo con la ética aristotélica, En la constitución del Estado subyace un vínculo natural entre los individuos que les permite aglutinarse en las formas de comunidades. De este modo, las relaciones al interior de la familia tienen un fundamento natural, de lo cual se deduce dos consecuencias; por un lado, la división del trabajo en la sociedad se muestra ya en la familia de manera incipiente; por otro lado, estas relaciones entre los individuos al interior de la familia como del Estado se sostienen en una base ética, porque su comportamiento y su virtud están determinados por su situación social.
2. Las diferentes formas de comunidad aristotélicas suponen una forma de adquisición distinta; la adquisición permite dos cosas: la distribución de las funciones de los individuos al interior de cada comunidad y la mutua relación entre ellos. Sin embargo, entre las formas de adquisición hay una que es censurable, esta es la crematística, porque, a diferencia de las otras formas de adquisición, que son naturales y permite la distribución ética entre los agentes morales, la crematística es la forma de adquisición que ya no es natural, porque es una forma de adquisición a partir del dinero. El dinero es la materialización de las relaciones éticas entre los individuos y de la necesidad natural entre ellos, por esa razón

es una abstracción, una sustancia que no existe. Ganar dinero por medio del dinero, la usura, desnaturalizó la función del dinero.

3. Hay una base ética a la economía. Es decir, el fundamento de la economía es ético y esta evidencia se puede rastrear desde la economía medieval hasta la capitalista. Sin embargo, esto no puede interpretarse como que la ética es universal, sino más bien en un sentido formal, en la medida en que los diferentes sistemas económicos siempre han supuesto un fundamento ético, pero esta puede diferir de cada contexto histórico. La ética, desde un punto de vista formal, es el fundamento de la economía en general.
4. La economía escolástica tuvo dos influencias: los padres de la iglesia y la ética aristotélica. Evidentemente, la ética aristotélica no resurgiría hasta el siglo XIII, con Tomás de Aquino, mientras tanto, los escolásticos interpretaban el derecho romano según las Escrituras; es decir, la propiedad privada era un legado del derecho romano a occidente, sobre la cual se erige la interpretación escolástica del comercio y la actividad económica. Con la llegada de la filosofía tomista y con ella la aristotélica, se pudo dar un fundamento filosófico a la, hasta ese momento doctrina cristiana.
5. Aunque la usura fue censurada durante la escolástica, la actividad económica fue justificada como un mal menor, por el servicio que se hacía a la comunidad. De este modo, la propiedad privada, durante la escolástica, fue justificada por el dominio de Dios en la tierra, el cual distribuía los territorios descubiertos y por descubrir. Teniendo en cuenta la necesidad de la propiedad privada, las concesiones a la usura

empezaron a proliferar, en caso de restitución de una pérdida en una transacción comercial. El criterio de justicia amparaba las estipulaciones económicas escolásticas.

6. Las disposiciones económicas escolásticas eran emitidas por clérigos y moralistas, antes que matemáticos, por esta razón la economía escolástica no fue sistemática, no tuvo un estatuto epistemológico, sino moral.
7. La economía que los conquistadores trajeron a las colonias españolas fue la escolástica. La misión de los primeros conquistadores era doble, por un lado, habiéndosele concedido las tierras descubiertas mediante donación pontificia su primer deber era el de la evangelización, pero, por otro lado, teniendo el propósito de ensanchar los límites del imperio, tenían una finalidad política. Por esa razón, esta doble finalidad se complementaba entre sí, porque la extirpación de idolatrías no solo tenía un contenido evangelizador, sino político. Es así como la implantación de la economía escolástica en las tierras ultramarinas debía suponer también la extirpación de las idolatrías. Sin embargo, los primeros evangelizadores cometieron el error de tratar de encontrar similitudes entre las prácticas idolátricas y el evangelio. Este llamado sincretismo, en la práctica, no lo era, ya que la aceptación del evangelio no se efectuaba en conciencia. Por eso muchas de las instituciones económicas autóctonas persistieron luego del periodo de la conquista, tal como se muestra en otras colonias americanas.
8. Para poder comprender el sincretismo económico que se produjo en las colonias peruanas es necesario desarrollar tres elementos: la religión

como elemento central de la ética y por tanto de la economía; la personalidad, que implica las motivaciones que tuvieron los individuos efectuar la movilidad de su profesión de fe; y, finalmente, la sociedad que permite la mediación entre la ética y la personalidad.

La ética era un principio fundacional compartido entre la economía colonial y la andina peruana, porque, en ambos casos, la economía estaba sostenida en un sistema de creencias que sobrepasaba la discrecionalidad individual. En el caso de la economía escolástica, el fundamento ético se hallaba en la trascendentalidad de las normas divinas, cuya jerarquía ubicaba al ser humano entre los seres, para quienes sus limitaciones imposibilitaban el acceso a la divinidad. En el caso de la economía andina peruana del siglo XVI, se sostenía sobre un fundamento externo a los agentes morales, aunque la divinidad fuera intramundana, esta se erigía en una jerarquía que determinaba a los individuos en base a su función social. En eso consiste el concepto de riqueza andina, mientras más lazos ancestrales envolvieran a un individuo con su comunidad, de mayores beneficios gozaba. Sin embargo, no es suficiente encontrar similitudes entre ambos sistemas de creencias, un individuo no puede renunciar a sus creencias por la coacción o simplemente porque lo quiso, se hace necesario explicar el comportamiento individual.

La personalidad explica las razones por las cuales los agentes morales andinos efectuaron la transición a un sistema de creencias ajeno. Esta transición no puede deberse a la simple voluntad individual, porque la intramundaneidad de un sistema de creencias permite que las cosas se

nos den a la mano y nos sean “útiles”, sabemos cómo funcionan los objetos porque estamos enmarcados en un mundo de significantes dentro del cual las cosas tienen sentido (Heidegger, 1997). Este mundo de sentido andino se revela en el curaca, quien anclado en un sistema de lazos ancestrales que se elevan hasta el poder de las huacas protectoras, también comparte el sistema económico escolástico, porque era el agente intermediario entre la economía andina y la escolástica, él era el encargado de recoger el tributo a una comunidad andina que no estaba familiarizada con el uso del dinero. Y, sin embargo, el curaca no podía acceder a una forma de riqueza española, porque perdería los lazos ancestrales que le confieren la confianza de la comunidad andina. A la pregunta de por qué el curaca debería movilizar su conciencia del concepto de riqueza andino al de la pobreza española. Los jesuitas responderían, primero por medio de las instituciones del Estado y luego a la moral. Fue esa la función de la criminalización de la hechicería andina, Los Ichuris ahora eran sujetos de materia de sospecha punitiva, eso condujo a la internalización del concepto de “daño” andino por el de pecado cristiano; movilizándolo la exterioridad de la profesión de fe andina basada en las acciones a la interioridad de la conciencia pecadora fundada en las intenciones y pensamiento. El paso de la exterioridad ontológica del sujeto andino a la interioridad de la conciencia cristiana permitió la transición de la eticidad cultural a la personalidad individual, pero este paso debió ser mediado por un tercer elemento: la sociedad. La mediación entre la personalidad y la eticidad cultural yace en la sociedad. La sociedad criolla se sostenía sobre la base de la defensa del

Estado teocrático y siendo el probabilismo su máximo defensor, es el probabilismo el mediador entre la conciencia individual y la ética fundada en la religión. Efectivamente, la migración individual de un sistema de creencias a otro no puede deberse a una decisión personal, sino a la mediación de un conjunto de elementos sociales que permitan la resemantización de los conceptos. El probabilismo permitió atemperar las leyes estatales a las costumbres ancestrales andinas, ya que las leyes estatales coloniales buscaban la preservación del Estado teocrático, pero que debían condescender ante su impracticabilidad a una situación inaudita, de este modo las leyes era percibidas como juicios directos, que buscan el agrado de Dios y la perfección humana, pero dadas las limitaciones de la contingencia humana, no se puede saber cuál ha sido la intención de Dios al momento de emitir una orden, por ese motivo, las leyes deben adecuarse a casos no contemplados por la ley y aun así, eximirse del pecado.

9. El probabilismo es el fundamento filosófico de la economía colonial. Esta economía ya no es la andina, ni la peninsular, sino, que, en el esfuerzo de adecuar las leyes teocráticas a la individualidad andina, por medio de las instituciones que surgieron como resultado de la aplicación del probabilismo, surgió una economía éticamente inaudita e históricamente irrepetible: la economía probabilista.

7 Bibliografía

- Abellán, J.L. (1979). El pensamiento renacentista en España y América. En L. Robles (Ed.), *Filosofía Iberoamericana en la época del encuentro* (pp.155-192). Trota..
- Acosta, J. (1987). *Historia natural y moral de las Indias*. Historia 16.
- Acosta, A. (1986). La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas A propósito de Cultura andina y represión, de Pierre Duviols, *Revista Andina*, año 5 No. 1, pp. 171-195.
- Anónimo. (1773). *Antorcha luminosa*. Manuscrito inédito del siglo XVII. F. Fol. 268-304 V. se encuentra en la biblioteca central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (sala de investigaciones); Lima, Archivo de documentos varios.
- Anscombe, G. (2006). Filosofía moral moderna. En Platts, M. (Ed.), *Conceptos éticos fundamentales*. (pp. 27-53). Universidad Autónoma de México.
- Aristóteles. (2012). *La política*. Alianza Editorial.
- Aristóteles. (2009) *Ética a Nicómaco*. Tecnos.
- Aristóteles. (1985) *Ética a Eudemo*. Alhambra.
- Arendt, Hannah. (1996) *La Condición Humana*, Editorial Paidós.
- Avendaño, D. (2001). *Thesaurus Indicus*. Ediciones Universidad de Navarra S.A.
- Ballón, José Carlos. (1999) *Ética y política de Aristóteles al mundo moderno*. *Logos Latinoamericano*. 4(4),151-162.
- Bertalanffy, L. (1989). *Teoría general de los sistemas*. Fondo de Cultura Económica.
- Bravo, C. (1993). Evangelización y sincretismo religioso en los andes. *Revista Complutense de Historia de América*, nº 19, 11-19.
- Brosseder, C. (2018). *El poder de las huacas, cambios y resistencias en los andes del Perú colonial*. Ediciones El Lector.
- Castoriadis, C. (1999) *Las figuras de lo pensable*, Cátedra.
- Descartes, Rene. (2012). *Discurso del Método*. Alianza Editorial.
- Depaz, Z. (2015) *La cosmovisión andina en el manuscrito de Huarochirí*. Estudios Filosóficos, Colección Martín Adán.
- Doyle, J. (2018). *No Morality, No Self: Anscombe's Radical Skepticism*. Harvard University Press.
- Duran, M. (1773). *Réplica apologética y satisfactoria al defensorio del M.R.P. Juan de Marimon, lector de Prima de Teología, y definidor de la provincia de los doce apóstoles del orden seráfico, dirigido al Concilio Provincial Limense*. Imprenta Real, Calle de Palacio.

- Durston, A. (2019). *El quechua pastoral, la historia de la traducción cristiana del Perú colonial*. Fondo editorial PUCP.
- Fraiman, J. (2019). La relevancia del trabajo en la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. *Trabajo y sociedad*. núm. 33, 59-81
- Gilson, E. (1967). *Filosofía Medieval*. Editorial EMECÉ.
- Garcilaso de la Vega (2016). *Comentarios reales de los Incas*. Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- Golte, Jürgen. (2016). *Repartos y rebeliones. Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Gómez Robledo, I. (1948) *El origen del poder político según Francisco de Suárez*. Editorial Jus.
- Habermas, J. (1998). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós.
- Habermas, J. (1991). *¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?* Paidós.
- Habermas, J. (2018). *Teoría de la acción comunicativa*. Trota.
- Habermas, J. (1998). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa II, crítica a la razón funcionalista*. Taurus.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Herrera, M. (2003). Lenguaje y acción en la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* Núm. 121 Julio-Setiembre, 31-70.
- Herrera, B (23 de Febrero 2020) Reducciones guaraníes y misiones jesuitas. *Portafolio*. Recuperado de <https://www.portafolio.co/opinion/beethoven-herrera-valencia/analisis-reducciones-guaranies-y-misiones-jesuitas-beethoven-herrera-538376>
- Hume, D. (2005). *Tratado sobre la naturaleza humana*. Tecnos.
- Husserl, E. (1984) *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Folios Ediciones.
- Iwasaki, F. (2018). *¡Aplaca, Señor, tu ira! Lo maravilloso y lo imaginario en Lima colonial*. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ariel.
- Kant, I. (2008). *Metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Lavallé, B. (2003). *El argumento de la notoria desigualdad en la relación de pareja (Lima y Quito siglos XVII y XVIII)*. En *Familia y vida cotidiana en América Latina siglos XVIII-XX*. IFEA. 231-252.
- Lope del Rodo, J. (1772) *La Idea Sucinta del Probabilismo, razones que establecen el probabilismo, que contiene la historia abreviada de su origen, progresos y decadencia: el examen crítico que lo establecen, y un resumen de los argumentos que lo impugna*. Imprenta Real Calle del Palacio.
- López, A. (2005). La teoría de la acción en Weber, Parsons y Habermas: algunas consideraciones críticas. *Foro, Nueva época*. Núm. 1/2005, 179-201.
- Lumbreras, L.G., Aranibar, C., Burga, M., Lopez Soria, J.I., Flores Galindo, A., Bonilla, H., Yepes, E., Cotler, J., Espinoza Soriano, W. y López, S. (1982) *Nueva historia general del Perú*. Mosca Azul.
- Macera, P. (1963). Probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII. *La Nueva crónica*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Martel, VH (2007a). *La filosofía moral, el debate sobre el probabilismo en el Perú*. Lima: IFEA.
- Martel, VH (2007b). El lugar del probabilismo en la historia de las ideas en el Perú. *Solar, revista de filosofía iberoamericana*. 3 (3), 11-22.
- Molina, L. (1981). *La teoría del precio justo*. Editorial Nacional.
- Molina, J. (1997). Elementos para una crítica de la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. *Revista Universidad Eafit*. Octubre-noviembre-diciembre, 149-163.
- Muñoz García, A. (2003). *Diego de Avendaño. Filosofía, moralidad, derecho y política en el Perú colonial*. Fondo Editorial UNMSM.
- Platón, (2000) *Gorgias*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Porrás Barrenechea, R. (2015) *Los cronistas del Perú*. Biblioteca Abraham Valdelomar, Instituto Raúl Porrás Barrenechea, Academia Peruana de la Lengua.
- Radkau, J. (2011). *Max Weber, la pasión del pensamiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Ramírez, B. (2009). La fiesta de las cruces, expresión del sincretismo religioso indígena, *investigaciones sociales*. Vol.13 N°22, 195-225.
- Rocha, R. (2019). El replanteo de Habermas de un concepto clave de Weber. “Acción comunicativa”: la propuesta habermasiana para superar limitaciones de la “acción social” weberiana. *Unidad Sociológica I*. Número 15, Año 4, febrero 2019-mayo 2019, 46-55.
- Rodríguez, D. (2005). Los jesuitas y su labor evangelizadora en la doctrina de Santiago del Cercado, *Investigaciones sociales*. AÑO IX N° 15, 133-152.
- Roll, E. (1978). *Historia de las doctrinas económicas*. FCE.
- Romero, E. (2006). *Historia económica del Perú*. Fondo Editorial UNMSM.
- Rostworowski, M. (2017). *Ensayos acerca del periodo colonial inicial 1520-1570*. IEP.
- Rothbard, M. (2018). *Historia del pensamiento económico*. Unión Editorial.
- Sabine, George. (1994). *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez-Albornoz, N. (2020). *Trabajo y migración indígenas en los Andes coloniales*. Banco Central de Reserva del Perú, Instituto de Estudios Peruanos.
- Solares, B. (1996). La teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas: tres complejos teóricos. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*. Vol. 41, N° 163, 9-33.
- Schumpeter, A. (2005). *Historia del análisis económico*. Ariel.
- Spalding, K. (2016). *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. IEP.
- Tánac, E. (2002). El concilio de Trento y las iglesias en la América española: La problemática de su falta de representación. *Fronteras de la historia*. N°7, 117-140.
- Valcárcel. L. (2015). *El virrey Toledo, gran tirano del Perú*. Fondo Editorial UIGV.
- Vargas Ugarte, R. (1961). *El Perú virreinal*. Editorial Tipografía peruana.
- Vásquez, K. (2012). Jürgen Habermas: Teoría de la acción comunicativa. Acción y racionalidad comunicativa en el marco de la Teoría Crítica. *Estudios de Filosofía*, vol. 10, 151-162.

- Vidal, M. (2000). *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética* (2ª Ed.). Desclée De Brouwer.
- Vigo, A. (2006). *Economía y ética en el siglo XVI. Estudio comparativo entre los padres de la Reforma y la Teología española*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Vizueté, J. (2014). La iglesia peruana después de Trento. En J. Campos (Ed.), *El Perú en la época de Felipe II. (157-184)*. Estudios del Escorial.
- Weber, M. (2014). *Conceptos sociológicos fundamentales*. Alianza Editorial.
- Weber, M. (2009). *La objetividad del conocimiento en las ciencias sociales y en la política social*. Alianza Editorial.
- Weber, M. (2016). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Marianne, (1997). *Biografía de Max Weber*. Fondo de Cultura Económica.