
CONFERENCIA

Suárez y la teoría económica moderna

MIGUEL ALFONSO MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas ha habido quienes han señalado a Francisco Suárez como el canal principal a través del cual la filosofía de Escoto y Ockham se transmitió al pensamiento moderno. Entre esos autores destacan los nombres de Lubac (1946) y Gilson (1949), a los que han seguido otros como Ferrater Mora (1953), Courtine (1990), Aubenque (1998), MacIntyre (1990), Montag (1999), de Muralt (2002), Bastist (2005) y Pabst (2012). Tampoco han faltado los que han adoptado una postura opuesta a esa tesis, como es el caso de Miner (2001) o de Cross (2005).

En el presente trabajo, tomando como punto de partida algunas de las tesis de los autores antes citados, he tratado de establecer –o más bien de sugerir– cómo, en efecto, se puede constatar la existencia de una relación bastante directa entre las ideas antropológicas en las que se funda la economía moderna y el enfoque básico de la filosofía de Suárez. Con ese fin comenzaré por exponer –aunque sea muy brevemente– cómo se produjo la aparición del concepto moderno de economía. En una segunda parte trataré de sugerir cómo se puede establecer algún tipo de paralelismo entre las ideas acerca del hombre que subyacen en lo que podríamos llamar fundamento común de la teoría económica moderna y lo que Suárez pensaba sobre la organización de la sociedad humana, y, más en concreto, sobre su modo de entender la ley y el gobierno. Finalmente expondré unas muy breves conclusiones.

Los necesarios límites a la extensión de este trabajo no permiten un desarrollo extenso y pormenorizado de la comparación entre los textos de Suá-

rez y los de algunos de los fundadores de las modernas teorías económicas. Por ese motivo –aunque haré alguna cita esporádica de esos textos– recomiendo a los interesados en el tema objeto de este trabajo que se adentren directamente en los mismos textos de Suárez, sobre todo el *De Legibus* y el *Defensio Fide*, como el mejor modo de entender el sentido de muchas de las afirmaciones que aquí se realizan. En cualquier caso, como ya he dicho, solo he pretendido sugerir paralelismos que se me fueron haciendo patentes con ocasión de la lectura de los textos que se recogen en la bibliografía final de este trabajo.

I. ¿QUÉ ES LA ECONOMÍA?

La economía ha existido desde siempre; se trata de una dimensión de la acción humana imprescindible para “sacar la vida adelante”, para abrirse camino en medio de los procesos naturales. Su finalidad –como su propio nombre sugiere– consiste en crear las condiciones materiales para hacer posible un hogar, el lugar donde florece la vida humana. Para eso, la economía pone límites y reglas, levanta muros que separan la casa del resto del mundo, sin los cuales no sería posible encauzar la riqueza propia de la vida humana. Aunque contruidos con arte, esos muros no son arbitrarios, sino que surgen de la naturaleza a través de las costumbres que dan lugar a los rasgos de identidad de una comunidad concreta. Son el resultado de estrategias que a lo largo del tiempo han demostrado ser eficaces para potenciar la acción humana, para fundamentar y dar amplitud al hogar y, por tanto, a la vida de una comunidad concreta.

En la construcción de esas reglas o muros inciden tres factores o principios distintos. En primer lugar, la dinámica de la naturaleza en la que el hombre está como inserto; en segundo lugar, la luz de la razón; y, en tercer lugar, el deseo de una vida dichosa. La conjunción de esos tres principios –naturaleza, razón y voluntad– da lugar a lo que en terminología clásica se llama la razón práctica, la que hace posible el modo de vida humano en una comunidad concreta, aquí y ahora. Se pone así de manifiesto que nuestros conocimientos y modos de comportamiento dependen de lo recibido del pasado, tanto de los procesos de generación como de los de educación, que de ningún modo serían posibles sin nuestra imbricación en el orden cósmico.

Hasta el siglo XVIII el hombre había tenido una clara y patente conciencia de que su vida consistía en abrirse camino en medio de la realidad,

aprender a manejarse en ese proceso de la biosfera que continuamente se renueva, y cuyo sentido y finalidad nunca es plenamente accesible; tanto porque no constituye una totalidad, como porque no es en sí. En cualquier caso, el hombre antiguo tenía un fuerte sentido de su mortalidad, se reconocía como el único viviente que no estaba completamente integrado en el cosmos. No se tenía muy claro, por tanto, el sentido y finalidad de su vida, solo cabía tratar de descubrirlo a través del propio vivir.

Con la llegada del cristianismo tuvo lugar la revelación del fin del hombre. A partir de ese momento se hizo posible la historia, es decir, dejó de ser un relato fragmentario de lo que habían hecho los antepasados –algo así como fotografías de escenas humanas– para convertirse en una visión total y con sentido de la vida de los hombres sobre la tierra, un relato con un principio y un final, cosa que hasta entonces no había sido posible. El fin del hombre, como de algún modo había intuido Platón, apuntaba a algún tipo de participación en la vida divina. Algo que solo sería posible después de esta vida y con la ayuda de la gracia. En cualquier caso, ese modo de participación –aunque de modo escatológico– también se manifiesta mientras se vive en el seno del tiempo. Aparecía así una esperanza compatible con las alegrías y amarguras de la vida humana en este mundo.

En ese nuevo marco creado por el cristianismo la economía permanecía igual que hasta entonces: una tarea imprescindible para construir el hogar sobre la tierra, a la espera del hogar definitivo más allá de este tiempo. Lo cual de ningún modo quiere decir conservadurismo ni estancamiento, sino más bien un avance sin término, siempre abierto a lo inesperado. De todas maneras, desde el punto de vista de la razón humana, la historia seguía constituyendo un misterio. No era posible una filosofía de la historia, sino que solo cabía una teología de la historia.

En el mundo antiguo, tanto pagano como cristiano, la economía, como ha sugerido Polanyi¹, estaba sumergida –*embedded*– en el seno de la estructura institucional de alguna comunidad concreta –una familia– que a su vez estaba sumergida en esa otra comunidad más amplia que era la ciudad o el reino. Dentro de este marco, cada hombre –y el cristiano en especial– consideraba que no tenía aquí una ciudad permanente, sino que estaba de camino hacia su hogar y ciudad definitiva. La economía era, por tanto, un tipo de conocimiento importante, imprescindible para organizar el trabajo, la marcha de la

1 Polanyi, M. (1992).

vida diaria, pero no se juzgaba que lo económico fuera el criterio fundamental para llevar adelante la propia vida. Por encima estaban la política, la moral y la religión.

II. EL SENTIDO MODERNO DE LA ECONOMÍA

A mediados del siglo XVIII, por razones que de modo muy breve trataremos de dilucidar, se llevaría a cabo un cambio radical en el modo de entender la economía, sobre todo en la importancia que hasta entonces se le había concedido a la hora de organizar la vida humana. Dejará de ser una actividad sumergida en el marco institucional de las costumbres y las tradiciones de una comunidad concreta, orientada al logro de una vida dichosa, para convertirse no solo en una ciencia –en el sentido moderno de la palabra– sino en la más importante de ellas, la que en último término se encargaría de establecer, de modo claro y definitivo, la finalidad del hombre en esta vida. Lo económico –como ciencia abstracta– pasaría a ser la esencia misma de la racionalidad humana, en el sentido moderno de la palabra.

En lo sucesivo, el objeto de la economía ya no sería contribuir a que cada familia concreta pudiera crear su hogar, apoyándose para ello en su entorno natural, cultural e histórico. La economía pasaría a convertirse en la ciencia que establece y determina cómo alcanzar el fin propio de la vida humana, no en concreto, sino en abstracto, es decir, para toda la humanidad, según unas normas válidas siempre y en todo lugar.

La aparición de este nuevo modo de entender la economía solo se puede explicar como consecuencia de un importante cambio antropológico que, paradójicamente, tuvo lugar dentro de la teología cristiana². Con motivo del debate sobre la gratuidad de la gracia, algunos teólogos supusieron que podía ser conveniente definir y establecer con toda precisión lo que llamaron el fin natural del hombre, es decir, un fin que podía ser alcanzado desde dentro de la historia, sin referencia alguna a la escatología cristiana.

Este modo de entender al hombre tiene su raíz última en la consideración de su individualidad como algo acabado, ligado solo a su esencia y no a su existencia. Eso explica que en poco tiempo se dejara de considerar al hombre en concreto, como miembro de una familia, de una ciudad, donde crece y se

² Lubac, H. de (1946); Boulnois, O. (1995).

perfecciona, para pasar a hablar del ser humano en abstracto, como alguien perfeccionado que podría ser situado fuera del plano existencial. Un cambio de enfoque que –en mi opinión– está en la raíz misma del concepto moderno de individuo, sin el cual no sería posible la visión moderna de la economía.

Como consecuencia, el fin del hombre dejaría de ser algo concreto, lo que hay que hacer en cada momento, lo que corresponde a cada uno ir descubriendo a lo largo de su propia vida, siempre en el seno y con la ayuda de una determinada comunidad. Desde el nuevo enfoque el fin del hombre pasaría a ser un concepto universal, homogéneo y externo: una determinada estructura espacial, un orden social fijo y estable, perfectamente previsible, válido siempre y en todo lugar, que de un modo u otro se cumple con independencia de la intención humana. Se trataba de dar “expresión científica o racional” al fin natural del individuo moderno, o lo que es lo mismo, del hombre en abstracto, un sujeto sin generación, sin singularidad, sin individuación y sin historia. En un primer momento no se pretendía negar la existencia de un fin sobrenatural, aunque se lo convertía en un asunto privado, en una creencia subjetiva propia de cada individuo, que puede ser verdadero o falso, y –en cualquier caso– irrelevante para la realización del llamado fin natural del hombre.

Con este paso, la economía, al pretender una explicación “racional o científica” de la totalidad de la vida de un sujeto abstracto –el “individuo moderno”– se convierte *ipso facto* en una filosofía de la historia. Es decir, en un intento de explicar de modo “científico”, a partir de la pura razón humana, cómo puede alcanzarse el fin natural de ese supuesto sujeto, de ese peculiar y restrictivo diseño del ser humano.

Nos vamos a detener ahora –bien sea brevemente– en la que, desde mi punto de vista, constituye la primera expresión moderna de la economía como filosofía de la historia. Se trata de la Fisiocracia surgida en la Francia de mitad de siglo XVIII, como resultado del modo de pensar de autores como Voltaire, Turgot, Boisguilbert, Quesnay, Condorcet o Saint Simon³.

En un tiempo relativamente breve, apenas cien años, desde 1681, cuando aparece el *Discurso sobre la historia universal* de Bossuet –última teología de la historia de tipo agustiniano– hasta 1793, cuando aparece *Un esbozo de una visión histórica del progreso de la humanidad* de Condorcet –primera filosofía moderna de la historia– se va a producir un cambio radical en el modo de enten-

3 Löwith, K. (1949); Faccarello, G. (1999).

der la economía. De modo muy significativo entre ambas fechas se encuentra *El ensayo sobre las maneras y mentes de los hombres* de Voltaire –publicado en 1756– donde por primera vez aparece la expresión *filosofía de la historia*.

La principal idea y motivación de los creadores de la llamada “fisiocracia” –nacida, por cierto, en el marco de una monarquía absoluta, como lo era la francesa de aquella época– era que había llegado el momento de tomar la historia “en las propias manos”. En lo sucesivo, en lugar de dejarse condicionar por las tradiciones y las costumbres –como ocurría hasta entonces– había que apuntar a un fin de la vida humana diseñado por la razón. Para el bien de la humanidad era necesario proceder a la construcción de un nuevo orden social, perfecto y previsible, en el que por fin desapareciesen la miseria, la brutalidad y la ignorancia. Como diría Turgot: establecer un secular y terminal *eschaton* que llevara a una sociedad desde el religioso respeto a la libertad personal a la inviolabilidad del derecho de propiedad, a una justicia igual para todos, a la multiplicación de los medios de subsistencia, o todavía mejor, al incremento de las riquezas, de la dicha, de la ilustración y de todos los medios de felicidad. En otras palabras, un orden social definitivo y estable donde se desarrollaría la plenitud de las capacidades del ser humano. Desde otro punto de vista, se trataba de sustituir lo existencial por lo esencial, el tiempo por el espacio, para refugiarse en la estrecha certeza de lo matemático.

Para alcanzar esa especie de *eschaton* intramundano que propugnaba Turgot había que proceder a suprimir todas las barreras y prejuicios levantados a lo largo de la historia por la costumbre y la tradición de cada una de las comunidades concretas que componían la Francia de ese tiempo. Solo una vez derribados tales impedimentos surgidos de la ignorancia y el prejuicio –siempre de modo no violento, pero impuestos por el poder absoluto del “Rey Sol”– sucedería que, siguiendo cada uno sus propias tendencias, se darían las condiciones para que poco a poco acabara por aparecer el orden definitivo y estable de la sociedad humana perfecta, en la que alcanzarían su plenitud todas las facultades humanas. Había que arrasar toda diferencia y singularidad –lo propio del hombre concreto– para crear un nuevo espacio homogéneo e isotópico, donde solo pudiera “vivir” un hombre abstracto e intercambiable. Muy significativamente –inspirados también en la epistemología de Descartes– la prueba decisiva de que ese orden sería el perfecto y definitivo es que podría expresarse en el lenguaje abstracto y exacto de las matemáticas.

Surgiría así un nuevo modo de entender la economía como ciencia exacta de la sociedad en su totalidad; por encima del tiempo y sus singularidades. Una ciencia que, paradójicamente, tendría como sujeto al “hombre” en abstracto,

al ser humano en general. Una ciencia en el sentido cartesiano de la palabra, es decir, como conjunto de leyes universales, válidas siempre y en todo lugar, expresables en fórmulas matemáticas, según el modelo de la geometría analítica. Solo dejándose guiar por el rigor y la exactitud del método de las matemáticas será posible construir el orden social definitivo y estable, expresión del fin natural de la humanidad, del ser humano en abstracto. Este sería precisamente el argumento del libro de Condorcet, que vendría a ser algo así como la declaración programática de lo que debería haber sido la Revolución Francesa.

Existía, no obstante, una grave dificultad en el seno mismo del diseño de los fisiócratas. Al haber prescindido de las costumbres y las tradiciones –de la singularidad y multiplicidad de las concretas comunidades humanas– se había prescindido también de la energía potencial de esas diferencias, que son las que encauzan la dinámica propia de los procesos de la naturaleza, sin la cual la acción humana se estanca y desaparece. Separada de la fuerza de lo existencial, la razón humana se hace abstracta –teórica– y en consecuencia podría decirse que, aunque piensa, no mueve; se ha quedado aislada.

La solución de los fisiócratas –de ahí lo paradójico de su nombre– fue volver a dar entrada a la naturaleza en su diseño, pero por una vía falsa y retorcida, considerándola algo exógeno pero perfectamente sometido al diseño de la razón. Van a sostener que cada hombre, moviéndose por el impulso natural del placer y el dolor, acabará por actuar de tal modo que, sin pensarlo ni pretenderlo, dará lugar a un orden social racional, definitivo y estable. Una solución en la que es posible rastrear la influencia del ocasionalismo de Malebranche⁴, según el cual Dios interviene de modo directo para asegurar la coincidencia de nuestras ideas con las cosas –o en este caso concreto– de las pasiones humanas con el resultado definitivo del orden social previsible.

Después del diseño de la economía propuesto por los fisiócratas vendrían nuevos intentos de presentar la economía como una filosofía de la historia. Se podría citar –por ejemplo– el diseño propuesto por Adam Smith, en el seno de la ilustración escocesa, o el de Hegel y Marx, en el seno de la ilustración germánica. No obstante, para los objetivos del presente trabajo, y por razones de brevedad, creo que es suficiente con los rasgos esenciales del diseño de los fisiócratas para poder llevar a cabo un contraste con la antropología de Suárez. Por un lado, constituye el patrón básico de todos esos diseños modernos de la

4 Riley, P. (1986); Steiner, P. (1998).

economía. Por otro lado, es el más próximo en el tiempo a la filosofía de Francisco Suárez y los autores que de un modo más directo recibieron su influencia.

El primero de los rasgos de la economía moderna –tal como hemos visto en el caso de los fisiócratas– fue el abandono del dinamismo de la naturaleza; consecuencia del rechazo de la costumbre y la tradición. Dicho abandono se llevaría a cabo en nombre de la claridad y la certeza. Se pensaba que para hacer una ciencia de la historia había que situarse fuera del plano existencial, prescindir del dinamismo siempre incontrolable e incierto que brota de los procesos naturales; un dinamismo que nunca se llega a entender completamente y que por eso mismo no puede ser encerrado y expresado en la claridad y precisión del lenguaje matemático. Esta actitud, por otro lado, era típica de la visión mecanicista que imperaba en el modo de entender la física a lo largo de todo el siglo XVIII. Se pensaba que solo a través de una tan drástica abstracción del ser humano sería posible pasar por encima de los obstáculos concretos que impiden que su fin quede perfectamente desvelado, que pueda ser conocido y completamente expresado, encerrado en un texto, convertido en un sistema que se explica a sí mismo.

El segundo de los rasgos de la economía moderna fue que, en lo sucesivo, la vida del hombre dejó de entenderse como el caminar de cada uno hacia un horizonte siempre abierto e incierto, y fue reemplazado por una meta común, universal y abstracta, un resultado puramente externo y perfectamente establecido, al que –por otro lado– se tendía de modo determinista, sin contar para nada con lo concreto de cada vida. Esta postura se corresponde plenamente con el modo mecanicista con el que Laplace piensa y diseña el orden y la estabilidad del universo físico.

El tercer rasgo a destacar en ese enfoque fue la visión del hombre como átomo. En lo sucesivo, la individualidad humana no se desarrollaría en el plano de lo existencial, teniendo en cuenta las relaciones que se van estableciendo en el tiempo con los otros hombres y –a través de ellos– con la naturaleza, sino que se definiría en el plano de lo esencial. En otras palabras, se partiría del supuesto de que el hombre era individuo completo por sí mismo, sin necesidad de sumergirse en el torrente de la naturaleza y la historia para lograr su individuación y su perfeccionamiento. Se le consideraría un ser en abstracto, sin genealogía y sin hogar, que solo podía apelar a su razón, que supuestamente podría funcionar en el vacío existencial, sin ningún tipo de mediación, ya fuese natural o social. Un individuo abstracto y genérico al que le bastaría encerrarse en sí mismo para saber lo que tendría que hacer y saber.

III. LOS ANTECEDENTES DE LA ECONOMÍA MODERNA EN SUÁREZ

La clave para entender la antropología de Suárez es –desde mi punto de vista– la parte V de las *Disputaciones Metafísicas*, donde expone sus ideas sobre la individuación. En línea con el nominalismo de Escoto, sostiene en ese texto que no hace falta ningún principio de individuación: “cada sustancia singular no necesita de individuación que no sea su propia entidad, sus propios principios en los que esa entidad consiste”⁵.

No resulta entonces difícil llegar a la conclusión de que el espíritu humano se podría bastar a sí mismo, que no necesita de su cuerpo, de su inmersión en la naturaleza, para afirmar su individualidad. Ni tampoco parece que exista mayor dificultad para sostener que la razón y la voluntad podrían desenvolverse sin el cuerpo, sin estar sumergidos en la naturaleza y en la historia.

Conviene destacar que si se deja de lado la actualidad de la existencia –tal como se presenta en la vida cotidiana, en el mundo real–, si toda la atención se pone en la esencia tal como ésta se presenta ante la razón, se corre el peligro casi inevitable de entender la ley como separada e independiente de la naturaleza, como algo que solo tiene lugar en el plano del intelecto abstracto. Dicho de otro modo, la ley dejará de entenderse como un modo de vida que va surgiendo a través de ese juego de la razón con la naturaleza y la voluntad –que se desenvuelve con la ayuda de la costumbre y la tradición– para entenderse como la estructura lógica de la razón misma.

La acción humana queda entonces gobernada solo por la pura luz de la razón, dando por supuesto que puede hacerlo sin contar con la doble conjunción de la dinámica de la naturaleza y del deseo de una vida dichosa. En consecuencia, la ley puede y debe ser establecida de modo lógico deductivo, para lo cual basta con “un hábito próximo adquirido por el ejercicio de los actos”, del mismo modo que para hacer matemáticas se requiere un cierto entrenamiento en el uso de sus reglas. No hace falta desde luego ese otro tipo de hábitos que surgen de la práctica en una comunidad que trata de abrirse camino en medio del torrente de la historia.

La innegable pasión suareciana por la claridad y la precisión, por dejar de lado la oscuridad que conlleva todo lo que tiene que ver con lo existencial, le llevaría a poner el foco de atención en una razón abstracta o teórica que solo

5 *Disputaciones Metafísicas*, V. 2. 9.

alcanza a ver la fijeza de las esencias, y que por lo tanto tiende a encerrarse en la atemporalidad de la lógica.

Una ley así entendida es inerte, no tiene fuerza, no obliga desde dentro, se convierte en algo exógeno a lo existencial humano. No queda entonces más remedio que apelar a una voluntad ajena que proporcione la fuerza de la que ha sido privada. Si se prescinde de la mediación de la naturaleza, si se pasa por encima de la costumbre y la tradición, la voluntad y la razón quedan como suspendidas en un vacío existencial, con lo que no solo se separan entre ellas por falta de mediación sino que –lo que es peor– quedan enfrentadas. Una razón aislada puede que vea, pero desde luego no quiere, mientras que la voluntad puede que quiera, pero no sabe qué. Sin la mediación de lo existencial se hace imposible volver a la sintonía de la voluntad con la razón.

No hay que olvidar que la acción tiene lugar en el plano existencial y no en el plano esencial. Desde este último no se puede entender el movimiento, esa especie de oposición dialéctica de un ser idéntico a sí mismo. Se corre entonces el peligro inminente de dejar de lado todo lo que causa y mueve, todo lo que se oculta en la vitalidad de los procesos naturales. Al renunciar a esa imprescindible mediación, se hace entonces muy difícil encontrar el camino de salida de la vida humana. Envuelta en el silencio y oscuridad de la nada existencial, la voluntad se ve obligada a sustituir, no solo a las costumbres y a la fe, sino incluso a la misma razón.

Hay en Suárez una participación inmediata de la luz de la razón humana en la luz divina, sin mediación de lo corporal y sensible⁶. Una participación que tiene como fin dirigir al alma humana por encima de los extravíos y confusiones que –según ese modo de ver– provocan los apetitos sensibles. De este modo, la inclinación cognitiva queda enfrentada con la inclinación apetitiva. Esta última no se dirige a Dios sino que más bien se entiende como algo que desorienta y confunde. Solo la razón separada puede llevar al hombre a su origen divino y a la unión con lo absoluto.

El conocimiento no proviene, por tanto, de la realidad del actual particular sensible, sino de la razón y de la voluntad de un individuo que supuestamente vive en la esfera de lo abstracto, más allá de una existencia concreta. Lo sensible y el juicio quedan subordinados a la abstracción y la volición.

6 *De Legibus*, II, 9, 2.

La ley, según Suárez, tiene que ver con lo que ahora se acostumbra a llamar “racionalidad”, es decir, con conductas regidas solo por una razón abstracta, sin apoyo alguno de tendencias naturales, sin necesidad de contar con los procesos históricos culturales, ni con la herencia biológica, ni con la evolución en los modos técnicos de producir. Para Suárez los procesos biológicos históricos no forman parte de la ley ya que no coaccionan, sino que meramente condicionan. La ley es un precepto racional que se aplica a un hombre abstracto que se supone situado fuera o más allá del cosmos.

Todo lo que sea persistir en la postura nominalista, en la radicalización epistemológica de Duns Escoto, conlleva prescindir de la naturaleza y de la historia. La consecuencia inevitable es que –más tarde o más temprano– para que la ley tenga sentido, o mejor dicho, para que pueda existir, no le queda más remedio que refugiarse en una voluntad. En un primer momento se apelará a la voluntad revelada de Dios; en un segundo momento –con el fin de huir de una teocracia– se recurrirá a la voluntad desorientada del hombre como individuo solitario; para acabar apelando, en último término, a la pura eficacia en el cumplimiento de un mandato arbitrario.

Como hemos tenido ocasión de ver, para los fisiócratas el orden social definitivo y estable solo se podía alcanzar apelando tanto a la intervención directa de la voluntad divina explícita –por encima y en contra de las tendencias propias de las dinámicas de la naturaleza y de la historia– como a la voluntad arbitraria del “Rey Sol”. Al final, sería el miedo al poder de la guillotina el mismo que acabaría por hacer fracasar la Revolución.

A pesar de las apariencias, con Suárez desaparece la analogía de proporcionalidad. Se abandona la relación del ser con el acto. Eso explica que la ley no sea entendida como principio que guía en el camino sin término que cada hombre se va abriendo en medio de un mundo de esencias que se ordenan y se requieren mutuamente, sino que se entienda como un sistema fijo y preestablecido, que de modo exacto y cerrado establece cómo debe ser la perfección del conjunto de la humanidad. Es decir, deja de ser un fin para convertirse en un sistema, un artefacto que puede conseguirse con las propias fuerzas humanas⁷.

Suárez (*De Legibus*, Lib. I, cap. I, 1-2) procede a una revisión y rectificación de la definición tomista de la ley como “precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado”. En primer lugar hace desaparecer de esa defi-

7 Boulnois, O. (1995).

nición la dimensión cósmica de la acción humana, de tal modo que el precepto debe entenderse como una voluntad superior que obliga a una voluntad inferior. Como consecuencia, la ley –así entendida– afecta solo al interior, a la pura conciencia mental y subjetiva, más allá de lo existencial concreto. Se hace entonces muy difícil entender la libertad como el camino de cada hombre hacia una perfección siempre abierta a horizontes más amplios. El resultado es que la libertad –más pronto que tarde– queda reducida a la simple “toma de decisión racional”, a una elección determinista entre elementos de un conjunto finito y discreto, que desde siempre ha sido establecido. Se da lugar así a una libertad sin relación a la naturaleza, indiferente frente a la dinámica de lo cósmico. Surge además la paradoja de que, para que el acto sea libre, la ley debe ser obligatoria, debe enfrentar y coaccionar a esa indiferencia cósmica propia de una voluntad desarraigada. La ley se presenta como algo negativo, como coacción a una supuesta libertad de indiferencia frente a lo cósmico.

Bajo este modo de entender la ley se percibe una vez más la deficiencia antropológica del hombre como individuo, como ser pasivo o sin iniciativa que solo puede ser movido desde fuera. Se hace patente que, en el momento en que se le separa del orden cósmico, el hombre se convierte en individuo abstracto e indiferenciado, de modo que sin coacción no hay posibilidad de acción. Pero ¿puede llamarse acción a lo que solo es reacción a una coacción externa?

Si deja de ser principio, si se entiende como sistema previsible y alcanzable, la ley se hace incompatible con el verdadero crecimiento humano. Lo propio de este último es la novedad, el encuentro con lo imprevisible, con lo inesperado. Si la ley se reduce a lo establecido y previsible, entonces solo cabe realización, llevar a cabo lo que desde siempre había sido establecido. En tal caso, como sostiene Suárez, la ley sigue siendo regla y medida, pero no para guiar en el camino hacia la libertad y el desarrollo, sino para imponer lo establecido, para que se cumpla lo que *a priori* debe hacerse (*De Legibus*, lib. I, cap. I, 6 y 8). Deja de ser verdadera *regula et mensura* para convertirse en precepto (*De Legibus*, lib. I, cap. XII, 4). La ley obliga para limitar, no para impulsar el crecimiento en el ser.

Si se deja a un lado la costumbre y la tradición, si se pierde la referencia al orden de lo cósmico, entonces –para no incurrir en una inhumana teocracia– la única salida posible es imponer que el legislador sea la razón humana. Pero esa salida queda pronto obturada ya que –en último término– lo que está detrás de ese tipo de legislador humano –una razón desarraigada– es la voluntad de poder (*De Legibus*, Lib. I, cap. IV, 6), por mucho que este hecho se trate

de enmascarar bajo el pretexto de que pretende hacer lo justo. Surge así un legislador tanto más peligroso y totalitario en cuanto que pretende conocer y estar en certeza de la verdad, que presume ignorar tanto el pasado como el futuro, y que persigue lo que considera una verdad lógica e intemporal. No obstante, el verdadero peligro de ese legislador reside no tanto en sostener esa supuesta verdad, sino en que debe imponerla coactivamente, pues de otro modo su ley se hace inexistente. A fin de cuentas, se trata de una ley que en sí misma no es más que un acto de voluntad privada. En otras palabras, una voluntad superior que se impone y limita a una voluntad inferior.

Se produce además un cambio radical en el modo de entender el sentido del bien común. La comunidad, surgida de la costumbre y la tradición, que es siempre concreta, se vuelve algo muy distinto, pasa a tener carácter formal y abstracto, se convierte en un diseño que existe con anterioridad a su efectiva configuración y que ha de ser impuesto a una masa amorfa de individuos. La sociedad deja de ser una comunidad natural para constituirse en “una colectividad que se constituye por un acuerdo especial de la voluntad, un consentimiento, que puede llamarse unidad en un sentido moral”⁸, moral en cuanto surgida de una multitud accidental de individuos yuxtapuestos, o más bien, de la voluntad de cada uno de ellos, que se compromete a acatar libremente el precepto natural y universal de amor mutuo y misericordia, por encima de sus corrompidas tendencias e inclinaciones. En otras palabras, el bien común deja de ser fin o principio para convertirse en sistema, en el medio colectivo y abstracto por excelencia, el que permite al individuo abstracto alcanzar “su fin”, sin la mediación concreta de la ayuda del otro, del prójimo con el que comparte su vida. Lo real, lo que realmente existe, no es la comunidad, sino el conjunto matemático de ese nuevo tipo de individuos abstractos y aislados.

Se entiende entonces que el único objeto de la ley sea el reparto por medio del intercambio contractual. Se ponen de ese modo las bases del “individualismo posesivista” que tanta importancia llegaría a tener en el desarrollo de la economía moderna. La sociedad se explica entonces como el resultado de un pacto entre individuos, que se suponen previos a ella, cuyo objetivo primordial es precisamente fijar y determinar lo que se debe imponer como bien común.

Con este planteamiento Suárez está dando por supuesto que es posible la existencia de una situación anterior a toda forma política, a toda ley humana.

⁸ *Defensa de la fe*, Libro III, cap. 11, n. 7.

Luego, en principio, antes de la constitución de la sociedad, lo que existe es una anarquía, pues no hay ninguna tendencia innata al orden y la convivencia, anterior a la experiencia, a la costumbre, a la historia y –por tanto– al tiempo. Una sociedad justa es, por tanto, libre, igualitaria y anárquica. Aparece aquí implícito el concepto de “estado de naturaleza”, anterior a la aceptación del precepto de la ley divina, previo al reconocimiento del fin sobrenatural. A partir de ese estado de naturaleza surgirá el contrato social que da lugar a la sociedad, a la unidad moral.

El problema de una sociedad así entendida es que, por ser obra de voluntades individuales –que solo se refieren a sí mismas– ese pacto carece de consistencia propia. Le viene a suceder lo mismo que a una máquina cuyas piezas, por estar perfectamente definidas, individualizadas, carecen de mediación y necesitan de un motor, una energía externa que la mueva. Una sociedad compuesta de individuos homogéneos y separados tampoco puede moverse por sí misma, necesita ser movida desde fuera, a partir de la energía que supuestamente brota de forma espontánea de la voluntad arbitraria de cada uno de esos individuos.

Por otro lado, como la probabilidad de coincidencia de todas esas voluntades inconexas es casi nula, una sociedad de ese tipo solo puede ser viable por la imposición del poder del más fuerte; como muy bien vería Hobbes. En otras palabras, una sociedad contractual solo se puede mantener con el poder del Estado. Reducida la sociedad a un mandato que solo puede ser establecido por un poder absoluto, se entiende el prejuicio moderno de justificar la ley y el orden en nombre de la eficiencia.

En el esquema de Suárez, el que gobierna no tiene autoridad sino poder, necesita de la fuerza para obligar a un bien común impuesto desde fuera a cada uno de sus súbditos. Eso le llevaría a suponer que el poder solo puede provenir de los súbditos, que de algún modo se lo transfieren al que gobierna. Solo el pueblo dispone de poder para determinar el bien común, pero solo lo logra de modo eficiente si lo traspasa al soberano que se encarga de establecerlo de modo operativo; lo cual conlleva una cuasi-alienación, no una delegación. Para que la ley sea estable el poder del soberano debe ser absoluto e irreversible, con la única condición de que vele por el bien común del cuerpo social, lo cual le llevaría a legitimar el regicidio en el caso de que el gobernante no procediera de ese modo, pues es la única vía de que el poder vuelva otra vez al pueblo, al que pertenece por derecho natural. Como se puede comprobar, el Estado viene a ser una forma separada, un artefacto que se añade *a posteriori* a la materia separada de un supuesto estado de naturaleza.

Una ley así entendida nada tiene que ver con un orden inmanente comprendido por la razón según la equivalencia *ordo rerum* y *ordo rationis*; se trata más bien de un orden *a priori* que será luego aplicado de forma violenta al supuesto desorden natural de las cosas. Es decir, la ley se hace inseparable del poder y la eficiencia, y en consecuencia, es sumamente frágil e inestable. Se entiende entonces el empeño de Suárez para dotarla de estabilidad, para lo cual va a destacar su estructura racional, su certeza, como corresponde a lo que es resultado de una razón lógica y calculadora. Surge así un racionalismo que se sigue del voluntarismo que está en el origen de este planteamiento.

Como luego verían muy bien los economistas modernos, la estabilidad de un orden que se impone por la fuerza solo puede provenir de su racionalidad formal o geométrica, de que se plantee como el logro de un orden social abstracto óptimo y fijo, de un máximo *a priori*, que se puede calcular, y que se orienta a su vez al logro más eficiente de los intereses individuales. El orden estable de Suárez se pretende un orden de razón, pero solo en cuanto pensado *a priori*, no en cuanto surgido de una razón prudencial que busca la mejor salida a cada situación concreta.

En un mundo como el de Suárez, en el que la naturaleza y la costumbre han perdido su sentido, la promulgación se convierte en algo indispensable para la existencia misma de la ley. Separada del orden cósmico, más allá del devenir de los procesos naturales, la promulgación de la ley se convierte en algo esencial. Sin ella la ley quedaría ignorada y sin efecto.

Por promulgación hay que entender algo novedoso: la operación casi mecánica de imponer sobre una materia informe el modelo acabado que una razón ha pensado previamente, un molde que debe ser aplicado a una masa informe para dar lugar a un orden acabado. La ley deja de ser el principio que se va haciendo manifiesto en la convivencia de los hombres en medio de la dinámica de los procesos naturales, donde por medio de la costumbre aparece lo que se debe hacer de modo razonable, lo que es viable aquí y ahora, para pasar a ser un texto, una estructura necesariamente externa, que hay que imponer de modo violento a unos súbditos que solo tienen conciencia. Lo interesante, o lo paradójico, es que, precisamente por eso, ese tipo de ley es siempre ignorada, no está escrita en lo más hondo de la acción humana, sino que resulta algo superfluo, impuesto desde fuera.

Con anterioridad a este planteamiento de raíz nominalista, la Creación se había considerado el modo de promulgación de la ley eterna, que hacía que todas las criaturas –racionales, o no– fuesen manifestación y camino hacia la sabiduría y la vida divina. En el momento que se le niega a la naturaleza ese

carácter de manifestación de la sabiduría divina, solo cabe recurrir a la siempre desconocida e imprevisible voluntad revelada de un legislador divino muy alejado de la realidad. Se deja de reconocer que la Creación prepara el camino para la plenitud de la expresión de la sabiduría divina en la persona del Hijo de Dios hecho hombre.

Al dejar de lado el sentido de la analogía de proporcionalidad, la ley solo es aplicable a los animales en sentido metafórico. No pueden estar sometidos a la ley ya que no pueden ser gobernados por la palabra, no les alcanza la promulgación. Eso quiere decir que se niega que la Creación sea unidad ordenada; que haya una tendencia de todas las criaturas hacia su principio y fin, que es la misma ley eterna. Desaparecida la causa final, solo permanece la causa eficiente.

Si la ley no se entiende como una realidad en marcha, como algo inserto en la dinámica misma de lo cósmico, entonces hay que buscar algún procedimiento para que el precepto sea impuesto de modo directo en la mente de la gente. La promulgación se convierte entonces en artefacto, en una prótesis que impide las malas y desordenadas tendencias de la naturaleza, pues de otro modo la ley no existiría. La promulgación se convierte así en palabra escrita, en letra exacta pero muerta, que no mueve sino que frena. En este modo de entender la ley está el antecedente de la importancia que las matemáticas y el cálculo van a tener en la ciencia moderna, y de modo muy especial en la teoría económica moderna. El fin de la ley acabará por convertirse en el logro de un equilibrio que solo será cierto si se puede expresar mediante la resolución de un sistema de ecuaciones.

CONCLUSIÓN

Con las sugerencias que he ido dejando apuntadas a lo largo de esta conferencia no he pretendido asignar a Suárez la total responsabilidad de los fundamentos de la antropología en la que se fundamenta la economía moderna, ya que no se adecuaría a la verdad de las cosas, pero es indudable que su eclecticismo a la hora de intentar una síntesis entre Tomás de Aquino y Duns Escoto le llevó a adoptar unas posturas en las que estaba como en germen la antropología que hizo posible el desarrollo de esas filosofías de la historia que son las teorías económicas modernas. Unas ideas que tomarían su propio camino en el pensamiento de Descartes, Hobbes y Spinoza, a partir de los cuales se transformarían en inspiradoras de lo que ahora conocemos como economía.

BIBLIOGRAFÍA

Aubenque, Pierre (1998), *Suárez et l'avenement du concepte d'être*, en Cardoso, Adelino (ed.), *Francisco Suárez (1548-1617) Tradição e Modernidade*, Colibri, Lisboa.

Bastit, Michel (2005), *El nacimiento de la ley moderna*, Educa, Buenos Aires.

Boulnois, Olivier (1995), "Le deux fins de l'homme l'impossible anthropologie et le repli de la théologie", *Les Études philosophiques*, n° 2, pp. 205-222.

Courtine, Jean-Francois (1990), *Suárez et le Systeme de la Métáphysique*, Press Universitaires de France, París.

Courtine, Jean Francois (1999), *Nature et empire de la loi. Études suaréz-ziennes*, Vrin EHSS, París.

Cross, Richard (2005), *Duns Scotus and Suares at the Origins of Modernity*, en Hankey Wayne J. y Hedley Douglas (eds.), *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rethoric and Truth*, Ashgate Pub. Co., Farnham.

de Muralt, André (2002), *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Scoto, Ockham y Suárez*, Istmo, Madrid.

Faccarello, Gilbert (1999), *The Foundations of Laissez-faire: The Economics of Pierre de Boisguilbert*, Routledge Studies in the History of Economics, Londres.

Ferrater Mora, José (1953), "Suárez and Modern Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, vol. 14, pp. 528-547.

Gilson, Etienne (1949), *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto.

Hamilton, Bernice (1963), *Political thought in sixteenth-century Spain: a study of the political ideas of Vitoria, De Soto, Suárez, and Molina*, Clarendon Press, Oxford.

Löwith, Karl (1949), *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago.

Lubac, Henri de (1946), *Surnaturel. Études historiques*, Aubier-Montaigne, París.

MacIntyre, Alasdair (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, Duckworth, Londres.

Mahieu, Leon (1921) *Francois Suarez: sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Desclée de Brouwer et Picard, París.

Mesnard, Pierre (1949), "Comment Leibniz se trouve placé dand le silage des Suarez", *Archives de Philosophie*, vol. 18, pp. 7-32.

Miner, Robert C. (2001), "Suárez as Founder of Modernity: Reflection on a Topos in Recent Historiography", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 18, n° 1, pp. 17-36.

Montag, John (1999), *Revelation: The False Legacy of Suárez: A New Theology*, en Milbank, John; Pistock, Catherine y Ward, Graham, *Radical Orthodoxy: A new Theology*, Routledge, Londres y Nueva York.

Pabst, Adrian (2012), *Metaphysics. The Creation of Hierarchy*, William B. Eerdmans Pub. Co., Cambridge.

Pereira, José (1997), *Suárez: between scholasticism and modernity*, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin.

Polanyi, Michael (1992), *La gran transformación*, FCE, México.

Riley, Patrick (1986), *General Will before Rousseau: the transformation of the Divine into the Civic*, Princeton University Press, Princeton.

Salas, Victor M. y Fastiggi, Robert L. (2014), *A Companion to F. Suárez*, Brill, Boston.

Steiner, Philipe (1998), *La science nouvelle de l'économie politique*, PUF, París.

Suárez, Francisco [1597 (1996)], *Disputaciones Metafísicas*, Biblioteca hispánica de filosofía, Gredos, Madrid.

Suárez, Francisco [1612 (1971)], *De Legibus*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid.

Suárez, Francisco [1613 (1979)], *Defensa de la fe católica contra los errores del anglicanismo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

Villey, Michel (2003), *La Formation de la Pensée juridique moderne*, PUF, París.