

# Economía en la génesis de la modernidad

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega

Universidad de Navarra

Pamplona

2011

---

## *Claves del pensamiento moderno*

### **A la búsqueda de una secularidad**

La herencia nominalista había planteado un dilema: o encerrarse en una racionalidad estrecha, limitada a la singularidad de lo espacio temporal, dejando fuera la trascendencia, o arrojarse en manos del fideísmo, que a pesar de su proclamada apertura a la trascendencia la dejaba bloqueada y estéril.

En el plano político, si solo se admitía la existencia real de lo singular, desaparecían los vínculos políticos naturales, los que se fundamentan en la apertura de la persona. La ley dejaba de estar implícita en el orden de la naturaleza, en la que está inserta la acción humana, para ser expresión de una voluntad divina explícita venida desde fuera. Se facilitaban así concepciones teocráticas de la sociedad, incompatibles con la libertad religiosa, con la dignidad de la persona, dando lugar a multitud de conflictos y divisiones, como las llamadas “guerras de religión”<sup>1</sup> de los siglos XV y XVI.

Con la excusa de imponer la paz de modo eficiente y rápido, se afianzó un nuevo poder absoluto, que se pretendía situar por encima y más allá de la conciencia de sus súbditos, alegando que actuaba como ministro de la voluntad divina. Un nuevo tipo de gobernante que en realidad solo podía apoyarse en la arbitrariedad de su voluntad absoluta.

---

<sup>1</sup> En realidad la cosa es mucho más compleja y esas guerras estuvieron más motivadas por los intereses de los monarcas absolutos, que creían actuar en el nombre de Dios.

Después del concilio de Trento, en un intento de superar la amarga experiencia de la fractura de la cristiandad, habían surgido posturas<sup>2</sup>, tendentes a conciliar las teologías católicas y protestantes sobre temas como la gracia, la predestinación y el libre albedrío. Según esas posturas, lo sobrenatural -la gracia- venía a ser algo exigido por la naturaleza humana.

En un intento de huir de ese pesimismo, que insistía en que sin la gracia la naturaleza humana quedaba incapacitada para realizar el bien, y con vistas a lograr una secularidad como la reclamada por los humanistas, que solo dependiera de lo que estaba al alcance de los hombres, se desarrollaría un interesante proyecto cultural que tendría lugar principalmente en la España de los siglos XVI y XVII<sup>3</sup>.

El objetivo de ese proyecto era elaborar un marco teológico y jurídico en el que los hombres de diversas creencias y culturas pudieran ejercer la libertad, articular la fe con la razón, y construir el orden de la ciudad, sin tener que someterse a algún tipo de tiranía teocrática. Como asunto incidental se pretendía dejar claro la absoluta gratuidad de la gracia.

Uno de los frutos más importante de ese debate sería la aparición del concepto de hombre en “estado de pura naturaleza” que, como se verá, tendría importantes consecuencias en el desarrollo del pensamiento económico moderno.

## El “estado de naturaleza pura”

Conviene tener presente que los teólogos y juristas españoles, bajo los reinados de Carlos I y su hijo Felipe II, se enfrentaban con una situación histórica inédita. Bajo una misma corona había súbditos católicos, protestantes, paganos, europeos, americanos, fieles e infieles. Esto hacía urgente disponer de un nuevo fundamento del orden político que no se apoyara en la ley divina positiva, que fuera independiente de las distintas culturas, creencias y religiones.

Lo mejor sería partir de lo empírico, que era la actitud que sostenía el nominalismo, lo que se pensaba era también el camino seguido por el derecho romano en la época del imperio, cuando se dio lugar al concepto de derecho de gentes. Había que atenerse a la autosuficiencia del mundo, dejando a un lado el problema religioso. Solo así sería posible construir un nuevo sentido de la secularidad que evitara el dilema entre el racionalismo y el fideísmo. Había que buscar una solución que fuera algo así como un equilibrio entre fuerzas antagónicas en presencia.

Planteadas así las cosas, la solución al problema podría ser establecer un concepto de naturaleza humana, que fuese aceptable tanto para fieles como para infieles. Eso implicaba enfrentarse con el problema del fin del hombre<sup>4</sup>, de modo más concreto, buscar respuestas a las preguntas que se habían hecho luteranos y humanistas: ¿Qué relación existía entre la vida en el

---

<sup>2</sup> Un ejemplo de estas posturas es la de Miguel Bayo (1513-1589) teólogo católico de tendencia agustinista pesimista, que sería predecesor de Jansenio.

<sup>3</sup> Una buena introducción a la escuela de Coimbra es Di Vona P. (1968).

<sup>4</sup> Sobre este tema se puede consultar H. de Lubac (1946).

seno de la ciudad y el plan de salvación, el destino de cada hombre? ¿Tenía el hombre un fin humano y otro sobrenatural?

Tomás de Aquino había sostenido que la visión de Dios era el fin natural del hombre. El dominico italiano Tomás de Vio, conocido como el Cayetano, creyó ver una dificultad en este planteamiento, pues si el hombre estaba destinado a un fin natural que no podía alcanzar con sus propias fuerzas, lo sobrenatural vendría exigido, no sería una gracia. En este sentido interpretó que no podía referirse a un apetito activo, sino más bien una capacidad pasiva -obediencial- para percibir ese don. Además, si como había afirmado Aristóteles, a toda potencia pasiva le tenía que corresponder una potencia activa, situar en el hombre un apetito natural inalcanzable con las propias fuerzas de la naturaleza, sería algo inexplicable y contradictorio. Su propuesta consistió en considerar la omnipotencia divina como único principio activo, dejando en el hombre la mera potencia receptiva.

A partir de aquí, se iniciaría, como veremos, un debate que llevaría hacia una separación cada vez más radical entre naturaleza y gracia. En poco tiempo el concepto de persona elaborado por Aquino se haría difícilmente reconocible.

En un primer momento se comenzaría afirmando, como pura hipótesis, luego como si se tratara de una realidad empírica comprobable, que los hombres tenían un fin estrictamente natural, en el sentido de proporcionado a lo que se pensaba era su verdadera naturaleza, asequible a sus propias fuerzas. Se estaba dando por supuesto la existencia de una naturaleza humana cerrada y completa en sí misma, con perfecto control de todos sus principios activos y pasivos, autónoma y autosuficiente, que podía alcanzar por sí misma su fin natural. Pero entonces, si se quería ser coherente con la fe cristiana y con la filosofía de Aristóteles, no quedaba más remedio que distinguir en el hombre dos formas de beatitud, una sobrenatural, ver a Dios, donde se realizaría plenamente la felicidad, que constituía un don gratuito, por encima de la capacidad natural, y otra beatitud natural, relativa a la satisfacción de unos supuestos apetitos naturales, algo así como un bienestar mundano, alcanzable con las propias fuerzas.

Con este desdoblamiento de fines el llamado sobrenatural, pasaba a ser algo extrínseco, no estrictamente necesario para la naturaleza humana, que tenía su fin propio, que podría alcanzar por sus propias fuerzas. No quedaba entonces muy claro como en un momento posterior esa misma naturaleza podría recibir una accidental ordenación gratuita a un fin sobrenatural, al que solo tendría acceso por pura y estricta revelación, algo que en principio no requería bajo ningún aspecto.

Se venía a sostener, de modo más o menos implícito, que en principio no había nada en la naturaleza humana que apuntara a ese posterior y sobrevenido fin sobrenatural. De modo que sería perfectamente posible una vida plenamente humana, en completa ignorancia de la existencia de un fin sobrenatural. Se estaba insinuando que la recepción de ese fin sobrenatural vendría a anular y suplantarse el fin natural del hombre, cambiando su naturaleza, para convertirlo en un ser distinto. En otras palabras, había un abismo tan insalvable entre lo natural y lo sobrenatural, como entre la nada y el ser.

Además, con la introducción de este concepto de “naturaleza humana pura” el pecado original se convertía en un hecho inobservable, la deficiencia de la condición humana dejaba de ser experimentable. Solo quedaba el camino del naturalismo, la aceptación de la normalidad empírica de la condición humana, la única posible. Algo que, como veremos, era lo que efectivamente acabaría por suceder.

No tiene nada de extraño que se empezara a sostener que la razón humana era limitada, que de ningún modo podía tener como fin natural la visión de Dios. El hombre debía ser estudiado con objetividad natural, *etsi Deus non daretur*, como si Dios no existiera. Se abría así la posibilidad de establecer un orden moral puramente natural, o mejor dicho naturalista.

No se tuvo en cuenta que cuando Tomás de Aquino había hablado de la visión de Dios como fin natural del hombre, no lo había hecho sólo como teólogo, sino también como filósofo aristotélico. De todos modos, conviene reconocer que Cayetano nunca llegaría a hablar abiertamente de una pura naturaleza humana, como harían algunos de sus comentaristas españoles, pero fue suya la idea de una ruptura entre lo natural y lo sobrenatural, entre la razón y la fe, que provocaría no pocas y graves dificultades en la evolución posterior del concepto de persona.

## De persona a sujeto

El teólogo español Francisco Suárez (1548-1617) sería el más importante defensor del concepto de naturaleza pura, algo que encajaba plenamente con su proyecto de elaborar una filosofía<sup>5</sup> como síntesis superadora del nominalismo y el realismo.

Suárez se propuso estudiar la realidad formalmente, desde la objetividad e inmutabilidad de las esencias racionales, con vistas a expresar la verdad estrictamente necesaria a priori. Su proyecto de filosofía consistía en poder deducir analíticamente lo real a partir de un catálogo de esencias definidas e inmutables. Con ese objetivo se vio obligado a dejar de lado el plano de la existencia, desde el que no es posible un conocimiento tan preciso y formal de la realidad como el que había propuesto. Solo suprimiendo la ambigüedad de lo vital, de lo que se resiste a la analítica, sería posible el tipo de conocimiento que perseguía.

Al dejar de lado el plano de la existencia, de la vida, donde se desenvuelve la acción humana, la relación del hombre con la materia, con la corporalidad, se tornaría extraordinariamente problemática. Se crearía una tensión y enfrentamiento entre la razón y la naturaleza que desde ese enfoque no podía ser resuelto.

Para Tomás de Aquino la existencia constituía la suprema perfección del ser. Consideraba la vida como el ser acrecentado, en plenitud. De hecho al concepto de ser se había llegado por deducción de la vida. La vida consciente, la naturaleza racional, era lo más alto y digno del ser

---

<sup>5</sup> Para conocer más sobre la filosofía de Suárez, desde un punto de vista muy partidario, se puede consultar Pereira, J. (2007) Desde un punto de vista muy opuesto se puede consultar Gilson, E. (1965).

creado, *qui non intelligit non perfecte vivit*. La persona tiene su esencia, lo que es en cada momento, pero no se agota en ese modo de ser.

Para Suárez, por el contrario, correspondía a la esencia la suprema perfección del ser, lo cual suponía dejar de lado todo lo no conceptualizable, tal como sucede con la vida. Desde este punto de vista, la persona vendría a coincidir con la esencia humana, lo que viene a ser como la negación del concepto de persona, al menos tal como este había sido esbozado por Tomás de Aquino.

Al situarse en el plano de las esencias, el ser comparece como estático o axiológicamente neutral, con lo que el hombre dejaba de tener ese carácter paradójico que había señalado Tomás de Aquino, un ser destinado a un fin que le superaba infinitamente.

Para Suárez el conocimiento era “representación” de una realidad que estaba ahí fuera. Estaba constituido por construcciones racionales, estructuras lógicas, fijas e inmutables, propias de la mente humana, separadas del ámbito externo de la experiencia, de lo contingente y cambiante, de lo que se resistía a la formalización.

El conocimiento sería el ámbito de lo racional, de lo perfectamente definible, de lo que no tiene “rozamientos” ni “dependencias”, donde el tiempo no cuenta, donde la naturaleza se manifiesta como uniforme e inalterable. Por contraste, el mundo de las cosas empíricas sería el ámbito de lo imperfecto, donde caben “rozamientos” y “dependencias”, donde el tiempo cuenta, donde la naturaleza se manifiesta como irregular, imprevisible, y de algún modo como “irracional”.

Vistas las cosas desde el mundo de las esencias, el tiempo, que se vive y se experimenta, pero no se deja definir, se convierte en un enigma. Dejar de lado la existencia, prescindir de las tendencias vitales, implica prescindir del movimiento, plantear de otro modo la relación entre el espacio y en el tiempo, dimensiones fundamentales de la acción humana.

Lo que estaba debajo de la filosofía de Suárez era la pretensión de que la razón podía fijar autónoma y soberanamente los límites de su propia capacidad, o lo que es lo mismo, que todo aquello que la razón no pudiese abarcar podía ser arrojado en el ámbito de “lo irracional”. Como resulta patente que la razón no puede limitarse a sí misma, pues sería algo contradictorio, sería la voluntad la que, desde fuera, impondría esos límites a la razón. Pero, a partir de ese momento razón y voluntad, necesidad y libertad, quedarían enfrentadas. Se produciría una fractura entre razón especulativa y razón práctica.

Dar por supuesta la existencia de una naturaleza humana pura es lo mismo que admitir que el hombre no puede ir más allá de sí mismo, que ha quedado atrapado en una humanidad demasiado humana. Parece obligado a ignorar todo lo que supere su comprensión, estrechar el ámbito de la realidad a lo que pueda ser situado en el plano analítico de lo espacio-temporal, algo esencialmente profano, construido por la métrica y el cálculo, a partir de la cantidad y el

número, dejando fuera la dinámica de lo vital<sup>6</sup>. Al hombre solo le será dado conocer en esta vida cómo las cosas funcionan, con vistas a servirse de ellas, pero debe renunciar a ir más allá.

Al cerramiento del hombre sobre un fin meramente natural, le corresponde a su vez un cerramiento de la naturaleza sobre sí misma. La creación no puede seguir siendo ese todo unitario que tiende hacia Dios, y ayuda al hombre a guiarse en su propio camino. Se convierte en un mecanismo, un sistema cerrado en equilibrio, del que el hombre puede servirse con vistas a su propio interés, al logro de un fin natural, que puede conseguir con sus propias fuerzas.

Este modo de elaborar la filosofía y de la teología reflejaba la mentalidad racionalista de toda una época, de una generación que se sentía capaz de definir con toda precisión lo que de natural y de sobrenatural había en el hombre, que estaba convencida de que mediante un riguroso análisis sería posible llegar a establecer con exactitud en que consistía ese “mínimo común denominador” -estado de naturaleza pura- una vez que se hubiera logrado separarlo de la gracia.

El mismo objetivo político de establecer una “naturaleza pura”, común para “fieles” e “infieles”, facilitaría que, lo que en principio había nacido como hipótesis teológica, con vistas a defender la gratuidad de la gracia, acabara por convertirse en un hecho histórico, dando por supuesto que esa era la situación en la que se encontraban los “infieles” de las Indias recién descubiertas. Un objetivo que, por otro lado, tendría consecuencias muy ventajosas para la cada vez más consolidada monarquía absoluta: del fin natural del hombre se encargaría el Estado, mientras que del fin sobrenatural de las almas, esotérico en los dos sentidos del término, se encargaría la Iglesia<sup>7</sup>.

## Una nueva concepción de la ley y el bien común

Para Tomás de Aquino, la ley se situaba en el plano existencial, formaba parte del dinamismo de la persona que en medio de una creación en continua tendencia hacia su último fin, puede descubrir su propio camino. La consideraba un principio extrínseco de las operaciones humanas<sup>8</sup>, un concurrir de la acción divina en las operaciones libres de la persona humana. No se oponía a la libertad, sino que solo bajo cierta razón de gobierno, que la divina providencia ofrecía a la criatura humana, podía ésta realizar su libertad.

En ese sentido, Tomás de Aquino había presentado la “ley natural” como participación analógica, dentro de la historia, en la sabiduría divina. Una especie de puente entre la “ley eterna”, perfecta e inmutable y la “ley humana” perfeccionable e histórica. Entre la sabiduría infinita de Dios y el conocimiento que el hombre, a través de su integración en el orden misterioso de la naturaleza, podría alcanzar sobre su propio fin. Un modo de entender la ley que sólo tiene sentido si la creación entera tiende hacia Dios.

---

<sup>6</sup> La influencia de Suárez y sus colegas de Coimbra en el origen de la ciencia moderna puede estudiarse en Grant, E. (1996) y en Gómez-Camacho, F. (2004) que estudia con más detalle el pensamiento matemático de Juan de Lugo.

<sup>7</sup> Sobre las implicaciones de estas separaciones se puede consultar Rhonheimer, M. (2009).

<sup>8</sup> El principio intrínseco es la potencia y el hábito.

Por contraste, para Suárez,<sup>9</sup> puesto que la “ley natural” tenía que estar al alcance de posibilidades de una naturaleza humana pura, tenía que ser una realidad presente y perfectamente dominable para la mente humana, tenía que estar constituida por un sistema de normas racionales, expresas y suficientemente promulgadas, procedentes de un legislador. Un modo de entender la ley que solo de modo extrínseco tenía que ver con Dios<sup>10</sup>. Se trataba de un modo muy distinto al sentido tradicional de entender la ley natural, que nunca la había considerado escrita, ni perfectamente definida, sino que se encontraba como escondida en el misterio del ser, remitía a lo que estaba más allá de lo meramente humano.

El enfoque de Suárez la ley dejaba de lado las tendencias naturales, sólo podía ser un esquema racional cerrado, una realidad perfectamente acabada, que informaba a la razón pero no la movía. Era entonces patente que si no movía no podía ser ley. Se hacía necesaria una voluntad que desde fuera hiciese obligatorio ese esquema, es decir, provocara el movimiento. Vistas así las cosas, lo propio de la ley solo podía ser el precepto explícito, general, justo y estable, que movía y obligaba desde fuera. Esto quiere decir que para Suárez era la voluntad la causa eficiente del acto, que puede llevarse a cabo sin conocimiento del objeto. Entendía el acto de la voluntad como autónomo e independiente en su misma raíz del intelecto.

No obstante, en un intento de establecer un puente con el enfoque de Tomás de Aquino, que había definido la ley como algo relacionado con la razón, consideraba Suárez que debía ser manifiesto a todos que el precepto apuntaba al bienestar de la comunidad, que era lo que lo constituía en razonable, daba motivo para acatarlo. De este modo introducía un doble acto, primero del entendimiento que lo veía razonable, luego de la voluntad que lo acata. Pero la razonabilidad del precepto, que es lo propio de la razón teórica, no es lo mismo que hacer “lo justo”, que es lo propio del juicio de la razón práctica. En resumidas cuentas, la ley pasaba a ser en última instancia un acto de la voluntad de un superior que obliga a un inferior. Se abría así el camino hacia el subjetivismo y el positivismo jurídico.

Al ignorar las tendencias naturales, propias de la vida, el concepto de ley se tornaba problemático. Desde el punto de vista de la razón teórica era un “estado” de la comunidad, un diseño fijo e inalterable de un bienestar, que ni se mueve ni mueve. Se hace entonces imprescindible una “fuerza”, la voluntad, que desde fuera provoque el paso de un estado al otro. La ley quedaba planteada como sucesión diacrónica de actos sucesivas de la razón y la voluntad, sin una conexión explicable entre ellas.

Todo esto es consecuencia de que la ley, movimiento y vida hacia el propio fin, solo tiene sentido en el plano de la existencia. Por eso cuando se la sitúa en el plano de las esencias, el análisis de ese movimiento da lugar a una sucesión de actos psíquicos, a una “especialización”

---

<sup>9</sup> Queremos advertir que en lo sucesivo haremos un resumen de las posturas de Molina, Vázquez y Suárez. Para estudiar este tema con más detalle se puede consultar Larrainzar C. (1976); Villey, M. (2003); Bastit, M. (2005); Todescan, F. (1973); Ambroseti, G. (1951).

<sup>10</sup> Se adelantaba así el famoso *etiam si daremus* de Hugo Grozio. En poco tiempo Dios pasaría a ser una hipótesis no necesaria de la que se podría prescindir, como efectivamente ocurrió.

del tiempo, o lo que es lo mismo, a la idea del tiempo como absoluto homogéneo y divisible al infinito<sup>11</sup>. Si se prescinde del tiempo existencial, que gira alrededor del “instante vivo”, solo queda el tiempo esencial o “espacializado” que pretende “puntualizar”, con indiscutible certeza, el exacto suceder de los actos psíquicos constitutivos de la ley<sup>12</sup>. Se produce entonces una discontinuidad debajo de la cual está el enfrentamiento entre la razón y la voluntad, consecuencia de plantear la acción humana desde el plano de las esencias.

En el “tiempo existencial”, el propio de la persona, no se da ese enfrentamiento entre la razón y la voluntad, pues queda superado por el “juicio” sobre la unidad del movimiento tendencial. No hace falta recurrir a esa cadena de saltos, “decisiones” de la voluntad, con la que se trata de superar esa supresión del movimiento que conlleva la “espacialización” del tiempo, la esencialización de la acción humana. La “decisión” se convierte en incomprensible, supone un salto en el vacío entre “puntos”, estados inconexos, con los que se pretende analizar la vida, la acción humana. El “deber ser” de las esencias conlleva una especialización del tiempo, dejar fuera las tendencias de la vida.

La ley quedaba reducida a la norma tal como sale de la voluntad del legislador. No permite ir más allá del texto que promulga esa voluntad. La única fuente del derecho pasaba a ser el mandato explícito del legislador.

Para Tomás de Aquino la ley era regla y medida, expresión de un Dios creador que mueve todo hacia su fin, que exige al hombre indagar y buscar. Para Suárez, por contraste, la ley pasaba a ser expresión de un Dios legislador, un dato positivo, que se dirige solo a seres racionales, para que cumplan y obedezcan, sin contar para nada con el resto de la Creación.

Esa ausencia de dinamismo produciría un cambio radical en el sentido del derecho. Mientras que para Aquino el derecho era el arte dinámico de encontrar “lo justo”, bajo el amparo de la ley, que protege el bien común; para Suárez el derecho no es búsqueda, sino obediencia pasiva y ciega al mandato del soberano. Quedaba sin sentido la distinción entre derecho y ley, entre “lo justo” y “lo legal”.

Es muy significativo, que los tratados *De Iustitia et Iure*, que trataban acerca del arte en la búsqueda de lo justo, fuesen progresivamente sustituidos por los tratados *De legibus*, que trataban de las condiciones objetivas que debían reunir las leyes dictadas por los nuevos soberanos absolutos.

Con este modo racionalista de entender la “ley natural” no se exigía, como sucedía con los enfoques de Lutero y Calvino, que fuese conocida por Revelación, a través del texto sagrado. Bastaba con la razón humana, considerada el texto donde había sido publicada la “ley natural”, el modo para “promulgar suficientemente” su voluntad. Eso exigía que, como sucede con cualquier texto, que la razón debía ser autónoma, “recta” por sí misma. Se trataba por tanto de algo perpetuo, necesario e inmutable, encerrado en la estructura lógica de la mente humana.

---

<sup>11</sup> Todescan, F. (1973), pp 150 ss.

<sup>12</sup> Sobre este tema ver Gómez Camacho, F. (1998), pp 230.

Para nada necesitaba de la orientación y apoyo del orden misterioso de la Creación, de ninguna consideración teleológica de la praxis humana.

Todo parecía indicar que se había alcanzado una nueva secularidad basada exclusivamente en el concepto de naturaleza humana pura. A partir de principios contenidos en la razón, se podían deducir reglas suficientemente precisas como para ser constituidas directamente en normas de derecho. No cabía duda de que las conclusiones deducidas de los primeros principios racionales participaban de la evidencia, universalidad, e inmutabilidad de esos primeros principios.

En este modo de entender la ley natural tenía que ver la influencia que, vía humanismo, la teología española del siglo XVI había recibido del racionalismo estoico, que también había perseguido un fin natural intrínseco, en la existencia de un logos alcanzable a la razón humana. Consideraban que la razón humana podría por sí misma deducir la "ley natural" con absoluta necesidad e inmutabilidad. Una ley que sería un conjunto de normas que la razón podría encontrar dentro de sí misma.

A partir del enfoque de Suárez se abría la posibilidad de construir un universo ético sin referencia a una realidad misteriosa y trascendente. Se haría posible lo que Max Weber llamaría el "desencantamiento de la naturaleza", la autonomía radical de la "ley natural", que paradójicamente llevaría a su estancamiento y esclerosis. Fundada sobre la coherencia de una razón lógica, de la que el mismo Dios dependía, la ética se convertiría en un sistema cerrado y autónomo. En nombre de una mal entendida racionalidad se abandonaba la condición paradójica del hombre, su incesante búsqueda de la plenitud de una verdad, que le atraía pero que a la vez le desbordaba de modo infinito.

Este modo racionalista de entender la "ley natural" como conjunto de normas fijas, necesarias e inmutables, chocaría de modo inevitable con la realidad de la vida diaria, donde predomina lo contingente y el cambio. Ante este evidente contraste, la reacción de Suárez consistió en afirmar que lo que cambiaba no era la ley, sino la "materia" a la que se aplicaba. En otras palabras; venía a insistir en que la ley necesitaba y debía ser interpretada por la prudencia del gobernante. Se ponían así las bases de la casuística y el probabilismo, típico de la moral barroca de los siglos XVI y XVII, con el que se trataba de salvar el desajuste entre conceptos y leyes universales y realidades, por un lado, concretas y singulares<sup>13</sup>, por el otro.

Como un modo de resolver esa tensión entre el esquematismo de la razón y la vitalidad de la historia, sostuvo Suárez que al conjunto de preceptos racionales que constituyen la "ley natural" había que superponer un conjunto de preceptos positivos, la llamada "ley humana", que intenta ajustar las cambiantes circunstancias de la vida diaria a ese modo racionalista de entender la conducta del hombre. Era la voluntad del legislador -única capaz de poner orden- la

---

<sup>13</sup> Se trataba de buscar causas a casos de conciencia, sin recurrir al mero azar o la arbitrariedad, ni a una aplicación rígida de principios fijos. Ni azar, ni necesidad: probabilidad. Eso explica que la razón de enlace entre ellas fuese analítica, con todos los problemas que de ahí se van a seguir. Entre el mundo del ser y el mundo del deber ser los doctores españoles colocaron el mundo probabilista del poder.

que debía superar o por lo menos neutralizar las siempre imprevisibles consecuencias de los cambios en las circunstancias.

La extensión de la ley natural, convertida en un sistema inalterable de normas que se siguen de modo inevitable de sus principios racionales, llevaría a su separación y enfrentamiento con el derecho positivo. No sería fácil hacer justicia a partir de ese modo de entender la ley natural. Con anterioridad, el carácter de natural se atribuía a los primeros principios de la razón práctica, y a las inclinaciones más básicas del hombre, de modo que el resto de las normas y principios se atribuían al derecho de gentes y al derecho civil, ordenamientos jurídicos que se suponían informados por la ley natural, aunque no en toda su pureza ya que había que tener en cuenta las limitaciones y ampliaciones de la existencia cotidiana. A Suárez lo que le preocupa es estudiar la realidad "formalmente", de modo absoluto y sin error posible, de modo que lo justo formalmente tiene que ser justo y en todas partes. Con lo que de hecho estaba provocando que todo se convirtiese en excepciones.

Frente a la "ley natural" situada en el plano de las esencias, de la pura razón, de lo que permanece de modo inalterable, estaba el plano de la existencia, de lo vital, de lo que se desenvuelve en el tiempo, de lo que según Suárez se ajusta al "curso natural" de las cosas, a la eficacia de unas fuerzas ciegas e inevitables, carente de significado moral, algo así como una fatalidad, que situaba fuera de lo político y lo legislativo.

Para Tomás de Aquino, la ley humana era un acto de quien estaba al cargo de la comunidad, con vistas a un bien común, previo y anterior a la ley. Se trataba de una realidad natural dinámica e histórica, que podía mejorar o empeorar, ligada a la tendencia de toda la Creación hacia Dios. Un bien común que se hace más patente en la medida en que hubiese más orden, tranquilidad y paz en las relaciones interpersonales. Toda ley humana era por principio perfectible, orientada a una mejor manifestación del bien común, dependiente de contexto social que la precede y condiciona. Había una circularidad práctica entre el derecho y la justicia, pues el derecho se orienta a buscar lo justo, al tiempo que el derecho se perfecciona con la justicia.

En el planteamiento de Suárez el bien común, o mejor dicho el bienestar de la comunidad, pierde todo el dinamismo que le había atribuido Tomás de Aquino, comparece como una realidad ontológicamente objetiva, unos "estados", sometidos al arbitrio de la razón teórica, principalmente la del legislador. Se trata de "estados" encerrados en las dimensiones puramente terrenas, sin apertura a la beatitud, con la objetividad sin vida de las puras esencias, de la racionalidad estática. Una representación voluntarista de ese fin "natural", algo que, en el mejor de los casos, sólo podría surgir de un consenso de voluntades.

Por ser acuerdo de voluntades el bien común no tenía verdadera consistencia, pasaba a ser una abstracción a priori, que de ningún modo podía ser fin y medida de la ley. Sería el poder, a través de la legislación, el que determinase el bien común. Lo cual significaba privilegiar de manera inequívoca el instante y la arbitrariedad del legislador. Surgía así un concepto utilitarista y contractual de bien común, según el cual la ciudad dejaba de ser natural para convertirse en construcción utilitarista y contractual. Un artefacto que exige violencia y coacción, que todos se sometían a la voluntad del legislador.

Desaparecía el concepto de “lo justo” para ser sustituido por el concepto de “lo legal”, el derecho dejaría de tener por objeto la búsqueda de lo justo, a partir de la realidad de las cosas, de la “materia conformada”, lo justo pasaría a ser lo que determina la ley, lo que establece la voluntad del legislador, llevando a una confusión entre la ley y el derecho.

Se afianzaba así la convicción de que el fundamento de la ley era la decisión del poder soberano, se exaltaba la autoridad del superior en cuanto tal. Se daba primacía a la voluntad sobre el intelecto, donde radica el fundamento del concepto moderno de soberanía. En otras palabras, se reforzaba la consolidación de la monarquía absoluta.

## Una nueva concepción de la soberanía

La conclusión a la que pronto llegaría Suárez es que el poder sólo podía surgir por acuerdo expreso o tácito de voluntades. La soberanía sólo podía nacer de un pacto, de un contrato social de ayuda mutua, por el cual las personas y las familias se sometían a un poder superior, con vistas a un “estado de vida” más satisfactorio.

La decisión individual pasaría a constituir la premisa histórica y lógica del entero desarrollo de la sociedad, el fundamento último de toda soberanía. Daba por sentado que tenía que mediar una “decisión colectiva” para que, desde una situación presocial se pudiera pasar a la constitución del Estado. Dicho de otro modo, el “estado de naturaleza” venía a ser algo así como una cierta “materia social”, necesitado de una nueva y más perfecta forma política, de la que surgiría el Estado. De este modo la dialéctica individuo sociedad, con primacía del primero<sup>14</sup> pasaba a constituir el núcleo de la teoría política. Con la adopción de la doctrina contractualista de la cesión del poder, adoptaba Suárez un enfoque abiertamente voluntarista e individualista, que ha pasado a ser la base del concepto moderno de soberanía.

Desde un enfoque esencialista del acto humano, que abstrae y separa al individuo de su integración en la naturaleza, como ocurre con la visión que Suárez tenía de la persona, se hace inevitable el recurso a un instrumento jurídico, como el contrato, para dar alguna justificación de la existencia de la sociedad, lo cual no dejaba de ser paradójico. Al negar la existencia de una comunidad jurídica natural, anterior al derecho y la ley, la obligatoriedad del derecho de gentes solo podía provenir del consenso de los estados. Quedaba muy claro que, para Suárez, sociedad, derecho y ley, eran consecuencia de una manifestación de voluntad, su fuerza obligatoria proviene de ese acuerdo de la voluntad.

Con el planteamiento de Suárez se disociaba al pueblo de los gobernantes, quedando enfrentados como partes contratantes, como sujetos de derechos opuestos en conflicto. Conducía a un inevitable enfrentamiento entre la soberanía absoluta del pueblo y la soberanía absoluta del rey. Algo muy parecido a los planteamiento de los movimientos libertarios de tiempos de Lutero, al tiempo que una evocación casi profética de lo que sucedería con los movimientos revolucionarios de finales del siglo XVIII.

---

<sup>14</sup> Véase Todescan, F. (1973) pp 144 ss.

No habría acabamiento posible del “estado de naturaleza” sin recibir una nueva forma política, sin colocar al frente un príncipe. Ahora bien, como no podía serlo por derecho divino, como sostenía Suárez -siguiendo en esto a Aquino- solo podía serlo por alienación de los derechos de los individuos en “estado de naturaleza”. Con el fin de dotar de estabilidad a este modo tan precario de constituir el poder del príncipe, Suárez se vería obligado a sostener que esa transferencia implicaba abandono perfecto, definitivo e irreversible, de esos derechos individuales, de tal modo que sería algo así como una *quasi alienatio*.

¿De qué modo se podría garantizar entonces que ese modo de poder no sería arbitrario e injusto? Para Suárez estaba claro que ese poder sólo sería absoluto en la medida que el príncipe velase por el bien de la comunidad. Ahora bien, puesto que el príncipe mismo era un individuo aislado, ¿cómo podría llegar a conocer, por sí mismo, lo que era bueno para toda la comunidad? En último término, si el príncipe no se comportaba como todos esperaban, e impedir el abuso y la arbitrariedad, a Suárez no le quedaba más remedio que apelar al regicidio, lo cual no dejaba de plantear muy graves problemas al fundamento mismo de la ciudad. Si sólo contaba la voluntad individual, que podía incluso desprenderse de su libertad natural, ¿por qué no podría vender su libertad para convertirse en esclavo?

Suárez, creyendo ser coherente con el concepto de ley de Tomás de Aquino, sostuvo que el legislador humano actúa por delegación del poder divino, por lo que no puede ser contrariado. Excluido lo que ese poder divino prohibiese, todo lo demás debía ser considerado indiferente, ya que las cosas permanecen mudas respecto a su fin. La tarea del legislador humano se limitaría a copiar del modo de proceder del legislador divino: convertir los actos indiferentes en buenos, en la medida en que los manda.

El problema de una ley que depende de la voluntad del legislador es la precariedad de su estabilidad. Para Tomás de Aquino esa estabilidad procedía del orden inmanente en el cosmos, de la continuidad entre el orden de las cosas y el orden de la razón. Para Suárez, esa estabilidad solo podía provenir de una razón encerrada en sí misma, o lo que es lo mismo, de la voluntad del legislador. Pero como de ningún modo la razón puede dominar el devenir de la realidad, al final será la ley, expresión de la voluntad del hombre, la que intente imponer estabilidad a la realidad, y no al revés.

Al final no se conseguiría la secularidad que se pretendía, ya que para que las leyes no se convirtieran en pura arbitrariedad, lo que Suárez postulaba era sometimiento de las leyes positivas a la doctrina tradicional de la Iglesia. Un planteamiento en el que quedaba claro que a partir de una ley natural racionalista e idealizada sólo quedaba la arbitrariedad del poder del soberano absoluto.

## Un nuevo enfoque de los precios y la moneda

A partir de Suárez se consolidaría la idea de una economía “natural”, a la que podríamos llamar “esencialista”, que sería como el reflejo del modo estático y racionalista de entender la “ley natural”. Tendría la estructura de un sistema cerrado en situación de equilibrio. Sin tiempo ni incertidumbre, podría ser expresado mediante un conjunto de reglas perfectamente asequible a la mente humana. En su interior los intercambios, se llevarían a cabo en competencia perfecta,

realizados de forma estacionaria, regulados por unos “precios naturales”, relaciones fijas y estables, entre todas las cantidades de bienes disponibles en el sistema.

Por otro lado estaría la economía “corriente” o “existencialista”, sometida a la variación y al tiempo, que no podría ser “representada” dentro de un esquema racional cerrado, fijo y estable. En su interior los intercambios darían lugar a los “precios corrientes”, que solo por casualidad puede que coincidan con los “precios naturales”. No hay modo entonces de saber si esos precios son justos o injustos.

Entre estos dos precios estarían los “precios legales”, fijados por ley<sup>15</sup>, mediante los cuales el poder público trataría de mediar entre ambos. No se sabe con qué fundamento se atribuía a la voluntad del soberano la capacidad, por ella misma, de establecer el precio que conviene a la utilidad de todos. Le correspondía fijar el precio de los bienes más necesarios, como el trigo y el pan. Se fomentaba de ese modo el dirigismo y control de la economía por parte de los poderes públicos.

Como se puede comprobar desaparecía el concepto de “precio justo”, que había perdido su sentido en el nuevo contexto. Se daba por supuesto que el precio legal pasaba a ser el sustituto de ese concepto, ya que lo justo es lo que es conforme a la ley, a la voluntad del legislador.

La variabilidad de los precios “corrientes” llevaba a preguntarse ¿de dónde procede el valor de las mercancías? Solo podía proceder de la subjetividad de cada uno de los individuos empíricos, de sus gustos y preferencias. Quedaba entonces planteada la paradoja del valor: ¿cómo era posible que algo muy útil como el agua no tuviese valor, mientras que algo tan poco útil, como la plata, tuviese tanto valor? ¿Cómo podía la utilidad que es algo subjetivo fijar el precio que es algo objetivo? Un intento de solución fue dar entrada a la escasez, de modo que el precio viniese determinado por el número de individuos implicados, tanto compradores como vendedores.

La moneda dejaba de representar el concepto dinámico de necesidad común, para representar la voluntad de los que la usaban. Se la consideraba una mercancía como las otras, cuyo precio se tomaba, por pacto, como patrón de medida del precio de todas las demás. Para lo cual era necesario que su precio fuera fijo, único modo de garantizar los intercambios futuros. Como se puede comprobar quedaba definida por su función: facilitar los intercambios, actuando como patrón de medida.

Puesto que la moneda era considerada una mercancía más, tenía también tres tipos de precios. Un “precio natural”, que por definición debía ser fijo e invariable, otro “precio corriente” que variaría con las circunstancias, y por último el “precio legal” mediante el cual el legislador trataría de dotar de fijeza al “precio corriente”, con vistas a que las transacciones pudiesen apuntar a una cierta justicia.

Como ya se ha dicho, para que la moneda pudiera desempeñar su función de “medio de pago” debía ser “aceptada por todos”, ser símbolo del pacto de voluntades de todos los que la

---

<sup>15</sup> Sobre este tema se puede consultar Del Vigo, A. (2006).

van a usar. En segundo lugar debía tener un valor fijo, que sólo podía ser determinado por el poder público. Lo que pronto se comprobaría era que estas dos condiciones resultaban incompatibles, no había ninguna mercancía que las cumpliera, el “precio legal” de la moneda acababa por diferir del precio de su sustancia: el oro o la plata de la que estuviese elaborada. ¿Cómo asegurar la constancia de valor de la moneda antes de proceder a la acuñación? Una pregunta a la que los seguidores de Suárez no supieron dar respuesta.

En una supuesta “economía natural”, donde por definición no existe tiempo e incertidumbre, cabría esa ficción que se llama trueque, con lo que la moneda carece de sentido. Lo cual viene a confirmar que la moneda no es una medida natural, sino algo relacionado con el bien común, realidad inseparable de la vivencia del tiempo.

En la economía “natural”, puesto que no existe tiempo, sería posible la perfecta realización del mutuo, préstamo de un bien fungible con la promesa de devolver “otro tanto de igual cualidad”. Ahora bien, puesto que la moneda es el bien fungible por excelencia, se destruye con su uso, mantiene su valor constante con el tiempo. Desde este punto de vista la fungibilidad o esterilidad de la moneda quedaba asegurada. En ese marco, la usura, definida como incremento en el valor de la moneda debida al mero transcurso del tiempo, resultaba un imposible. Un modo teórico de explicar el porqué de la prohibición de la usura.

Las ganancias monetarias solo podían tener lugar en la economía real, por causas aleatorias no previsibles, distintas al mero transcurso del tiempo, lo que se llamaban títulos extrínsecos. De este modo, al definir la usura mediante un imposible lógico, no solo se admitían por vía de hecho las ganancias, sino que de algún modo, el mismo concepto de usura se hacía incomprensible. Se olvidaba que lo importante en la prohibición de la usura no era lo funcional, sino el respeto al bien común, un concepto que se había hecho inaccesible.

## ***La desvinculación radical***

### **El dualismo**

La filosofía de Descartes, situada en la estela del enfoque de Suárez, pretendía un conocimiento tan seguro, que permitiera pasar de lo universal a lo particular, y viceversa, con el mismo rigor y exactitud de las demostraciones matemáticas. Una filosofía que fuese algo así como una “matemática universal” que, a partir de ideas claras y distintas, de definiciones exactas, permitiera establecer la realidad de las cosas, es decir, representaciones correctas de las cosas. Según esto, conocer no sería descubrir un orden, sino diseñarlo y aplicarlo.

Si solo se podía construir a partir de ideas claras y distintas, que desde luego no se daban en la naturaleza, no le quedó más remedio que dar por supuesto que eran innatas, que habían estado siempre en la mente de cada sujeto, con anterioridad a lo percibido por los sentidos. De este modo adoptaba una postura de total ruptura con la naturaleza, pero se planteaba entonces el siguiente problema: ¿cómo entonces esas ideas se podían corresponder con las cosas que estaban “ahí fuera”, las que se percibían por los sentidos y la imaginación? Para Descartes esa era función de la fantasía, pero ¿se podía estar seguro que la fantasía no se engañaba? Se planteaba una inevitable sospecha de que las construcciones de la razón, las supuestas

representaciones de la realidad, no fuesen más que ilusión y engaño. No quedaba claro que fuera posible el tipo de conocimiento apodíctico que buscaba. Para evitar esta sospecha, Descartes recurrió a la confianza en la sinceridad de Dios, creador de las mentes y de las cosas, quien sería el garante de la correspondencia entre ellas. Ahora bien, ¿cómo estar seguros de que los sentidos no podían ser engañados por un Dios omnipotente?

Como se puede ver Descartes considerara la naturaleza como una realidad definitivamente “desencantada”, desprovista de toda esencia espiritual o dimensión expresiva, como un simple mecanismo sin vida.

Se entiende que al hombre no le quedará más remedio que definitivamente volverse hacia dentro de sí mismo, convertirse en una mente pensante, que además debe permanecer en permanente vigilia, en continuo ejercicio, para no dejarse engañar por lo confuso e impreciso que viniese de fuera a través de los sentidos.

Esto va a conllevar una nueva modificación del modo de entender a la persona, que pasará a ser definida como continua conciencia del propio pensar. Algo que se corresponde con la idea de que el hombre es esencialmente un alma, substancia pensante e inextensa, que se sirve de un cuerpo, sustancia extensa, que en realidad no forma parte de ese modo de entender la persona.

Así como a Lutero le había inquietado la certeza de la salvación, se puede decir que a Descartes le inquietaba la certeza del conocimiento. Ambos resolverían sus dudas e inquietudes remitiendo a la confianza en Dios, pero en realidad bajo esa confianza se escondía una clara voluntad de auto afirmación, de cerramiento del hombre sobre sí mismo.

Obligada a evitar toda duda y sospecha en el conocimiento, la razón se vería forzada a un continuo proceso de autoconsistencia, en un titánico esfuerzo por reducir al mínimo la posibilidad de engaño por parte de una hipotética omnipotencia malevolente. Solo así, poco a poco, llegaría un momento en que no solo la teología, sino la misma fe, serían prescindibles. Llegado a ese punto el mundo sería por fin totalmente reconstruido y dominado por las leyes estrictas de la razón humana.

La diferencia entre Dios y el hombre no radicaba, para Descartes, en la voluntad, que era infinita para ambos, sino en el conocimiento, que de momento era finito en el caso de los hombres, aunque por su propio esfuerzo, nunca dejarían de crecer sin término.

Descartes estaba convencido de que llegaría un momento en que se descubrirían las leyes no sólo de la naturaleza sino también de la sociedad. Un conocimiento que tendría, como no podía ser de otro modo, estructura matemática, a través del cual se podrían dominar las fuerzas físicas y controlar las propias pasiones. Sería posible entonces construir un orden social objetivo, superando las guerras políticas y religiosas que habían destrozado Europa durante un siglo.

Pero, de momento, como reconocía Descartes, el método matemático no era aplicable a los procesos vitales, y de modo especial a la vida racional, a la acción humana. La moral, la historia, el derecho, o la política, no se dejaban encerrar en la estrecha simplicidad de los razonamientos lógicos de la matemática. La vida no era una idea clara y distinta, desbordaba a un simple

pensamiento. Se daba cuenta de la inevitable inconmensurabilidad existente entre lo psíquico, lo vivenciado en la intimidad, y lo físico, lo externo que se percibe. No había modo de enfrentarse con la tensión existente entre “lo ya dado” y “lo todavía no”, entre la anticipación y lo anticipado, que es lo propio de la percepción temporal.

Se entiende que la crisis del concepto de persona se radicalizara con el dualismo de Descartes, con la imposibilidad de pensar la vida, que se convierte de ese modo en un enigma, en algo no racional. Si se fractura la triada ser-vida-pensar no hay modo de entender la persona. Una fractura que se había hecho inevitable ya que la vida, que media entre el ser y la conciencia, no cabía en el esquema cartesiano.

## **El monismo materialista**

Contra el dualismo de Descartes reaccionó con vehemencia Thomas Hobbes (1588-1679). Ni el hombre podía ser una mente pensante encerrada en un cuerpo, ni disponía de ideas innatas. En su opinión el hombre solo era cuerpo, hasta el punto de que ni siquiera su pensamiento era incorpóreo, sino movimiento de la materia. Por supuesto las ideas solo podían provenir de los sentidos y la imaginación corporal, y estaban tan estrechamente ligadas a las cosas, que debían ser consideradas emanación de la materia.

Lo que Hobbes pretendía adoptando este monismo materialista era que, tanto en el campo de la ciencia como en el de la política, las conclusiones fuesen únicas y necesarias, por encima de las opiniones humanas. Con el dualismo de Descartes no había modo de estar seguro de la verdad de ningún conocimiento, sino recurriendo al mismo Dios, con la inevitable sospecha de un engaño por parte de Dios, lo que Hobbes consideraba inadmisibile.

Educado en un entorno calvinista, pensaba Hobbes que si la salvación eterna dependía de la predestinación divina y nada podía influir en la voluntad divina, lo mejor era despreocuparse de ese tema y dedicarse a resolver los problemas inmediatos de la vida del hombre sobre la tierra. Si no cabía la posibilidad de una metafísica, si la fe estaba desconectada de la razón, solo cabía una ciencia orientada a asegurar la propia vida en este mundo, a lograr un orden estable, lo más satisfactorio posible para todos. Había que crear un espacio meramente humano, independiente de toda creencia y de toda metafísica.

Para lograr sus objetivos juzgaba imprescindible elaborar una nueva ciencia de la naturaleza, y una nueva ciencia de la política sobre realidades objetivas e indiscutibles. Para eso no era necesario intentar llegar a los primeros principios metafísicos, sino que bastaba con conocer sus reglas de funcionamiento. Lo importante era dominar la naturaleza, con vistas a una vida humana más confortable, y acabar de una vez por todas, con las guerras civiles y religiosas.

Influido por el nominalismo pensaba que el conocimiento no alcanzaba la realidad misma de las cosas, conocer era elaborar representaciones funcionales a partir de los datos de los sentidos. No era posible un conocimiento apodíctico, solo hipotético, juzgado por su eficacia en transformar la realidad al servicio de la condición de vida.

La naturaleza no era más que materia, cuerpos en movimiento. Un artefacto creado por Dios, un inmenso mecanismo, al que había dotado de movimiento, pero que en sí mismo carecía de finalidad. En su interior todo ocurriría según un estricto determinismo, de acuerdo a una técnica diseñada por Dios para regular el funcionamiento. El orden del cosmos no sería más que la sucesión de estados de equilibrio resultantes del choque de unos cuerpos con otros.

Como estricta individualidad corporal, encerrados sobre ellos mismos, entre los hombres solo podrían darse choque y colisión, como corresponde a cuerpos movidos por las fuerzas ciegas de las pasiones. En consecuencia el orden social solo sería posible si se elaboraba una nueva ciencia de la política, que fuese similar a la técnica diseñada por Dios para establecer el orden del cosmos.

El punto de partida de esa nueva ciencia tenía que ser el estudio de la dinámica de las pasiones, las fuerzas que mueven al hombre. La más fuerte de ellas era el miedo a la muerte violenta, el instinto de conservación. Para asegurar la propia vida, frente a la depredación de los otros, los hombres se preocupan de acumular poder y riqueza sin término, de tener más riqueza y poder que los demás. Luego mientras los hombres persistieran en “estado de naturaleza” la única situación posible sería de guerra la todos contra todos, con el resultado de una vida mísera, insegura y corta.

La razón sugeriría construir algún tipo de orden social que les diese paz y seguridad. Un paso que no se daría hasta que una mayoría se diera cuenta de que se había llegado a una situación inviable, en la que era imposible tanto huir como seguir luchando con éxito. Solo entonces se producirían las condiciones para establecer un pacto de no agresión entre todos. Cada uno estaría dispuesto a traspasar su poder a un artefacto, construido por voluntad de todos, que sería el más poderoso de todos los individuos, se encargaría de asegurar con toda eficacia la vida segura de todos.

El orden social sería una máquina de terror, un “dios mortal”, que realizaría la misma función que la dinámica que gobernaba el cosmos, imponer sin discusión, ni protesta, el equilibrio entre sus partes.

A cambio, ese artefacto garantizaría una vida mejor en términos de bienes externos. Único modo de lograr que los individuos estuviesen dispuestos a retirarse al ámbito de lo privado, dejando lo público en manos de ese nuevo príncipe absoluto llamado Estado moderno o *Leviatán*.

Esta máquina de terror requería de una financiación incesante, ya que su eficacia dependía de que su ritmo de acumulación de poder y riqueza resultara inalcanzable para cualquier otro. Exigiría un crecimiento incesante de los impuestos, parte muy importante de la alienación a la que debían quedar sometidos los individuos.

Para Hobbes el Estado moderno era una máquina crematística, que llevaría a la conversión de toda la riqueza en moneda, la sangre que alimentaría la fuerza terrible del Leviatán. En otras palabras, el valor de las cosas no provendría de los individuos, que solo podían realizar una labor destructora, sino de la maquinaria del Estado. No habría sido la economía de las familias

la que habría llevado de modo natural al intercambio y al orden social, como había sostenido Aristóteles, sino que habría sido el orden impuesto por la fuerza el que haría posible la moneda, al intercambio, la economía y la familia.

Para imponer un cierto orden social había que apelar a algo sobrehumano, al poder terrible de un dios artificial, único capaz de reprimir las pasiones desordenadas de los individuos.

## ***La recaída en el escepticismo***

### **Un intento de síntesis**

J. Locke (1632-1704) también se opuso a la existencia de ideas innatas, pues consideraba que implicaban teleología, dar por supuesta una tendencia natural hacia la verdad y el bien. Las ideas provenían de una combinación de sensaciones<sup>16</sup>, una especie de ideas elementales, de las que reflexión se iban construyendo ideas más complejas. Para llegar a un conocimiento cierto y fiable, a ideas ciertas y fiables, lo único que había que procurar era que a lo largo del proceso de construcción se evitasen los prejuicios y los argumentos de autoridad.

Como puede comprobarse, del mismo modo que Descartes, pensaba Locke que la mente mediante un continuo control sobre sí misma, a través de una reflexión analítica, podía elaborar un pensamiento certero. En este sentido entendía la racionalidad como una propiedad del proceso de pensar, sin nada que ver con el contenido sustantivo del pensamiento.

En la misma línea cartesiana de desarraigo de la naturaleza, pensaba que para nada influían las tendencias naturales en la conducta humana. En su opinión lo único que movía al hombre eran las sensaciones de placer y dolor, de las que se derivaban las ideas de bien y mal. De modo especial influía la sensación de dolor, que de modo inmediato determinaba la voluntad<sup>17</sup>. Consideraba los deseos como una especie de malestar debido a la ausencia de algo, que actuaban como una motivación pasiva y determinista.

Debido a ese mismo desarraigo, pensaba Locke que la mente humana era capaz por sí mismas, sin atender a tendencias y teleologías, ordenar y controlar esos deseos, que era lo que Locke entendía por vivir de acuerdo a la "ley natural". Estaba convencido de que cada hombre a través de su mente podía proceder a establecer sus propios hábitos, con vistas al logro del mayor placer o el menor dolor.

Como se puede comprobar, la idea que tenía Locke del hombre, era la de una conciencia de uno mismo, la de un continuo autocontrol de la mente, que daba lugar a lo se podría llamar el "yo puntual", que era en su opinión el núcleo de la persona. ¿Cómo podía cada hombre tener conciencia de su identidad si no se basaba en su corporalidad, en su relación con la naturaleza? Para resolver este problema Locke sostuvo que la identidad se fundamentaba en la memoria, en la continuidad del propio recuerdo. Se trataba por tanto de un fenómeno psicológico, algo

<sup>16</sup> Se puede consultar Taylor Ch. (1996), Cap. 9.

<sup>17</sup> Este modo de pensar tiene que ver con la idea de que la labor no podía ser algo positivo, que perfeccionara al hombre, sino más bien un castigo, consecuencia del pecado de origen, por lo que solo podía entenderse como dolor y sufrimiento.

totalmente subjetivo. De tal modo que, para Locke, solo es persona quien está consciente y recuerda sus acciones.

La persona se convierte entonces en un estado de conciencia, en el que no siempre se encuentra un ser vivo. Según eso, Sócrates dormido dejaría de ser lo mismo que Sócrates despierto, ya que la identidad del primero, su autoconciencia, no coincidiría con la del segundo, pues el dormido no puede, en ese momento, identificarse con el yo. Puesto que la plena y perfecta vigilia de la mente no es posible, nunca se está plenamente despierto, ni se es plenamente consciente, nunca se puede asegurar la identidad del propio yo.

Como para Locke la razón podía controlar las pasiones, los hombres podían vivir por sí solos de acuerdo a la razón, siguiendo lo que el entendía por “ley natural”, por lo que en contraste con Hobbes, admitía la posibilidad de un “estado de naturaleza”, en el que los individuos no estarían en guerra de todos contra todos, sino que se reconocerían derechos mutuos, sobre todo el de propiedad, de modo que sería posible la realización ordenada de intercambios con anterioridad a la constitución de una sociedad.

¿Cómo podía ser la propiedad un derecho cuando los individuos todavía no estaban bajo la ley de una ciudad? Para responder a esta pregunta Locke se vio obligado a elaborar una teoría de la propiedad radicalmente individualista y empírica. Consideraba al cuerpo instrumento del yo, medio para percibir y actuar sobre el mundo externo, la propiedad básica de cada hombre, el puente entre la conciencia subjetiva de la propia identidad, y el resto del mundo exterior.

El cuerpo a través de la labor, su fruto natural, lograba mantener su vida, reponer sus fuerzas. A partir de este hecho consideraba Locke que los frutos de la naturaleza, siempre que no tuviesen dueño, pasarían a ser propiedad de cada uno a cambio de la labor que tuviera que realizar su cuerpo para apoderarse de ellas, ya fuese recolectarlas, cazarlas, o pescarlas. De tal modo que la labor realizada por cada individuo sería el título natural de propiedad. En “estado de naturaleza” los individuos, guiados por la razón, sólo se apropiarían de lo que necesitasen para la propia subsistencia, dejando para los demás igual cantidad y de la misma calidad.

Lo que pretendía Locke era que tanto el trabajo como la propiedad fueran derechos de los individuos, antes de entrar en sociedad, cuando todavía vivían en “estado de naturaleza”. Esto le llevó a asimilar la interacción biológica de un organismo vivo con su entorno con una relación de intercambio. Daba por supuesto que “arrancar” algo de la naturaleza era lo mismo que “comprarlo” a cambio de la labor.

Venía entonces a afirmar que la labor, el esfuerzo fisiológico del cuerpo debía tener la consideración de “moneda natural”. Daba lugar a una teoría prepolítica o naturalista del valor, según la cual el valor de las cosas no tendría que ver con la necesidad común, sino con la cantidad de labor exigida al cuerpo de cada individuo para arrancarlas de la naturaleza.

Una vez que por aumento de la población dejasen de existir bienes libres, habría que recurrir entonces a los intercambios, mediante el uso de las monedas. Unos intercambios regulados por un equilibrio mecánico: dos cosas podían ser intercambiadas si llevaban incorporadas la misma cantidad de labor.

Asombrosa y paradójicamente, sostenía Locke, que puesto que las monedas no se corrompen, ni son necesarias para la vida, se podían acumular, sin tener que dejar la misma cantidad y calidad para los demás.

## La solución naturalista: la mecánica de las pasiones

David Hume (1711-1776) compartía la desvinculación radical que proponía Locke, estaba de acuerdo en lograr un pensamiento libre de toda autoridad y prejuicio, pero no admitía que la razón pudiera lograrlo por sí sola, ni mucho menos que fuera capaz de ordenar las pasiones. No estaba a su alcance determinar lo verdadero y lo bueno, toda su capacidad se limitaba a calcular el mejor modo de satisfacer los deseos o exigencias de las pasiones, que entendía como movimientos espontáneos de la naturaleza humana, sin ninguna finalidad ni valoración moral posible. No tenía sentido hablar de un hipotético estado de naturaleza<sup>18</sup>, donde cada individuo por sí mismo, apelando a su razón, fuera capaz de gobernarse y autoconstruirse, como sostenía Locke.

Negaba por tanto la existencia del yo puntual propugnado por Locke. Desde su punto de vista no había más que percepciones, por lo que si el yo no era una percepción, solo podía ser una ficción, un “haz o reunión de percepciones” que se suceden con gran rapidez, una representación instantánea surgida de relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad, una secuencia de estados más o menos conscientes, en continuo cambio, que de ningún modo podían identificarse con el propio yo<sup>19</sup>.

Ni siquiera se podía estar seguro de que las cosas, una vez percibidas, siguiesen existiendo. No existía causalidad. Cuando se decía que una cosa era causa de otra, simplemente se estaba diciendo que siempre ocurrían juntas, una antes de la otra, pero no había posibilidad de demostrar racionalmente una causalidad entre ambos sucesos.

De todos modos, reconocía que no podía arreglárselas sin la representación de algo así como un sujeto, por eso aunque consideraba que las relaciones eran ficción y apariencia, podían ayudar a construir un pasado del que ni siquiera el propio yo era capaz de recordar de modo inmediato. Lo que los otros contaban podía servir para identificarse a uno mismo. De este modo el concepto de persona, para Hume, quedaba ligada al *common sense*, sería el recuerdo colectivo la fuente de la identidad personal; algo no muy distinto de lo establecido por Locke.

En su opinión, lo más natural y primitivo, el punto de partida, no podía ser el individuo en estado de naturaleza, sino la sociedad surgida de la compleja dinámica de las pasiones, único motor de las acciones humanas. La historia y la cultura no eran ajenas a la naturaleza, sino que constituían el modo humano de estar en el mundo. Para entender cómo se configuraba la sociedad era necesario recuperar algo parecido a lo que tradicionalmente se llamaba razón

---

<sup>18</sup> Sobre este tema se puede ver Willey, B. (1961).

<sup>19</sup> El solipsismo es necesariamente instantaneísmo. El rechazo de la idea de la trascendencia del sujeto implica el rechazo de la realidad del tiempo, con lo que se hace imposible la idea de identidad personal como autoobjetivación.

práctica, al fundamento de la ley natural. Solo así sería posible superar el enfrentamiento entre razón y voluntad, entre cultura y naturaleza, entre lo libre y lo necesario.

Esa recuperación consistía, para Hume, en diseñar una combinación de los impulsos de una naturaleza humana homogénea e invariable, las motivaciones a la acción, con la manera en que la razón se ponía al servicio de esas motivaciones, para lograr resultados del modo más eficiente posible. Se trataba de lo que podríamos llamar una versión utilitarista del modo clásico de entender la razón práctica. Estaba de acuerdo con los clásicos en que la razón por sí sola no podía proporcionar criterios de acción, con independencia de los modos y motivos propios de la naturaleza humana, que sólo se conocen mediante la experiencia. Pero, desde su punto de vista, las acciones humanas estaban movidas por afectos y pasiones, que nada tienen que ver con las tendencias de la naturaleza hacia su propio fin, por lo que no podían ser objeto del juicio de la razón práctica. Sólo había que tener en cuenta la razón teórica, que se limitaba a calcular los modos más eficientes de aprovechar las fuerzas de las pasiones.

Para Hume el orden de las cosas, el “curso natural” de los hechos, fuesen naturales o sociales, nada tenía que ver con un orden armonioso hacia sus propios fines. Tanto las leyes de la física de Newton, como las leyes de la ciudad, no se correspondían con nada intrínseco, eran resultado del acostumbramiento y el gregarismo. Debajo de esas leyes sólo había prejuicios, creencias y hábitos mentales, consolidados por el simple paso del tiempo, sin ninguna base racional, carentes de un fundamento real.

La sociedad surgía como resultado de tendencias naturales que se manifiestan en todos los hombres, pero de tendencias ciegas, como lo son las pasiones, que para Hume constituían movimientos espontáneos, más allá de todo juicio moral, que no apuntaban a ningún fin; por lo que no podían ser juzgados como buenos o malos.

Era como consecuencia de las pasiones que los hombres tomaban conciencia de sí mismos, de su yo, y recibían impulso para relacionarse entre sí. Con lo que no quedaba claro si era cada uno el que actuaba, o más bien todo era movido por fuerzas que se manifestaban a través de cada uno, de modo que los hombres serían meros espectadores de un devenir ineludible.

Para explicar cómo podía funcionar esa compleja dinámica de las pasiones, Hume distinguía entre pasiones directas e indirectas. Las primeras, como el dolor, el placer, la pena, el temor, la desesperación, la alegría, la esperanza, la seguridad, la aversión, eran consecuencia de las propias acciones. Las segundas, como el orgullo, la complacencia, la admiración, la envidia, la humillación, el desprecio, la vergüenza y el odio, serían reflejo de la propia acción sobre los demás. Sería precisamente a través de estas últimas como se daría lugar al yo de cada uno, a su propia identidad, surgida de la relación con los otros, más en concreto, de la reciprocidad de las pasiones.

La sociedad sería entonces un tapiz de reciprocidad de pasiones y sentimientos, articulada alrededor de la propiedad privada, áncora y fundamento objetivo de la propia identidad, donde amarrar las pasiones del amor y el orgullo. Una red de transacciones establecida bajo el impulso de las pasiones y los sentimientos.

En una sociedad así constituida, lo bueno y lo malo, conceptos relativos, serían consecuencia de la opinión de la mayoría, resultado espontáneo del prejuicio, el acostumbramiento y la creencia, de las tendencias gregarias de los individuos. El cemento de esa sociedad sería la tendencia innata que hay en la naturaleza humana a seguir las conductas que por algún motivo desatan admiración y orgullo. En el Londres de su tiempo, llevar una vida apacible de confort y refinamiento, basada en el logro de la ganancia monetaria, despertaba sentimientos de admiración y envidia, y constituía un motivo de estabilidad de la sociedad. En otras palabras, según Hume, el deseo vanidoso de ser alabado y envidiado sería el fundamento de la sociedad, la alternativa a la virtud y la razón práctica. Desde su punto de vista, las virtudes serían aquellos tipos de comportamiento que suscitaban orgullo y envidia, reforzando el *status quo* del bienestar social, mientras que los vicios se correspondían con aquellos comportamientos que desataban humillación y desaprobación, pues impedían o destruían el *status quo* del bienestar social.

La conducta promedio, en el sentido estadístico del término, sería lo que en cada momento determinase el comportamiento que la mayoría deseaba imitar. Algo que nada tenía que ver con algún tipo de juicio compartido sobre un determinado modo de vivir, sino que surgía de un proceso espontáneo e impersonal, de la acumulación imprevisible de prejuicios y creencias que se consolidaban con el paso del tiempo, sin que nada impidiese su posterior cambio o desaparición. Una especie de astucia de la razón, en forma de “mano invisible”, impulsaba a lo más conforme con la opinión general, a lograr lo que en cada momento se consideraba una vida satisfactoria.

En cualquier caso, como Hume reconocía, aunque en su época el aumento de las riquezas y las virtudes parecían caminar juntas, nada podía garantizar que en un determinado momento comenzaran a marchar en direcciones opuestas. Nadie podía asegurar que la humanidad caminase en una vía de progreso y bienestar continuo.

Este planteamiento no dejaba de sugerir interrogantes. ¿Cómo las pasiones podrían juzgar, ante una determinada reacción de la opinión pública, si había que sentir orgullo o humillación? ¿Cómo unos individuos, guiados por una visión miope e interesada podían alcanzar un conocimiento general y desinteresado que llevara a respetar los derechos de los demás? ¿Cómo podría surgir y mantenerse la idea del respeto a la propiedad, en medio de tal nube de pasiones e intereses? Apelar a las costumbres, las creencias y la ley, no resultaba una explicación muy convincente.

La justicia, para Hume, quedaba reducida al respeto de la propiedad tal como estaba configurada en cada momento. La finalidad de la ley no podía ser otro que la protección de ese modo de entender el derecho de propiedad. Lo cual planteaba la siguiente alternativa, o proteger las formas de posesión que aumentaban la utilidad de toda la sociedad, con lo que se ponía en peligro el derecho de propiedad, o proteger la posesión tal como existía en cada momento, lo cual era dejar la ley en manos de la arbitrariedad del poder. En su opinión, puesto que los hombres éramos gregarios, esclavos de prejuicios y costumbres, lo mejor sería respetar al *status quo* de la propiedad que existiese en cada momento.

Para Hume no había posibilidad de una ética. Prosperidad y virtud, economía y moral podían ser una misma cosa, aunque no siempre, ni de modo asegurado. Todo dependería del acierto en el ejercicio de una inteligencia técnica, que por encima de la confusión de los sentimientos y la oscuridad de las pasiones, llevara la sociedad a mejor o a peor.

Un proceso que se impulsaba a sí mismo, pero que no se gobernaba, sino que estaba en manos de la Fortuna. No había ningún motivo para atribuir a la Naturaleza ningún plan ni finalidad, ni era posible afirmar que estuviese dirigida por algún tipo de sabiduría. Nada garantizaba que las sociedades vayan siempre hacia la prosperidad y la libertad.

Para Hume, a la hora de estudiar la génesis del orden social había que poner toda la atención en los comportamientos colectivos. Era ese comportamiento promedio el que reflejaba las creencias y rutinas que, en cada momento de la marcha de la historia, determinaban la estructura de la sociedad. No había que prestar atención a los comportamientos de los individuos, ya que su razón no era independiente del medio, por lo que se limitaban a adaptarse a las tendencias que predominaban en cada momento, las que configuraban las virtudes preponderantes en la sociedad.

No tenía sentido preocuparse de la justicia de los intercambios ni de la distribución de la riqueza. La economía era un proceso global y complejo regulado por fuerzas ocultas, que por sí mismas, sin intervención humana intencional, establecían el equilibrio posible en cada momento. En el plano de las conductas individuales lo único que había que hacer era procurar que todos respetaran la propiedad individual, que constituía para Hume la esencia misma de la justicia y la ley. De lo demás se encargaría la tendencia natural de todos los individuos a mejorar su condición de vida.

Desde ese punto de vista se limitó a constatar el hecho observado en la Inglaterra de su tiempo, que el volumen de riquezas de un país era proporcional al número de transacciones que se llevaban a cabo en su seno, del volumen de comercio que llevaba adelante. En ese sentido su propuesta era hacer todo lo posible para fomentar el comercio, para lo cual había que proporcionar abundancia de crédito y moneda.

Entendía la sociedad como un sistema homeostático donde se contrapesan fuerzas según las leyes mecánicas de la física. La marcha de la historia, la acción humana, sería resultado de la mecánica de las pasiones y sentimientos. Quedaba así abierto el camino para que la ciencia social pudiera seguir entonces el modelo de la física de Newton.

Como se puede comprobar, con la desaparición de la tendencia racional a ver a Dios como fin natural del hombre, se había abierto un camino que acabaría por desembocar en una dicotomía entre interés propio y general que solo podría ser resuelto apelando al determinismo de los sistemas mecánicos.

## Bibliografía

Ambrosetti, Giovanni. *Il diritto naturale della riforma cattolica : una giustificazione storica del sistema di Suarez*. Milano. A. Giuffrè 1951.

Bastit, Michel. *Naissance de la loi moderne : la pensée de la loi de saint Thomas à Suarez*. Paris : Presses Universitaires de France, 1990. 2005 (Edición argentina).

Calderón Cuadrado, Reyes. *Armonía de intereses y modernidad. Radicales del pensamiento económico*. Madrid. Civitas. 1997.

Del Vigo, Abelardo, *Economía y ética en el siglo XVI*, Ed. BAC, Madrid, 2006.

Di Vona, Piero, *Studi sulla scolastica della controriforma : l'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*. Firenze : La Nuova Italia, 1968.

Gómez Arboleya, Enrique. *La antropología de Francisco Suárez y su filosofía jurídica*. En "Estudios de la teoría de la sociedad y del Estado". Madrid. Instituto de Estudios Políticos. 1962.

Gilson, Etienne, *El ser y la esencia*, Desclee de Brouwer, Buenos Aires, 1965.

Gómez Camacho, Francisco. *Espacio y tiempo en la escuela de Salamanca : el tratado de J. de Lugo S.J. "Sobre la composición del continuo"*. Salamanca : Ediciones Universidad de Salamanca , 2004.

Gómez Camacho, Francisco. *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar: Seminarios celebrados en Salamanca en 1992, 1993 y 1995 organizados por la Fundación Duques de Soria y dirigidos por Ernst Lluch*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.

Grant, Edward. *The foundations of modern science in the Middle Ages : their religious, institutional, and intellectual contexts*. Cambridge [etc.] : Cambridge University Press, 1996.

Haakonssen, Knud. *Science of Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge. Cambridge University Press. 1989.

Hirschman, Albert O. *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton University Press. 1977.

Hont, Istvan. *Jealousy of Trade. International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*. Cambridge MA: The Belknap Press. Harvard University Press. 2005.

Hont, Istvan. Ignatieff, Michael. *Wealth and Virtue: the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge. Cambridge University Press. 1983.

Larrainzar, Carlos. *Una introducción a Francisco Suárez*. Pamplona : EUNSA, 1977.

Lassalle, José María. *Locke, liberalismo y propiedad*. Madrid. Servicio de estudios del Colegio de Registradores. 2003.

Lubac, Henri de. *Surnaturel : études historiques*. Paris : Aubier, 1946.

MacIntyre, Alasdair. *Tras la Virtud*. Barcelona. Crítica. 1987.

MacIntyre, Alasdair. *Tres versiones rivales de la ética*. Rialp. Madrid. 1992.

MacPherson, C. B. *Locke on Capitalist Appropriation*. Western Political Science Association vol 4 n 4 pp 550-566. 1951

Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possesive Individualism. From Hobbes to Locke*. Oxford. Clarendon. 1962.

Myers, Milton L. *The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self-interest. Thomas Hobbes to Adam Smith*. Chicago. Chicago University Press. 1983.

Pereira, J., Suárez: *Between Scholasticism and Modernity*, Marquette University Press, Milwaukee, 2007.

Pocock, John. Greville, Agard. *Virtue, commerce and history: essays on political thought and history, chiefly in the eighteen century*. Cambridge University Press. 1986.

Polanyi, Karl. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Mexico. FCE. 1992.

Rhonheimer Martin. *Cristianismo y laicidad: historia y actualidad de una relación compleja*. Madrid: Rialp, 2009.

Taylor Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós. 1996.

Todescan, Franco. *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella scolastica spanola del sec. XVI*. Padova. CEDAM. 1973.

Tully James A. *A Discourse on Property: John Locke and his adversaries*. Cambridge. Cambridge University Press; 1980.

Vaughn, Karen Iversen. *John Locke: Economist and Social Scientist*. Chicago. University of Chicago Press. 1980.

Villey, Michel. *La Formation de la pensée juridique moderne*. Paris. PUF.2003.

Wiley, Basil. *The eighteenth century background : studies on the idea of nature in the thought of the period*. London : Chatto & Windus, 1961.