
La influencia de Suárez en la configuración de un nuevo orden económico. Elementos para un debate sobre la génesis de la teoría económica moderna

Suarez's Influence in the Formation of a New Economic Order. Elements for Debate on the Origin of Modern Economic Theory

RECIBIDO: 10 DE SEPTIEMBRE DE 2015/ACEPTADO: 15 DE DICIEMBRE DE 2015

MIGUEL ALFONSO MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA

Catedrático de Historia del pensamiento Económico de la Universidad de Navarra

mamechevarria@unav.es

GERMÁN R. SCALZO

Profesor investigador de la Universidad Panamericana, México

german.scalzo@gmail.com

Resumen: El presente artículo realiza una aproximación general a la filosofía de Francisco Suárez, considerado por muchos el canal principal a través del cual se transmitió al pensamiento moderno la filosofía de Escoto y Ockham, con el objeto de mostrar la relevancia de sus aportaciones para la configuración de la economía moderna. El esfuerzo de Suárez para poner fin a los problemas políticos del siglo XVI, fundamentado en la idea de “naturaleza pura”, propició – aunque no intencionalmente – un enfoque secular, dando lugar a una concepción racionalista y estática de la ley, con importantes consecuencias en la configuración del nuevo orden social y político. Contrastando de manera sintética y general este original enfoque con el de Tomás de Aquino, al que consideramos el principal exponente del paradigma clásico, pretendemos mostrar su influencia en la génesis de la teoría económica moderna.

Palabras clave: Suárez, Naturaleza pura, Ley, Soberanía, Precios.

Abstract: This paper takes a general approach to the philosophy of Francisco Suarez in order to show the importance of his contributions to the configuration of modern economics. Indeed many consider Suárez to be the main channel through which Duns Scotus and William of Ockham’s philosophy was transmitted to modern thought. Although not intentionally, Suárez’s effort to end the political problems of the sixteenth century, based on the idea of “pure nature”, led to a secular conception of the world, which resulted in a rationalist and static conception of law with important consequences in shaping the new social and political order. Herein, we contrast this original approach with that of Thomas Aquinas, who we consider the leading exponent of the classical paradigm, to demonstrate the influence Suárez had on the genesis of modern economic theory.

Keywords: Suarez, Pure Nature, Law, Sovereignty, Prices.

INTRODUCCIÓN

Se puede decir que el núcleo de las aportaciones intelectuales del siglo de oro español surgió alrededor de dos de las grandes universidades de la época, Salamanca y Coimbra. Hasta el momento se ha dado mucha importancia a la influencia de la primera sobre la posterior evolución de la teoría económica moderna¹, pero en nuestra opinión, la mayor influencia vino especialmente por parte de los conimbricenses, y de modo especial por parte de Francisco Suárez², considerado por muchos el canal principal a través del cual se transmitió al pensamiento moderno la filosofía de Escoto y Ockham³.

Después del concilio de Trento, en un intento por superar la amarga experiencia de la fractura de la cristiandad, habían surgido posturas⁴ que pretendían conciliar la teología católica y la protestante en temas como la gracia, la predestinación y el libre albedrío. En muchos casos, lo sobrenatural –la gracia– venía a ser algo exigido por la naturaleza humana; se insistía en que sin la gracia la naturaleza humana había quedado radicalmente incapacitada para realizar el bien. 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.

-
- 1 Se pueden ver los comentarios de Schumpeter, Dempsey y Rothbard, entre otros. Estos autores no distinguen Salamanca de Coimbra y tienen una visión muy amplia de lo que llaman la “Escuela de Salamanca”. Para una excelente introducción a la Escuela de Salamanca, sus límites y proyección, véase Barrientos García, J. (2011), donde se expone lo esencial del pensamiento de los diez autores que constituyen como el núcleo de lo que se ha dado en llamar la Escuela de Salamanca; así como de un total de ochenta y cinco autores que, de un modo u otro, se consideran relacionados o dependientes de los autores tratados en la primera parte. De todos ellos se realiza una breve biografía y, lo que es más importante, se lleva a cabo una exhaustiva exposición de las fuentes hasta ahora conocidas, citando ediciones impresas, catálogos, manuscritos, archivos, etc.
 - 2 Sobre las razones de la importancia de Suárez es muy sugerente Montag, J. (1999). Suárez se incorporó a Coimbra en 1597, donde permaneció hasta su muerte, en 1616.
 - 3 Entre ellos destacan los nombres de Lubac, H. de (1946) y Gilson, E. (1949), a los que han seguido otros como Ferrater Mora, J. (1953), Courtine, J. F. (1990), Aubenque, P. (1998), MacIntyre, A. (1990), Montag, J. (1999), Muralt, A. de (2002), Bastit, M. (2005), Pabst, A. (2012). Tampoco han faltado los que han adoptado una postura opuesta a esa tesis, como es el caso de Miner, R.C. (2001) o de Cross, R. (2005). Téngase en cuenta la influencia de pensamientos de otros autores, muy próximos al modo de pensar de Suárez, como son, por ejemplo, Gabriel Vázquez, Luis de Molina o Juan de Lugo.
 - 4 Un ejemplo de este tipo de posturas es la de Miguel Bayo (1513-1589), teólogo católico de tendencia agustinista pesimista, que sería predecesor de Jansenio.

Durante los reinados de Carlos I y de su hijo Felipe II se había producido una situación inédita: bajo la misma corona convivían súbditos católicos, protestantes, paganos, europeos, americanos, fieles e infieles. Por eso se hacía urgente disponer de un nuevo fundamento del orden político que no se apoyara en la ley divina positiva, que estuviera por encima de las distintas culturas, creencias y religiones.

La herencia nominalista había dejado planteado el siguiente dilema: encerrarse en una racionalidad estrecha, limitada a la singularidad de lo espacio-temporal, dejando fuera la trascendencia, o bien arrojarlo en manos del fideísmo, que a pesar de su proclamada apertura a la trascendencia, la dejaba bloqueada y estéril. Por lo tanto, la búsqueda de dicha secularidad sería un aspecto importante del proyecto cultural que se desarrollaría en la España de los siglos XVI y XVII⁵.

El objetivo último era elaborar un marco teológico y jurídico en el que 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 clara la absoluta gratuidad de la gracia. Uno de los frutos más importantes de ese debate, en el que nos vamos a detener de modo especial, 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.

En el plano político, el nominalismo había supuesto la desaparición de los vínculos políticos naturales; la ley había dejado de estar implícita en el orden de la naturaleza, para ser expresión de una voluntad divina venida desde fuera de forma explícita. Se habían impulsado de ese modo las concepciones teocráticas de la sociedad, incompatibles con la libertad religiosa, con la dignidad de la persona, que arrastraron multitud de conflictos y divisiones, como las llamadas “guerras de religión”⁶ de los siglos XV y XVI.

En este mundo revuelto, con la excusa de imponer la paz de modo eficiente y rápido, se afianzó un nuevo poder absoluto, que se justificaba ale-

5 Una buena introducción a la escuela de Coimbra es de Vona, P. (1968). También es interesante Carpintero, F. (2008).

6 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.

gando que actuaba como ministro de la voluntad divina, cuando, en realidad, solo podía apoyarse en la arbitrariedad de su voluntad absoluta.

I. EL “ESTADO DE NATURALEZA PURA”: DE PERSONA A SUJETO

En medio de este ambiente se buscaba una secularidad, como la reclamada por los humanistas, que solo dependiera de lo que estaba al alcance de los hombres⁷. Para llevar adelante ese proyecto, lo mejor sería partir de lo empírico –actitud propia del nominalismo– que había sido también el camino seguido por el derecho romano en la época del Imperio, cuando se dio lugar a la formación del concepto de derecho de gentes. Se juzgaba conveniente atenerse a la autosuficiencia del mundo, dejando a un lado el problema de la diversidad de creencias, bajo el supuesto de que sólo desde ese punto de partida sería posible construir un nuevo sentido de la secularidad que evitara el dilema entre el racionalismo y el fideísmo.

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. Ello implicaba enfrentarse con el problema del fin del hombre, de modo más concreto, dar respuestas a las preguntas que se habían hecho luteranos y humanistas: ¿qué relación existía entre la vida en el seno de la ciudad y el plan de salvación, el destino de cada hombre? ¿Tenía el hombre un fin humano y otro sobrenatural?⁸.

Tomás de Aquino había sostenido que la visión de Dios era el fin natural del hombre⁹. 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, es decir, no sería una gracia¹⁰. En este sentido in-

7 Tras la muerte de Santo Tomás de Aquino, en 1274, y la condena del obispo de París y del arzobispo de Canterbury, en 1270 y 1277 respectivamente, la doctrina aristotélica experimentaría un gran retroceso. Las tesis de Duns Escoto y Guillermo de Ockham abrirían una nueva vía, fundada en la voluntad, en el sometimiento a la fe, en la aceptación de las verdades reveladas con independencia de la razón y las tendencias naturales.

8 Sobre este tema se puede consultar Lubac, H. de (1946).

9 H. de Lubac recoge esta idea de que el fin es algo intrínseco al ser y de que el fin natural del hombre concreto es la visión de Dios. Véase Lubac, H. de (1946).

10 Conviene reconocer que, aunque Cayetano nunca llegaría a hablar abiertamente de una naturaleza humana pura, como harían algunos de sus comentaristas españoles, resalta 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.

terpretó que no podía referirse a un apetito activo, sino más bien a 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 su 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 un debate que llevaría hacia una separación cada vez mayor entre naturaleza y gracia. No transcurriría mucho tiempo hasta que el concepto de persona elaborado por Aquino se hiciera difícilmente reconocible. En un primer momento se comenzaría afirmando, como pura hipótesis, que los hombres tenían un fin estrictamente natural, proporcionado a lo que se pensaba que era su verdadera naturaleza, asequible a sus propias fuerzas. Posteriormente, esa hipótesis pasaría a ser considerada una realidad empírica comprobable: para algunos esa era la situación en la que se encontraban los nativos de las Indias recién descubiertas. Se acabaría dando por supuesta 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.

Ahora bien, para ser coherente con la fe cristiana y con la filosofía de Aristóteles, no quedaba más remedio que distinguir dos formas de beatitud: una sobrenatural, ver a Dios, un don gratuito por encima de la capacidad natural donde se realizaría plenamente la felicidad; y otra beatitud natural, relativa a la satisfacción de unos supuestos apetitos naturales, algo así como un bienestar mundano, que sería 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, ya que ésta tenía su propio fin. Si esto era así, no quedaba muy claro cómo esa misma naturaleza podría recibir una ordenación gratuita a un fin sobrenatural, al que además no tendía ya que solo tendría acceso por pura y estricta Revelación.

En última instancia, se venía a sostener, de modo más o menos implícito, que no había nada en la naturaleza humana que apuntara a ese posterior y sobrevenido fin sobrenatural, de tal modo que sería perfectamente posible una vida plenamente humana, en completa ignorancia de la existencia de un fin sobrenatural. De manera indirecta se estaba insinuando con ello que la recepción de ese fin sobrenatural añadido vendría a anular y suplantar el fin natural del hombre cambiando su naturaleza, dando lugar a un ser distinto; en

otras palabras, que existía un abismo insalvable entre lo natural y lo sobrenatural.

Más aún, 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 y observable. Algo que sería lo que efectivamente acabaría por suceder. El hombre debía ser estudiado con objetividad natural, *etsi Deus non daretur* (como si Dios no existiera). Se abría de este modo la posibilidad de establecer un orden moral puramente natural, o mejor dicho, naturalista.

El teólogo español Francisco Suárez (1548-1617) sería un importante defensor del concepto de naturaleza pura¹¹, algo que encajaba plenamente con su proyecto de elaborar una filosofía que fuera una síntesis superadora del nominalismo y el realismo¹².

Se observa en Suárez el propósito de 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 se había propuesto, pues para ello debía evitar la ambigüedad de lo vital, de lo que se resiste a la analítica.

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 aumentaría la tensión entre la razón y la naturaleza, que desde ese enfoque no podía ser resuelta.

Para Tomás de Aquino la existencia constituía la suprema perfección del ser. 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 cre-

11 Véase Suárez, F. *De ultimo fine hominis* (1628), Disp. 4, sect. 3, nn. 2-4; *Opera Omnia* (1861) ed. Vivès, t. IV, pp. 43-44 y VII, pp. 184-185; *De Gratia Dei* (1619) prolegom. 4, cap. 1, nn. 16-22.

12 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).

ado, *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, en cambio, correspondía a la esencia la suprema perfección del ser. Desde este punto de vista, la persona vendría a coincidir con la esencia humana, lo que en realidad vendría a ser algo así como la negación del concepto de persona, al menos tal como lo ha esbozado Tomás de Aquino. Al situarse en el plano de las esencias, el ser comparece entonces como estático o axiológicamente neutral, y el hombre deja de tener ese carácter paradójico que había señalado Tomás de Aquino, un ser destinado a un fin que le superaba infinitamente.

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 el tiempo¹³, dimensiones fundamentales de la acción humana. El conocimiento pasaría a ser “representación” de una realidad que estaba “ahí fuera”; a través de 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 resiste a la formalización.

Debajo de este enfoque estaba la pretensión de que la razón podría fijar autónoma y soberanamente los límites de su propia capacidad; más aún, 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, tendría que ser la voluntad la que, desde fuera, impusiera esos límites a la razón. Pero dicho enfrentamiento entre razón y voluntad, necesidad y libertad, traería importantes consecuencias en el modo de concebir la razón especulativa y la razón práctica, algo que estará presente en todo el pensamiento moderno.

Sin que se hubiera pretendido así, la idea de una naturaleza humana pura introdujo la posibilidad de que el hombre no pueda ir más allá de sí mismo, que quede atrapado en una humanidad demasiado humana que le permite ignorar todo lo que supere su comprensión. Así, el ámbito de la realidad se limita a lo que puede ser situado en el plano analítico de lo espacio-temporal,

13 En el mundo de lo perfectamente definible no existen “rozamientos” ni “dependencias”, el tiempo no cuenta y la naturaleza se manifiesta como uniforme e inalterable.

algo esencialmente profano, construido por la métrica y el cálculo, a partir de la cantidad y el número, dejando fuera la dinámica de lo vital¹⁴.

Al cerramiento del hombre sobre un fin meramente natural le corresponde a su vez un cerramiento de la naturaleza sobre sí misma. La creación ya no puede seguir siendo ese todo unitario que tiende hacia Dios y ayuda al hombre a guiarse en su propio camino. Se convierte más bien en un mecanicismo, 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 la teología reflejaba la mentalidad racionalista de toda una época, de una generación que se sentía capaz de definir 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 toda precisión en qué consistía ese “mínimo común denominador” –estado de naturaleza pura– una vez que se hubiera logrado separarlo de la gracia.

Por otro lado, conviene tener presente que el objetivo político de establecer una naturaleza pura, común para fieles e infieles, tendría consecuencias muy ventajosas para la cada vez más consolidada monarquía absoluta. En lo sucesivo, de todo lo relativo al fin natural del hombre se encargaría el Estado, mientras que del fin sobrenatural de las almas, convertido en algo esotérico, en los dos sentidos del término, se encargaría la Iglesia¹⁵.

II. UNA NUEVA CONCEPCIÓN DE LA LEY Y EL BIEN COMÚN

Para Tomás de Aquino existe una *ley eterna*, el plan racional de la sabiduría divina, que dispone todas las cosas en el universo. En esta vida, el hombre no puede acceder a la ley eterna sino que debe guiarse por un conocimiento análogo, probable o verosímil, que es participación de la ley eterna. Se trata de la *ley natural*, determinista en el ámbito de la naturaleza física y libre en el caso del hombre, aunque le permite ver las huellas de la sabiduría divina en las tendencias de lo creado, gracias a la luz de la razón. La moralidad de las acciones humanas se desprende de su conformidad o no con esa ley natural,

14 La influencia de Suárez y sus colegas de Coimbra en el origen de la ciencia moderna puede estudiarse en Grant, E. (1981) y en Gómez Camacho, F. (2004), quien analiza con más detalle el pensamiento matemático de Juan de Lugo.

15 Sobre las implicaciones de estas separaciones se puede consultar Rhonheimer, M. (2009).

que está impresa por Dios en cada hombre. Vivir en esta vida de acuerdo con la ley natural es aprender a usar los principios de la razón práctica para orientarse en el orden de la creación en la búsqueda de la felicidad. Por último, existe la *ley humana*, que es una aplicación de la ley natural a las situaciones concretas que se suscitan en la vida de los hombres. Las leyes humanas se fundamentan en un bien común, un modo de entender la vida feliz propio de cada comunidad. Las leyes humanas encuentran su legitimidad en su conexión con la ley natural.

Para el Aquinate 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 a las operaciones humanas¹⁶, un concurrir de la acción divina en las operaciones libres de la persona humana. En ese sentido, Tomás de Aquino había presentado la ley natural como participación analógica –en el seno de la historia– de la sabiduría divina. Algo así como un puente entre la ley eterna, perfecta e inmutable, y la ley humana, perfeccionable e histórica; o, lo que es lo mismo, 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. Este modo de entender la ley solo tiene sentido si la creación entera tiende hacia Dios.

El modo de entender la ley de Suárez¹⁷ era muy distinto al sentido tradicional de ley natural que nunca se había considerado escrita, ni perfectamente definida, sino escondida en el misterio del ser, más allá de lo meramente humano. Para que la ley natural pueda estar al alcance de las posibilidades de una naturaleza humana pura tenía que ser una realidad presente y perfectamente dominable para la mente humana, un sistema de normas racionales, expresas y suficientemente promulgadas, procedentes de un legislador. La ley quedaba así reducida a la norma, tal como surge 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.

Según el enfoque de Suárez la ley prescindía de las tendencias implícitas en la naturaleza, constituía un esquema racional cerrado, una realidad perfec-

16 El principio intrínseco es la potencia y el hábito.

17 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).

tamente acabada, que informa a la razón, pero no la mueve. Era entonces patente que, si no movía, no podía ser ley. Se hacía necesaria una voluntad, una fuerza que desde fuera hiciese obligatorio ese esquema, es decir, que provocara el movimiento. Vistas así las cosas, lo propio de la ley sólo podía ser el precepto explícito, general, justo y estable, que movía y obligaba desde fuera. Así, la ley pasaba a ser, en última instancia, un acto de la voluntad de un superior que obliga a un inferior. Se abría el camino hacia el subjetivismo y el positivismo jurídico.

Sin embargo, en el momento en que se ignoran las tendencias naturales, propias de la vida, el concepto de ley se torna problemático. Desde el punto de vista de la razón teórica, el contenido de un precepto es un “estado” de la comunidad, un diseño fijo e inalterable de un bienestar general posible, que por sí mismo no mueve a la acción. Se hace entonces imprescindible la aparición de una “fuerza” –la voluntad– que desde fuera provoque el paso de un estado al otro. La ley queda así planteada como una sucesión diacrónica de actos sucesivos de la razón y la voluntad, sin una conexión explicable entre ellas.

Todo esto es consecuencia de que la ley, en cuanto 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, algo así como una “espacialización” del tiempo, o, lo que es lo mismo, a la idea del tiempo como un absoluto homogéneo y divisible al infinito¹⁸. Si se prescinde del tiempo existencial, que gira alrededor del “instante vivo” y concreto *hic et nunc*, solo es posible el tiempo esencial o “espacializado”, que pretende “puntualizar”, con indiscutible certeza, el exacto suceder de los actos psíquicos constitutivos de la ley¹⁹. Se produce entonces una discontinuidad bajo la cual se encuentra, una vez, más el enfrentamiento entre la razón y la voluntad, consecuencia necesaria 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: queda superado por el “juicio” sobre la unidad del movimiento hacia el fin presente en cada situación concreta. 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 lleva consigo la espacialización del tiempo, la esencialización de la acción humana.

18 Todescan, F. (1973), pp. 150 ss.

19 Sobre este tema ver Gómez Camacho, F. (1998b), p. 230.

Esa ausencia de dinamismo va a producir 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, en el nuevo enfoque, el derecho no es búsqueda, sino obediencia pasiva y ciega al mandato del soberano. El concepto de “lo justo” pasará a ser sustituido paulatinamente por el concepto de “lo legal”²⁰, produciéndose así una confusión entre la ley y el derecho, ya que lo justo pasaría a ser lo que determinase la ley, lo que estableciera la voluntad del legislador.

El contraste entre este modo racionalista de entender la ley natural como conjunto de normas fijas, necesarias e inmutables, y la realidad existencial de la vida diaria, donde predomina lo contingente y el cambio, daría lugar a la casuística y el probabilismo, típicos de la moral barroca de los siglos XVI y XVII, con los que se trataba de salvar el desajuste entre los conceptos y leyes universales con los hechos o realidades concretas y singulares²¹.

El conocimiento de la ley natural no exigía –como sucedía con los enfoques de Lutero y Calvino– que fuese conocida por Revelación, a través del texto sagrado, sino que bastaba con la razón humana: se consideraba que ese era el texto donde había sido promulgada la ley natural y se exigía que fuese autónoma, “recta” por sí misma. Se trataba de algo necesario e inmutable, encerrado en la estructura lógica de la mente humana, que para nada necesitaba de la orientación y el apoyo del orden misterioso de la Creación, es decir, de ninguna consideración teleológica de la praxis humana. En efecto, 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 principios²².

20 Es significativo cómo los tratados *De Iustitia et Iure*, que estudiaban el arte en la búsqueda de lo justo, van a ser progresivamente sustituidos por los tratados *De legibus*, que analizan las condiciones objetivas que debían reunir las leyes dictadas por los nuevos soberanos.

21 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 del poder ser probabilista.

22 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; es decir, que la razón humana podría por sí misma deducir la “ley natural” con absoluta necesidad e inmutabilidad.

La reducción de la ley natural a 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.

Para Tomás de Aquino, la ley humana era un acto de quien estaba a 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. En definitiva, un bien común que se hacía 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 un 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 se perfecciona con la justicia.

En el planteamiento de Suárez el bien común o, mejor dicho, el bienestar de la comunidad, pierde 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. Es 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 resultado de un 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: por el contrario, sería el poder, a través de la legislación, el que lo determinase. Se configuraba así un concepto utilitarista y contractualista del bien común, es decir, la ciudad dejaba de ser natural para convertirse en un artefacto que exige violencia y coacción, que todos se sometían a la voluntad del legislador. Se afianzaba así la convicción de que el fundamento de la ley era la decisión del poder soberano, reforzando de ese modo la consolidación de la monarquía absoluta. En otras palabras, se

otorgaba primacía a la voluntad sobre el intelecto, que es donde radica el fundamento del concepto moderno de soberanía.

Para Suárez la soberanía solo podía nacer de un pacto o acuerdo, expreso o tácito, de voluntades, 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 el fundamento último de toda soberanía, la premisa histórica y lógica del entero desarrollo de la sociedad. Daba por sentado que tenía que mediar una “decisión colectiva” para que desde una situación pre-social 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”, necesitada de una nueva y más perfecta forma política de la que surgiría el Estado. De este modo la dialéctica individuo-sociedad, con primacía del primero²³, pasaba a constituir el núcleo de la teoría política. Con la adopción de la doctrina contractualista de la cesión del poder, Suárez adoptaba un enfoque abiertamente voluntarista e individualista, que pasaría 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 el que Suárez tenía de la persona, se hacía 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 natural, anterior al derecho y la ley, la obligatoriedad del derecho de gentes sólo podía provenir del consenso de los Estados. Quedaba muy claro que, para Suárez, sociedad, derecho y ley eran consecuencia de una manifestación de voluntad, y su fuerza obligatoria provenía 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, una evocación casi profética de lo que sucedería con los movimientos revolucionarios de finales del siglo XVIII.

No habría acabamiento posible del “estado de naturaleza” sin recibir una nueva forma política, sin colocar al frente un príncipe. Ahora bien, puesto que no podía serlo por derecho divino, como sostenía Suárez –siguiendo en esto a

23 Véase Todescan, F. (1973), pp. 144 ss.

Aquino—, sólo podía serlo por alienación de los derechos de los individuos en “estado de naturaleza”. ¿De qué modo se podría entonces garantizar que ese modo de poder no sería arbitrario e injusto? 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, para impedir el abuso y la arbitrariedad no quedaba más remedio que apelar al regicidio, lo cual no dejaba de plantear muy graves problemas al fundamento mismo de la ciudad. Si solo contaba la voluntad individual, que podía incluso desprenderse de su libertad natural, ¿por qué no podría vender su libertad para convertirse en esclavo?

Suárez, pensando que era coherente con el concepto de ley sostenido por 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 el 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 sólo podía provenir 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 el sometimiento de las leyes positivas a la doctrina tradicional de la Iglesia.

Sin embargo, este enfoque abría la posibilidad de construir un universo ético sin referencia a una realidad misteriosa y trascendente. La ética, fundada sobre la coherencia de una razón lógica de la que incluso el mismo Dios dependía, 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 le desbordaba de modo infinito.

III. UN NUEVO ENFOQUE PARA LA ECONOMÍA

A pesar de que Suárez no lo trata específicamente, nuestra intención con esta contribución es mostrar cómo de su filosofía se derivan consecuencias en materia económica. La vía moderna escogida por Suárez contribuye a la futura consolidación de la idea de una “economía natural” que podríamos denominar “esencialista”, 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, que podría ser expresado mediante un conjunto de reglas perfectamente asequibles a la mente humana. En su interior, los intercambios se llevarían a cabo sin rozamientos –en competencia perfecta– realizados de forma estacionaria y 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”, la que se corresponde con la existencia cotidiana, 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 ley²⁴, 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 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, fomentándose de ese modo el dirigismo y control de la economía por parte de los poderes públicos.

Cabe destacar que el concepto de “precio justo”, central en la filosofía moral de Tomás de Aquino, así como de la escolástica en general, pierde su sentido en este nuevo contexto, pues 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

24 Sobre este tema se puede consultar del Vigo, A. (2006).

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 tenía tanto valor? ¿Cómo podía la utilidad, que es algo subjetivo, fijar el precio, que es algo objetivo?²⁵. 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.

Otra consecuencia fundamental de este enfoque es que 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 demás, cuyo precio se tomaba, a través de un pacto, como patrón de medida del precio de todas las otras. Para ello era necesario que su precio fuera fijo, único modo de garantizar los intercambios futuros.

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 firmeza 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 quienes la van a usar, y tener además un valor fijo, que solo 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. Los seguidores de Suárez no supieron dar respuesta a cómo asegurar la constancia del valor de la moneda antes de proceder a su acuñación.

En una supuesta economía natural, donde, por definición, no existen tiempo ni incertidumbre, cabría esa ficción que se llama trueque, con lo que la moneda carece de sentido. Esto 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 dicha economía sería posible la perfecta realización del mutuo, préstamo de un bien fungible con la promesa de devolver

25 La paradoja del valor fue fuente de numerosas elucubraciones dentro de la economía clásica. Pensadores como Locke, Smith o Marx intentaron dar respuesta a la misma, aunque suele aceptarse como la más convincente la ofrecida por la teoría de la utilidad marginal.

“otro tanto de igual cualidad”. Ahora bien, puesto que la moneda es el bien fungible por excelencia, ya que 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 debido al mero transcurso del tiempo, resultaba un imposible. Un modo teórico de explicar el porqué de la prohibición de la usura.

Las ganancias monetarias sólo podían tener lugar en la economía real, por causas aleatorias no previsible, distintas al mero transcurso del tiempo, lo que se llamaban títulos extrínsecos. De este modo, al definir la usura mediante un imposible lógico, se admitían por vía de hecho no solo las ganancias, sino que de algún modo el mismo concepto de usura se hacía incomprendible. 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 teoría económica moderna, que se enfrenta con la acción humana de modo esencial no existencial, encuentra en la filosofía de Suárez un marco de referencia útil. No considera la acción humana ligada a las situaciones concretas de la vida, a la acción personal aquí y ahora, las que ocurren en el devenir del tiempo, sino que la enfrenta desde un enfoque universal y abstracto. El resultado es que, en lugar de enfrentarse con la acción propiamente dicha, la teoría económica se enfrenta con sus “consecuencias”.

En lugar de la acción, que se resiste al análisis, se estudian unos resultados previsible que supuestamente se siguen de ella, con lo que paradójicamente se invierte el sentido de la acción. Surge así lo que se llama teoría de la decisión, en la que los resultados comparecen antes de su causa y que es la esencia de la teoría económica moderna. Todo se reduce a seleccionar la mejor de las consecuencias previsible según una regla fija establecida *a priori*.

Esos resultados que se suponen representan la “decisión” de cada individuo, comparecen de modo sincrónico; todos son conocidos en presente y tienen la misma probabilidad de llegar a existir. El criterio para discriminar entre ellos es ver cómo se coordinan las decisiones de todos los individuos, un planteamiento que sigue el modelo que subyace en la célebre disputa entre Arnaud, Malebranche y Leibniz, en la que los tres adoptan la visión del mundo desde el punto de vista de Dios.

En este enfoque esencialista el elemento central de la economía tiene que ser necesariamente el precio, instrumento clave para la coordinación de deci-

siones. En este sentido, lo propio del precio es ser “racional”, deducido a partir del equilibrio del sistema, de la coordinación de todas las “decisiones” (resultados) de todos los individuos. Las personas quedan reducidas a la condición de “decisores pasivos”, a la espera de “decidir” en función de un precio formado de modo exógeno por una razón universal, por la supuesta dinámica impersonal de un sistema que tiende a la coordinación de todas las decisiones posibles, y que se manifiesta en la aparición de un precio de equilibrio.

Desde el punto de vista político, el poder deja de estar distribuido entre todas las personas para quedar centralizado en la dinámica impersonal del mercado, diseño *a priori* de una razón abstracta y universal. La síntesis esencialista que realiza la idea de “naturaleza humana pura” no solo mantuvo el abismo entre lo natural y lo sobrenatural, sino que avanzó hacia el naturalismo. Suárez y los teólogos españoles, en la búsqueda de una nueva secularidad, allanarían el camino hacia el modo de pensar racionalista, que alcanzaría un lugar destacado en la historia de las ideas gracias a Descartes²⁶, Hobbes²⁷ y Spinoza, considerados comúnmente como los iniciadores de la vía moderna –que, como vimos, ya estaba incoada hacia finales del siglo XIII– y que inspirarían el nacimiento de la economía política.

BIBLIOGRAFÍA

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

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

Barrientos García, José (2011) *Repertorio de moral económica (1536-1670): la escuela de Salamanca y su proyección*, Eunsa, Pamplona.

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

26 En su *Discurso del Método* Descartes afirma que en la Flèche estudió a Suárez y Lesio en filosofía moral. Véase Toulmin, S. (1990) p. 91. Véase también Beuchot, M. (2013) pp. 109 a 118.

27 Véase Gillespie, M. (2008).

Beuchot, Mauricio (2013), “Ensayos sobre escolástica hispana”, *Cuadernos de Pensamiento Español*, n° 49, Servicio de publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona.

Carpintero, Francisco (2008), *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*, Encuentro, Madrid.

Chafuen, Alejandro Antonio (1986), *Christians for freedom: late-scholastic economics*, Ignatius Press, San Francisco.

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

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

del Vigo, Abelardo (2006), *Economía y ética en el siglo XVI*, BAC, Madrid.

Dempsey, Bernard W. (1948), *Interest and Usury*, Dennis Dobson, Londres.

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

Ferrater Mora, José (1953), “Suárez and Modern Philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 14, n° 4, pp. 528-547.

Gillespie, Michael Allen (2008), *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.

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

Gilson, Étienne (1965), *El ser y la esencia*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires.

Gómez Arboleya, Enrique (1962), “La antropología de Francisco Suárez y su filosofía jurídica”, en *Estudios de la teoría de la sociedad y del Estado*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

Gómez Camacho, Francisco (2004), *Espacio y tiempo en la escuela de Salamanca: el tratado de J. de Lugo S.7. “Sobre la composición del continuo”*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.

Gómez Camacho, Francisco (1998a), *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar: Seminarios celebrados en Sala-*

manca en 1992, 1993 y 1995 organizados por la Fundación Duques de Soria y dirigidos por Ernst Lluch, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.

Gómez Camacho, Francisco (1998b), *Economía y Filosofía Moral: La formación del pensamiento económico europeo en la escolástica española*, Síntesis, Madrid.

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

Grice-Hutchinson, Marjorie (1989), “El concepto de la escuela de Salamanca: sus orígenes y desarrollos”, *Revista de Historia Económica*, vol. 7, n° 2, pp. 21-26.

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.

Larrainzar, Carlos (1977), *Una introducción a Francisco Suárez*, Eunsa, Pamplona.

Lubac, Henri de (1946), *Surnaturel: études historiques*, Aubier, París.

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

Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso (1983), *Evolución del Pensamiento Económico*, Espasa Calpe, Madrid.

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.

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

Muralt, André de (2008), *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*, Marcial Pons, Madrid.

Muralt, André de (1973), “Bref tableau de la pensée philosophique et théologique de l’Espagne du XVI et du XVII siècle”, *Studia Philosophica*, vol. 33, pp. 57-92.

Montag, John (1999), “The False Legacy of Suárez” en Milbank, John; Pickstock, Catherine y Ward, Graham, *Radical Orthodoxy. A new theology*, Routledge, Londres.

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

Pereira, José (2007), *Suárez: Between Scholasticism and Modernity*, Marquette University Press, Milwaukee.

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

Rothbard, Murray N. (1999), *Historia del pensamiento económico. Vol. I: El pensamiento económico hasta Adam Smith*, Unión Editorial, Madrid.

Schumpeter, Joseph A. (1994), *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona.

Suárez, Francisco (1996), *Disputaciones Metafísicas*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid.

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

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

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

Toulmin, Stephen (1990), *Cosmópolis. El trasfondo de la Modernidad*, Ediciones Península, Barcelona.

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

Willey, Basil (1961), *The eighteenth century background: studies on the idea of nature in the thought of the period*, Chatto & Windus, Londres.

