

DEL DOMINIO A LA PROPIEDAD INDIVIDUAL

MIGUEL ALFONSO MARTÍNEZ ECHEVARRÍA

Universidad de Navarra

GERMÁN R. SCALZO

Universidad Panamericana, campus México

RESUMEN

El presente artículo presenta una reflexión sobre la riqueza o el “modo humano de tener”, tanto desde una perspectiva privada –relacionada con la noción de *dominium*–, como pública –*ius* o derecho–. Tras una fundamentación antropológica del dominio, se analiza su evolución histórica y en especial el extraño caso del “dominio sin propiedad” que propone la pobreza voluntaria franciscana y que da lugar a una visión espiritualista del dominio. Esta perspectiva contribuiría a que en la modernidad se produjera un cierto enfrentamiento entre las nociones de derecho y ley. Esta tensión, presente en la filosofía de Suárez, es fundamental para comprender las interpretaciones modernas del dominio como un derecho de propiedad individual.

Palabras clave: *dominium*, *ius*, propiedad, derecho, ley, franciscanos, pobreza.

ABSTRACT

This paper offers a reflection on the "human way of having" both from a private perspective –related to the notion of *dominium*– and a public one –*ius* or right–. After presenting an anthropological foundation of domain, it analyzes domain's historical evolution and especially the strange case of "domain without property" that Franciscan voluntary poverty proposes, which opened the possibility of a spiritualist conception of

domain. This perspective later contributed to the fact that, in modernity, a split between the notions of law and right emerged. This tension, which is present in Suárez's philosophy, is fundamental to understanding modern interpretations of domain as a right of individual property.

Keywords: *dominion, ius, property, law, law, franciscan, poverty.*

I. FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DEL DOMINIO

Los derechos humanos, y entre ellos, el derecho a la propiedad, han sido fuente de profundas controversias en la modernidad. Los principales debates en torno a esta temática surgen en relación a dos conceptos fundamentales: el *dominium* y el *ius*, generalmente traducidos como "propiedad" y "derecho", respectivamente¹. Ambos tienen que ver con la idea de orden, aunque de diferente manera, y cuentan con una larga tradición de interpretaciones que se remonta al derecho romano. En cualquier caso, *ius* fue usado por los romanos como un sinónimo de "ley" para significar un derecho objetivo que era expresión de algo recto, bueno o justo, en algún acuerdo o transacción entre partes. Esta parece ser la principal diferencia con el *dominium*, que venía dado por el control de un hombre sobre el mundo físico (tierra, esclavos, moneda, etc.)².

Desde antaño, el *dominium* ha guardado una estrecha relación con el *pater familias*, con el orden privado; y el *ius* con las relaciones entre iguales, esto es, con el ámbito público, con la relación entre hombres libres.

Para Aristóteles, el hombre pertenece por naturaleza a varias comunidades, de las cuales la más perfecta es la ciudad, pues es autosuficiente³. Sin embargo, la más básica es la de la familia. Toda familia necesita para su suficiencia de un conjunto de cosas que constituyen lo que llama dominio o riqueza⁴. Esta suficiencia no debe ser entendida como absoluta independencia o posibilidad de vivir aislados, sino más bien como lo que hace posible un determinado modo de vivir, el propio de cada familia⁵. Ésta es la razón por la que para designar ese

1 Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 2.

2 Véase Tuck, *Natural Rights Theories*, 10. No obstante, con el tiempo el *dominium* pasó a considerarse una especie de *ius* público.

3 Aristóteles, *Política*, 1252b.

4 Aristóteles, *Política*, 1253b.

5 La riqueza de la que hablaba Aristóteles hacía referencia a cosas tales como la tierra, los animales, los esclavos, que formaban parte del hogar, conjunto de instrumentos que hacían posible la vida

conjunto de cosas Aristóteles use de modo indistinto tanto la palabra riqueza como dominio o propiedad. El dominio o riqueza es un conjunto de cosas necesariamente finito, tanto, en número como en cantidad, ya que no tiene sentido un instrumento ilimitado. Con este enfoque Aristóteles deja de manifiesto que la adquisición humana tiene un término natural, la riqueza o dominio, que sólo es posible en el seno de una familia.

Es muy interesante que Aristóteles identifique dominio con riqueza, pues esta identificación refiere cierta unidad al servicio de una familia, algo que está por encima de la simple posesión de la que es capaz cualquier animal aislado. Para el simple vivir animal basta con la posesión, llevada a cabo por el simple instinto, como sucede, por ejemplo, con los pájaros que ocupan un nido, algo extrínseco y transitorio. Sin embargo el vivir humano, el propio de una familia, requiere de un hogar, lo cual supone disponer de un conjunto de posesiones a las que se dota de unidad con vistas a un fin previsible, algo intrínseco y permanente, que manifiesta la presencia del *logos*, que da lugar a la constitución de un mundo, ámbito propio de la vida humana. Para Aristóteles, la riqueza o dominio está orientada a la acción, plano de los fines⁶, mientras que la posesión, que es lo propio de las partes que constituyen la propiedad, está orientada a la producción, a proporcionar lo que se necesita para la vida de una familia.

Cada familia vive su propia vida, tiene su riqueza y su dominio, separado y distinto, pues cada una de ellas ocupa un lugar distinto y tiene libertad pragmática para disponer de sus posesiones. Surge entonces de modo natural la comparación entre las riquezas de las familias y la consiguiente posibilidad de mejorarlas mediante el intercambio entre ellas. Algo que está entre los motivos que llevan al establecimiento de la ciudad. Pero, con la aparición de la ciudad surge también un nuevo sentido de la riqueza y del dominio, que apunta a un fin común y superior de cada una de las familias. Se hace entonces patente que las familias sólo tienen sentido como parte de la ciudad⁷.

Este nuevo y más amplio sentido de la riqueza tiene que ver con el conjunto de cosas necesarias para la vida de la ciudad. Pero con el importante rasgo de que esas cosas, además de ser parte de la riqueza o dominio de cada una de las familias, de algún modo se tienen en común por medio del intercambio, fundado en la reciprocidad, con vistas al bien común. Queda claro que el comercio de compra y venta tiene su fundamento en el hecho de que todos los objetos de

de una familia. No unidas de modo meramente funcional, como sucede con las cosas que constituye el nido de unos pájaros, sino con vistas a un fin, un determinado tipo de vida.

6 Aristóteles, *Retórica*, 1361a.

7 Aristóteles, *Política*, 1260b.

intercambio tienen una dimensión común: estar destinados a ser parte de una riqueza o dominio, por lo que pueden pertenecer a una u otra familia.

Por otro lado, si las familias permaneciesen aisladas, las cosas que les sobrasen carecerían de valor, por lo que propiamente no serían riqueza ni formarían parte de un dominio. Pero como las familias tienden naturalmente a vivir juntas, pueden intercambiar, con lo que todas las cosas pasan a tener valor, como si entraran a formar parte de una nueva y más amplia necesidad común, la que mantiene unida la ciudad, en la que están como asumidas las necesidades y riquezas de todas y cada una de las familias. Aparece así un nuevo tipo de riqueza que no es tangible y limitada, como la de cada una de las familias, sino que manifiesta la necesidad común, elemento básico del bien común.

II. EL DOMINIO COMO DERECHO DE PROPIEDAD

En el siglo XII, comenzó a diferenciarse entre *dominio útil* –para referirse al derecho de quien usa de una cosa, o usufructuario–, y *dominio directo*, reservado al dueño. Desde entonces, el *dominio* pasó a ser considerado un derecho de propiedad. Esta diferenciación, según la cual el dominio admite clasificaciones, nos permite entender la idea del *dominio natural*. Según Santo Tomás de Aquino:

“Las cosas exteriores pueden considerarse de dos maneras: una, en cuanto a su naturaleza, la cual no está sometida a la potestad humana, sino solamente a la divina, a la que obedecen todos los seres; otra, *en cuanto al uso* de dichas cosas, y en este sentido *tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores*, ya que, como hechas para él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad en propia utilidad”⁸.

Hasta el siglo XIII, los monasterios benedictinos o cistercienses, en cuanto corporaciones, eran propietarios de edificios y tierras que les permitían llevar adelante sus fines fundacionales. Cuando San Francisco de Asís puso en marcha su movimiento dispuso que sus frailes fueran mendicantes, que no tuvieran propiedad de edificios o tierras. Esto planteaba un problema: ¿Quién podía ser el propietario de unos bienes que no obstante necesitaban usar los frailes?

San Buenaventura, buscando una solución a este problema de la inexcusable necesidad de disponer de mayor riqueza, vino a sostener la tesis de que era posible un uso de los bienes, sin que conllevase propiedad. Tesis que de algún

8 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 66. El destacado es propio.

modo fue apoyada por la Bula *Exiit qui seminat* del Papa Nicolás III (1277-1280), donde se apuntaba la idea de que se podían usar los bienes sin necesidad de enajenarlos o someterlos a intercambio⁹. La solución adoptada por el Papa Nicolás III fue crear una persona jurídica ficticia que fuera la propietaria de esos bienes, y que, por voluntad del pontífice, los pusiera a disposición de los frailes franciscanos. Esta persona jurídica fue creada sobre un extraño “derecho de uso” supuestamente separable del derecho de propiedad. No se trataba de un usufructo ya que no querían disponer de ellos, ni venderlos o enajenarlos. Se puede decir que era un modo forzado de entender la propiedad que conllevaba además un vaciamiento de la corporación en que se apoya el reconocimiento de la persona jurídica.

Este modo de resolver el problema provocaría una larga y amarga discusión sobre el sentido de la propiedad y la pobreza, sobre todo por parte de los llamados *fraticelli* (“hermanitos”), sector disidente dentro de la amplia y ejemplar familia franciscana que veían un choque entre el espíritu de desprendimiento de su fundador y las inevitables exigencias, en términos de medios materiales y organización, que conllevaba la expansión de la orden. Defendían la existencia de un supuesto derecho a vivir “fuera del mundo”, más allá de las relaciones sociales y jurídicas, sin el compromiso de la propiedad, que les permitiera vivir en una especie de “estado de inocencia”, donde todo fuese de todos.

Duns Escoto, para dar más fundamento a la tesis de San Buenaventura, sostuvo que en estado natural, o de inocencia, no hay ningún tipo de propiedad, sino un uso común de los bienes e igual libertad para todos. Era posible, que en ese estado, cada hombre tomase del acervo común lo que necesitase, sin necesidad de apelar a la violencia, siempre que dejase lo suficiente para los demás. Este uso de las cosas según recta razón, generaría armonía entre los hombres, un uso común y justo de todos los bienes por parte de todos los hombres. Sin embargo, Escoto tenía una concepción del dominio como algo necesariamente privado¹⁰; de ahí que no consideraba el uso común un dominio común, ni siquiera un caso de dominio útil, sino el uso simple, o derecho al consumo [*simplex usus facti*].

El problema de la tesis de Escoto es que no explicaba con arreglo a qué tipo de racionalidad puede determinar cada hombre lo que le corresponde del acervo común. En otras palabras, no daba razón de cómo se podría lograr esa armonía

9 La Bula establecía varios modos de relacionarse el hombre con los bienes materiales: propiedad, posesión, usufructo, derecho de uso y uso simple. Este último era el único que no estaba relacionado con el dominio, y sólo admite el consumo de bienes.

10 Tuck, *Natural Rights Theories*, 21.

en el uso de los bienes. Pero lo que interesa ahora destacar es que unía el concepto de recta razón en el uso de los bienes a una distribución previsible, a un resultado. De este modo, por un lado, hacía inútil su demostración, ya que la armonía se daba por supuesta desde el principio, y, por otro, ponía las bases de una interpretación consecuencialista de la recta razón. La armonía sólo podía ser juzgada por el resultado, lo cual la hace de algún modo inalcanzable o inexistente.

A partir de estos supuestos algunos llegaron a la conclusión de que sería factible vivir en este mundo en una especie de continuo presente, sin necesidad de previsión ni organización productiva, como si la historia hubiera transcurrido, o comenzara en cada instante. Además, de manera implícita, se venía a insinuar que las instituciones, como la propiedad, el intercambio, el dinero, etc., vendrían a ser consecuencias del pecado. La divina providencia, para contrarrestar las tendencias desviadas del pecado, y como un remedio a la ambición humana había permitido la propiedad, y la consecuente capacidad de enajenación e intercambio. La propiedad era inevitable en la ciudad, pero no para los que en esta tierra, con la ayuda de la gracia, abandonaban la ciudad y querían vivir conforme inocencia, o según Dios.

La postura del Aquinate acerca de lo que la ley natural prescribe respecto al uso de los bienes era, desde un punto de vista antropológico, mucho más positiva y realista. Se puede decir que algo es natural de dos maneras distintas, bien porque es tendencia de la naturaleza: por ejemplo, no causar daño al prójimo, o bien, porque la naturaleza no prescribe lo contrario. Por ejemplo se puede decir que la desnudez del hombre es natural, pero no se sigue de esa calificación que el hombre tenga que ir desnudo, sino que tiene la posibilidad de diseñar su vestido, de elegir el modo de presentarse ante los demás. Pues bien, el uso en común de los bienes, y la igual libertad de todos, es natural en este segundo sentido. No se puede afirmar que la naturaleza imponga un único modo en el uso de los bienes. En principio, es tan natural el uso en común, como el reparto y la apropiación de los bienes, y la servidumbre de unos respecto de otros. Tales modos de proceder fueron introducidos posteriormente por la razón humana, que consideró podían ser más útiles con vistas al logro de una mejor condición de vida¹¹. Este modo de razonar dejaba claro que para Tomás de Aquino la ley natural, fuera de la ciudad y de la historia, es informe, constituye un principio general que no impone ninguna estrategia determinada en el uso de los bienes.

11 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 94, a. 5.

Como indicábamos al inicio de este apartado, respecto a la propiedad o dominio sobre los bienes, distingue Aquino entre lo que se refiere a la naturaleza de los bienes y lo que se refiere a su uso. En el primer caso, los bienes sólo dependen del poder divino, y el hombre no tiene nada que decir. En el segundo caso, el hombre, por medio de su razón y su voluntad, puede usarlos en su propio beneficio. En este sentido distinguía dos tipos de dominio: uno absoluto, que corresponde a Dios como Creador; y uno útil, esencialmente diferente al divino, que le corresponde al hombre, y se refiere sólo al uso de las cosas¹². Este dominio útil que define Santo Tomás es natural en el mismo sentido que lo es la desnudez en el caso citado anteriormente. Mientras no se actualice en el seno de una comunidad, permanece informe, es una pura potencia que reside en la naturaleza humana. Ni exige exclusión en el uso, propiedad privada, ni obliga al uso en común, propiedad colectiva.

Podemos afirmar que para el Aquinate no existía tal cosa como un estado de naturaleza, donde los hombres pudieran vivir según la recta razón. Fuera de la ciudad, la ley natural es pura potencialidad. En segundo lugar, que la propiedad, en cuanto capacidad de disposición sobre el uso de los bienes, es inherente a la condición humana. No es un remedio para la concupiscencia de la naturaleza caída, sino condición para el desarrollo de la persona humana. En tercer lugar, que el uso de los bienes es siempre una forma de dominio, un reto a la capacidad del hombre para superar los problemas que le plantea el entorno en el que se ve obligado a satisfacer sus necesidades.

La postura de Tomás de Aquino contrastaba con la de aquellos que admitían un estado natural en el que era posible un uso sin ningún tipo de dominio. Como si la razón y la voluntad humana pudieran actualizarse en el puro vacío institucional. Ni tan siquiera admitían que el uso en común de los bienes fuese una forma de dominio. Como sucedía en una comunidad benedictina, que en cuanto tal tenía dominio sobre sus tierras. Juzgaban que el concepto de propiedad era algo necesariamente ligado al amor desordenado a sí mismo, a la concupiscencia; algo característico de la naturaleza caída, pero no del supuesto estado de inocencia. Sólo la propiedad puede ser objeto de intercambio, y puede ser defendida frente la reclamación del necesitado, si es necesario con recurso a la violencia.

De este planteamiento de los primeros franciscanos se seguían consecuencias normativas. Si era posible para unos hombres, los frailes, vivir de ese modo, ¿por qué no para todos? Para impedir esas consecuencias anarquizantes,

12 En este sentido se puede decir que Aquino comparte con Acursio la distinción entre dominio directo y dominio útil.

el Papa Juan XXII, mediante la Bula *Quia vir reprobus* (1323), puso las bases para una revisión de las tesis de los *fraticelli*, que llevaría a la mayoría a rectificar, y a una minoría a extremar la postura. Pero también entre los que se oponían a las tesis de los *fraticelli*, hubo quienes, por reacción, adoptaron posturas que se situaban en un aparente extremo contrario. Algunos llegarían a sostener que en estado natural hay verdadera propiedad, un dominio actual y efectivo, y no potencial o informe, como sostenía Aquino. Es decir, que la propiedad no estaría ligada a la naturaleza, sino al individuo. Lo cual, por paradójico que parezca, es casi la misma tesis que sostenían los *fraticelli*. Conducía también a una forma de reparto *a priori* cognoscible por cada individuo. Según éstos, toda relación entre el hombre y la naturaleza es de dominio efectivo, con independencia de que se viva o no en el seno de una ciudad. Cuando un individuo en estado natural consume los bienes que tiene alrededor ejercita un derecho real y efectivo de propiedad. Esta corriente, que está en la raíz del capitalismo más radical, liga el derecho de propiedad a lo más íntimo de la estructura humana.

III. UNA VISIÓN ESPIRITUALISTA DEL DOMINIO

En el siglo XIV, algunos cristianos de tendencias espiritualistas, amantes de la segregación del mundo, y de la unión mística y directa de la criatura con el Creador, interpretaron que confiar en la razón –como había hecho Santo Tomás de Aquino, aproximándose a lo que, según consideraban, era el materialismo de las tesis de Aristóteles– era una forma de desprecio de la fe frente a la razón. Por eso, rechazaron la idea de que fuera posible construir una ciudad humana sin el auxilio inmediato de la gracia de Dios.

Según esta postura, el hombre caído en pecado era incapaz de reconocer el más mínimo bien, y de vivir con cierto orden. La gracia no sólo era la llave del cielo, sino el remedio imprescindible para que el hombre pudiera construir una ciudad sobre la tierra. En cierto sentido, entendían que la gracia hacía superflua la naturaleza y sólo con la ayuda de la gracia sería posible construir un cielo sobre la tierra: la ciudad de los santos.

Esa tendencia racionalista planteó la hipótesis de que el hombre, antes de la caída, había vivido en un supuesto estado natural, o de inocencia, en el que se gobernaba por la recta razón. Es decir, se venía a suponer que la ley natural, los dictámenes de la razón, son previos al desenvolverse de la historia. Según este modo de entender la razón, la ley natural, las relaciones del hombre con la naturaleza carecen de sentido, se convierten en una especie de enemiga, una

“resistencia” a la razón humana, que de antemano sabe lo que hay que hacer. No tiene nada de extraño que en correspondencia a este modo de entender la razón, la gracia fuese entendida como una luz divina que permitía a la razón recuperar el estado de inocencia, prescindir de la naturaleza, de sus tendencias y limitaciones.

Entre los franciscanos que adoptaron una postura de rebeldía, estaba Guillermo de Ockham. En su opinión, la propiedad sólo existe en la sociedad, donde han sido establecidos tribunales¹³ a los que recurrir contra todo el que se oponga al ejercicio de ese dominio. En estado natural, al no existir esas instituciones, no había lugar para ningún tipo de dominio. De este modo, Ockham ligaba el concepto de derecho de propiedad a la existencia de instituciones judiciales, a la vida en la ciudad. Sin embargo, admitía al mismo tiempo que en estado natural existía un derecho al uso [*ius utendi*], que no podía ser propiedad [*dominium*], ya que no había instancia judicial donde litigar contra el impedimento a su ejercicio. Esta distinción entre derecho al uso y derecho de propiedad no quedaba clara. ¿Por qué razón un derecho estaba unido a la existencia de instancias judiciales, y el otro no? Tampoco quedaba claro cuál era el fundamento de ese derecho al uso. De todas maneras, el punto más débil del argumento de Ockham es que de entrada admitía la existencia, en estado natural, de un derecho activo a usar de los bienes, que era precisamente la tesis de los que se situaban en el polo opuesto. Según éstos, el derecho de uso era indistinguible del derecho de propiedad [*dominium*].

El papa Juan XXII había usado en su argumentación la distinción hecha por Aquino entre el dominio absoluto de Dios sobre toda la creación, y el dominio útil, subordinado al primero, que por ley natural le corresponde al hombre. Sin embargo, desde sectores espiritualistas, que se resistían a aceptar un fundamento natural para el dominio, juzgaron que ambos tipos de dominios tenían que ser esencialmente iguales¹⁴. Es decir, entendían que el dominio del hombre sobre los bienes sólo podía ser una concesión de Dios a los hombres, pero no a la naturaleza, que había sido dañada por el pecado, sino a los que vivían en gracia. De este modo, los “puros” participaban del mismo dominio divino sobre toda la creación. Según este enfoque, cuando un propietario cometía un pecado mortal dejaba de ser propietario para convertirse en usurpador¹⁵.

13 Esta discusión sobre la pobreza apostólica había hecho perder el sentido del *iura ad rem*, la reclamación que uno hace sobre otro.

14 Esa igualdad de hecho entre Dios y los hombres lleva a plantear una especie de relación jurídica, contractual, entre Dios y los hombres. Los hombres tienen un *ius* frente a Dios.

15 Esta idea sería tomada luego por Wicclef (1320-1387).

A partir de esta idea del dominio como concesión de Dios a los hombres, durante los siglos XV y XVI algunos teólogos de orientación espiritualista, como Pierre d'Ailly y Jean Gerson, empleando rebuscados argumentos teológicos, que nada tenían que ver con la práctica de la jurisprudencia, llegaron a conclusiones muy opuestas a lo que pretendían los espiritualistas. D'Ailly, consciente de la inseguridad que planteaba ese fundamento del dominio, argumentaba que del mismo modo que un clérigo en pecado mantiene, no obstante, por concesión divina, la capacidad de administrar los sacramentos; los propietarios que incurren en pecado podían mantener, también por concesión divina, el dominio sobre sus bienes. Lo mismo que la gracia no era necesaria para la salvación personal, sino la gracia ministerial orientada al bien de la comunidad la que mantenía la capacidad de administrar sacramentos; era la gracia ministerial del propietario, la que le permitía mantener el dominio. La sociedad era explicada como algo de origen divino y, por tanto, sus fundamentos eran un tema propio de la teología.

Gerson, discípulo de D'Ailly, dio un paso más al sostener que cuando un propietario incurre en pecado Dios no le quita la capacidad natural para hacer cosas, luego tampoco le quita sus derechos de usar bienes. Los hombres en estado natural tienen dominio, no porque tengan gracia, sino porque tienen capacidad de obrar. De este modo, Gerson entiende el derecho como la capacidad del agente de hacer lo que corresponde según su propia naturaleza, y que, por eso mismo, es conforme al dictado de la recta razón. Este modo naturalista de entender el derecho como facultad o capacidad que se puede ejercer en la soledad, le llevaría a hablar de que el cielo tiene derecho a la lluvia, o el pájaro a su nido, etc. Según esta reducción al absurdo, también las criaturas no racionales tendrían derechos, ya que confunde el derecho con el ejercicio de tendencias naturales. El hombre, para Gerson, obra del mismo modo que los animales –hace lo que está dispuesto que haga–, es decir, es incapaz de perfección. No tiene posibilidad de participación racional en la ley divina, sino que es movido por el ímpetu natural.

Gerson introduce una distinción entre dominio natural y no natural. El primero estaría referido a las necesidades básicas, y el segundo, a las necesidades superfluas o por convención. Esta distinción tendrá luego un importante papel en el desarrollo de la teoría económica. La ciudad no sería más que un agregado de individuos, con derechos naturales, que se asocian para lograr la satisfacción de las necesidades más artificiales. Tanto la Iglesia como el Estado deben su poder a la suma de los poderes que tienen todos y cada uno de sus miembros.

La confusión de Gerson entre derecho y libertad, conduce a una oposición entre derecho y ley. Mientras que el primero es libertad de acción, la segunda es límite y restricción a esa libertad. Esta concepción del derecho contrasta con la de los romanos, para quienes no es la ley sino el derecho el que actúa como límite a la libertad, a la facultad de hacer lo que uno quiere (se puede hacer todo, siempre que no esté impedido por la fuerza o el derecho).

Gerson acabaría afirmando que la sociedad política es necesariamente perfecta, posee la más completa autoridad para regular sus propios asuntos sin inferencias externas. Por tanto, la jurisdicción de la Iglesia no se extiende al seno del Estado. Mientras que la Iglesia es un don de Dios, el Estado es algo enviado por Dios para remediar la situación de los pecadores; distinción que también apoyará Ockham.

Puede parecer llamativo que sean precisamente los que fundamentaban su teoría de la sociedad en argumentos teológicos, los que con más fuerza insistan en negar a la Iglesia cualquier papel en la organización del orden social. De todos modos, si se piensa bien, no pueden ser más coherentes. El derecho de propiedad, y el poder coercitivo son consecuencia del pecado, algo impuro y necesariamente laical. A la Iglesia, en cuanto sociedad de los puros, le conviene vivir fuera de la sociedad: en estado natural o de inocencia.

IV. UNA VISIÓN ESENCIALISTA COMO ANTICIPO A LA NOCIÓN MODERNA DE PROPIEDAD

El teólogo jesuita español Francisco Suárez (1548-1617) en un intento de hacer una síntesis superadora del nominalismo y el realismo, se convirtió en un gran defensor de una versión particular del estado de naturaleza: el de “naturaleza humana pura”, una hipótesis del estado que habría tenido el hombre antes de la caída original. Suárez vivió en un momento histórico de cambio y transformación: el paso del siglo XVI al XVII, donde se manifestaron las consecuencias de una grave crisis religiosa, política y social. Los efectos de la Reforma habían sacudido el orden establecido, la paz europea se planteaba problemática, y era patente el influjo en la constitución de la sociedad de la nueva y cada vez más pujante actividad mercantil. Bajo una misma corona había católicos, protestantes y paganos. Se trataba de un mundo en cambio donde se atisbaba el nacimiento de una nueva sociedad política. En este ambiente Suárez se propone estudiar estos problemas desde una metafísica posibilista.

El efecto más importante del estado de naturaleza pura es postular que el hombre tiene un doble fin. Por una parte, un fin puramente humano o natural,

que podría alcanzar con el mero uso de la razón; y por otra parte un fin sobrenatural para el que necesitaba el auxilio de la gracia. Suárez perseguía en primer lugar un motivo ontológico, para situar como entre paréntesis la caída, y de ese modo centrarse en la comprensión de lo humano como manifestación de racionalidad. En segundo lugar tenía una motivación ético-político, porque la creación de la ley y el pacto, que no son reducibles a la pura conservación del ser físico, implica el reconocimiento de una libertad que hace posible ese proceso jurídico.

El estado de naturaleza pura en su dimensión hipotética destaca la contingencia del mundo y la historia. La separación entre naturaleza pura y sobrenatural en cierto sentido se parece a la que se puede establecer entre esencia y existencia, para aclarar su dimensión antropológico-teológica. Por otro lado, como el estado de naturaleza se sitúa más allá del orden natural regido por la necesidad y la finalidad del espacio político y moral de la ley humana, quedaba claro la no naturalidad de la ley natural. Suárez pretendía sustraer la noción de naturaleza humana al dominio de la teología para poner así de manifiesto que en el mismo ente humano reside la capacidad de crear la ley, de modificar hacia la paz y la justicia, un mundo habitado por la pasión y el interés. Para que fuese inteligible no podía ser explicada como remedio al pecado o a un desorden cualquiera¹⁶.

En cualquier caso, el estado de naturaleza pura no era más que un ente de razón, ético-político, susceptible de dar cuenta de las relaciones entre los hombres, que permite repensar las relaciones reales y posibles entre los individuos, sin pretender por ello una efectividad histórica. Proporciona el cuadro teórico a partir del cual pensar la efectividad histórica, pero, de modo inevitable, ese estado de naturaleza llevaba a las teorías atomistas de la sociedad, base natural de la socialización humana.

En la filosofía de Suárez, puesto que la ley natural debía estar al alcance de las posibilidades de la naturaleza humana pura, tenía que ser una realidad perfectamente asequible para la mente humana, por lo que debía estar constituida por un sistema de normas racionales, expresas y promulgadas por un legislador. Si 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. Por lo tanto, se hacía necesaria una voluntad que provocara el movimiento desde fuera. Así, lo propio de la ley era el precepto explícito, general, que movía y obligaba desde fuera. La ley pasaba a ser, en última instancia, un

16 Francisco Suárez, *De legibus* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1971), vol. 5, III, 1, 12.

acto de la voluntad de un superior que obliga a un inferior, abriendo el camino hacia el subjetivismo y el positivismo jurídico.

La ley, entendida como movimiento hacia el fin propio, sólo tiene sentido en el plano de la existencia. En el plano de las esencias, el análisis del movimiento da lugar a una sucesión de estados; se produce algo así como una “espacialización” del tiempo¹⁷. Desde el punto de vista de la razón teórica, la ley pasa a ser un “estado” de la comunidad, un diseño fijo e inalterable de un bienestar, que no se mueve ni mueve, haciendo imprescindible una fuerza que, de manera extrínseca, provoque el paso de un estado a otro: la voluntad. La ley se convierte así en una sucesión diacrónica de actos sucesivos de la razón y la voluntad, sin conexión explicable entre ellas. Debajo de esta discontinuidad se encuentra el enfrentamiento entre razón y voluntad, consecuencia de plantear la acción humana desde el plano de las esencias, dejando fuera las tendencias de la vida.

Para Tomás de Aquino la ley era regla y medida, expresión de un Dios creador que mueve todo hacia su fin. Para Suárez, en cambio, la ley pasa a ser expresión de un Dios legislador, que se dirige sólo a los seres racionales, para que cumplan y obedezcan, sin contar con el resto de la Creación. La ley queda reducida a un dato positivo, la norma explícita tal como sale de la voluntad del legislador, única fuente del derecho. Asimismo, desaparece la diferencia entre el derecho y la ley; el derecho deja de ser la búsqueda de lo justo en el seno de la ley que protege el bien común, para pasar a ser obediencia pasiva y ciega al mandato del soberano, igualándose lo justo y lo legal.

Desde un enfoque esencialista, que abstrae el acto humano de la realidad concreta, se hace necesario recurrir a un instrumento jurídico –como el contrato– para justificar la existencia de la sociedad, la cual no se considera natural. Sin la existencia de una comunidad jurídica original, la obligatoriedad de la ley y el derecho sólo puede provenir de un acuerdo de voluntades. Bajo esta perspectiva, el pueblo y los gobernantes (ambas partes del contrato) quedan enfrentados, son sujetos de derechos opuestos en conflicto, hasta llegar en última instancia al enfrentamiento entre dos soberanías absolutas: la del pueblo y la del rey, instaurando el germen de movimientos revolucionarios.

En definitiva, el enfoque hipotético que supone pensar al hombre desde el plano de las esencias para resolver la tensión entre naturaleza y gracia supuso un alejamiento de la concepción clásica de ley natural, como una tendencia a la

17 Véase Franco Todescan, *Lex, natura, beatitudo: Il problema della legge nella scolastica spagnola del sec. XVI* (Padova: Cedam, 1973), 150 y Francisco Gómez Camacho, *Economía y Filosofía Moral: La formación del pensamiento económico europeo en la escolástica española* (Madrid: Síntesis, 1998), 230.

plenitud de la verdad y el bien. De esta manera, anticiparon, en cierto sentido la noción moderna de ley, propiciando además el desarrollo de una fundamentación naturalista para la teoría económica¹⁸.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Tomás de. *Summa Theologiae*. En *Sancti Thomae Aquinatis... Opera omnia: iussu impensaue Leonis XIII* P.M. edita, vol. VIII-X: *Secunda secundae Summae Theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta: S.C. de Propaganda Fide, 1895-1897-1899. Traducción castellana: *Suma Teológica*, vol. 3 y 4. Madrid: BAC, 1990, 1994.
- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1982.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 1988.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Gredos, 1988.
- Aristóteles. *Retórica*. Madrid: Gredos, 1990.
- Barrientos García, José. *Repertorio de moral económica (1536-1670): la escuela de Salamanca y su proyección*. Pamplona: Eunsa, 2011.
- Bastit, Michel. *El nacimiento de la ley moderna*. Buenos Aires: Educa, 2005.
- Carpintero, Francisco. *La ley natural. Historia de un concepto con- trovertido*. Madrid: Encuentro, 2008.
- Cross, Richard. "Duns Scotus and Suarez at the Origins of Modernity." En *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, editado por Wayne J. Hankey y Douglas Hedley. Aldershot: Ashgate Pub. Co., 2005.
- Gómez Camacho, Francisco. *Economía y Filosofía Moral: La formación del pensamiento económico europeo en la escolástica española*. Madrid: Síntesis, 1998.
- 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.

18 Para un mayor desarrollo, véase Miguel Alfonso Martínez Echevarría y Germán Scalzo, "La influencia de Suárez en la configuración de un nuevo orden económico. Elementos para un debate sobre la génesis de la teoría económica moderna," *Empresa y Humanismo* 19 (2016): 113-134.

- Leff, Gordon. *Heresy in the later Middle Ages: the relation of heterodoxy to dissent C.1250-C.1450*. Manchester: Manchester University Press, 1967.
- Martínez Echevarría, Miguel Alfonso. "Secularidad y uso de los bienes." En *Comprender la Religión*, 113-124. Pamplona: Eunsa, 2001.
- Martínez Echevarría, Miguel Alfonso. "Técnica y crematística en Aristóteles." *Cuadernos Empresa y Humanismo* 2010: 69-88.
- Martínez Echevarría, Miguel Alfonso y Scalzo, Germán. "La influencia de Suárez en la configuración de un nuevo orden económico. Elementos para un debate sobre la génesis de la teoría económica moderna." En *Empresa y Humanismo*, 19, 1 (2016): 113-134.
- Meikle, Scott. *Aristotle's Economic Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Muralt, André de. *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escolásticos, ockhamistas y gregorianos*. Madrid: Marcial Pons, 2008.
- Suárez, Francisco. *De Legibus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1971.
- Suárez, Francisco. *Disputaciones Metafísicas*. Madrid: Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1996.
- Todescan, Franco. *Lex, natura, beatitudo: Il problema della legge nella scolastica spagnola del sec. XVI*. Padova: Cedam, 1973.
- Todeschini, Giacomo. *Richesse franciscaine: de la pauvreté volontaire à la société de marché, traduction de Ricchezza francescana: dalla povertà volontaria alla società di mercato par Nathalie Gailius et Roberto Nigro*. Verdier: Lagrasse, 2008.
- Tuck, Richard. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Villey, Michel. *La Formation de la pensée juridique moderne*. Paris: PUF, 2003.

