



**A VUELTAS CON SUÁREZ, LOCKE Y EL CONCEPTO MODERNO
DE PROPIEDAD PRIVADA. CLAVES PARA UNA INTERPRETA-
CIÓN ILLIBERAL DE LA ESCOLÁSTICA IBÉRICA**

***BACK TO SUÁREZ, LOCKE AND THE MODERN CONCEPT OF PRI-
VATE PROPERTY. KEYS TO AN ILLIBERAL INTERPRETATION OF
IBERIAN SCHOLASTICISM***

JUAN CARLOS UTRERA GARCÍA

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Recibido: 20-10-2023

Aceptado: 22-1-2024

RESUMEN

Este trabajo realiza una revisión crítica de la influencia de la doctrina de Francisco Suárez acerca del dominio sobre la teoría de la propiedad privada de John Locke. A fin de explicitar las claves del pensamiento del jesuita, se pone de manifiesto su esencial continuidad con la tradición escolástica y con los fundamentos de su reflexión económica, para a continuación mostrar hasta qué punto Locke realiza una utilización parcial y sesgada de la obra de Suárez. De ahí se concluye que, pese a las coincidencias incidentales señaladas en recientes estudios, sendos autores conciben la propiedad privada de manera esencialmente antitética y responden a un proyecto distinto de modernidad.

Palabras clave: escolástica, liberalismo, John Locke, modernidad, posesión, propiedad privada, Francisco Suárez.

ABSTRACT

This work carries out a critical review of the influence of Francisco Suárez's doctrine about dominion on the theory of private property in John Locke. In order to explain the keys to the Jesuit author's thought, his essential continuity with the scholastic tradition and with the foundations of its economic reflection is revealed, to then show to what extent Locke makes a partial and biased use of the work of Suarez. From this it is concluded that, despite the incidental coincidences pointed out in recent studies, both authors conceive private property in an essentially antithetical way and respond to a different project of modernity.

Keywords: scholasticism, liberalism, John Locke, modernity, possession, private property, Francisco Suárez.

I. INTRODUCCIÓN: EL MARCO DE LA DISPUTA

El estudio de la génesis conceptual e histórica del concepto moderno de propiedad privada trasciende el marco estricto del debate académico sobre esta noción vertebral de la modernidad jurídica y económica. Y lo trasciende, porque en ese debate no sólo se juega el señalamiento teórico de la emergencia de tan grave concepto, sino también su legitimidad de origen, y con ella, los intentos de entroncar esta noción con tradiciones de pensamiento acaso más robustas que las habitualmente señaladas.

Por su notable difusión, no escaparán al lector las tesis sostenidas desde mediados del siglo pasado por algunos autores del ámbito cultural anglosajón, que en lo esencial afirman la continuidad entre el pensamiento de ciertos pensadores de la Escuela Ibérica tardía (a aquellos autores se debe la consolidación de denominación de “Escuela de Salamanca” acuñada por José Larraz) y los fundamentos de la economía moderna, si no del liberalismo. Desde que Marjorie Grice-Hutchinson publicó su primer estudio sobre la materia en 1952, quizá a sugerencia de Friedrich von Hayek, y casi coincidiendo con la aparición en 1954 de la *History of Economic Analysis* de Schumpeter (quien atribuye a los escolásticos de última hora nada menos que la fundación de la economía científica), se inaugura una sucesión de trabajos en esa misma línea, como es el caso de las posteriores publicaciones de la propia Grice-Hutchinson, las de Alejandro Chafuen a partir de *Christians for Freedom* (1986) o las aportaciones más recientes

de Murray Rothbard (en cuya estela se sitúan las de Huerta de Soto, más conocidas entre nosotros) y las de Alves y Moreira en 2010¹. Dejando a un lado otras contribuciones relevantes, cuya relación exhaustiva puede encontrarse en Gómez Rivas y Matarán López (2022; 105-6), en efecto, el denominador común a todas ellas es tanto el intento de defender la modernidad y la perspectiva analítica de las doctrinas económicas de los escolásticos del XVII (y, por lo tanto, su carácter autónomo respecto de la moral), como salvar a la llamada “economía de libre mercado” de cuño liberal de las críticas recibidas del cristianismo, y especialmente del catolicismo.

Más en concreto, del mismo modo que se señala una nómina restringida de escolásticos precursores de la economía analítica, también se acotan determinadas temáticas en la que se resumiría lo principal de su aportación. Si Luis de Molina, Tomás de Mercado, Melchor de Soria, Domingo de Soto, Diego de Covarrubias o Juan de Lugo están entre los teólogos juristas más citados, las innovaciones teóricas que frecuentemente se mencionan como paradigmáticas son la teoría cuantitativa del valor del dinero, la teoría de los cambios monetarios y, en especial, la teoría del valor de cambio ligada a los mecanismos de fijación de precios. Y es indudable que reflexionaron acerca de fenómenos nuevos provocados por la expansión del comercio intercontinental, la intensificación de las transacciones, la aparición de instrumentos financieros hasta entonces desconocidos y el incremento de metales preciosos procedentes de América. De ahí el esfuerzo para explicar las elevadas tasas de inflación y, asociadas a ellas, las fluctuaciones de los precios en distintos mercados, así como el juego de la oferta y la demanda en el proceso de determinación de los precios; manifestaciones que, aunque susceptibles, sí, de plasmarse en una serie de *leyes* económicas que

1 Por orden de mención, las referencias son Grice-Hutchinson, M. 1978 (1952). *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*. Oxford: Clarendon Press; 1980. *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*. London: G. Allen & Unwin; 1980. “La escuela de Salamanca”. *Revista del Instituto de Estudios Económicos*, 2: 45-52; 1983. “Los escolásticos españoles y la Historia del análisis económico de Schumpeter”. *Papeles de economía española*, 17: 172-184; 2018. “El concepto de Escuela de Salamanca: Sus orígenes y desarrollo”. *Revista de historia económica*, 2: 21-26; Schumpeter, J.A. 1954 *History of Economic Analysis*, London: Routledge; Chafuen, A. 1986. *Christians for Freedom: Late-Scholastic Economics*. San Francisco: Ignatius Press; 2003. *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*. Lanham, MD: Lexington Books; 2009. *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Madrid: El Buey Mudo; Rothbard, M., 1976. “New Light on the Prehistory of the Austrian School”. En *The Foundations of Modern Austrian Economics*, The Foundations of Modern Austrian Economics, edited by Edwin Dolan, 52-74. Kansas City: Sheed and Ward; 2006 (1995). *Classical Economics. Volume II of an Austrian Perspective on the History of Economic Thought*. Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute; Huerta de Soto, J. 2009. *The Theory of Dynamic Efficiency*. London: Routledge; Alves, A. A. y J. M. Moreira. 2010. *The Salamanca School*. New York: Continuum.

aparecen apuntadas en estos autores, no habría por qué considerar separadamente de la finalidad de la economía en su ordenación al bien de la comunidad que todos ellos sostienen.

Y es que, si para Schumpeter (1994, 151) “no hay ninguna necesidad de tirar el niño analítico junto con la filosófica agua sucia de su baño”, acaso lo oportuno sea no tirar ni el niño analítico ni el agua filosófica (dejemos a un lado el prejuicioso epíteto), si no se quiere caer en la falacia de la prueba incompleta, al hacer una selección sesgada de aspectos de la obra de cada pensador que, por suprimir el todo, impide comprender cabalmente cada una de sus partes. Partes que son objeto, a su vez, de la correspondiente expurgación de elementos discordantes de conclusiones extraídas un tanto *a priori* y que, de una lectura rigurosa de los mismos textos supuestamente pioneros de la economía científica, pudieran resultar seriamente cuestionadas. Así, y haciendo mención sólo de algunas, no se encuentra en ellos una defensa de la disociación entre el valor de uso y el valor de cambio, ni postulan, como demuestra Paradinas (1998, 8-11), una teoría subjetiva del precio, en tanto siguen la doctrina del precio justo sentada por Vitoria en relación con las cosas necesarias para la vida y la “común estimación” como criterio para su fijación. Del mismo modo que son favorables al eventual establecimiento por ley del precio de las mercancías, incluso en los mercados monetarios, y priman en todo caso el precio justo sobre el precio de equilibrio, así como censuran la usura y someten a estrictos límites y supuestos el interés de los préstamos. Lo que en definitiva conduce a afirmar que el pensamiento económico de los escolásticos mencionados no sólo no es precursor del liberalismo (y del consiguiente desarrollo capitalista), sino que es netamente opuesto a él (Polanco, 2019, 80), pues, como resume el propio Paradinas (1998, 13), responden a cosmovisiones antitéticas: una finalista, que acoge los valores comunitarios de la solidaridad y la cooperación en las relaciones económicas de los seres humanos, frente a otra mecanicista, sustentada en los valores individualistas del egoísmo y la competencia, ajena por completo a cualquier pretensión moral. Individualismo y egoísmo reprobado, como afirma Cruz (2020), por todos los grandes maestros del Siglo de Oro en su intento compartido de dotar de una articulación económica a la vida social conforme a criterios morales y al bien común al que se supedita la utilidad particular.

Estas notas preliminares proporcionan el contexto de la disputa en la que cobra sentido y se justifica el objeto concreto de este trabajo, porque no deja de causar asombro la indiferencia de los defensores de los antecedentes escolásticos del liberalismo económico hacia la institución central que lo sustenta: el derecho de propiedad y el distinto tratamiento recibido de unos y otros. Materia que por su extensión (y densidad) se acota a la obra de Suárez, admitido como

culminación y síntesis de esa tradición de pensamiento, del mismo modo que se pondrá en contraste con la teoría lockeana de la propiedad en lo que también tiene de paradigmática del pensamiento económico moderno llamado a imponerse.

1. NOTAS SOBRE LA PROPIEDAD EN EL PENSAMIENTO ESCOLÁSTICO: UN CONCEPTO PROBLEMÁTICO

Para conocer con qué claves piensan acerca de la propiedad los llamados escolásticos tardíos y, en particular Francisco Suárez, es necesario comenzar señalando una cuestión crucial que atraviesa la filosofía política y la reflexión económica cristiana: la distinción entre el estado previo y posterior a la caída, que determina el núcleo mismo de la antropología del cristianismo. Porque tal antropología parte de un momento fundante en el estado de naturaleza íntegra, y por lo tanto perfecta, en el que rige la comunidad de bienes y la ausencia de autoridad, de modo que la división de los bienes con posterioridad a la caída sólo se justifica por causa del pecado, si bien en términos muy estrictos. Es decir, se admite únicamente en la medida en que dicha división permite, además de evitar el conflicto, atender las necesidades de todos y, por lo tanto, en ningún caso puede suponer la privación de otro al extremo de que se excluya el cuidado de tales necesidades.

A esta primacía del *omnia sunt communia* característico del estado prelap-sario, se suma la experiencia de recreación del mismo por parte de las primeras comunidades cristianas que, a tenor de la literalidad de *Hechos* 4, 32, “Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una: nec quisquam eorum quae possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia”, deja pocas dudas acerca del ideal comunitario de la vida cristiana y la relegación de la apropiación a un inevitable mal menor en aras de la paz, así como la severa censura de toda la patristica al enriquecimiento y la exaltación de la renuncia a los bienes materiales². Esto explica que el Decreto de Graciano, que sintetiza la tradición de los canonistas y es la fuente por excelencia de toda la escolástica medieval y renacentista (Sierra Bravo, 1975, 112), exprese el principio de que por derecho divino (y natural) “todas las cosas son comunes a todos (*omnia sunt communia omnibus*), mas por derecho de la costumbre o de las constituciones,

2 Puesto que no es posible ni siquiera reproducir una muestra de las numerosísimas citas a este propósito, sí pueden consultarse en los exhaustivos trabajos de Ayán (2000) y de Ramos-Lissón (2005), que dan cuenta del unánime rigor de los catalogados entre los Padres de la Iglesia en relación con la apropiación de los bienes materiales.

esto es mío, aquello de otro” (*dist.* VIII, I), unida a la afirmación de que el inicial uso común de las cosas del mundo “a causa de la iniquidad, uno dice que es suyo esto y otro aquello y de este modo se hizo la división entre los mortales” (*Decretal*, núm. 5). Con ello se fija la vinculación entre la comunidad de bienes y el derecho natural, de un lado, y entre su división y el derecho positivo humano, por otro, a la vez que el primer par quedará asociado al estado de naturaleza íntegra, mientras que el segundo quedará ligado al estado de naturaleza caída, consolidando ese carácter de mal inevitable sobrevenido a la perfección perdida.

Esta tensión entre comunidad y división de los bienes, entre derecho natural y positivo, determinará que, por ser un mero *remedium peccati*, la apropiación se impregne, si no de un prejuicio negativo, sí de una cierta prevención por su condición antes señalada de mal menor. Tan es así, que se observa, desde la escolástica temprana a la tardía, un general rechazo al empleo del término *proprietates*, en tanto connota un derecho subjetivo de carácter privado y excluyente, en favor de la utilización de las expresiones *possessio* o *dominium*, que abarcan distintos poderes y facultades de uno o más sujetos sobre las cosas (propietarios, usuarios, usufructuarios o simples poseedores) y apuntan a la idea de su aprovechamiento limitado (González-Fabre, 1997, 617; Cruz Cruz, 2020)³. Porque todo dominio se funda en el derecho, la división humana de los bienes que, originalmente y por derecho natural, son comunes, demanda una justificación suficiente que, y esto es crucial, preserve la finalidad para la que todos los ellos fueron creados. De este modo, las diversas doctrinas de los principales autores no difieren en este punto: la exigencia última de la satisfacción de las necesidades de todos los seres humanos y su común utilidad.

Incluso Tomás de Aquino, quien tiende a difuminar en cierto modo las diferencias entre el estado anterior y posterior a la caída en lo que al régimen económico se refiere, nunca deja de señalar tal finalidad como justificación última de la división de los bienes. Esta, antes que en el pecado, se ampara en las razones que toma de Aristóteles en *Política* II, 5, como son la mejor administración y cuidado de los bienes, así como la paz social que procura que estos sean privados; pero siempre salvaguardando la atención a las necesidades humanas, cuya satisfacción deben subvenir los bienes (*S.T.*, II-II, q. 76, a. 7). Siguiendo también en esto el criterio aristotélico de hacer una utilización común incluso de las cosas objeto de apropiación particular, Tomás de Aquino establece una distinción fundamental entre la potestad de uso, de un lado, y la potestad de

3 Idea que llegará de la escolástica hasta Erasmo, quien la plasma categóricamente en su fórmula “*proprietatem christiana charitas non novit*”, *Militis Christiani Enchiridion*, cap., 8, c. 5, cit. por Sierra Bravo (1975, 121); sobre su recepción en Vives, p. 127.

gestión y distribución de los bienes (*S.T.*, II-II, q. 66, a. 2), que impide atribuir a individuo alguno un uso exclusivo de los mismos y le compele a ceder su uso a los demás para proveer las necesidades de todos (De Zan, 2012, 525). Así, la *possessio* (que no la propiedad, conviene insistir) no consiste en una facultad propia, exclusiva y privada, sino en un poder propio de administración y de gestión compatible con el uso común de las cosas, que es lo que en definitiva habían sostenido Agustín de Hipona, Ambrosio o Juan Crisóstomo, quienes junto a la condena de la riqueza concluyen que, en último extremo, la justicia de la posesión depende de su uso (Sierra Bravo, 1975, 122).

Esta clave central de la doctrina clásica de la escolástica sobre el dominio, se mantendrá intacta en los autores de los siglos XVI y XVII, cuya reflexión parte de las bases que sienta Francisco de Vitoria, quien entronca con la tradición anterior, si bien adopta un cierto sesgo tomista. El maestro salmantino rechaza cualquier pretensión absoluta o ilimitada de la apropiación, señala las necesidades de todos los seres humanos como fin del orden económico y justifica la división de los bienes en la concesión divina de una potestad cuyo propósito es contribuir al cumplimiento de la finalidad de los bienes en el estado presente de la humanidad, en aplicación de un criterio de conveniencia. Como Vitoria afirma en sus *Comentarios a la Secunda Secundae* (en concreto a la *quaestio* 62), del mismo modo que la comunidad de bienes previa a la caída permitía el acceso de todos al uso de todo, el dominio introducido con posterioridad posee un carácter recibido, participado y no absoluto, que el poder divino concede a la humanidad, no sobre la naturaleza o sustancia de las cosas, sino únicamente sobre el uso de lo real (Alé-Ruiz y Zorroza, 2023, p. 62). En ese preciso sentido, el dominio común de todas las cosas no se pierde con el pecado, porque, aunque tras la caída los seres humanos se inclinan más a lo propio, la división de bienes solo deroga la distribución establecida bajo el régimen de comunidad de los mismos, pero no su fin. En uno y otro estado los miembros de la comunidad política participan del dominio para hacer uso de la creación en cooperación con sus semejantes, al objeto de alcanzar el bien común y, en él, el bien de cada uno de sus miembros (González Fabre, 1997, 620). Por eso el derecho humano que instituye la división de los bienes no se opone al derecho natural y divino, pues en ambos casos se concluye en una forma más o menos imperfecta de dominio común, entendido como uso que no es ni excluyente ni exclusivo. La ordenación humana del dominio se limita, entonces, a concretar el mejor modo de aprovechamiento y comunicación de su uso, y por ello la mera propiedad cede al uso en casos de necesidad, del mismo modo que es susceptible de verse afectada en supuestos que demandan la eventual intervención del go-

bernante en virtud de la justicia distributiva (a través del don y la caridad particulares) o, como es evidente, cuando se refiere a bienes que se han conservado en su condición de comunes.

Aunque, desde luego, entre los principales autores del periodo pueden encontrarse discrepancias acerca de determinados aspectos señalados en la doctrina referencial de Vitoria, el elemento crucial que los unifica es el vínculo entre dominio y uso común tras la división de los bienes y, en consecuencia, la vigencia constante del principio del destino universal de tales bienes y su necesaria comunicación⁴. Ciertamente, el principio de Vitoria de la *naturalis societatis et communicationis* se proyecta sobre toda la Escuela Ibérica y es la clave que mantiene aún unidas a la comunidad política y a cada uno de sus miembros, al bien común con los bienes particulares y a la apropiación con el destino universal de los bienes.

2. DOMINIO Y PROPIEDAD EN FRANCISCO SUÁREZ

Procede indagar ahora si, hasta qué punto y con qué peculiaridades se incardina en esta tradición la reflexión de Suárez acerca del dominio y de la propiedad. Por más que esta no encuentra un tratamiento sistemático en ninguna obra concreta del autor granadino, sino que se trata de modo disperso en distintos textos, puede reconstruirse a partir, fundamentalmente, de *De legibus* I y II, así como de *De Opere sex Dierum* (nn. 17-21), que contienen lo más sustancial de su aportación⁵. Y lo que en ellos se lee no difiere, ni por su forma escolástica ni desde el punto de vista conceptual, de la opinión común de la tradición que

4 Si bien aquí no cabe hacer ni una mínima exposición de las cuestiones que suscitan menos coincidencia -pueden leerse resumidas v.gr. en Sierra Bravo (1975, 130-140)-, estas se refieren a la existencia (y legitimidad) de la apropiación de ciertas cosas en el estado de naturaleza íntegra, a los mecanismos a través de los cuales se produjo la efectiva división de los bienes o a las razones que justifican la introducción del dominio humano por la vía del derecho de gentes o del civil. Pero dentro de la coherencia doctrinal de la escuela, bien resumida por M.I. Zorroza y M. Lázaro (2016, 33-35), la principal seña de identidad de la Escuela Ibérica es la continuidad señalada entre derecho natural y derecho positivo en orden a su finalidad, lo que la aparta de la solución escotista, seguida por buena parte de la escuela franciscana (entre otros, por Ockham), que sostiene la plena derogación de la comunidad de bienes propia del estado de inocencia tras la caída en el pecado. Según esta interpretación habría, pues, una suerte de modificación de la legalidad natural, en virtud de la cual la humanidad gozaría en el estado presente de la potestad de proceder a la división de los bienes conforme al dictado de una razón que únicamente busca preservar la paz social bajo cualquier forma convencional establecida por el gobernante. En definitiva, una teología sin duda conducente a una modernidad muy distinta, que Hobbes formulará ejemplarmente y, como se dirá, Locke hará suya.

5 Las obras a las que se hará referencia con más frecuencia aquí, *De legibus ac Deo legislatore*, *Defensio fidei christianae adversus anglicanae sectae errores* y *De opere sex dierum*, serán citadas respectivamente como DL, DF Y DOSD. Las demás obras de Suárez mencionadas incidentalmente aparecen con la referencia completa.

se viene describiendo. Fiel a su vocación sincrética, Suárez recoge el núcleo de las definiciones de *dominium* y *proprietatis* en la línea establecida por Vitoria y Soto, y sigue la distinción compartida entre el dominio universal concedida por Dios al género humano, el dominio natural que legitima el uso individual de los bienes para la conservación de la humanidad y, con posterioridad a la caída, el dominio humano instituido por el derecho positivo. Del mismo modo, resume las razones de sus antecesores que justifican la adopción de la división de los bienes y aporta un armazón jurídico a dichas razones que, si bien introduce elementos propios, no contradice de ningún modo las doctrinas de los autores en los que se inspira.

Tampoco se inclina el jesuita granadino por el uso de la expresión *proprietatis*, que rara vez emplea, sino por las de *dominium* o *dominium proprietatis*, que introducen un importante matiz elusivo de la absolutización de la apropiación privada de los bienes y de su consideración como un mero derecho subjetivo de un individuo particular⁶. Lo que cohonesta con la afirmación de la que parte la doctrina suareciana de que la división de los bienes no es de derecho natural, sino instituida por derecho de gentes con el auxilio del derecho civil (DF III, 2, 14, 222). Lo cual no es de ningún modo original, aunque sí el concreto desarrollo que da a esta distinción y del que resulta una doctrina peculiar de la institución del dominio y la propiedad. Como sea, Suárez sigue a la tradición y al principio establecido en el Decreto que asocian la comunidad de bienes al estado de inocencia y al correspondiente derecho natural, que posee las notas de universalidad e inmutabilidad (DL II, 8, 5.), frente al derecho de gentes cuyos preceptos, por su parte, carecen de necesidad intrínseca y resultan de la deducción de la voluntad humana y la convivencia moral (DL II, 17, 9). Por lo tanto, el dominio sobre todas las criaturas y seres de la creación, conforme al Génesis 1, 26-28, fue concedido por Dios al género humano sin distinción para su provecho y uso en todo aquello conveniente a su naturaleza (DOSD III, 16, 1), de modo que la legalidad natural de ese estado establece la común posesión de todo por parte de todos.

No obstante Suárez introduce sutilmente en el capital libro V de *De Opere sex Dierum* una serie de supuestos que, a modo de excepción, conllevan una cierta división y cuasi posesión particular (en ningún caso propiedad *strictu sensu*). Se trata de determinados bienes muebles, frutos destinados al consumo e incluso tierras cultivadas o el espacio que se habita, que por representar “quasi

6 Puede consultarse una relación de referencias en Lecón (2017, s.p.); sobre la ausencia de correspondencia de significado con la propiedad privada en sentido moderno, Hernández Fradejas (2017, 278).

nihil”, no ponen en cuestión el régimen ordinario de comunidad de bienes en el estado de naturaleza íntegra y cuya apropiación de hecho, esto es importante, no parece estar prohibida ni por precepto positivo ni derivado de la recta razón (DOSD V, 7, 18). De aquí surge una aparente contradicción entre la adscripción de la comunidad de bienes al derecho natural ligado al estado de inocencia y la ausencia de prescripción alguna de acuerdo con esta última consideración, que se salva a través de la distinción que Suárez hace en el seno del mismo derecho natural y que permite aproximarse a su genuina solución a este problema. Así, resulta que la regulación relativa a la comunidad o a la división de los bienes es de “derecho natural concesivo” y no “preceptivo”, esto es, es de índole permisiva (DF III, 2, 8; DL II, 14, 6), lo que significa que en esta materia la especificación del régimen concreto escapa a la necesidad del precepto y se abre a un criterio prudencial. Son los seres humanos quienes, según las exigencias de la razón y las circunstancias (de ahí su carácter *natural*, y no arbitrario), disponen el régimen que permite alcanzar mejor el fin perseguido, haciendo posible que las causas segundas (las criaturas humanas) cooperen con la causa primera (Dios) en una acción legislativa finalizada y a la vez abierta a la historicidad⁷.

En definitiva, Suárez sostiene que, de acuerdo con el derecho natural, tanto la comunidad como la división de los bienes son legítimas siempre que se ajusten a uno u otro estado de la naturaleza, de tal modo que mientras que en el estado de inocencia la recta razón deduce como más conveniente la comunidad de bienes, con posterioridad a la caída concluye que es más adecuada su división. Es más, según se ha señalado líneas arriba, es esa misma razón natural la que dicta la razonabilidad de una cuasi posesión excepcional de ciertos bienes en el estado prelapsario, de idéntica manera a como puede dictar en el estado presente la eventual conveniencia de la comunidad de bienes en una comunidad política concreta (DL, 15, 7) o en relación con determinados sujetos, de acuerdo con lo establecido en *De virtute et statu religionis* (VIII, 8, 22)⁸.

7 A propósito del problema de la co-creación en Suárez, he intentado subrayar la relevancia del derecho natural concesivo en la incardinación del derecho humano en el marco “constitucional” del derecho divino-natural, (Utrera, 2020, 196). Por lo demás, la noción suareciana de acción de resultancia, en lo que no es posible detenerse, proporciona la clave esencial para la comprensión de esta relación.

8 Lo que supone una hábil solución a la polémica suscitada desde el siglo XIV acerca de la pobreza franciscana y el título jurídico de la misma (así como a los problemas derivados de la doctrina escotista), porque Suárez introduce aquí la compatibilidad en un mismo estado de naturaleza entre la división de bienes introducida con carácter general y la posesión común conforme al voto de pobreza de los religiosos, que tiene un carácter excepcional por tratarse de un supuesto excepcional.

Por consiguiente, la obligación subyacente a este derecho natural secundario radica en el dictado que compete a la razón natural para, dependiendo del contexto y de las circunstancias, establecer el régimen más adecuado para que los bienes logren su propósito de satisfacer las necesidades humanas, que es el fin con el que Dios los otorgó a la humanidad y el elemento sustantivo de esa obligación. Un razonamiento análogo al que Suárez emplea para explicar la erección de la autoridad civil (de ahí su tratamiento conjunto en DF III, 2, 9) y, en concreto, la traslación de la potestad de la comunidad al gobernante, toda vez que, también en este ámbito, la recta razón aconseja con carácter ordinario esa delegación del poder a fin de tutelar más eficazmente el bien común. E igualmente se rige por el derecho de gentes que lo presenta como una costumbre universal o casi universal que puede admitir excepciones, pues es una exigencia de la razón de índole general en atención a los fines de la potestad política concedida por Dios directamente a la comunidad o, indirectamente o a través de ella, al gobernante. En ambos casos, como sugiere Calvillo (1945, 109), la decantación o no por la erección de la autoridad o por la división de los bienes se realiza mediante el ejercicio racional y prudencial de la soberanía, en virtud de la cual la multitud o el gobernante legítimo pueden modificar, mantener o derogar, en el caso que nos ocupa, ya la comunidad de bienes, ya su división, por exigencia del bien común. De este modo la finalidad imperativa impuesta por el derecho natural se articula con esta especie de flexibilidad procedimental proporcionada por el derecho de gentes, a través de la cual aquella finalidad se sirve de los medios dispuestos por él en un tiempo y en un lugar concretos. Lo verdadero en todo tiempo y estado de naturaleza, se conjuga así con un derecho en último extremo contingente que, sin embargo, realiza en el presente las exigencias de la naturaleza en las diversas sociedades históricas. Y así, si una determinada regulación no condujese al objeto querido, perdería su razón de ser y debería ceder a otra que sí la satisficiese, bien por la resistencia que a la iniquidad puede oponer la comunidad⁹, bien por la intervención que en aras del bien común corresponde al legislador para la distribución de los bienes y la procura de su conservación (DL, II, 14, 4)¹⁰.

9 Precisamente porque Suárez trata de manera conjunta y siguiendo el mismo razonamiento la institución de la autoridad y la división de bienes, parece que puede aplicarse a esta última su doctrina de la conservación del poder in habitu por parte de la comunidad, como mecanismo de autodefensa en supuestos graves, en los que el gobierno tiránico se desvía radicalmente de su finalidad (DF III, 3, 3).

10 Por limitaciones de espacio se omite la doctrina suareciana en materia impositiva, en particular en lo que se refiere al objeto de la fiscalidad en relación con el bien común. Puede consultarse una síntesis en San Emeterio (2021, 294-295) y más en detalle en Hernández Fradejas (2017, 283-295).

Estas consideraciones permiten delimitar el significado del *dominio-propiedad*, que Ferreiro López sitúa entre el mero dominio y la propiedad privada en Suárez, entendido como la facultad moral de disposición de las cosas inferiores para utilizarlas en provecho humano y cumplir el fin para el que los seres humanos fueron creados. Porque este concepto es el que delimita, como expresión del genuino derecho natural de la comunidad humana al uso de los bienes, el alcance del dominio de propiedad (si se quiere, derecho de propiedad privada), entendida según el mismo Ferreiro como la organización práctica de esa facultad moral en virtud de la cual se lleva a cabo la apropiación de manera propia, estable y exclusiva (1948, 462). Es decir, subordina el modo contingente de apropiación humana de los bienes a ese marco anterior y superior que antes y después de la caída rige el destino de los bienes.

Esto no impide, desde luego, que ex post de la apropiación de una cosa por parte de un sujeto, este ostente un señorío sobre ella, en el sentido en el que Suárez define el dominio como “el derecho principal de disponer de alguna cosa para cualquier uso no prohibido” (*De virtute et statu religionis* VIII, 5, 3). El vínculo entre el propietario y su propiedad, en tanto derivado de una facultad moral, genera un *statu quo* estable en el que puede distinguirse (dicho al modo kantiano) “lo mío” y “lo tuyo”, y en el que esa *facultas dominandi* se acompaña, como señala San Emeterio (2021, 291), de la obligación de abstención de los demás garantizada jurídicamente. En los casos de ocupación de emplazamiento, edificación y cercamiento a los que se refiere Suárez en *De Legibus*, al derecho concesivo se suma este derecho preceptivo (DL II, 18, 4), que coincide plenamente con la noción contemporánea de libertad negativa e introduce esa dimensión garantista. Pero la tutela por parte del derecho positivo humano de los derechos de propiedad resulta en todo caso de la licitud conforme al derecho natural de la ocupación que fundamenta la propiedad privada, de la cual se sigue su regulación por el derecho de gentes y su especificación por el derecho civil. Licitud que equivale a su legitimidad moral (Baciero, 2012, 395), resultante de la conveniencia de proceder en el estado de naturaleza actual a una distribución compatible con el sustento de la humanidad y la conservación de la paz (DOSD V, 8, 18), que en ningún caso quiebra esa continuidad material entre el derecho natural y el positivo, entre el estado anterior y posterior al pecado, al permanecer inalterado un fin al que se acomodan los medios. Del mismo modo, el *ius* entendido como *facultas* se desenvuelve sin oponerse al *ius* entendido como *lex*, pues, del mismo modo que aquel goza de un cierto grado de autonomía, mantiene una ligazón esencial con esta, siendo las facultades subjetivas en el estado presente las que permiten al individuo defenderse, las que le confieren derecho a alimentarse, protegerse y conservar el propio cuerpo (*De virtute et statu religione*, VIII,

5, 38), en las que se comprende el derecho de propiedad; pero sin que esto anule la dimensión comunitaria en la que dichas facultades se encuadran¹¹.

Esto concuerda con las limitaciones establecidas por Suárez al derecho de propiedad (aspecto en el que también coincide con la tradición escolástica), y señalan la extrema necesidad como supuesto en el que los bienes recuperan su condición común (DL II, 14, 17) o la obligación de entregar los bienes superfluos (*De Charitate* VII, 3. 2), aunque con una interpretación más indulgente que la tomista, acaso por el indudable cambio de contexto (San Emeterio, 2021, 293). Y se confirma por las competencias que atribuye al legislador en defensa del bien común, frente al que ceden las propiedades particulares que quedan a disposición de las necesidades de la república, especialmente en DL I, VII, 3, en el que considera el bien privado como bien común tomado secundariamente, en virtud de lo cual “la república tiene un cierto alto derecho sobre los bienes propios de los particulares, de suerte que pueda usar de ellos, cuando le fueren necesarios, o también porque por lo mismo que cada persona es parte de la comunidad, el bien de cada uno que no redunde en daño de los otros es provecho de toda la comunidad”¹².

Los derechos de propiedad, en definitiva, no son ni incondicionados ni absolutos; por el contrario, sin negar su licitud, se pliegan al bien común y al gobernante que lo administra porque para Suárez, al igual que en el estado de naturaleza, también tras la caída sigue vigente el destino universal de los bienes (DOSD V, 7, 17). Bajo la forma del derecho positivo y en el estado de caída, sigue siendo posible el bien de la comunidad (por más que imperfecto), en el que se incardinan los bienes particulares de sus miembros; un bien de la comunidad que realiza en el contexto presente las aspiraciones del ideal comunitario.

11 Como ha explicado Baciero (2012, 397-403) Suárez fundamenta el derecho natural dominativo en los dominios o propiedades de los que son titulares los sujetos y la dependencia en su ejercicio de la voluntad humana. No obstante, por su condición moral, esto es, por su exigencia de justicia, su despliegue no escapa del orden de fines porque la misma naturaleza en la que radican esas facultades es también comunitaria.

12 Traducción tomada de J. Torrubiano Ripoll, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Tomo I, Madrid: Hijos de Reus, 1918, p. 136,

3. EL GIRO DE LOCKE

Si de la síntesis de la doctrina sobre el dominio y la propiedad en Suárez se deduce, aun admitiendo algunos rasgos de (otra) modernidad en su pensamiento, hasta qué punto esta es prolongación de la opinión compartida en la materia por la escuela ibérica, corresponde ahora juzgar las continuidades y discontinuidades que guarda con ella la teoría de Locke. Lo cual procede tanto por la importancia referencial de sendos pensadores dentro de su respectiva corriente, como por el reciente señalamiento de una serie de notas comunes que aproximaría, bien a Suárez al liberalismo, bien a Locke a la escolástica del XVII.

A sabiendas de la ingente literatura académica existente y de las numerosas interpretaciones suscitadas por la teoría lockeana sobre el origen de la propiedad y su justificación, limitaremos aquí el análisis casi exclusivamente a la interpretación comparativa del célebre capítulo quinto del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* con la doctrina suareciana al respecto. Comparación en la que se constatan indudables semejanzas temáticas y conceptos comunes, que encuentran explicación en la recepción de la obra del escolástico granadino por parte del autor inglés, como ha documentado de manera convincente Baciero (2012, 408 ss.), quien además de acreditar el influjo de la obra de Suárez en Europa y especialmente en Inglaterra, da cuenta del contexto del acceso por parte de Locke al conocimiento del *De legibus*. Y, ciertamente, también el inglés se remonta a un momento primero en el que Dios concede todos los bienes de la creación para uso común de los hombres (§6)¹³, en el que claramente señala que esa donación se hace a la humanidad en su conjunto (*to mankind in common*) en razón de un derecho a la autoconservación, también de ecos suarecianos, por el cual los seres humanos pueden beneficiarse de cuanto la naturaleza procura. Inmediatamente, Locke pasa de la posesión común originaria a un primer modo de apropiación que parece limitarse a los frutos adquiridos, que pasan a ser su exclusivo dominio privado, parte de sí mismo, en virtud de la propiedad inherente que el individuo posee sobre el trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos, que proyectadas sobre objetos de la naturaleza dejan en ellos una suerte de impronta del sujeto que las hace también propiedad suya con exclusión de los demás (§7). El ejemplo de la recolección pone si cabe más de manifiesto la inspiración suareciana de Locke, pues los frutos recogidos pasan a ser *su propiedad o derecho privado suyo* (*his private right*) mediante el trabajo, que añade algo más de lo que la sola naturaleza provee (es el conocido argumento de la “labor mezclada”),

13 Todos los párrafos citados se refieren al Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil.

y que se erige en el mecanismo que legitima la apropiación junto con las consabidas dos condiciones lockeanas: dejar suficiente y de igual calidad a los demás (§27), así como limitar la apropiación a la capacidad de consumo (§31).

Hasta aquí, las similitudes, si son evidentes también son solo aparentes, pues ocultan diferencias sutiles y no tan sutiles con las ideas defendidas por Suárez. En primer lugar, porque el contexto complejo y orgánico en el que venían desenvolviéndose las nociones de uso, dominio y propiedad (Zorroza y Lázaro, 2016, 32) da paso a solo esta última, con lo que se reduce el significado del vínculo sujeto-cosa a una apropiación excluyente y desprovista de toda dimensión comunitaria. Si, como parece, Locke se sirve de *De virtute et statu religionis*, VIII, 8, 22 para justificar este modo absoluto de apropiación, debe recordarse que lo que Suárez sostiene en ese texto es, literalmente, una estricta *cuasi posesión* de determinados bienes consumibles en el estado de naturaleza íntegra, que no altera el régimen ordinario de posesión común, algo que Locke hábilmente omite. Porque la omnipresencia de la propiedad es consecuencia de la negación radical lockeana de la comunidad de bienes o cualquier vestigio de ella en el estado actual, lo que hace innecesarias para el inglés otras formas de aprovechamiento distintas de la propiedad. Mientras que Suárez admite la posibilidad de conservar en todo o en parte la comunidad de bienes en el estado presente (y entiende la división de los mismos como un medio de preservar la finalidad primigenia de tal comunidad), Locke no postula en ningún caso un derecho natural permisivo de una eventual división de bienes en atención a la conveniencia y para la satisfacción de las necesidades de la comunidad, sino una prescripción divina y natural que manda que, mediante el trabajo individual humano, del cuerpo propio, clave de su potencia apropiadora, los bienes salgan de la comunidad originaria para hacerse propiedad privada de sus respectivos dueños (§32)¹⁴.

Tanto el trabajo como la apropiación constituyen un mandato imperativo de Dios que, según Locke, quiere que los individuos hagan suyos los bienes de la creación agregándoles el valor añadido por la actividad de su cuerpo y de sus manos, de modo que el uso de esos bienes producidos por el trabajo los convierte

14 Es pertinente recordar la importancia que H. Arendt concede a Locke como precursor del animal laborans y el paralelo triunfo del biologismo y del dominio del cuerpo. Para garantizar el carácter privado de la apropiación del mundo al que aspira Locke, es especialmente acertada su alusión a que estos medios “cuerpo, manos y boca, son los naturales apropiadores, ya no ‘pertenecen en común a la humanidad’, sino que se dan a cada hombre para su uso privado” (1993, 122). Consideración que coincide, por lo demás con la conocida tesis de C.B. Macpherson sobre Locke como culminación del individualismo posesivo en tanto hace de la propiedad de sí y de sus capacidades su centro al margen de su incardinación comunitaria.

en propiedad del sujeto. Por lo tanto, no hay ninguna gradación entre la comunidad de bienes originaria y la sociedad de propietarios individuales, en tanto Locke rechaza toda posibilidad de conservación de bienes comunes y de su aprovechamiento cooperativo, al punto de describir los residuos de propiedad comunal como yerma, inculta y propia de la parte incivilizada de la humanidad (§30), a la vez que concibe los bienes creados y concedidos por Dios, únicamente como susceptibles de la obtención del beneficio particular de un sujeto “trabajador y racional” (ya no “libre y racional”, según la definición de Suárez) que procura su propio interés en tanto son su vida, su libertad y sus bienes el único objeto de su cuidado. A diferencia, pues, de Suárez y la escolástica que le precede, los bienes y el uso racional de los mismos dejan por completo de estar al servicio de la vida y del bien compartido de la comunidad, y pasan a ser el sustrato de la creación de riqueza individual, del interés particular de un sujeto guiado por su solo bienestar. Y de este modo, el derecho natural al que estaba vinculada la comunidad de bienes originaria y que, solo de modo circunstancial y permisivo, admitía una división de derecho positivo supeditada a aquél, se transforma con Locke en el derecho de propiedad mismo.

Pero la ley (*i.e.*, el derecho natural) que, por voluntad divina y en virtud de sus necesidades (§35), obligaba a los individuos al trabajo y a la consiguiente apropiación exclusiva no se limita a los frutos de dicho trabajo. Locke, no sin honestidad, reconoce que la disputa de su tiempo no se refiere a ellos, sino a la tierra que, sin mayor argumentación, afirma puede adquirirse por el mismo procedimiento: la aplicación del trabajo al labrar, plantar y mejorar la tierra a fin de que produzca frutos para su uso, transfiere también la propiedad de la tierra de forma definitiva y absoluta (§32). Un salto cualitativo sustancial que le separa de la exclusión explícita suareciana de la tierra, cuya posesión de hecho solo admite en mínima medida y ligada a la obtención del sustento (en el estado de inocencia), y que en Locke se transforma en propiedad en sentido moderno. Porque, como señala Wolff (2012, 173), cabe admitir que el trabajo justifique la apropiación de los frutos e incluso quedarse con la tierra mientras se hace un buen uso de ella y no por más tiempo (algo similar es lo que parece argumentar Suárez en LOSD)¹⁵. Pero en Locke los derechos de propiedad se despojan de esas condiciones y dan lugar a un *statu quo* definitivo en la disposición y el uso de los

15 También en relación con el trabajo o, en rigor, las acciones y facultades humanas (pues Suárez no se refiere de forma expresa al trabajo) Locke se sirve del argumento del jesuita para justificar una conclusión no pretendida por él. Si para Suárez el dominio es una relación, en efecto, que vincula al sujeto tenedor con lo que es tenido como consecuencia de la aplicación de la voluntad a una operación que le es necesaria, dicha aplicación consiste en el ejercicio de la facultad de usar. A través del uso el sujeto ordena las realidades exteriores a fines propios en el ejercicio de una racionalidad y una libertad que opera con conocimiento, respecto

bienes, algo que, como se ha expuesto, se somete en Suárez a severas limitaciones tanto en el estado previo como en el posterior a la caída, en el que la tierra sí es objeto de apropiación en los términos y con las restricciones descritas.

Una segunda vuelta de tuerca lockeana consiste en la supresión de la condición antes mencionada, limitadora de las cantidades de tierra y de frutos que un individuo puede atesorar, conforme al criterio de la capacidad de uso y consumo o intercambio (que sustituye audazmente al de necesidad)¹⁶. Locke no trata, como Suárez, de darle mayor flexibilidad a los destinos legítimos de los bienes propios, sino que afirma la lisa y llana derogación del principio por el que “cada hombre solo puede posesionarse de aquello que le es posible usar” (§36) en virtud del solo acuerdo humano. Pues con la creación del dinero por convenio humano, con la que Locke concluye el capítulo “*On property*”, se introduce un mecanismo de intercambio entre bienes perecederos y metales que pueden conservarse sin deterioro, que salva el argumento de la apropiación superflua y a la vez supone un incentivo para incrementar las posesiones y la laboriosidad (§48). Con el oro y la plata que no se estropean ni corrompen en las manos de su propietario y a los que se asigna un valor por consentimiento humano, según Locke, “*es claro que los hombres han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual*” porque “*pueden ser acumulados sin causar daño a nadie*” con el resultado de que “*un hombre puede poseer más tierra de la que pueda usar*”. El dinero como instrumento de cambio cede ante su función de depósito de valor, y facilita la acumulación ilimitada de riqueza a

y responsabilidad (Zorroza, 2019, 92), pero no parece que ese vínculo sujeto-objeto comporte la propiedad sensu stricto, sino más bien un derecho entre el mero uso y la posesión. Entendemos que las referencias señaladas por Baciero (2012, 406) en relación con el trabajo como modo de legitimación de la apropiación en Suárez, deben interpretarse en esta clave, y fundamentalmente en lo que afecta a los bienes inmuebles, pues el cultivo de la tierra se presenta en DOSD V, 7, 17 como costumbre que no repugna al estado de naturaleza y se enmarca en el estado prelapsario. En ningún caso se sugiere que dicha costumbre (y el peculiar dominio subsiguiente) sea constitutiva de un derecho de propiedad en dicho estado y nada dice Suárez de su repercusión tras la división de los bienes. Será Locke, por lo tanto, quien empleará esta doctrina de origen suareciano de la moralidad proyectada por las facultades humanas sobre las cosas exteriores para justificar la propiedad privada entendida de modo absoluto.

16 Como es sabido, la reflexión de Locke se desenvuelve en el contexto de la economía agraria del XVII y parece reflejar idealmente la actividad de los propietarios cultivadores que consumen e intercambian los productos obtenidos de su trabajo para el logro de su bienestar particular. De ahí que el carácter perecedero de los frutos establezca ese límite a priori a la acumulación que legitima los correspondientes derechos de propiedad, junto a la presunción de la existencia de un excedente de tierra que otros individuos pueden trabajar y hacer suya. Desde luego, Locke deja incontestado el (previsible) supuesto de desaparición de dicho excedente por el paulatino incremento de propietarios, que parece resolver en §41, a través del trabajo asalariado de los desposeídos que, como los jornaleros ingleses gozan al fin y al cabo de mayor bienestar que los reyes de las naciones americanas que viven ajenas al trabajo. Asalariados cuya propiedad, como señala Ballesteros (2017, 45), será en todo caso el dinero en tanto posee un carácter duradero.

través de la propiedad privada de la tierra y del mismo dinero, transformados a su vez en capital capaz de reproducirse.

Se trata de una hábil (e inexplicada) estratagema lógica por la que el fundamento iusnaturalista del derecho de propiedad queda despojado de sus “límites naturales”. Una “asombrosa hazaña” (Macpherson, 1970, 173) cuya clave consiste en la desvinculación del derecho positivo de las comunidades humanas (§45) respecto del derecho natural, que queda reducido a un mero argumento instrumental conducente en última instancia a su negación de facto. Nada de la comunidad de bienes original, ni nada de los límites que justifican la apropiación privada, permanece en medida alguna una vez que los acuerdos positivos de las sociedades introdujeron el dinero, porque Locke rompe el orden de subordinación tanto respecto a la intención divina creadora de los bienes, como a las restricciones a su división que él mismo ligaba al derecho natural. Una novedad ciertamente insólita con la que consigue invertir la finalidad de los bienes (y su fundamento divino y natural) y la dimensión comunitaria de los mismos, también tras su división, tal como la escolástica ibérica, y Suárez con ella, las habían entendido, al fundar una antropología individualista y predatoria antitética de la de aquella.

Como sea, con este peculiar giro argumental culmina un *fin de la historia lockeana*, en el que se consuma definitivamente la sociedad de propietarios que ya apunta a su desarrollo capitalista. Un punto de llegada presentado como el resultado de la total y definitiva superación de las etapas anteriores, de modo que, así como la comunidad de bienes resulta radicalmente desplazada por una legalidad natural legitimadora de la apropiación de todos los bienes apropiables en una sociedad de laborantes-propietarios, esta fase intermedia da paso a su vez a la acumulación ilimitada de tierra y de dinero por mediación del consenso humano que, así, alcanza el momento cúspide de la historia humana. Conforme al ideal de Locke, en este último estado presente, todos los bienes de la naturaleza y todas las fuerzas productivas tenderán a alcanzar el máximo aprovechamiento, el máximo beneficio y riqueza de quienes lo merecen, los diligentes y trabajadores que la crean, y no de los holgazanes cuya depravación moral los condena a la miseria¹⁷. El derecho de los propietarios, libre de toda condición

17 Sin duda, Locke es un ejemplo paradigmático de burgués puritano de la Inglaterra del siglo XVII cuando considera que el desempleo, la pobreza y las escasas posibilidades educativas de los hijos de los desempleados, se debían, no a su situación de desventaja económica, sino a una especie de degradación moral. La doctrina puritana consideraba a la pobreza como una muestra de deficiencia moral y Locke (2004, 184), en su Report para la reforma de la Ley de Pobres, sostiene sin ambages que la multiplicación de los parados no tenía otra causa que la relajación de la disciplina y la corrupción de las costumbres, de las que, como subraya con insistencia en distintos lugares, son los propios sujetos los únicos responsables (Udi, 2018, 378).

de origen y de toda legalidad natural, se erige entonces en el derecho definitorio de la genuina naturaleza posesiva de una pluralidad de individuos, cuyo nexo común solo puede ser un magro acuerdo de coexistencia y la institución de una autoridad garante del disfrute de sus ilimitados deseos.

CONCLUSIONES

En este punto se puede afirmar que la constatación del manifiesto empleo por parte de Locke de la obra de Suárez, no significa que esta haya operado como fuente de inspiración, ni en su intención, ni en su literalidad. Más bien, cabe sugerir que Locke se sirve de determinados conceptos y pasajes del Doctor Eximio, bien para hacer de ellos una interpretación parcial y descontextualizada de su sistema de pensamiento, bien para torsionarlos al objeto de dotarlos de un sentido muy distinto que, lógicamente, conduce a conclusiones dispares, sino diametralmente opuestas. Y ello, porque, aunque en consonancia con el pensamiento (en especial) jesuita del XVII, la doctrina sobre el dominio de Suárez contempla fenómenos económicos nuevos y se abre a la aparición de la subjetividad moderna, mantiene en todo caso su nexo con los fundamentos basales de la reflexión económica de la escolástica. Desde sus premisas teológicas a su defensa de intervención del príncipe para la tutela de la justicia distributiva, pasando por su teoría sobre la justificación y los límites de la división de los bienes, Suárez se desenvuelve en el marco de esa tradición con la que comparte las ideas esenciales del destino universal de los bienes y de la comunidad (y su bien) como fin de toda organización económica.

En este sentido, ni la formulación del derecho subjetivo al dominio de los bienes, ni su consideración en relación con el derecho natural concesivo, ni la relajación de algunas limitaciones a la apropiación suponen una quiebra, sino que introducen un equilibrio entre aspectos subjetivos y objetivos del derecho, entre elementos prescriptivos y permisivos de la ley natural y, en definitiva, la ordenación divina de la creación y la intervención en ella de la humanidad para la realización de sus fines en el curso de la historia. Un equilibrio no exento de

De esta forma justificaba la adopción de medidas represivas estatales para pobres y clases trabajadoras, así como su exclusión de la vida política. Resulta cuando menos paradójico que no propusiera, como cabría esperar, la apropiación de tierras excedentes como medio de escapar de su estado a pobres y desposeídos y, en cambio, sí fuera partidario de la compulsión para hacerles trabajar, acaso para engrosar las filas de un proletariado necesario para agregar valor al capital crecientemente acumulado.

tensión dialéctica (tan suareciana) que apunta a la apertura de la tradición escolástica al presente sin renunciar a sus señas de identidad.

Muy distinto de un pensamiento que, como el de Locke, hace de la propiedad el único modo de aprovechamiento humano de los bienes, suprime la dimensión objetiva (y, por tanto, comunitaria) del derecho, proclama un derecho de propiedad irrestricto y convierte la comunidad política en una sociedad de individuos posesivos y desvinculados. No ha de buscar en otro lugar su origen la economía analítica o los contemporáneos doctrinarios del libre mercado, a riesgo de encontrar en otras fuentes la exigencia de supeditación del orden económico al bien y a la comunidad. Pues con cuantos matices se quiera, son dos modelos de modernidad, cuya dispar fortuna acaso haya resultado desventurada, irreconciliables.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alé-Ruiz, R. y Zorroza, M.I. 2023. “Pobreza, liberalidad y justicia. Aportaciones vitorianas a una economía sostenible”. *Cauriensia* 18: 51-80.
- Arendt, H. 1993. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Ayán, J.J. 2000. *Padres Apostólicos*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva.
- Baciero Ruiz, F.T. 2012, “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke”. *Anuario Filosófico* 45/2: 391-421.
- Ballesteros, Alfonso. 2017. “Hannah Arendt: la pérdida de la propiedad privada en los orígenes del capitalismo”. *Persona y Derecho* 75: 31-49.
- Calvillo, M. 1945. *Francisco Suárez: la filosofía jurídica, el derecho de propiedad*. México: Colegio de México, Centro de Estudios Sociales.
- Cruz Cruz, J. 2020. “Vitoria: la propiedad en su justo precio”, disponible en https://www.leynatural.es/2020/03/16/vitoria-la-propiedad-en-su-precio-justo/#_ftn21
- De Zan, J.C. 2012. *Propiedad privada: ¿derecho natural? Desde los estoicos a Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Ferreiro López, A. 1948. “La naturaleza de la propiedad privada en las doctrinas de Suárez”. *Pensamiento* 4: 449-492.
- González Fabre, R. 1997. “La teoría del precio justo según Francisco de Vitoria”. *Estudios eclesiásticos* 72: 601-654.
- Hernández Fradejas, F. 2017. “Derecho de propiedad privada y fiscalidad en Francisco Suárez”. *Anuario Filosófico* 50/2: 269-296.
- Gómez Rivas, L.M., Matarán López, C. 2022. “Modelos de difusión de ideas en la Historia del Pensamiento Económico: la Escuela de Salamanca y la Escuela Austriaca de Economía”. *Journal of the Sociology and Theory of Religion* 14: 103-133.

- Lecón, M. 2017. “¿Es Francisco Suárez un defensor de la propiedad comunitaria? Una revisión de la interpretación de Eduardo Nicol”. *Dianoia* 62, 78: 183-193.
- Locke, J. 1990. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* [1690]. Madrid: Alianza Editorial.
- Locke, J. 2004. An Essay on the Poor Law. M. Goldie (ed.), *Political Essays* (pp. 182-198). Cambridge: Cambridge University Press.
- Macpherson, C.B. 1970., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Editorial Fontanella.
- Paradinas Fuentes, J. L. 1998. *El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca*, disponible en [hrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://fundacionorotava.org/media/web/files/page161__El_pensamiento_economico_de_la_Escuela_de_Salamanca.pdf](https://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://fundacionorotava.org/media/web/files/page161__El_pensamiento_economico_de_la_Escuela_de_Salamanca.pdf). Consultado el 15 de julio de 2024.
- Polanco M. 2019. “La escolástica tardía y los orígenes del capitalismo”. *Laissez-Faire* 50/51: 71-88.
- Ramos-Lissón, D. 2005. *Patrología*. Pamplona: EUNSA.
- San Emeterio, N. 2021, “La aportación de Francisco Suárez al concepto de propiedad de la tradición escolástica”. *Pensamiento* 77: 283-297.
- Sierra Bravo, R. 1975. *El pensamiento social y económico de la escolástica. Desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*. Madrid: CSIC.
- Schumpeter, J.A. 1994. *Historia del análisis económico*. Barcelona, Editorial Ariel.
- Suárez, F. 1635. *De opere sex dierum* Doctoris Francisci Suarez Granatensis [...], Editio secunda, Ludguni, sumptibus Gabrielis Boissat et Sociorum, 1635.
- Suárez, F. 1856. *De virtute et statu religionis. Opera Omnia*. L.Vivès ed. París 1856-1862.
- Suárez, F. 1858. *De Charitate, Opera Omnia*. V. XII. L.Vivès ed. París 1856-1862.
- Suárez, F. 1971-81. *Tractatus de Legibus ac Deo legislatore*. L. . Pereña (ed .) 8 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Suárez, F. 1970-71. *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo [Defensio Fidei Catholicae Adversus Anglicanae Sectae Errores]*. 4 vols. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Udi, J. 2018. “La impronta puritana en el concepto de pobreza de John Locke”. *Andamios* 15: 369-388.
- Utrera García, J.C. 2020. “Poder y ley en el pensamiento de Francisco Suárez” en *Filosofías del barroco*, ed. por M. González García y H. Castignani, pp. 193-213. Madrid: Tecnos.
- Wolf, J. 2012. *Filosofía política. Una introducción*. Barcelona: Ariel.
- Zorroza Huarte, M.I. y Lázaro Pulido, M. 2016. “Uso, dominio y propiedad en la escuela franciscana”. *Cauriensia* 11: 23-52.

Zorroza Huarte, M.I. 2019. “Una aproximación al problema antropológico del tener humano en Francisco Suárez”. *La Albolafia. Revista de Humanidades y de Cultura* 18: 79-100.

Juan Carlos Utrera García
Facultad de Derecho
Universidad Nacional de Educación a Distancia
C/ Obispo Trejo, 2
28040 Madrid (España)