

LA PROPIEDAD PRIVADA

TRANSCRIPCIÓN DE UNA CONFERENCIA EN EL ITER

P. Raúl González Fabre, S.J.*

La cuestión del régimen de propiedad

La propiedad deriva de la capacidad humana de hacer proyectos de futuro para nosotros, para los demás y para el mundo, en la que en último término estriba nuestra libertad. En efecto, los proyectos humanos suelen requerir, entre otros elementos, de la disposición adecuada en el tiempo y el espacio de determinados bienes económicos. La propiedad tiene por función garantizar esa disponibilidad a su detentador. A fin de asegurar que personas y colectivos tendrán disponibles los bienes económicos del caso cuando y como lo requieran para sus proyectos, se establecen arreglos institucionales por los cuales a las personas naturales o jurídicas se les otorgan dos tipos de derechos:

- Unos relacionados con el acceso al bien y su utilización, que les permiten excluirlo de la disponibilidad para otras personas (derechos de uso).
- Otros relacionados con la decisión sobre el destino del bien, que les permiten controlar lo que se va a hacer con él (derechos de dominio).

*El **P. Raúl González Fabre, S.J.** es Doctor en Filosofía por la USB - Caracas, 1997. También es Ingeniero Industrial, especialidad Mecánica de Máquinas. UNED - Madrid, 1991 e Ingeniero Civil UCAB - Caracas, 1987. Ejerció como Profesor de "Ética y Economía". Escuela de Economía y Director de la Escuela de Filosofía UCAB. Profesor de Filosofía de la Ciencia en el ITER, 1991-92. UCAB. También fue miembro del Centro Gumilla y consultor del Director Internacional del Jesuit Refugee Service. Entre sus numerosas publicaciones señalamos las siguientes: Justicia en el mercado. La fundamentación de la ética del mercado según Francisco de Vitoria. UCAB-CONICIT. Caracas, 1998. "La cuestión ética en el mercado", en Scannone y Remolina (eds.), Ética y economía. Ed. Bonum. Buenos Aires, 1998. "Las raíces culturales de la corrupción en Venezuela", en Eficiencia, corrupción y crecimiento con equidad. Universidad de Deusto. Bilbao, 1996. Escribe artículos y otras colaboraciones regulares en las revistas SIC (Caracas) y Razón y Fe (Madrid); y otras colaboraciones en diversas revistas

En la propiedad encontramos pues dos derechos fundamentales, que cabe otorgar y ejercer en grados diversos, e incluso por sujetos distintos, sobre el mismo bien: el uso y el dominio. Así, el dominio de una casa alquilada pertenece a su propietario, pero el uso corresponde al arrendatario. Si la casa forma parte de un conjunto urbano protegido, habrá quizás límites legales a lo que el propietario puede hacer con ella, etc. Debe notarse que, definido de esa manera, el concepto de propiedad es muy amplio. Incluye, por ejemplo, el dominio soberano sobre los ríos y lagos que tiene un Estado moderno, puesto que le cabe excluir a los extranjeros de su disfrute, y puede tomar decisiones políticas sobre el destino del recurso hídrico.

Un régimen de propiedad consiste en un arreglo institucional definido por:

- una tipología de los diversos tipos de bienes presentes en una sociedad que pueden ser objeto de propiedad.
- una tipología los diversos agentes sociales que pueden ser detentadores de propiedad.
- una asignación de combinaciones posibles de derechos de uso y de dominio de los diversos tipos de agentes reconocidos sobre los distintos tipos de bienes.

Cada una de estos aspectos puede ser definido de maneras diversas, y cada conjunto de definiciones constituye un régimen de propiedad distinto. Nótese, sin embargo, que un régimen de propiedad no determina quién posee qué cosa, sino sólo quién y cómo puede legalmente poseerla.

La cuestión del régimen de propiedad se encuentra en el centro de cualquier discusión sobre el modelo de sociedad, porque en él se define qué sujetos de proyecto son socialmente reconocidos, y qué tipos de proyectos serán considerados legítimos. En esta conferencia nos preguntamos (sumariamente) por la evolución de la idea cristiana acerca del régimen de propiedad, prestando especial atención a un punto particular de esa historia: el momento en que los cristianos tuvieron que organizar una sociedad.

Los comienzos

La cuestión del régimen de propiedad no se encuentra en Jesús, ni en el Nuevo Testamento. Jesús no pretendió establecer ningún arreglo social, ni propuso alguno en particular. Carecía de proyecto político, como también

carecieron de él los primeros apóstoles. Las palabras de Jesús sobre la actitud de Dios respecto a los marginados (pobres, enfermos, prostitutas, pecadores...) tenían consecuencias subversivas principalmente porque Israel era una teocracia, donde la legitimación religiosa resultaba fundamental para la estabilidad política. Cuando la predicación cristiana se extendió en el Imperio, ese filo subversivo de la preferencia por los pequeños se perdió, y el tema de los sacrificios al Emperador se convirtió en el centro de las acusaciones de subversión política dirigidas contra los cristianos.

La enseñanza positiva de Jesús estuvo centrada en aspectos éticos interpersonales más que políticos. Pocos pasajes y muy generales se refieren a aspectos sociales estructurales, y siempre enfocados hacia las actitudes éticas de las personas («No hagáis como los jefes de las naciones...» Mc 10,42). En particular, Jesús no ofreció ninguna doctrina sobre la propiedad de la tierra, con diferencia el principal medio de producción de la época.

De hecho, si se quisiera extraer del Evangelio una idea sobre la propiedad, no sería en pro de la propiedad individual o la colectiva, la propiedad privada o la compartida, sino más bien de la ausencia de propiedad a favor de una confianza absoluta en que el Padre proporcionará en cada momento lo preciso para la vida (Mt 6,25-34). La Iglesia ha entendido esto siempre como un llamado vocacional a personas específicas (un ‘consejo evangélico’), no como un mandamiento sobre el que pudiera edificarse un orden civil.

Jesús no fue un legislador, como Moisés, el Maestro de Justicia esenio, o Mahoma. Al no proponer un modelo de sociedad, no tuvo que definirse, como hicieron los tres mencionados, por un régimen concreto de propiedad y un sistema de reglas para gestionarlo. Con ello, quedó el tema, como tantos otros de la definición estructural de la sociedad, abierto para la discusión posterior de los cristianos. Esta indefinición es una importante ventaja comparativa del cristianismo respecto a religiones que tienen una ley de origen divino para regular la existencia social, porque permite adaptar la doctrina a las circunstancias cambiantes de la vida económica, dado que la doctrina misma no pertenece a una revelación sagrada.

En Jesús, sin embargo, hay dos elementos fundamentales que tendrán gran trascendencia en la formación de la moralidad de Occidente, influyendo tanto la matriz liberal como la socialista de nuestro pensamiento sobre la propiedad:

- La persona humana individual –y no algún colectivo– es el sujeto moral responsable ante Dios. Puesto que ha de responder a Dios por lo que hizo con

su vida, ha de poder decidir sobre ello. La persona humana individual es sujeto de proyectos, que pueden no coincidir con los proyectos de los demás.

- La filiación común, la compasión, la misericordia y el perdón constituyen los fundamentos de una nueva fraternidad, elegida en vez de recibida por nacimiento. Esa nueva fraternidad no es compatible con abandonar al otro en la necesidad material (Mt 25): llama por tanto a trascender los propios derechos de propiedad.

Ambos principios se conjugan en desafíos morales a cada persona como «no se puede servir a Dios y al dinero» (Lc 16,13). El dinero, signo de la propiedad privada, es un medio, y Dios el fin de la vida humana. Jesús llama a sus discípulos a jerarquizarlos adecuadamente, esto es, a servirse del dinero para servir a Dios, en vez de al revés. Pero no intenta proponer una alternativa de alcance social sobre el régimen de propiedad, ni siquiera en el grupo más reducido de sus discípulos, a juzgar por el silencio de los evangelios sobre el tema.

Lo que permanece a lo largo de todo el desarrollo del pensamiento cristiano sobre la propiedad, hasta nuestros días, es una tensión entre los dos principios mencionados: el de subjetualidad moral de cada persona y el de la fraternidad entre ellas. Las distintas formas de negociar la tensión dieron lugar a varias respuestas cristianas al tema de la propiedad.

Dos líneas de desarrollo

En los Hechos de los Apóstoles 4,32, se narra el intento de la comunidad de Jerusalén de organizarse en un régimen de comunidad de bienes. Para comprender que lo hicieran así, debe probablemente considerarse no sólo la inspiración de Jesús respecto a la fraternidad que hemos mencionado, sino también la inminencia escatológica en que esa generación vivió. Esa convicción polarizó hasta tal punto sus vidas que «todos pensaban y sentían lo mismo», la condición fundamental para que resulte funcional un régimen de propiedad comunitaria por consenso. Con otras palabras, todos compartían el mismo proyecto de vida.

Esta experiencia fracasó, como es bien sabido, porque no parece que se hicieran provisiones para la producción. San Pablo tuvo que salir en auxilio de los pobres de la comunidad de Jerusalén (Hch 11,27; Rom 15,25), después de lo cual el Apóstol de los Gentiles predicó insistentemente la necesidad de trabajar para mantenerse, por más inminente que fuera el fin de los tiempos. Es

interesante, sin embargo, notar el episodio de Ananías y Safira (Hch 5,1), que, en una lectura impía, podría sugerir la necesidad de la represión para mantener la comunidad de proyecto sobre la cual se apoya la comunidad de bienes.

El intento de la comunidad de Jerusalén no constituyó un modelo de régimen de propiedad para la primera Iglesia. Probablemente se inspiraba más en los esenios que en Jesús. De los esenios dice Flavio Josefo:

... son hombres excelentísimos por su modo de vida y se dedican por completo a la agricultura. Una de sus prácticas despierta especialmente la admiración de los demás aspirantes a la virtud, puesto que ni entre los griegos o los extranjeros ha existido algo semejante. Es la suya una práctica muy antigua, que nunca se ha entorpecido, y es la de tener sus bienes en común. El rico no obtiene de su propiedad mayor beneficio que el que carece de todo. Y ésta es una práctica que respetan más de cuatro mil hombres. Tampoco toman esposa ni admiten esclavos, pues consideran que la esclavitud provoca la injusticia, y el matrimonio es motivo de riñas. Por lo tanto, viven solos y se sirven los unos a los otros. Eligen hombres buenos como administradores de sus ingresos y de los productos de la tierra... [Antigüedades Judías, 18,1,5]

Tenemos aquí una forma de lo que hoy llamaríamos vida religiosa, en la cual la coincidencia en los proyectos existenciales viene relacionada con la ausencia de proyecto familiar de vida, creador de subjetividades colectivas intermedias entre la persona y la comunidad, que podrían entrar en conflicto. En general, donde dos o más deben compartir proyecto, por tanto propiedad, y ese proyecto no deriva de una autoridad que ambos tienen por sagrada e indiscutible, se plantean problemas de acción colectiva. Esto es, se plantea el problema de cómo decidir cuáles de los proyectos individuales, o colectivos propuestos por individuos, van a llevarse a cabo, cuáles no, y por qué razón querrán permanecer en la asociación aquellos cuyos proyectos no van a realizarse con la propiedad colectiva.

En las primeras comunidades cristianas del ámbito helenístico primero, latino occidental después, no se conocen experimentos similares, menos aún propuestas sobre un cambio del régimen de propiedad con alcance macrosocial. El régimen romano se basaba en un concepto fuerte de propiedad privada como derecho absoluto del propietario sobre su propiedad (derecho a usar, consumir y destruir), que incluía la esclavitud. Bajo el Imperio los cristianos se sintieron incómodos con ésta última, y tejieron redes de solidaridad social basadas en la caridad, pero no desafiaron el régimen de propiedad existente, ni siquiera cuando

las circunstancias políticas cambiaron y los cristianos adquirieron alguna participación en el gobierno imperial o en los gobiernos locales. La radicalidad cristiana se expresó entonces, llamativamente, como retirada del mundo al desierto, primero, y luego como recreación en el desierto de una vida religiosa más semejante a la de los esenios que a la de los primeros cristianos, habitantes de ciudad al fin.

En la corriente principal de la vida cristiana, que habitaba las ciudades de los siglos III al V d.C., la cuestión de la propiedad no desempeñó un papel relevante. Profundas especulaciones teológico-políticas ocupaban a los Santos Padres, y a otros no tan santos, en el intento de expresar adecuadamente la experiencia cristiana en el lenguaje de los griegos. En algunos de los sermones morales de los grandes teólogos de la época encontramos, sin embargo, llamados a compartir con los pobres como expresión de la comunión en la fe; invectivas contra los ricos insensibles a la pobreza de sus vecinos; exhortaciones a la moderación y la justicia en los negocios, particularmente cuando afectan a bienes de primera necesidad; y una deslegitimación moral de la esclavitud, que contribuyó, con otros factores, a su progresiva erosión en el mundo romano. Hubo pues una inquietud moral, más bien lateral en el conjunto de los temas que preocupaban a los Santos Padres, por el uso que se hacía de la propiedad y por un aspecto concreto del régimen general de ésta: la esclavitud.

Un tiempo crucial

La ausencia de una tematización directa en las etapas anteriores se entiende porque el régimen de la propiedad era en realidad una preocupación remota para los cristianos. Se trataba de un asunto ya resuelto dentro de la ley civil, donde el principal punto teológicamente problemático era el de la esclavitud, y por el resto todo parecía poderse incorporar a la vivencia cristiana con una gestión moral adecuada por parte de los creyentes y las comunidades.

La situación vino a ser muy distinta algunos siglos después, en la Baja Edad Media a partir del siglo XI-XII, cuando la Iglesia se encontró a la vez con la oportunidad y en la obligación de contribuir decisivamente a la estructuración y el gobierno de sociedades completas. Tras los Siglos Oscuros que siguieron a la caída de Roma, en que Europa se fragmentó y la vida urbana retrocedió grandemente, a partir de 1100 se observa un renacimiento de las ciudades, la reapertura de las vías de comunicación, la restauración del comercio de larga distancia, y el tejido de una red de universidades y estudios generales por todo

el Continente.

A diferencia de lo ocurrido en tiempos del Imperio romano, cuando el cristianismo creció desde abajo dentro de una estructura civil preexistente y muy compleja, en la Baja Edad Media la Iglesia de Occidente es la única institución con los hombres, las ideas y la organización para vertebrar la sociedad que nace. A su sombra crecerán, a lo largo de los siglos siguientes, otras instituciones que luego se emanciparán de ella y reclamarán el derecho de funcionar de manera completamente autónoma.

Entre tanto, el intento de la Iglesia será organizar la sociedad en un régimen de Cristiandad, donde la vivencia del orden civil facilite la salvación eterna de las personas, o al menos no la obstaculice. Además de su fuerza directa, intelectual, económica y política, que no es pequeña en las regiones más civilizadas del continente, la Iglesia cuenta con una herramienta adicional: ella es el poder legitimador de la vida personal (guía el fuero de la conciencia), en la convivencia cotidiana (aprueba o censura eficazmente determinadas prácticas), y en la vida política (unge al príncipe, proclamando que su dominio viene de Dios, o lo denuncia como usurpador).

Para ejercer estos poderes en un contexto en que la Iglesia está en el centro de una sociedad en vías de construcción, los pensadores católicos entre los siglos XII y XVII deben ocuparse del régimen de propiedad, por primera vez con una intención sistemática, prestando atención a los puntos clave dada la estructura económica de la época. Se trata de tópicos tales como: el derecho a la propiedad privada de la tierra, fuente principal de riqueza en la época; la legitimidad moral de oficios como el del mercader y el banquero; las condiciones de justicia en los tratos y contratos de los mercados; los límites de la propiedad privada en situaciones de extrema necesidad; los negocios con dinero, etc.

Para abordar estas cuestiones, los pensadores católicos medievales utilizan las fuentes evangélicas y veterotestamentarias, pero también la filosofía moral grecorromana, particularmente Aristóteles y Cicerón, y el derecho romano. Con ello afirman implícitamente que la cuestión del régimen de propiedad no puede resolverse sólo sobre bases teológicas. De hecho, siglos más tarde a algunos de los autores de la escolástica medieval y renacentista se les llamará ‘teólogos juristas’, en cuanto que intentan conjugar los significados trascendentes de que trata la teología, con las realidades humanas concretas con las que lidia el derecho.

Ya no se trata, como en la Iglesia primitiva, de establecer los fundamentos de una comunidad eclesial bien cohesionada en un mismo fervor religioso, sino

de la convivencia en sociedades civiles extensas donde participan personas con calidades morales, roles sociales, y compromisos religiosos muy variados. Además de formular el ideal evangélico deseable desde el punto de vista de la teología moral, el intelectual cristiano debe proponer lo posible para sociedades reales: esquemas funcionales, eficaces para la estructuración de una nueva sociedad en un mundo con serias limitaciones materiales y morales.

Esto tiene tanto más interés cuanto que los profesores de la escolástica eran en su mayor parte religiosos católicos, miembros de órdenes seriamente comprometidas con la pobreza como camino de perfección cristiana. Sin embargo, no propusieron la extensión o adaptación a toda la sociedad del régimen de comunidad de bienes en que ellos vivían por vocación. La ortodoxia católica reconoció así la necesidad de aceptar una tensión entre el ideal de la vida cristiana y el fundamento de un orden civil realista, mientras que muchas de las herejías del tiempo se caracterizan precisamente por el intento de eliminar esa tensión de manera revolucionaria, queriendo volver el orden civil una sociedad de santos.

Los escolásticos interpretaron la tensión entre el ideal evangélico y la necesidad de hacer lo mejor históricamente posible, a través de la doctrina teológica del pecado original. Hay un mundo y una naturaleza humana tal como Dios los creó, sin escasez material ni mal moral, que se realizó en el Edén y llegará a su plenitud en el Paraíso celestial. Pero hay también un mundo y una naturaleza humana posteriores al pecado de Adán y Eva, éste en el cual vivimos, donde la escasez material es ocasión para que muchos hagan el mal moral. La vida religiosa viene a ser una anticipación escatológica, por así decirlo, del Paraíso que vendrá de la mano de Dios. Pero, en cuanto asume responsabilidades por el ordenamiento de la república civil, el religioso debe ser realista y proponer esquemas donde la escasez material y la falencia moral vengan debidamente tomadas en cuenta. Esto es teológica y espiritualmente posible porque Jesús, como mencionamos, no había dejado ninguna doctrina precisa acerca de cómo estructurar la sociedad, a la que pudiera atribuirse carácter sagrado.

Las conclusiones a las que llegan los teólogos escolásticos entre los siglos XIII y XVII pretenden reflejar, dentro de lo posible, los principios evangélicos en las situaciones sociales de la época. El punto focal del tratamiento de la cuestión de la propiedad es la tierra, en la época con diferencia el principal de los medios de producción. Más que de la tecnología o de la organización industrial, en ausencia de guerra, la productividad de una sociedad medieval depende de la extensión y calidad de los suelos cultivables a su disposición y de las circunstancias climáticas que las afecten. La tierra en el medievo está bajo

diferentes regímenes de propiedad individual, comunal, señorial/abacial, municipal y real, producto principalmente de la costumbre o la conquista. Estas son formas de dominio diferentes que coinciden, sin embargo, en la exclusividad del uso por parte de quienes tienen títulos para ello. En algunas regiones de Europa predomina el latifundio feudal, que hace más clara la diferencia entre quienes tienen y quienes no tienen tierras.

El punto de partida de la discusión escolástica es una extrañeza respecto a esa situación. Según la doctrina cristiana, la tierra y los bienes que derivan de ella han sido creados por Dios para todas las personas por igual. En la situación anterior al pecado original no había tuyo ni mío, sino que todo era compartido en comunidad de bienes, como ocurrirá en el Reino restaurado tras la Segunda Venida de Jesucristo. Siendo esta la verdad teológica, se plantea a los escolásticos la cuestión de la legitimidad de los regímenes existentes de propiedad privada (individual o colectiva): ¿puede darse por legítima la situación actual, siendo tan diferente a la originalmente creada por Dios?

Los elementos fundamentales son dos, derivados ambos del pecado original. Porque hubo pecado original, apareció la escasez en la naturaleza. Encontramos esta idea popularizada en el Quijote:

Después que don Quijote hubo bien satisfecho su estómago, tomó un puño de bellotas en la mano y, mirándolas atentamente, soltó la voz a semejantes razones:

—Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes: a nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas, que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto. (Segunda parte, cap. 11; citado por Gómez Camacho, en *Economía y Filosofía Moral* [1998:90]).

Y, además, por el pecado original entró el pecado en las relaciones humanas, y se perdieron calidades morales en las personas que serían necesarias para que pudieran gestionar armónicamente los bienes escasos. Así lo expresa Luis de Molina:

Como quiera que en el estado de inocencia la tierra suministrase a los hombres lo necesario para la vida sin necesidad de trabajarla, y en los hombres no

existiera afecto alguno desordenado a las cosas temporales, por lo que ninguno desearía usurpar las cosas de los demás, causándoles daño y perjuicio; y comoquiera que si alguna labor era necesaria ésta sería exigua y sin esfuerzo, a manera de diversión del ánimo, sin pereza ni aversión; se explica que fuera muy conveniente y adecuada [no obligatoria] la posesión en común de las cosas, tal y como Dios las había concedido a los hombres por la misma constitución de las cosas (De Iustitia et Iure (1597): vol. I, trat. 2, disp. 20, col. 149; citado por Gómez Camacho [1998:90])

La propiedad común de todas las cosas en el estado de naturaleza íntegra (no caída) es, como señala Molina, conveniente y adecuada, pero no obligatoria. En realidad, Dios ha dejado a la humanidad libertad para organizar las cosas terrenas como mejor parezca, siempre que se haga sin injusticia ni otro pecado. Si la propiedad común fuera obligatoria por mandato divino, entonces cualquier régimen de propiedad privada sería intrínsecamente pecaminoso, una conclusión que los escolásticos quieren evitar por cuanto contradice a lo que parece históricamente viable.

En la moral escolástica, los únicos mandamientos vigentes son los del Nuevo Testamento, y aquellos del Antiguo Testamento que puedan referirse a la ley natural. Otras normas del Antiguo Testamento se consideran canceladas por la predicación de Cristo. En el Nuevo Testamento no hay precepto ninguno sobre límites a la propiedad privada, de manera que si hubiera de concluirse algo al respecto, sería a partir de textos del Antiguo Testamento, que valen tanto como la fuerza de ley natural que los respalde.

Ahora bien, la experiencia histórica no permite afirmar que la propiedad privada contradiga la ley natural. Antes al contrario, parece una tendencia natural humana (en línea con las que Aristóteles había identificado) procurarse el control de lo necesario para mantener la vida y el bienestar, cuidar más lo propio que lo ajeno, y pulsiones semejantes de apropiación, que están en la base de la propiedad privada. En un contexto de escasez de los bienes materiales, los escolásticos llegan a la conclusión de que es más conveniente para la utilidad colectiva (porque estimula la aplicación del esfuerzo a la producción y el ordenamiento de las fuerzas productivas), y para la paz y la armonía (porque evita conflictos) que haya títulos de propiedad privada bien establecidos. La propiedad privada es pues una posibilidad razonable, que no contradice la ley natural. Así lo argumenta Santo Tomás de Aquino en ST, IIa. IIae. q. 63, a. 2.

El estatuto preciso de la propiedad privada es situado, con algunas vacilaciones, en el terreno del derecho de gentes más cercano al natural. A

diferencia de la ley natural, inscrita en la persona humana por el acto creador de Dios, el derecho de gentes es el resultado de un acuerdo explícito o de un consenso implícito entre los hombres. En cuanto hace a la propiedad privada, se trata no de una convención sino de un resultado espontáneo: se formó en la experiencia histórica como la manera más práctica de organizar la gestión de los bienes escasos, dada la calidad moral de las personas después del pecado original.

Así pues, la propiedad privada es moralmente legítima, no contradictoria con la ley natural, pero tampoco sagrada, sino resultado de un consenso razonable que puede encontrar circunstancias en que deba ser modificado por buenas razones. Santo Tomás lo resume así:

La comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural, no porque éste disponga que todas las cosas deban ser poseídas en común y que nada deba poseerse como propio, sino porque la distinción de posesiones no es según el derecho natural, sino según la convención humana (...). Por consiguiente, la propiedad de las posesiones no está contra el derecho natural, sino que es un desarrollo de éste hecho por la razón humana. (ST, IIa. IIae. q. 63, ad. 1)

No cabe pues plantearse la vuelta a la propiedad común como una obligación moral. Al contrario, el intento de hacerlo, proyectando sobre el conjunto de la sociedad las opciones de la vida religiosa, sería desastroso, precisamente por la heterogeneidad de proyectos y calidades morales que se encuentra en el mundo secular:

Y no sería más provechoso a la sociedad el comunismo de sus bienes?... El comunismo exige muchas cosas que no hay en la sociedad; requiere modestia en el vivir, unión de corazones, sumisión de voluntades y justa distribución. De todo esto adolece la sociedad. Y sin ellos no puede subsistir el comunismo. ¿Cómo va a ser posible en el mundo si tan difícil es observarlo en los conventos? (Vitoria, In II-II, q. 62, a.2, n.º 3).

La propiedad privada, cuya existencia es vista por los escolásticos como razonable, sigue siendo, sin embargo, una realidad moralmente ambigua en cuanto lleva dentro de sí un elemento de exclusión del otro en el uso, y un poder de hacerle injusticia en el dominio. El primer aspecto se aborda con una comprensión de fondo de la vida económica como lugar de realización moral de la persona. Este es un elemento profundamente cristiano, a la vez que contracultural en nuestro contexto: la justificación moral de la riqueza y los medios que uno tiene está en la medida en que pueda mejorar las oportunidades de quienes carecen

de ellos. Santo Tomás lo dice con una bonita comparación: «Aquella persona que, habiendo llegado la primera a un espectáculo, facilitase la entrada a otros, no obraría ilícitamente, pero sí obraría con ilicitud si se la impidiera a los demás» (ST, IIa. IIae., q. 63, ad 2)

A esta comprensión de la vida económica como vida moral, los escolásticos unen teorías que restringen el alcance de la propiedad privada legítima, como las de la extrema necesidad, que suspende el derecho de propiedad en la extensión necesaria para salvar la vida y la integración social de los más pobres o de los afectados por calamidades; de la restitución, que obliga a devolver los bienes mal habidos; de la prioridad de los derechos tradicionales sobre los bienes comunales (bosques, ríos, caza, etc.); de la utilidad pública, y otras por el estilo, destinadas no sólo a la consideración moral de las personas sino también a la protección legal de los pobres y las víctimas contra la expansión indebida de los derechos de propiedad de los más poderosos.

Finalmente, los escolásticos desarrollaron una teoría detallada de la justicia en las transacciones de propiedades, sea en el mercado, sea a través de impuestos, e incluso en la guerra. Desde los siglos XII al XVII, la justicia es con diferencia el tema que más preocupa a los teólogos morales católicos, puesto que la injusticia constituye un pecado mortal al que es susceptible cualquiera con poder sobre los demás, y el ejercicio social del poder es, como hemos señalado, un tema central para los intelectuales católicos de la época.

El dominio sobre las cosas que da la propiedad privada fácilmente se convierte en dominio sobre las personas, y la ambición de acrecentar las propiedades se vuelve ocasión fácil para la injusticia. Es pues preciso que la Iglesia, sin condenar en sí mismo el oficio del mercader o del banquero, cuyas bondades para la vida de la república los escolásticos reconocen, indague sobre las condiciones que hacen justos o injustos los contratos. Esas condiciones se proponen primero a la conciencia moral de los involucrados y, cuando de no respetarse se siguen consecuencia mayores para la república, también a la voluntad política del príncipe o el legislador.

Conclusión: Una historia en movimiento

El abordaje católico a la cuestión de la propiedad estaba básicamente fijado para el siglo XVII, cuando los últimos escolásticos terminaron de desarrollar

y corregir para su época las intuiciones que ya están en la Suma Teológica. De entonces acá, muchas cosas han cambiado; particularmente lo ha hecho la estructura de la producción social de riqueza, cuya clave ya no se encuentra en la tierra.

La Revolución Industrial de los siglos XVIII y XIX puso en primer plano al capital físico –equipos, plantas, herramientas, medios de transporte como factor de generación de la riqueza. El capital ya no es, como la tierra, creación directa de Dios, sino que es a su vez producido por el trabajo humano. Aparece así una conexión causal entre propietario y propiedad, que no existía respecto a la tierra. Aunque los escolásticos no habían tematizado mayormente el asunto por su reducido peso en la vida económica medieval, no hay duda de que ellos pensaban que el fruto del trabajo del artesano le pertenece naturalmente a él, así que el problema del destino común de la Creación de Dios hubiera pasado a un segundo plano respecto a la producción artesanal.

Con la Revolución Industrial, sin embargo, se planteó un problema nuevo: la separación del capital y el trabajo. El producto pertenece al productor... pero, ¿quién es éste? ¿El dueño del capital que hace posible incrementar asombrosamente la productividad del trabajo? ¿El trabajador que de hecho manufactura el producto? ¿Ambos?

A esta pregunta llegó primero el marxismo, no el pensamiento católico. El marxismo denunció como injusta cualquier remuneración del propietario del capital a partir de la riqueza generada por el trabajo con ese capital. Sólo el trabajo actual, en opinión de Marx, genera derechos de propiedad sobre el producto. El capital es ‘trabajo muerto’, resultado del expolio de la plusvalía a los trabajadores del pasado.

La Iglesia católica no aceptó el análisis de que todo valor proviene del trabajo actual, y sólo él debe ser remunerado. Sin embargo, congruente con su tradición, tampoco acepta la soberanía del capital, como si la propiedad de los medios de producción fuera un derecho natural absoluto, justificado en sí mismo independientemente de su uso social. Por el contrario, siguiendo la manera de razonar de los escolásticos, el pensamiento católico del siglo XX afirmó la prioridad del trabajo sobre el capital en dignidad, y consecuentemente, la necesidad de relativizar la soberanía del capital al desarrollo social (cfr. *Laborem Exercens*).

Al mismo tiempo, sin embargo, la doctrina social católica ha seguido reconociendo, de manera a veces sólo implícita, la fuerza creadora del capital

en manos privadas que ya había elogiado Marx. Este es un esquema de pensamiento muy semejante al que encontramos en los escolásticos respecto a la tierra: se reconoce el valor funcional de un posible arreglo social, para a continuación enumerar las condiciones de realización de ese valor y de evitación de los peligros que podrían seguirse de la absolutización de un principio excluyente. La siguiente cita de *Centesimus Annus* [1991:19], puede servir de resumen de las conclusiones del pensamiento social católico en la búsqueda de equilibrios razonables, históricamente comprobados, entre capital y trabajo, propiedad privada y acción pública:

La encíclica menciona con aprobación «iniciativas que tratan, en general, de mantener los mecanismos de libre mercado, asegurando, mediante la estabilidad monetaria y la seguridad de las relaciones sociales, las condiciones para un crecimiento económico estable y sano, dentro del cual los hombres, gracias a su trabajo, puedan construirse un futuro mejor para sí y para sus hijos. Al mismo tiempo, se trata de evitar que los mecanismos de mercado sean el único punto de referencia de la vida social y tienden a someterlos a un control público que haga valer el principio del destino común de los bienes de la tierra. Una cierta abundancia de ofertas de trabajo, un sólido sistema de seguridad social y de capacitación profesional, la libertad de asociación y la acción incisiva del sindicato, la previsión social en caso de desempleo, los instrumentos de participación democrática en la vida social, dentro de este contexto deberían preservar el trabajo de la condición de «mercancía» y garantizar la posibilidad de realizarlo dignamente.»

En el pensamiento social católico se advierte cada vez más aprecio por la propiedad privada como salvaguarda de la libertad individual, que es clave para su subjetividad moral, según habíamos mencionado al comienzo. Ello es en parte consecuencia del cambio en las condiciones materiales. Mientras en la Edad Media o incluso durante la primera industrialización la precariedad en las condiciones de vida de las mayorías les hacían muy difícil plantearse proyectos distintos al de la sobrevivencia, el éxito mismo de la Revolución Industrial ha venido haciendo nuestras sociedades crecientemente heterogéneas en materia de proyectos vitales. La uniformidad de proyectos que el colectivismo inevitablemente requiere, y por tanto impone, se siente en nuestras condiciones como una agresión contra la subjetividad social mucho más grave que en tiempos en que la precariedad económica forzaba esa uniformidad por los mínimos.

Por otra parte, la Revolución Industrial primera, que puso el capital físico como protagonista de la creación y apropiación de la riqueza, ha venido dejando

paso a una estructuración diferente de las fuerzas de producción. En ella, formas de capital que no son externas al sujeto que las posee, están cobrando mayor importancia, y colonizando las formas físicas del capital. Se trata de las capacidades creativas, relacionales, organizacionales, comunicacionales... etc. que las personas y los grupos construyen adentro de sí mismos, y que les permiten crear nuevas fuentes de valor, ofreciendo a otros bienes y servicios útiles o deseables.

En este contexto, el factor clave de la generación de riqueza tal vez esté volviendo a cambiar, con lo que quizás debemos prestar menos atención a la propiedad del capital físico, y más a las dinámicas de creación y capacitación de los sujetos productivos. El punto focal entonces dejaría de estar en cuál sea una distribución justa de las propiedades, o qué legitime un determinado régimen de propiedad, para desplazarse a qué sea una distribución justa de capacidades entre las personas y los grupos, qué condiciones activan hasta su máximo las capacidades presentes en cada persona, y cómo generar dinámicas sociales que creen y movilicen esas capacidades. Ciertamente, ello tocaría la cuestión del régimen de la propiedad, pero nos llevaría a entender la cuestión de las diferencias entre los que tienen y los que no, en unos términos no meramente externos a las personas y los colectivos. Tal vez sea ésta una nueva frontera que el pensamiento social de la Iglesia podría explorar.