

¿propiedad privada de derecho natural?

Desde la revolución francesa, por lo menos, la propiedad privada de los bienes materiales ha sido objeto de controversia por parte de todas las ideologías sociales, económicas y políticas. Y la Iglesia, en su confrontación histórica con ellas, tampoco se ha mantenido al margen de la discusión.

Pero más allá de la controversia no cabe duda de que la propiedad privada ha consolidado como uno de los pilares básicos del orden social vigente. La acumulación de riquezas como motor de eso que hoy, aunque ya con cierta desilusión, seguimos llamando «desarrollo» no hubiera sido posible sin la propiedad privada elevada a valor indiscutible de nuestra cultura. Y ese modelo de hombre, instrumento de producción y objeto de consumo, tampoco es ajeno a este proceso de desarrollo.

Ya la «Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano» que vio la luz como consecuencia de la revolución francesa (26 agosto 1789), tras declarar en su artículo 1.º que «los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos», concretaba en el artículo 2.º que «estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión». La igualdad de los hombres y la libertad del individuo son las grandes reivindicaciones de la revolución frente al Antiguo Régimen, del que en estos momentos se está firmando el certificado de defunción.

Pero el verdadero beneficiario de la revolución fue la *burguesía* naciente que vio cómo se institucionalizaba en este momento su propio status y se eliminaban las barreras para el desarrollo de sus más íntimas aspiraciones. Esta burguesía surge de las masas que constituían el Tercer Estado del Antiguo Régimen (frente a la nobleza y a la Iglesia) para encarnar el espíritu de empresa y aventura del capitalismo. Se constituye así en vanguardia de una nueva civilización. Su individualismo, su carácter utilitarista, su sentido de la laboriosidad y su

espíritu de racionalidad y cálculo son los rasgos que la caracterizan como una clase social nueva, clase inquieta e inconformista, que se apoya ante todo en la iniciativa del individuo para construirse su propio futuro. Es la exaltación del individuo que emerge de entre la masa anónima, que no se resigna con su origen social, que aspira a crecer y promocionarse con la sola limitación de su capacidad personal. La burguesía es poco amiga de grandes opciones: su espíritu de cálculo y racionalidad se mueve a un nivel más inmediato, de razón instrumental, donde la elección de los *medios* casi anula todo planteamiento sobre los fines⁽¹⁾.

Esta burguesía, que marca la pauta del desarrollo capitalista moderno, *necesita también de la propiedad privada*, no ya como defensa y seguridad del individuo, sino como fuente primaria de acumulación y enriquecimiento. Desde entonces la actividad económica deja de tener como objeto la simple previsión de las necesidades naturales, como ocurría con el hombre precapitalista. A partir de ahora su objeto lo constituye la acumulación del capital desde una actitud de fría y calculada racionalidad.

Junto a conquistas indudables e irreversibles de esta mentalidad burguesa —la libertad individual y el hábito de guiarse por la razón— las contrapartidas negativas tampoco son desdeñables. Como la primera de todas hay que señalar las enormes desigualdades generadas, traicionando fatalmente lo que en un principio fue su reivindicación suma: la igualdad de todos los hombres, cuya consecuencia inmediata era la libertad del individuo. Pero no es menos importante esa imagen de hombre que la mentalidad burguesa ha ido configurando, ayudada del progreso técnico y económico: un hombre concebido unidimensionalmente como instrumento de producción y objeto de consumo, el llamado «homo oeconomicus».

La Iglesia no ha sido ajena a todo este proceso. Muchas veces ha sido acusada de legitimadora de ese orden con su rechazo absoluto de la alternativa socialista y su defensa insistente de la propiedad privada como un derecho natural. Personalmente estoy bastante convencido de que esto ha sido así, y de que con ello la Iglesia no ha sido del todo fiel a su tradición más genuína. Pero creo que también hay que reconocerle una cierta evolución en sus mismas posiciones doctrinales como resultado de la confrontación con los hechos históricos mismos; aunque dudo de que esto lo haya hecho con la suficiente claridad y firmeza.

(1) Cf. para todo esto los análisis de W. SOMBART, *Das moderne Kapitalismus*. Los recoge sintéticamente M. DOBB, *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Siglo XXI, segunda edición 1972, pp. 19-20. Cf. también I. FETSCHER, *La burguesía. Aproximaciones a la semántica del concepto*, Concilium 15 (1979-2) 151-165.

El contexto histórico de la «*Rerum novarum*»

Cuando León XIII inauguró su pontificado en 1878 la situación de la Iglesia en el contexto político europeo era extremadamente incómoda. El *Syllabus de errores* promulgado en 1864 por su antecesor Pío IX había dejado claro que la cabeza visible de la Iglesia no estaba dispuesta a hacer la más mínima concesión ante las corrientes de pensamiento modernas, nacidas fuera de la Iglesia. La última de las 80 proposiciones condenadas en el mismo («El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y pactar con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna») condensa en toda su crudeza lo que las 79 anteriores habían ido detallando⁽²⁾.

Con el *Syllabus* Pío IX parecía haber resuelto definitivamente las controversias que a lo largo del siglo enfrentaban a liberales y tradicionalistas en el seno mismo de la Iglesia. Cuestiones políticas no eran ajenas a este enfrentamiento. El principio clásico del liberalismo de separación radical entre la Iglesia y el Estado trastocaba de raíz el papel que la Iglesia había venido desempeñando hasta entonces en la sociedad del Antiguo Régimen. Ante la nueva situación una doble alternativa se ofrecía a la Iglesia: aceptarla, buscando luego que se aplicara también a ella esa libertad que se reconocía a todos por principio, o seguir reivindicando sus derechos como sociedad perfecta fundada por Cristo, exigiendo la independencia e incluso el apoyo del Estado⁽³⁾.

Esta alternativa dividió a los católicos. Pero el enfrentamiento se agrió con circunstancias nuevas. Ante todo la «cuestión romana», que durante décadas amenazó al papado y terminó por despojarle de sus poderes temporales en aras de la unidad italiana. Por otro lado, la discusión sobre la oportunidad de un aumento de la autoridad papal y de una mayor centralización eclesiástica. Mientras los ultramontanos, intransigentes, abogaban por ello, los católicos-liberales deseaban un mayor respeto a las peculiaridades de las iglesias nacionales y una mayor autonomía para ellas. Pero los repetidos intentos de muchos Estados liberales por inmiscuirse en los problemas de esas iglesias nacionales y someterlas al poder político ponían siempre en cuestión la actitud más abierta de los católicos-liberales.

Si el *Syllabus* fue ya una victoria del tradicionalismo, el Vaticano I consolidó el triunfo de la intransigencia dentro de la Iglesia. Y eso que Pío IX había comenzado su pontificado con un cierto mito de «papa liberal» en 1846. Pero a su muerte en 1878 el papado aparecía aislado y era blanco de creciente hostilidad

(2) DS 2980.

(3) Cf. G. MARTINA, *Pío IX. Chiesa e mondo moderno*, Roma 1976, pp. 27-29

por parte de todos aquellos que no querían renegar de la civilización moderna⁽⁴⁾.

El advenimiento de León XIII fue saludado con ciertas esperanzas de que Roma adoptara posturas más abiertas ante el mundo moderno. Y en realidad puede decirse que este pontífice actuó con menos intransigencia en lo político (prescindió, por ejemplo, de la espinosa «cuestión romana»). Pero por otro lado con León XIII se consuma el proceso de centralización administrativa y doctrinal, que ya en 1879 encontraría en la encíclica *Aeterni Patris* sobre la restauración del tomismo uno de sus más firmes baluartes⁽⁵⁾.

En estas décadas de la segunda mitad de siglo una nueva corriente había hecho su aparición en la Iglesia: el *catolicismo social*. Coincide con el tradicionalismo en su nostalgia del pasado y en su empeño por considerar que sólo la religión es capaz de regenerar a un mundo corrompido por la caída revolucionaria. Casi todos sus primeros representantes, diseminados por toda la geografía europea, son de origen aristocrático. Nobleza y clero, al propugnar una vuelta al mundo tradicional y rural, proyectan una alianza con el pueblo llano contra la burguesía liberal⁽⁶⁾.

Con el tiempo este grupo irá acrecentando sus diferencias con el tradicionalismo y acercándose a los demócratas no liberales hasta llegar a constituir la *democracia cristiana* como una vía media entre liberalismo y socialismo. Este proyecto demócrata-cristiano será objeto de una nueva intervención de León XIII: la encíclica *Graves de communi* (18 enero 1901). En ella el papa intentará controlar este movimiento definiendo con toda claridad lo que un cristiano tiene que entender por democracia, en contraposición a la llamada «democracia social». La democracia cristiana no puede ser entendida por el cristiano más que en *sentido moral* y nunca en sentido político: coincide con el papel providencial de las clases pudientes y no puede significar más que «la acción benéfica cristiana en favor del pueblo»⁽⁷⁾.

(4) Cf. G. MARTINA, o. c.; y los diferentes estudios de R. AUBERT sobre este pontífice y la Iglesia de su época; el más reciente: *La Iglesia católica desde la crisis de 1848 hasta la primera guerra mundial*, en: *Nueva historia de la Iglesia*, tomo 5.º, Cristiandad 1977, pp. 15-204.

(5) Cf. el interesante estudio de P. THIBAUT, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX^e siècle*, Québec 1972.

(6) Cf. J. M. MAYEUR, *Catholicisme intransigent, catholicisme social, démocratie chrétienne*, *Annales* 27 (1972) 483-499; R. AUBERT, o. c., pp. 147-151.

(7) *Graves de communi*, n. 6; cf. P. THIBAUT, o. c., p. 178.

Este *doble y difícil equilibrio*, entre liberalismo y socialismo por un lado y entre católico-liberales y católicos tradicionalistas por otro, es necesario tenerlo presente para comprender la encíclica *Rerum novarum* (15 mayo 1891), considerada en su tiempo como la «Carta Magna de la Iglesia en materia social»⁽⁸⁾. Es en ella donde se fija de forma contundente la postura oficial del magisterio eclesiástico en el tema de la propiedad.

La doctrina de la propiedad en la «*Rerum novarum*»

La encíclica *Rerum novarum* se abre con una descripción sombría y pesimista de la condición del proletariado como consecuencia del liberalismo reinante que ha arrasado todas las instituciones tradicionales (RN 1)⁽⁹⁾. Ante esta situación, dos son las alternativas que se ofrecen: el socialismo y la doctrina de la Iglesia. Toda la encíclica va orientada a demostrar la falsedad de la solución socialista (RN 2-11) y la necesidad de asumir las directrices de la Iglesia como único camino para mejorar la condición obrera (RN 12-42).

El socialismo ya había sido objeto de otra encíclica de León XIII (*Quod apostolici muneris*, 28 diciembre 1878). Ahora se vuelve otra vez sobre los socialistas que

« . . . atizando el odio de los indigentes contra los ricos, tratan de acabar con la propiedad privada de los bienes, estimando mejor que, en su lugar, todos los bienes sean comunes y administrados por las personas que rigen el municipio o gobiernan la nación» (RN 2).

Como se ve, el núcleo de la doctrina socialista es para León XIII la abolición de la propiedad privada de los bienes. De hecho toda la parte dedicada a rebatir el socialismo se limita a demostrar cómo la propiedad privada de los bienes es un *derecho natural*. Pero en esta argumentación, que pretende entroncar con la más genuína tradición de la Iglesia, pueden constatarse algunos rasgos que revelan los condicionamientos históricos de la misma.

Ante todo, *su enfoque individualista*. Se parte del individuo como persona, en cuanto diferente del animal y considerado en sí mismo como naturaleza racional (RN 4-5). La capacidad del hombre para trascender lo inmediato, para gobernarse a sí mismo con previsión, exige la posesión *estable* de ciertos bienes

(8) Dada la orientación de este trabajo no podemos entrar aquí en los detalles de ese segundo nivel de equilibrio: entre católicos sociales y católico-tradicionales. Está muy bien expuesto en: G. JARLOT, *Doctrine pontificale et histoire*, vol 1.º, Roma 1964, pp. 202-225. Esta obra, en cambio, olvida quizá demasiado el otro nivel.

(9) Cito la edición castellana de *Ocho grandes mensajes*, Edit. Católica 1971, con la numeración que allí se adopta. Por razones de brevedad incluyo las notas en el texto. Estas mismas observaciones valen para los restantes documentos del magisterio que se citarán en adelante.

sobre la que poder construir un porvenir seguro. Esa es también la condición indispensable para el ejercicio de la libertad humana. Todo este argumento se refuerza con otro, basado en la naturaleza del trabajo que es necesario para que la tierra produzca: a través de él el hombre deja impresa la huella de su persona en los campos que cultiva (RN 7). Todo esto es anterior a la constitución de la sociedad civil, nace de la naturaleza misma del hombre, por eso es derecho natural: por tanto, el Estado no tiene competencia alguna para eliminar un derecho que es anterior a él (RN 6).

Esta insistencia en que el derecho de propiedad no se justifica por ninguna ley humana positiva o contrato social responde bien a la urgencia de desarmar las pretensiones del socialismo. La obsesión antisocialista será precisamente uno de los grandes lastres de la Doctrina Social de la Iglesia, que enturbiará cualquier crítica dirigida contra los principios del liberalismo. Pero esa crítica existe, como veremos en seguida.

El enfoque individual antes descrito se completa con una alusión a la familia. Esta institución natural, también anterior al Estado, refuerza la exigencia de la propiedad como medio de garantizar un futuro estable a esa sociedad doméstica (RN 9-10).

Una cuestión no exenta de interés consiste en saber *qué socialismo* se está combatiendo en concreto. Ya he transcrito el párrafo donde se dice lo que la *Rerum novarum* entiende por socialismo. Conviene ahora añadir que en toda la encíclica no aparece referencia alguna, ni explícita ni implícita, al socialismo marxista. Y ello no deja de extrañar. Marx había muerto hacía ya ocho años, pero su pensamiento estaba más vivo cada vez, sobre todo a través del eco que encontraron sus obras más populares (el *Manifiesto del Partido Comunista*, de 1848, entre ellas). Sin embargo la problemática que Marx contempla en sus análisis del capitalismo, la típica de la *sociedad industrial*, apenas se refleja en la *Rerum novarum*. Es en cambio a la *propiedad de la tierra* a la que se alude continuamente en esta parte de la encíclica, como fiel reflejo del tipo de sociedad que sus redactores tuvieron ante los ojos (RN 7-8)⁽¹⁰⁾. ¿No es esto un indicio más de ese anacronismo nostálgico que tanto ha perjudicado al magisterio de la Iglesia?

(10) Parece demostrado que lo que la encíclica considera directamente es el llamado «socialismo agrario» a través de la obra *Progress and Poverty* de H. GEORGE, publicada en 1883 y ampliamente difundida en EE. UU. e Inglaterra. Cf. G. JARLOT, *L'elaborazione progressiva della dottrina della proprietà privata nell' insegnamento pontificio*, *Civiltà Cattolica* 118 (1967-2), 230-231

Tampoco parece gratuito preguntarse qué es lo que se quiere decir cuando se afirma que la propiedad privada es un derecho *natural*. En esto también la *Rerum novarum* es tributaria de su tiempo. En la orientación neo-tomista que se va imponiendo entre los moralistas católicos del XIX es clara la tendencia a considerar la propiedad privada como algo que emana *directamente* de la naturaleza del hombre, sin mediación alguna de la organización social y anterior a ella. Por eso es algo *inviolable e inmutable*. Ni fruto del contrato social —y por tanto derogable por un posible acuerdo entre los hombres—, como querían no pocos filósofos liberales; ni elemento inconsistente de un orden injusto y por tanto digno de abolición, como pretendían los socialistas.

No es este el lugar adecuado para entrar en una exposición detenida de la *solución propuesta por la Iglesia*. Pero sí de presentar un resumen breve de su contenido. Frente a la abolición de la propiedad privada propugnada por los socialistas, la doctrina de la Iglesia aboga por *difundir al máximo la propiedad* entre todos los grupos sociales (RN 33). En vez de que nadie tenga bienes propios o de que éstos se acumulen en pocas manos, la Iglesia propone que todos tengan acceso a la propiedad. Para ello hace falta ante todo que el *salario* sea justo, suficiente para que el trabajador tenga la posibilidad de ahorrar y constituir así un pequeño patrimonio (RN 32-33).

En esta línea además la *Rerum novarum* proclama el *derecho de asociación* como un «derecho concedido al hombre por la ley *natural*» (RN 35). Ya al comienzo de la encíclica se constata que la abolición de los antiguos gremios ha sido uno de los grandes males de la revolución liberal (RN 1). Este es sin duda uno de los puntos en que la crítica de los católicos al liberalismo ha sido más constante e inflexible a lo largo de todo el siglo XIX. Pero estas asociaciones en el pensamiento de León XIII se configuran según el patrón de los antiguos gremios o las sociedades de socorros mutuos (aunque se admita la posibilidad de asociaciones puras de obreros), y con ello quedan concebidas más como cauce de concordia y armonía que como instrumento de reivindicaciones específicamente obreras (RN 34 ss). En este tema de las asociaciones, como en otros, el magisterio mira más al pasado que al futuro o al presente.

También aquí, como en casi todas las páginas de la encíclica, subyace una actitud de enorme desconfianza frente al Estado moderno. Reconociendo sus competencias y obligaciones (RN 23-27), son continuas las advertencias sobre los límites de esta intervención: no invadir el ámbito de acción de la persona o la familia (RN 26), no atentar contra la propiedad (RN 33), no imponer por ley lo que sólo es deber de caridad (RN 16), respetar el ámbito de actuación de la Iglesia en lo social (RN 21), etc.

Algunas conclusiones provisionales

Es claro que la Iglesia del XIX teme la creciente ingerencia del Estado en todos los ámbitos de la vida social y no acierta a comprender que la nueva civilización tiene sus exigencias irreversibles en relación con el papel que ella ha venido desempeñando durante siglos en la sociedad. Este será el drama eclesial de los tiempos modernos, un drama que ni siquiera hoy ha sido satisfactoriamente resuelto. Quizá con esta postura de equilibrio inestable, de distancia crítica frente a liberalismo y socialismo, se estaban poniendo las bases para clarificar el espacio reservado a la fe cristiana en un mundo secular. Pero el empeño por encontrar una vía media específicamente cristiana –tantas veces empañado de ambiciones políticas– ha vuelto a erizar de obstáculos el camino emprendido. Quizás hoy, cuando el intento de esta tercera vía parece definitivamente abandonado, estemos en condiciones de que el camino no se nos vuelva a torcer.

Por el momento –ese momento de 1891 que analizamos– baste decir que la Iglesia reaccionaba frente al liberalismo con su oposición al poder creciente del Estado y su reivindicación de los derechos asociativos: dos cosas que, si a nosotros hoy nos parecen evidentes o banales, entonces no lo eran en modo alguno. Pero en cambio con su defensa inflexible de la propiedad privada como derecho natural, frente al socialismo, estaba contribuyendo a consolidar el orden liberal, que ya desde los albores del siglo XX iba a mostrar su enorme capacidad de adaptarse a las nuevas circunstancias.

Si, al margen de condicionamientos históricos y análisis de detalles, preguntamos qué ha quedado en la tradición reciente como doctrina oficial de la Iglesia católica respecto a la propiedad privada, creo que la respuesta no puede ser más que ésta: *que es un derecho natural*. Pero estas síntesis vulgarizadoras, tan fáciles de asimilar como difíciles de matizar, olvidan pronto su origen histórico, tienden a absolutizarse y ofrecen una enorme resistencia a todo cambio o revisión ulterior. Esto ha pasado en la Iglesia con la doctrina de la propiedad tal como quedó formulada en la *Rerum novarum*. Por eso, –después de haber analizado el momento histórico en que esta doctrina cristaliza como postura oficial de la Iglesia –me propongo estudiar dos cuestiones ulteriores: a) si ésa es la tradición secular de la Iglesia, y b) si desde 1891 se ha mantenido inalterada e inalterable la postura de la *Rerum novarum*.

Al encuentro de la tradición más antigua

Algunos autores mantienen la tesis de que en este terreno ha tenido lugar una verdadera *ruptura* doctrinal, incubada en el seno de la renovación tomista del siglo XIX y en la que León XIII fue parte muy activa. De acuerdo con esta tesis

la afirmación de que la propiedad privada es un derecho natural —que los autores neo-tomistas presentan como lo más auténtico de la tradición escolástica— no responde de hecho a los planteamientos más genuínos de la escolástica y contiene demasiadas huellas de la filosofía liberal del siglo XVIII⁽¹¹⁾.

Sin entrar en los detalles de esta discusión, pienso que en el siglo XIX —por efecto de las circunstancias históricas analizadas más arriba— se ha producido un desplazamiento significativo del acento. Ni la tradición patristica ni la doctrina de Santo Tomás presentan el tema en las mismas dimensiones. Es claro que la coyuntura histórica ha variado. Pero es precisamente ésta la que quizá ha hecho olvidar a los moralistas del XIX aspectos subrayados con mucha insistencia en siglos anteriores y que no hubiera estado mal retener en la época de auge del liberalismo.

En efecto, no puede decirse que los PADRES rechacen abiertamente el derecho de propiedad, pero no cabe duda de que casi todos ellos acumulan reservas frente a las riquezas y, sobre todo, frente a la avaricia y la codicia. En cambio, queda muy claramente afirmado, y de forma unánime, el *destino universal* de los bienes de la tierra como algo previo a la división y apropiación privada de los mismos. Destino universal y respeto a la propiedad privada sólo pueden armonizarse a través de una actitud personal de desprendimiento⁽¹²⁾.

Para SANTO TOMAS prevalece también como principio anterior el *destino universal* de los bienes, que es lo que queda una vez que la comunidad originaria de bienes da paso a la apropiación privada:

«La comunidad de bienes se atribuye al derecho natural, no en el sentido de que éste disponga que todas las cosas deban ser poseídas en común y nada como propio, sino en el sentido de que *la distinción de posesiones no es de derecho natural sino más*

(11) Esta tesis ha sido mantenida por L. SOUSBERGHE, *Propriété de droit naturel: Thèse néo-scholastique et tradition scolastique*, Nouvelle Revue Théologique 72 (1950) 580-607. Aceptando ciertas simplificaciones de este autor, creo que es válida la intuición de fondo. Por eso no me parece que sean suficientes ciertas refutaciones al respecto. Por ejemplo, G. JARLOT, a. c.; J. HOFFNER, *Ein Bruch in der christlichen Eigentumslehre? Von jus gentium zum jus naturae*, en: *Gesammelte Schriften zur Kulturgeschichte Spaniens*, 19 (1962) 281-290.

(12) Es imposible aducir textos. Tendrían que ser muchos. Una buena selección puede verse en: J. M. DIEZ ALEGRIA, *De la propiedad privada a la socialización*, Madrid 1977; S. GIET, *La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères*, Recherches Science religieuse 35 (1948) 55-91. Más en plan de síntesis: G. MATTAI, *Propiedad*, en: *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Paulinas 1974, p. 868.

bien derivada de convención humana, lo que pertenece al derecho positivo, como se ha expuesto. Por consiguiente la propiedad de las posesiones no es contraria al derecho natural, sino que se le sobreañade como conclusión de la razón humana⁽¹³⁾.

A la apropiación privada la considera Santo Tomás unas veces como «derecho de gentes», otras como «derecho positivo» aunque con un sentido más fuerte (como en el texto citado), otras como «derecho natural» en sentido secundario o derivado. Pero más allá de estas cuestiones terminológicas lo que es incuestionable para él es que existe una subordinación de la propiedad privada al principio superior del destino universal de los bienes: la propiedad privada se justifica porque es la forma más eficaz en el actual estado de cosas de que los bienes creados por Dios sean utilizados por todos los hombres⁽¹⁴⁾. Y ésta es, creo, la intuición que se desvanece en la escolástica del siglo XIX y en la misma encíclica *Rerum novarum*⁽¹⁵⁾. Por eso decía antes que el acento se ha desplazado, y justamente cuando más peligroso era por la tendencia del sistema económico vigente a absolutizar el lucro individual como motor de toda la actividad económica⁽¹⁶⁾.

El siglo XX: nuevo cambio de acento

En realidad la doctrina de Santo Tomás tampoco hubiera sido del todo eficaz en este nuevo contexto histórico del capitalismo. El recurso a la obligación moral no basta ya, si no va acompañado de unos poderes coactivos, para contrarrestar los efectos del espíritu de lucro típico del capitalismo. Como bien anota G. Jarlot, «gracias a la sociedad anónima de capitales, a las instituciones bancarias y bursátiles, la propiedad capitalista, pulverizada y aun socializada, goza de una absoluta movilidad y queda disociada de la responsabilidad moral y social que normalmente recaen sobre el propietario»⁽¹⁷⁾.

Ya vimos cómo la desconfianza respecto al Estado bloqueaba a la Iglesia decimonónica para concederle una mayor beligerancia en lo económico. Esta desconfianza parece estar en vías de superación en la *Quadragesimo anno* de Pío XI (15 mayo 1931). Paralelamente comienza a recuperarse el

(13) *Suma teológica*, IIa IIae, q. 66, a. 2 ad 1. Subrayo yo. Cf. también la IIae, q. 94, a. 5 ad 3.

(14) O. c., IIa IIae, q. 66, a. 2 resp.

(15) Ha quedado un vestigio de la doctrina tomista en el n. 6 de la encíclica, donde se repite casi literalmente a Santo Tomás. Pero la afirmación carece de relieve en el conjunto del documento.

(16) Por razones de espacio no puedo entrar en la problemática de la llamada «segunda escolástica». Cf. un breve resumen en: G. JARLOT, a. c., p. 226.

(17) A. c., p. 232.

principio del destino universal de los bienes como factor decisivo para una recta comprensión del derecho de propiedad (QA 45). Pero el modelo de Estado *corporativista*, que tanto se trasluce a lo largo de este documento y que de hecho luego desembocaría en el fascismo italiano, el nazismo alemán o el nacional-sindicalismo español, iba a cerrar pronto el camino a muchas directrices de la encíclica de Pfo XI.

Puede decirse que a lo largo del siglo XX asistimos a una recuperación de aquella tradición de la Iglesia que veía en la propiedad un instrumento útil para realizar el designio de Dios de suministrar a todos los hombres un conjunto de bienes aptos para la satisfacción de sus necesidades. Volveremos sobre ello.

Pero tampoco conviene perder de vista que la propiedad privada como institución social va cambiando de significado y de función. Esto fue intuído ya por Juan XXIII en su encíclica *Mater et magistra* (15 mayo 1961). Estos «nuevos aspectos de la economía moderna» son resumidos en tres. En primer lugar, la empresa moderna «ha ido acentuando cada vez más la separación entre la función que corresponde a los propietarios de los bienes de producción y la responsabilidad que incumbe a los directores de empresa» (MM 104). Por otra parte, «son cada día más los que ponen en los modernos seguros sociales y en los múltiples sistemas de la seguridad social la razón de mirar tranquilamente al futuro, la cual en otros tiempos se basaba en la propiedad de un patrimonio, aunque fuera modesto» (MM 105). Por último, también hoy «el hombre prefiere el dominio de una profesión determinada a la propiedad de los bienes, y antepone el ingreso cuya fuente es el trabajo, o derechos derivados de éste, al ingreso que proviene del capital, o derechos derivados del mismo» (MM 106).

Sin embargo este análisis lúcido de nuestro mundo no lleva, como cabría esperar, a unas conclusiones doctrinales de nuevo cuño. Antes bien, se recurre otra vez al carácter *natural* del derecho de propiedad «aun en lo tocante a bienes de producción» (MM 109). En esto puede considerarse a Juan XXIII como un papa de transición: si por una parte capta de un modo nuevo los problemas, por otra no ha llegado a madurar respuestas adecuadas. Por eso insiste en lo que es tradicional. Eso sí, subrayando la función social de la propiedad y las competencias del Estado para que la misma se cumpla (MM 119-120), así como su necesaria difusión (MM 113-115) y su no incompatibilidad con la propiedad pública (MM 116-118). Y todavía subyace el temor a los regímenes totalitarios que, al abolir la propiedad privada, violan el ejercicio de la libertad humana (MM 109).

La originalidad de la *Mater et magistra* reside en esa nueva sensibilidad con que se abordan los problemas, más capacitada para alcanzar una visión complexiva –los movimientos generales de la economía con sus efectos sociales– rompiendo las barreras estrechas del análisis filosófico a priori a que nos tenían acostumbrados documentos anteriores⁽¹⁸⁾. En este nuevo camino, apenas roturado aún, estamos reencontrando lo que había constituido la clave para interpretar correctamente la doctrina de la propiedad y la riqueza durante muchos siglos: su subordinación a un principio de orden superior. Lo que cambia es la forma de aplicar en cada momento histórico ese principio perenne. Por eso los tiempos modernos exigen –en coherencia con el nuevo papel que la Iglesia está llamada a asumir– arbitrar los instrumentos civiles adecuados para hacer operativa esa dimensión social de todos aquellos bienes que se posean privadamente. Dicho de otro modo: hoy ya no basta proclamar la función social de la propiedad desde la autoridad moral de la Iglesia; hay que propugnar una actuación cada vez más eficaz del Estado para que todo eso no se quede en mera afirmación de principios.

A su muerte, Juan XXIII había dejado en marcha un concilio. La concentración de personas e ideas y el encuentro de mentalidades y culturas que el concilio hizo posible potenciaron lo que hasta entonces habían sido intuiciones tímidamente expresadas en un sitio u otro y cuidadosamente acalladas desde el aparato de la ortodoxia eclesial. En el terreno de las cuestiones socio-económicas también se cumplió esto. Y el capítulo 3.º de la 2.ª Parte de la *Gaudium et spes*, el que trata de «La vida económica y social», es buena prueba de ello.

En él importa descubrir ante todo la perspectiva adoptada. Se parte de la persona humana –en consecuencia con el enfoque de toda esta constitución conciliar–, a la que también la actividad económica debe quedar subordinada: «porque el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social» (GS 63a). En este capítulo 3.º es el tema del desarrollo el que se constituye en punto de partida. Pero, en unos años en que los excesos y atropellos del «desarrollismo» ya se vislumbraban como inequívocos, había que comenzar por dejar bien claro en qué sentido se asumía el desarrollo como tarea social:

«La finalidad fundamental (...) no es (...) sino el servicio del hombre, *del hombre integral*, teniendo en cuentas sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y

(18) Cf. G. JARLOT, *La dottrina della proprietà privata da Pio XII alla «Populorum progressio»*, Civiltà Cattolica 118 (1967-2) 351 s.

religiosas; *de todo hombre* (...), sin distinción de raza o continente» (GS 64)⁽¹⁹⁾.

Sirvan estas líneas como marco de referencia de la *Gaudium et spes* en lo socio-económico. Cuando luego se pasa a «Algunos principios reguladores del conjunto de la vida económico-social» (GS 67 ss.), éstos se estructuran en torno a tres: 1) el trabajo humano, 2) el destino universal de los bienes de la tierra, 3) el acceso a la propiedad y dominio de los bienes. La misma ordenación en que aparecen es ya sintomática. La actividad humana es lo primero, frente a la mentalidad dominante (que también ha dejado su huella profunda en la doctrina de la Iglesia hasta aquí examinada) que privilegia la posesión de los bienes y los derechos derivados de ella sobre los derechos del hombre mismo en cuanto sujeto activo en lo económico.

Por otra parte, el destino universal de los bienes se antepone a las formas de propiedad y dominio. Ello obliga a resituar toda esta doctrina en un marco social y solidario antes que individual. Si la sociedad o grupos humanos determinados son víctimas de una distribución desigual de la propiedad (subdesarrollo, hambre, no igualdad de oportunidades) todo ello pone inevitablemente en cuestión el régimen de propiedad vigente.

En cuanto a la propiedad privada, algunos detalles del texto que comentamos son muy significativos. En primer lugar, *nunca se dice que la propiedad privada sea un derecho natural*. Y esta omisión, cuando la tradición había sido tan machacona al respecto, no puede ser minusvalorada. Pero además el texto tiende a la relativizar la propiedad misma, de la que casi nunca se habla sino en el marco más amplio del dominio y sus diferentes formas: «sean las que sean las formas de propiedad» (GS 69a), «la propiedad, como las demás formas de dominio privado sobre los bienes exteriores» (GS 71a), «la propiedad privada o un cierto dominio sobre los bienes externos» (GS 71b), «las formas de este dominio o propiedad son hoy diversas» (GS 71c), «el derecho de propiedad privada no es incompatible con las diversas formas de propiedad pública existentes» (GS 71d). Es curioso que sólo se habla de propiedad a secas cuando se quiere subrayar su dimensión social o denunciar los desórdenes que se siguen de su mal uso (GS 71ef).

No creo que sea lícito, ni científicamente honrado, interpretar estos textos desde formulaciones más antiguas. Más bien pienso que se impone revisar todo lo anterior en función de lo que ahora se dice. Si hasta ahora la propiedad

(19) Subrayo yo. A explicitar y concretar las exigencias de este desarrollo consagrará poco después Pablo VI su encíclica *Populorum progressio* (26 marzo 1967).

privada ha sido considerada ante todo como un derecho (y un derecho individual), en la *Gaudium et spes* se la contempla primariamente como *un hecho*. Tampoco se niega el derecho. Pero, puesto que éste existe y está ampliamente difundido en nuestra sociedad, lo que urge ahora es determinar las condiciones para su recto funcionamiento. Y no por exigencias de un deductivismo apriorístico, sino bajo el estímulo de los desórdenes que de hecho se han producido. Por eso *Gaudium et spes* desciende a algunas aplicaciones prácticas y se refiere al tema de las inversiones como forma de utilizar los bienes privados con amplia incidencia sobre el bienestar social (GS 70), y de los latifundios y la oportunidad de su expropiación (GS 71f).

La propiedad privada en el mundo actual

¿A dónde nos puede conducir todo este largo recorrido? No hay duda de que vivimos en una sociedad donde los derechos derivados de la propiedad han prevalecido sobre los del trabajo. El hombre tiene más poderes por ser propietario que por ser hombre. La misma concepción jurídica de la sociedad anónima, la forma más generalizada de unidad de producción en todos los países occidentales, lo muestra: los poderes decisivos se atribuyen a los propietarios del capital, y no a los trabajadores⁽²⁰⁾. Podríamos decir que estamos ante una sociedad que se apoya más en los bienes materiales que en la actividad del hombre. Así se ha modelado un tipo de hombre que confía más en el *tener* que en el *ser*. A todo esto no es ajeno la cuestión jurídica y ética de la propiedad, ni la postura mantenida por la Iglesia al respecto⁽²¹⁾. Como afirma José L. Sampedro, con el Renacimiento

«... el hombre dejó de sentirse un componente más del universo, elemento de la escala medieval concebida desde lo inorgánico hasta lo divino. El hombre renacentista se desintegró de ese sistema, se instaló egocéntricamente como individuo frente a su escenario y contempló el mundo como un botín»⁽²²⁾.

Todo esto significa que la propiedad privada es hoy un problema difícil de aislar e individualizar: pertenece a las entrañas más íntimas de nuestro mundo desarrollado, de su concepción del hombre y la sociedad. Sin embargo los síntomas de una crisis aguda en todo este sistema tan coherente no faltan.

(20) Cf. nuestro artículo *Hacia una reforma de la empresa (I): los problemas de base*, *Proyección* 24 (1977) 206-209.

(21) Cf. las sugerentes reflexiones y propuestas de E. FROMM en *¿Tener o ser?*, Fondo Cultura Económica 1978.

(22) *El problema del desarrollo en la crisis de los setenta*, Madrid 1979, edic. policop., p. 14.

Cuando hoy se habla de una distribución injusta de la propiedad se está presuponiendo que este estado de cosas no es deseable ni puede ser mantenido. Aunque todo propietario pudiera demostrar que sus bienes han sido adquiridos sin infringir ningún precepto ético o jurídico, la resultante sigue mereciendo el calificativo de injusta. Ello prueba que no se trata sólo de yuxtaponer derechos individuales. El individualismo tiene que ser superado, puesto que como perspectiva ética es insuficiente e ineficaz en este tipo de cuestiones. Y todo el problema debe ser reconducido a una perspectiva social y solidaria, en la que el hombre no es sólo individuo aislado, sino miembro solidario de una comunidad humana. Sólo por este camino podemos redescubrir hoy la función social de la propiedad.

Ya Santo Tomás afirmaba que, si *en cuanto a la potestad de gestión y disposición* de los bienes es lícito que el hombre posea cosas como propias, *en cuanto al uso o disfrute* de los mismos no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes⁽²³⁾. Esta afirmación, que tanta tinta ha hecho correr durante siglos, tiene que interpretarse hoy no sólo para justificar la limosna (como se ha hecho tantas veces), sino para contestar prácticas muy generalizadas en estos tiempos. Piénsese en la *especulación* a todos los niveles, y muy en particular en la del suelo urbano, que detrae del mercado y encarece bienes imprescindibles para cubrir necesidades tan perentorias como es la vivienda. Y esto es mucho más grave en una sociedad, como es la nuestra, sometida a un amplio proceso de redistribución geográfica de los efectivos humanos⁽²⁴⁾. Piénsese también en la especulación monetaria, la fuga de capitales y prácticas semejantes, que tanto han contribuido a agravar la crisis económica que atravesamos⁽²⁵⁾.

Claro que, si partimos del principio (¿cuántas veces lo hemos oído?) de que «cada uno es muy dueño de hacer con lo suyo lo que quiera», todo esto está más que justificado. Pero es este principio el que hay que poner en cuestión. Y no sólo a base de declaraciones morales. De nada servirán éstas si son incapaces de legitimar instituciones sociales que nos hagan comprender que ese principio ya no es viable en nuestro mundo. Esta será la única manera de que la propiedad privada sea respetada. Y también el único camino para

(23) Cf. *Suma teológica*, IIa IIae, q. 66, a. 2 resp.

(24) Cf. nuestro artículo *La especulación y sus efectos sobre el bienestar social y la distribución de la renta y riqueza*, *Corintios XIII*, n. 8 (oct.-dic. 1978) 97-124.

(25) No hace mucho leíamos en la prensa que se calculaba en 300.000 millones de pesetas el capital español evadido a Suiza desde 1974 (primera hospitalización de Franco) hasta la devaluación de julio 1977. Si ese dinero retornase a España sería suficiente para crear más de 200.000 puestos de trabajo. Pero poco de lo que huyó ha sido repatriado y siempre por necesidades urgentes de liquidez. Cf. *Ideal* (Granada), 3 febrero 1980, p. 6

que llegue a cumplir íntegramente la función que la justifica: el destino universal de los bienes de la tierra.

Es cierto además que hoy esos derechos asignados a la propiedad no siempre pueden ser ejercidos. Estas formas modernas de ser propietario que fragmentan y hasta pulverizan lo poseído (acciones, obligaciones, títulos de cualquier clase) han desplazado los centros de poder que, teóricamente, residen en esos propietarios de bienes. Los han desplazado desde los propietarios hasta los intermediarios. Son las instituciones financieras (bancos, etc.) las que controlan hoy bienes monetarios de infinidad de pequeños y no pequeños propietarios y se subrogan en los derechos de éstos: sus poderes son muy superiores a los que se derivan estrictamente de sus propios bienes. ¿En función de quién y con qué criterios deciden?

Desde estas coordenadas el problema de las expropiaciones o las nacionalizaciones no puede ser desdeñado. Si se aborda de forma racional y selectiva, no indiscriminada o demagógica, puede convertirse en instrumento eficaz (también peligroso, porque siempre será una concentración de poder) para que la propiedad privada no sea un derecho absoluto sino subordinado.

Porque para mí hoy el problema no se plantea en términos exclusivos: propiedad privada sí, propiedad privada no. Sino de forma más matizada: propiedad privada ¿hasta dónde?, propiedad privada ¿con qué límites reales en su ejercicio?

Ildefonso Camacho